

Universidad ORT Uruguay
Facultad de Administración y Ciencias Sociales

**Feminismo musulmán y feminismo occidental en el marco de las
nuevas oleadas migratorias**
[Caso de estudio: Francia]

Entregado como requisito para la obtención del título de Licenciado en Estudios
Internacionales

Camila Gallo (228548)
Luciana Laguna (230665)
Florencia Mendoza (232185)

Tutora: Dra. Marta Sajdak

2023

Declaración de autoría

Nosotras, Camila Gallo, Luciana Laguna y Florencia Mendoza, declaramos que el trabajo que se presenta en esa obra es de nuestra propia mano. Podemos asegurar que:

- La obra fue producida en su totalidad mientras realizábamos la Monografía;
- Cuando hemos consultado el trabajo publicado por otros, lo hemos atribuido con claridad;
- Cuando hemos citado obras de otros, hemos indicado las fuentes. Con excepción de estas citas, la obra es enteramente nuestra;
- En la obra, hemos acusado recibo de las ayudas recibidas;
- Cuando la obra se basa en trabajo realizado conjuntamente con otros, hemos explicado claramente qué fue contribuido por otros, y qué fue contribuido por nosotros;
- Ninguna parte de este trabajo ha sido publicada previamente a su entrega, excepto donde se han realizado las aclaraciones correspondientes.



Camila Gallo

07/03/2023



Luciana Laguna

07/03/2023



Florencia Mendoza

07/03/2023

Agradecimientos

A nuestra tutora y mentora, la Dra. Marta Sajdak, que con su extenso conocimiento nos guió en la difícil tarea de tratar un tema tan relevante y desafiante. Agradecemos la dedicación, compromiso y pasión por los temas de referencia, que nos han impulsado a dar lo mejor de nosotras en la elaboración de esta Monografía.

A Virginia Delisante, coordinadora de Monografías, por su apoyo constante y por ser una guía para este trabajo.

A la Coordinación Académica de la Licenciatura en Estudios Internacionales que durante nuestros años de estudio ha brindado las herramientas necesarias para potenciar nuestra formación académica.

A las miles de mujeres que han aportado durante décadas a los movimientos feministas, y a los diversos migrantes que, con el reconocimiento que merecen arriesgando sus vidas en busca de un mejor futuro, han motivado la elaboración de la presente Monografía.

A nuestros amigos, por acompañarnos en todo momento durante este proceso.

Y por sobre todas las cosas, a nuestras familias, por el apoyo incondicional y motivación constante, sin quiénes esto no hubiera sido posible. Agradecemos a ellos por ser los principales promotores de nuestros sueños, por confiar en nosotras y por enseñarnos a creer en nuestras capacidades.

*“En la vida no hay nada que temer, solo comprender.
Es hora de comprender más y temer menos”.*

Marie Curie

ÍNDICE

1. Introducción	7
1.1 Objetivo de la investigación	8
1.2 Justificación del tema y revisión bibliográfica	8
1.3 Diseño metodológico	12
1.4 Problema de investigación	13
1.5 Hipótesis	13
1.6 Marco teórico	14
1.6.1 Choque de civilizaciones vs. choque de ignorancias	14
1.6.2 Occidente vs Oriente	16
1.6.3 Poscolonialismo	17
1.6.4 Feminismo decolonial	17
1.7 Estructura de la investigación	19
2. Aproximaciones al mundo musulmán: religión, cultura e historia	21
2.1 Historia del islam	21
2.2 Palabras clave del mundo musulmán	23
2.3 Las mujeres y el Corán: el rol de la mujer en el islam	25
2.3.1 Criatura subordinada	26
2.3.2 Superioridad de los hombres a las mujeres	26
2.3.3 Sumisión y obediencia de las mujeres	27
2.3.4 Poligamia	27
2.3.5 Uso del velo	29
3. Historia de las migraciones en Europa occidental en la segunda parte del siglo XX	31
3.1 Impacto social de las migraciones en los países de acogida	33
3.2 Historia de las migraciones de musulmanes a Francia	38
3.2.1 La colonización francesa como factor influyente en los procesos migratorios africanos	39
3.2.2 Políticas migratorias	43
3.2.2.1 Alentar la inmigración (1870 - 1914)	43
3.2.2.2 Guerras Mundiales y comienzo de discursos xenófobos (1914 - 1970)	44
3.2.2.3 Control de la inmigración (1970 - 2000)	45
3.2.2.4 Politización de la inmigración (2000 - 2012)	47
3.2.2.5 Crisis de los refugiados y atentados terroristas (2012 - 2017)	48
3.2.2.6 Ascenso del Frente Nacional (2017 - presente)	49

4. Obstáculos para la interculturalidad	51
4.1 Ignorancia y prejuicios sobre el islam	51
4.2 Islamofobia	52
4.2.1 Islamofobia de género	54
4.3 Miedo y rechazo a lo extraño	55
4.4 Superioridad marcada por el sesgo inconsciente	57
5. Aproximaciones feministas	61
5.1 Teoría feminista occidental	61
5.1.1 Olas feministas	62
5.1.2 Feminismo laico	64
5.1.3 La retórica de la salvación	69
5.2 Teoría feminista musulmana	71
5.2.1 Una dicotomía entre la religión y la lucha por la equidad de género	71
5.2.2 Crítica al feminismo occidental	76
5.2.3 Identidad cultural híbrida	79
5.2.4 La práctica del velo	80
6. Diversos actores frente al rol de las mujeres musulmanas en Francia	87
6.1 El rol del Estado y las consecuentes políticas públicas	87
6.2 Posición de los actores políticos	97
6.2.1. El discurso anti inmigratorio de la extrema derecha	98
6.2.2 Representación política del islam en Francia	100
6.3 Opinión pública	101
7. Conclusiones	106
Bibliografía	114
Anexos	142

Resumen

Las oleadas migratorias de los países musulmanes a Europa han puesto en debate la cuestión de la convivencia entre diferentes civilizaciones y consecuentemente su diálogo intercultural. La presente Monografía examina dos aspectos importantes que se suscitan en el contexto de las oleadas migratorias de los países musulmanes a Francia concretamente. En principio, analiza las relaciones y tensiones entre el mundo occidental y el mundo musulmán que han surgido en Francia en las últimas décadas a raíz de la llegada de inmigrantes. Posteriormente, pretende visibilizar el papel de la mujer migrante, alegando que el discurso occidental feminista considera a la religión como un obstáculo en el acceso de las mujeres al goce y ejercicio de sus derechos. Este trabajo investiga sobre el feminismo musulmán, examinando sus problemas dentro de la comunidad francesa.

Palabras clave: migración, oleadas migratorias, Occidente, Oriente, Francia, islam, feminismo, feminismo decolonial, feminismo musulmán, laïcité.

Abstract

The migration waves from muslim countries to Europe have put into question the coexistence between different civilizations and with that, their intercultural dialogue. This thesis examines two important aspects that come to light in the context of the waves of migration from muslim countries to France specifically. Firstly, it analyzes the interactions and tensions between the western and muslim worldviews that have arisen in France in recent decades as a result of the arrival of immigrants. Subsequently, it aims to visibilize the role of migrant women, arguing that western feminist discourse considers religion as an obstacle to women's access to the enjoyment and exercise of their rights. This thesis is focused on muslim feminism and examines its adversities within French society.

Keywords: migration, migration waves, West, East, France, islam, feminism, decolonial feminism, muslim feminism, laïcité.

1. Introducción

En la última década el continente europeo ha sido el protagonista de una gran oleada migratoria que ha causado múltiples controversias en los países receptores acerca de cómo se debe manejar dicha situación. El fenómeno migratorio obligó a la coexistencia de diversas comunidades en espacios físicos y temporales, lo que consecuentemente ha alentado la aparición de debates en torno a la convivencia y a la multiculturalidad.

El caso francés resulta uno de los más paradigmáticos ya que, además de ser un país que recibe gran porcentaje de migrantes, Francia se caracteriza por ser el país europeo que mayor cantidad de migrantes musulmanes acoge, como consecuencia de la relación del Estado francés con sus ex colonias.

El advenimiento del islam en Francia genera la reaparición del debate religioso. Debido a que este país tiene una fuerte idiosincrasia laicista, la presencia de musulmanes genera un “choque” entre ambas cosmovisiones (el mundo Occidental y el mundo musulmán). Esto ocurre producto del desconocimiento mutuo, un fenómeno que Edward Said denomina “choque de ignorancias”.

Se pretende analizar cómo este choque se traslada a movimientos sociales, concretamente al feminismo. El feminismo musulmán plantea que las mujeres feministas que profesan el islam y que residen en Francia, presentan una doble lucha debido a que las mismas no se sienten representadas por los movimientos feministas occidentales predominantes en la sociedad francesa. El discurso occidental sostiene que el islam, como toda religión, es una fuente de opresión de la mujer y argumenta que el feminismo debe ser independiente de toda práctica religiosa. El movimiento feminista musulmán debe defender, por un lado, la reinterpretación de las fuentes sagradas desde una visión feminista y por otro, la lucha por su reconocimiento como interlocutor válido por otros feminismos.

Un factor relevante a destacar, especialmente en el contexto internacional actual, es la diferencia que presentan las mujeres en Occidente en comparación con las mujeres en ciertos países de Medio Oriente y África, como lo pueden ser Irán, Afganistán o Sudán. Es un hecho que las mujeres musulmanas en países islámicos o con una sociedad con fuerte adhesión a las prácticas islámicas, no gozan de la misma libertad ni derechos que aquellas que nacieron o han

emigrado a países occidentales, pero en lo que respecta a esta Monografía de grado y por motivos prácticos, el análisis se centrará en el rol de las mujeres musulmanas en países occidentales, concretamente en Francia.

1.1 Objetivo de la investigación

El objetivo de la presente Monografía es realizar un análisis de las reacciones sociales ante las nuevas oleadas migratorias en Europa en general y en Francia en particular. Es importante entender las amenazas de los choques que se dan entre Occidente y Oriente para buscar soluciones y fomentar un mayor entendimiento.

A su vez, se entiende que, como menciona Nicholas Maxwell (2019), se necesita sabiduría social para encontrar solución a los problemas internacionales que se desprenden de la ignorancia y el desconocimiento del mundo ajeno. Es por lo anterior, que en este trabajo se aspira a fomentar la comprensión y la deconstrucción de preconceptos que afectan las Relaciones Internacionales.

Es en este contexto, que el presente trabajo pretende analizar la interacción sociocultural que ocurre en Francia producto de la coexistencia de culturas heterogéneas, como lo son el islam y la occidental francesa, a raíz de las nuevas oleadas migratorias. En particular, se propuso como objetivo estudiar las diferentes visiones feministas que residen en Francia, haciendo énfasis en la interacción entre el feminismo occidental y musulmán.

Asimismo, esta Monografía busca romper con la idea de que existe un feminismo universal o un estereotipo de mujer universal alentando a la comprensión intercultural y a la inclusión de cada una de las perspectivas feministas existentes.

1.2 Justificación del tema y revisión bibliográfica

La inquietud por la cual surgió realizar la presente investigación radica en el interés personal por el entendimiento de las diversas culturas y civilizaciones. Es importante el estudio de las reacciones de las crisis migratorias en miras de que el mundo se encuentra cada vez más interconectado y los países son cada vez más multiculturales.

Luego de realizar una revisión bibliográfica en torno al tema, se encontró que el feminismo musulmán no ha sido abordado en abundancia desde la perspectiva del “choque de ignorancias”, teoría introducida por el académico Edward Said. Se cree que esta investigación es valiosa, no solo por su aporte académico, sino por su relevancia para las Relaciones Internacionales. Es un hecho, que en el marco de las crecientes oleadas migratorias, el mundo se está convirtiendo cada vez más en multicultural y por ello se considera importante lograr una convivencia pacífica entre las diversas culturas a través de la búsqueda del mutuo entendimiento.

En adición, hasta el momento no se ha encontrado evidencia de investigaciones acerca de esta temática que hayan sido realizadas por autores que no estén directa o indirectamente relacionados con algún aspecto de esta religión o región.

En cuanto a la elección del caso de estudio, se consideró pertinente seleccionar a Francia ya que este es un país europeo que cuenta con un gran flujo migratorio de personas musulmanas. Los migrantes representan el 12,38% de la población del país y principalmente provienen de Argelia (18,90%) y Marruecos (12,24%) (Datos Macro, 2019).

A lo largo de la Licenciatura en Estudios Internacionales se ha desarrollado un pensamiento crítico acerca del mundo contemporáneo en el que estamos inmersos. Éste ha sido el motor principal para cuestionar los preconceptos sobre culturas ajenas a la propia, en específico el islam, el cual es ampliamente conocido por tender a chocar con los valores occidentales.

Concretamente las materias que han contribuido al desarrollo de esta investigación son: en primer lugar, Cultura y Sociedad Contemporánea al introducir conceptos que motivaron la deconstrucción cultural y a su vez dieron un marco teórico para comprender los conflictos actuales entre las diferentes culturas. En segundo lugar, Sistema Internacional Contemporáneo brindó aproximaciones a las teorías feministas y al fenómeno de las migraciones. Por otra parte, Historia Internacional Contemporánea ayudó a comprender mejor el presente a través del análisis del pasado. En particular, una de las materias que se considera que marcó más este trabajo en conjunto con la materia Cultura y Sociedad Contemporánea, es Radicalización, Terrorismo y Seguridad ya que proporcionó una comprensión profunda de la religión del islam, del concepto de Occidente y de su postura frente a las diversas religiones.

En relación a la bibliografía empleada, se debe mencionar que si bien se utilizan argumentos de reconocidos académicos occidentales, durante la Monografía se incluyó análisis de literatura académica oriental, introduciendo visiones tanto de hombres como de mujeres de origen musulmán o que se ven relacionados con Oriente de alguna u otra forma.

La teoría central del presente estudio fue introducida por el crítico y literario Edward Said, “Choque de ignorancias” (2001). También aportó sustancialmente a la creación de ésta obra, el libro *Orientalismo* (1978) del mismo autor. Sanjay Seth, Catedrático de Política y codirector del Centro de Estudios Poscoloniales de la Universidad de Londres, fue un autor guía para la introducción de la teoría del feminismo decolonial, base de la presente investigación.

Zygmunt Bauman con *Extraños llamando a la puerta* (2016) y Patty Lenard con *Trust, Democracy, and Multicultural Challenges* (2012), fueron autores claves en la elaboración de argumentos sobre el impacto social de las migraciones y las percepciones que llevan a la creación de estereotipos sobre los migrantes.

Olivier Roy es un notable académico francés el cual se dedica a la investigación de los estudios islámicos y las relaciones entre las sociedades musulmanas y occidentales. En la actualidad es el director de investigación en el Centro Nacional francés de Investigaciones Científicas y profesor del Instituto Europeo Universitario de Florencia. Este autor fue clave para poder definir y comprender el concepto de *laïcité française* utilizado a lo largo de la Monografía.

Asma Lamrabet es una reconocida y destacada feminista musulmana marroquí. Fue coordinadora del Grupo de Investigación y de Reflexión sobre las Mujeres Musulmanas y el Diálogo intercultural en Rabat. Asimismo, fue la presidenta del grupo Internacional de Estudio y Reflexión sobre las Mujeres y el Islam en Barcelona. Actualmente, es Directora del Centro de Estudios femeninos en el Islam dentro de una institución religiosa llamada Rabita Mohammadia Marruecos y es miembro de la Red Internacional Musawah basada en Malasia. Lamrabet fue de vital importancia para el desarrollo, ya que a través de su libro *El islam y las mujeres* (2021) permitió comprender, desde una perspectiva feminista, qué es lo que se establece en el Corán acerca del rol de la mujer en la religión.

Para la presente monografía, también, se utilizaron informes realizados por reconocidos Organismo Internacionales tales como la Organización Internacional para las Migraciones

(OIM), las Naciones Unidas (ONU), Amnistía Internacional, Eurobarómetro, *International Women's Development Agency* y *European Network Against Racism*.

En cuanto a las referencias bibliográficas utilizadas para el planteo de la visión musulmana del feminismo se utilizaron obras de académicos de diversas partes del mundo especializados en los estudios de Medio Oriente, el feminismo y el mundo musulmán. Entre los más destacados se encuentran:

Zahra Ali, reconocida activista francesa y académica feminista musulmana, quién tiene un doctorado en sociología. Además, es investigadora asociada en IFPO (French Institute of the Near East) y Académica Visitante en el Centre for Gender Studies at SOAS en Londres.

Stéphanie Latte Abdallah, politóloga e historiadora francesa que se enfoca en el análisis de Oriente Medio y las sociedades árabes.

Lila Abu-Lughod, profesora estadounidense de origen palestino, antropóloga y especialista en Estudios de Género y mundo Árabe en la Universidad de Columbia.

Afsaneh Najmabadi, historiadora, teórica de género, archivista y educadora estadounidense nacida en Irán. Es profesora de la Cátedra Francis Lee Higginson de Historia y de Estudios de la Mujer, el Género y la Sexualidad en la Universidad de Harvard.

Tariq Said Ramadan, intelectual suizo musulmán, nieto de Hassan al-Banna, fundador de los Hermanos Musulmanes en Egipto.

Marnia Lazreg, profesora de sociología, licenciada en Matemáticas y Filosofía por la Universidad de Argel. También posee un máster y un doctorado en sociología por la Universidad de Nueva York.

Malika Hamidi, mujer musulmana francesa, máster en Ciencias de la Educación y en el Estudio de Obras de Teorización Anglosajonas de l'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales (EHESS) de Paris. En 1998, descubrió el feminismo musulmán durante un seminario organizado por el grupo *Présence musulmane*, coordinado por Tariq Ramadan.

Chandra Talpade Mohanty, profesora de Estudios de Género y de la Mujer de la Universidad de Siracusa, socióloga y teórica del feminismo poscolonial y transnacional.

Mahmudul Hasan, profesor asociado del Departamento de Lengua y Literatura Inglesa de la Kulliyah of Islamic Revealed Knowledge and Human Sciences de la Universidad Islámica Internacional de Malasia.

Por último, se utilizaron portales de noticias tanto nacionales (franceses) como internacionales con el fin de investigar la actualidad y la opinión pública respecto de tópicos específicos, como por ejemplo la utilización del velo en Francia.

1.3 Diseño metodológico

La presente investigación se realizó a través de un análisis cualitativo de un estudio de caso, para el cual se utilizaron tanto fuentes primarias como secundarias.

En cuanto a las fuentes primarias, se aprovechó la instancia de intercambio estudiantil en Francia para realizar entrevistas con el fin de entender la problemática desde la opinión del ciudadano de a pie, quiénes son el centro del conflicto. Se realizaron un total de 6 entrevistas a lo largo del trabajo. Los perfiles de los entrevistados se presentan a continuación:

1. Damien Saverot, académico francés con origen de inmigración (familia materna proveniente de Siria). Doctor en Estudios del Oriente Mediterráneo. Profesor del curso “The Postcolonial question in France” en la prestigiosa Universidad Sciences Po Paris. El mismo se especializa en los estudios del poscolonialismo y el islam en Francia.
2. Imène, mujer francesa de segunda generación de inmigrantes. Su madre es francesa y su padre argelino. Su crianza fue religiosa, asistió a una escuela musulmana y considera que el islam tiene un rol central en su vida. Es feminista y utiliza el velo desde los 14 años por elección propia. Se considera feminista.
3. Rania, mujer francesa de segunda generación de inmigrantes. Su madre es francesa y su padre emigró de Argelia en su juventud. Su madre era una fuerte católica, pero se convirtió al islam luego de casarse con su padre. Según ella, su madre encontró más paz dentro del islam. Se crió en un ambiente predominantemente religioso, de musulmanes practicantes, fue a una escuela musulmana y asistía a mezquita con regularidad. Expresó que si bien a lo largo de su vida se esforzó por creer en el islam, nunca creyó realmente ni recibió “la llamada”. Se siente presionada dentro de su familia por no llevar el hiyab ya que su madre y su hermana sí lo llevan. Expresó que, si bien hoy en día no se considera musulmana, se obligó a sí misma desde los 15 a los 18 años a creer

en el islam. El islam se encuentra totalmente fuera de su vida, aunque cuando comparte tiempo con su familia intenta adaptarse y encarna el mismo carácter que ellos, quienes no comprenden que no quiera ser musulmana. De todos modos, Rania entiende la visión de su familia, ya que considera que es la forma en que sus padres encontraron la felicidad y la paz y por ello intentan ubicarla en ese camino. Se considera feminista y se auto percibe como *queer*.

4. Nissrine, mujer franco-marroquí. Su padre es marroquí y su madre francesa. Se considera musulmana, pero elige tomar ciertas cosas del islam y otras de la cultura francesa, para ella, el ser musulmana constituye un elemento cultural de su identidad, pero al no sentirse completamente identificada con algunos preceptos que plantea la doctrina islámica, no se considera religiosa o practicante. Se considera feminista y se autopercibe como *queer*.
5. Alix, mujer francesa. Su abuela materna es argelina, pero al momento de emigrar a Francia rompió todo tipo de lazos con la cultura musulmana. Tuvo una educación religiosa cristiana, pero no es practicante. Se considera feminista.
6. Amaia, mujer francesa. Creció entre París y Londres. Presenta un gran interés por el cuestionamiento de los estereotipos y discriminaciones a los que están expuestos miles de franceses y francesas. Se considera feminista y considera que el feminismo debe ser secular.

1.4 Problema de investigación

El presente trabajo se guiará en base a la siguiente pregunta general:

En el marco de las nuevas oleadas migratorias en Europa y a través del estudio del caso francés ¿cómo inciden éstas en el relacionamiento entre Occidente y el mundo musulmán?

A partir de la cual surgió la siguiente pregunta específica:

¿Qué reacción genera en las mujeres musulmanas residentes en Francia, la visión occidental del feminismo francés en el siglo XXI?

1.5 Hipótesis

- Hipótesis 1:

Las oleadas migratorias inciden negativamente en el relacionamiento entre Occidente y el mundo musulmán creando una rivalidad entre ambos. Se cree que estas han generado disputas

internas dentro de aquellos países que reciben un volumen muy alto de inmigración. Esto se ha visto principalmente en dos líneas. En primer lugar, en muchos casos se genera un rechazo por parte de los nativos hacia estas personas que ingresan a su país, ya sea porque su cultura es muy distinta, y hasta a veces considerada incompatible, o porque los inmigrantes vienen a ocupar puestos de trabajo que podrían ser para los nativos. Por otra parte, aquellas personas que se ven forzadas a migrar, producto de las malas condiciones que tienen sus países, no se sienten bienvenidas por la sociedad del país que los acoge, lo que genera resentimiento y un sentimiento de incompreensión que se traslada de generación en generación. Esta rivalidad se retroalimenta de un bando al otro.

- Hipótesis 2:

Se genera en estas sociedades un discurso que no contempla ambas visiones del feminismo, causando rivalidad entre las dos visiones feministas: la percepción occidental y la percepción musulmana. Por lo anterior, las mujeres musulmanas en Francia se sienten incomprendidas y presionadas a elegir entre su religión, o promover los derechos de la mujer desde el punto de vista occidental.

1.6 Marco teórico

1.6.1 Choque de civilizaciones vs. choque de ignorancias

El destacado académico Samuel Huntington elaboró en 1993 lo que se conoce como “el choque de civilizaciones”. Publicada por primera vez en la revista estadounidense *Foreign Affairs*, la teoría afirmaba que en el nuevo panorama internacional post Guerra Fría, los principales conflictos ya no se darían en términos ideológicos ni económicos sino entre civilizaciones. Huntington aseguraba que si bien los Estados-nación continuarán colisionando, no lo harán desde una perspectiva ideológica sino a partir de las diferencias culturales existentes entre las civilizaciones que delimitó en su tesis.

Toda civilización tiene lo que se denomina “identidad cultural”. Entendida como un concepto dinámico ésta se puede redefinir y al no ser un concepto monolítico, puede involucrar una multiplicidad de países.

De acuerdo a este autor hay 9 civilizaciones: occidental, latinoamericana, islámica, africana, hindú, sínica, japonesa, eslavo-ortodoxa y budista.

Las civilizaciones que resultan pertinentes en el estudio de este trabajo de investigación son: la occidental y la islámica. Huntington mencionaba que, a nivel mundial, los enfrentamientos más intensos tendrían lugar entre las sociedades musulmanas, por una parte, y Occidente, por otra. Este autor planteó, en aquel entonces, que la civilización occidental intentaba exportar su modelo de vida para mantener su imperialismo por lo que las sociedades musulmanas lo consideraban un enemigo a abatir (Hueso García, 1997). De alguna manera, este autor hace un llamamiento a Occidente para que éste defienda y promueva sus propios intereses y valores (Omar, 2015).

Huntington cree que los valores occidentales tales como la democracia liberal o el libre comercio han de permanecer en la cristiandad de Occidente y no en las demás civilizaciones.

Por su parte, Edward Said (2001) presenta sus objeciones al postulado de Samuel Huntington afirmando que la teoría del “choque de civilizaciones” es simple y reduccionista. A su vez, menciona que la misma olvida aquella parte de la historia en que las civilizaciones han interactuado entre ellas promoviendo un fructífero intercambio. Para Said, las civilizaciones no deben entenderse como cerradas o aisladas y sugiere que sería mejor entender la existencia de comunidades complejas y heterogéneas. Lo que realmente importa es el “*choque de ignorancias*”. Los choques que se dan en la sociedad son producto del desconocimiento mutuo entre las diferentes civilizaciones. Lo que choca, en realidad, no es una civilización con otra, sino los preconceptos y las ideas reduccionistas que se formulan de ambas partes, generando que cada civilización elabore una imagen distorsionada de la otra.

La crítica de Said al postulado de Huntington resalta que lo importante a tener en cuenta, es aquello que se entiende por "occidental" e "islámico", en vista de lo peligroso que puede ser tratar de manera reduccionista dichas etiquetas vacías, porque llevan a la creación de una falsa homogeneidad y a ignorar los momentos en los que ambos mundos a lo largo de la historia han intentado acercarse (Camargo, 2007). Este intento de acercamiento, bien lo ejemplifica Camargo (2007) al mencionar el caso de la España judeomusulmana, donde el islam formó parte de esta cultura e incluso dejó ecos y patrones que perduran y nutren la cultura española hasta en día de hoy.

1.6.2 Occidente vs Oriente

Es un hecho que aún permanece la duda de qué es aquello que denominamos Occidente. Si bien no existe una definición exacta del término, puede entenderse como el espacio compuesto por sociedades cristianizadas. Se asocia Occidente a la pluralidad y la apertura mental, al libre comercio, a la democracia liberal, a los derechos humanos, entre otras cosas. Como bien explica Gaón (s.f), “Es una contradicción latente entre, por un lado, la valorización del liberalismo como producto occidental, y, por otro, su valorización como supuesta aspiración universal” (p.10). Se esclarece este punto posteriormente, pero, a grandes rasgos, se puede entender que el recelo a Occidente por parte del islam se funda en la pretensión de la universalización de tales valores.

Si bien la ubicación geográfica de aquello que constituye Occidente no es absoluta, cuando nos referimos a él, nos referimos a aquellas civilizaciones que tienen una base social cristianizada, una economía de mercado, o que promueven el liberalismo y la democracia. Cabe mencionar que dentro de esa gran civilización occidental se encuentran diversos matices, como la civilización latinoamericana o la civilización europea. En ese sentido, la idea de Occidente se contraponen a la idea de Oriente que también comprende un sinnúmero de civilizaciones internas como la budista, la musulmana o la sónica. En palabras de Mbarki (2018):

Oriente es la parte donde Europa ha creado sus colonias más grandes, ricas y antiguas, es la fuente de sus riquezas, representa su rival cultural, es la imagen que se tiene del “Otro”. Oriente en otras palabras es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea. Oriente expresa un concepto que se apoya en las instituciones, en unas doctrinas, en un estilo burocrático colonial (Mbarki, 2018, p. 449).

En su obra *Orientalismo* (1978), Said explica que la visión de Oriente es contrastada con la de Occidente en el sentido de que la primera (Oriente) se asocia a un otro irracional, psicológicamente débil, feminizado y no europeo, mientras que el segundo (Occidente) es entendido como psicológicamente fuerte, asociado a la racionalidad y a la masculinidad (Said, 1978).

Remitiéndose nuevamente al postulado de Said (1978), se puede entender que las comunidades son complejas y heterogéneas y que las mismas chocan producto de las imágenes distorsionadas que unas hacen de las otras. Ambas cosmovisiones parten de premisas religiosas

antitéticas y deben entenderse en función de sus propios atributos y no a partir de la universalización de los valores predominantes occidentales.

1.6.3 Poscolonialismo

Es un hecho, que la disciplina de las Relaciones Internacionales tiene un marcado carácter occidental, tanto en lo que al desarrollo de las agendas de investigación respecta como en los tópicos de debate en espacios multilaterales (Galindo Rodríguez, 2013). Como plantea Seth (2011) esto limita considerablemente su comprensión respecto de los cambios que pueden producirse en el futuro.

El poscolonialismo busca cuestionar esta genealogía centrada en Occidente, buscando así lograr un estudio interdisciplinario de lo internacional, incluyendo formas de hibridación e identidad en los contextos sociales, y las formas de resistencia tanto locales como globales que configuran y a la vez cuestionan aspectos del orden internacional contemporáneo. Por tanto, se plantea a través del constructivismo¹, realizar un análisis contra-hegemónico o subalterno de la realidad internacional apuntando a una mayor comprensión y consideración de cuestiones que exceden los estándares occidentales, pero aún así, deben tenerse en cuenta (Galindo Rodríguez, 2013). Es así, que el “pos” en el término poscolonialismo no es una periodización que señale el comienzo de una era en la que el colonialismo forma parte del pasado, ni tampoco marca el periodo posterior a la era colonial, sino los efectos de este período histórico en la configuración del mundo actual (Seth, 2011).

Por lo tanto, es en el seno de este trabajo que se busca esclarecer cómo la antropología cultural incide en las Relaciones Internacionales, y que producto del contexto poscolonial en el que vivimos, como menciona David Scott (1999, como se citó en Darby. et.al, 2003) es necesario reconocer un nuevo conjunto de preocupaciones.

1.6.4 Feminismo decolonial

Con el fin de entender lo propuesto por el feminismo decolonial resulta de suma relevancia hacer una distinción entre el poscolonialismo y el pensamiento decolonial.

¹Término introducido en *Anarchy is What States Make of It* por Alexander Wendt, en 1992. Esta teoría considera que la realidad es una construcción social, y que todo aquello que es inherente al mundo social de los individuos es elaborado por ellos mismos. La realidad se construye a través de aquello que nuestras ideas y valores nos hacen ver acerca de la misma (Wendt, 1999).

El pensamiento decolonial propone que luego de la descolonización se instauraron otras formas de dependencia y dominación política y económica que no ponía fin a la "colonialidad". Si bien los planteamientos decoloniales no constituyen una corriente de pensamiento homogénea, los mismos se caracterizan por tener un consenso en una doble dimensión. En primer lugar, plantean que la modernidad europea es intrínsecamente colonial. También pretenden incentivar el desarrollo de una forma de vida y de pensamiento que no abogue por un universalismo abstracto, eurocéntrico y excluyente, sino que ponga en pie de igualdad a todos los individuos (Ali & Dayan-Herzbrun, 2017).

De acuerdo a Laura Daniela Falla Pinilla (2017) el feminismo decolonial es una teoría que estudia las relaciones de género como construcciones sociales, desde la perspectiva de la desnaturalización del poder masculinizante y las jerarquías de género (Falla, 2017 como se citó en Falla, 2020). El carácter de desarrollo abierto, inclusivo e interdisciplinario que presenta el término, tiene profundas implicancias para los estudios culturales del desarrollo de la antropología, la geografía, la historia y la política, centrándose en todo lo relacionado con la identidad, la cultura, la raza y el género (Falla, 2020).

La principal herramienta que utiliza el feminismo decolonial para analizar la realidad es la interseccionalidad. Es decir, la interrelación de conceptos como poder, discurso e instituciones políticas en la teoría (Falla, 2020). La teoría de la interseccionalidad surgió a partir de los movimientos feministas raciales en la década de los 80; estas mujeres planteaban que se debía tener en cuenta el factor racial a la hora de definir la lucha feminista. En la actualidad, esta teoría ha sido adaptada. Se entiende que se deben considerar todos los factores por los cuales una mujer puede ser discriminada además de por ser mujer, entre ellas: la etnia, la orientación sexual, la clase económica, etc. De esta manera, se interpreta que hay una diferencia latente entre las adversidades que enfrenta una mujer blanca occidental de clase alta, que una mujer de color y de origen musulmán que vive en un país con desventajas económicas. Las condiciones de vida claramente no son las mismas. Esto no desacredita la lucha de ninguna de las dos, sino que comprende que sus luchas engloban aspectos diferentes y que ambas deben ser tenidas en cuenta.

Es por lo anterior, que Sara Salem (2014) plantea como problemática la idea de que exista una concepción de mujer universal y, por ende, la de un feminismo universal.

1.7 Estructura de la investigación

Esta investigación se divide en seis grandes capítulos, siendo la introducción el primero de ellos.

El capítulo segundo presenta una primera aproximación al mundo musulmán a través de una breve reseña histórica de la religión. Se presentan, a su vez, las palabras y conceptos claves que se entienden pertinentes para el efectivo entendimiento de la obra en cuestión y se realiza un análisis teológico centrado en el rol de la mujer en el islam, que pretende arrojar luz sobre la idea de que el Corán no presenta una única interpretación.

El tercer capítulo pretende estudiar el fenómeno de las migraciones desde una perspectiva europea, específicamente en la segunda mitad del siglo XX. Primeramente, se presenta un análisis general del impacto social de las migraciones en Europa para dar paso al estudio del caso francés. Luego de una breve reseña histórica del período colonial del país europeo, se analizan las políticas migratorias que ha pregonado Francia a lo largo del siglo XXI.

El capítulo cuarto de la presente obra aspira a plantear los obstáculos que se entiende afectan la interculturalidad. La islamofobia, el sesgo inconsciente y el miedo y rechazo a lo desconocido son aspectos clave del mismo.

De igual manera que el capítulo segundo introdujo aproximaciones al mundo musulmán, el quinto capítulo pretende introducir el concepto de feminismo para dar cuentas no solo de la historia del feminismo occidental y el feminismo musulmán, sino que también para evidenciar las diferentes luchas que ambas persiguen.

En última instancia, se presenta al lector el capítulo sexto para realizar un análisis del rol que cumplen las mujeres musulmanas en Francia. Se introduce un análisis de las políticas públicas desplegadas por el Estado francés respecto del uso de símbolos religiosos en las esferas públicas y sus efectos en las mujeres musulmanas. A su vez, se presentan las dos visiones existentes dentro de la política francesa, surgidas a partir del principio de laicidad, para explicar que existen actores políticos más críticos del laicismo que otros, y para dar cuenta que la representación musulmana en este país es escasa. Del mismo modo, se analiza el discurso de

la opinión pública y se evidencian movimientos sociales que nacen a raíz de la poca compatibilidad del islam con los valores republicanos y laicistas del Estado francés.

2. Aproximaciones al mundo musulmán: religión, cultura e historia

A continuación, se presenta una primera aproximación a los temas de referencia de la Monografía de grado. Se contextualiza sobre la creación de la religión del islam y se presentan las principales diferencias con la religión cristiana para entender que cada una de ellas ha forjado la mente de los musulmanes y de los occidentales. También se pretende dilucidar las controversias que surgen de los términos del mundo musulmán para evitar las malas incurrencias producto del desconocimiento típico de la lejanía física en la que se ubica el problema. Por último, se presenta un breve análisis de ciertas cuestiones relacionadas al rol de la mujer en el libro sagrado del islam, el Corán, a efectos de visibilizar que los choques que se dan entre ambos mundos (Oriente y Occidente) son una mera estereotipación.

2.1 Historia del islam

Como bien explica Federico Gaón (s.f.) en *¿Choque de civilizaciones?*, la historiografía culturalista asume que, en la formación de cosmovisiones sociales, la religión es el elemento más importante. Por un lado, el cristianismo compuso el estado mental de los occidentales y por el otro, el islam el de los árabes del Magreb, de la Península Arábiga y de demás pueblos mesopotámicos y asiáticos. Es por dicho motivo que se considera pertinente entender los orígenes de ambas religiones.

La característica principal que cabe destacar del cristianismo es su adaptación al orden preestablecido, ésta no derogó el sistema jurídico romano existente, sino que se acopló a él. De este modo, se puede afirmar que el cristianismo, supo entender el valor de la secularización y de la separación entre poderes. No debe hacerse caso omiso a este punto ya que la independencia de la iglesia y el Estado compone una de las principales diferencias del cristianismo y el islam. Es la Reforma Gregoriana la que da inicio a la teocracia pontificia y a la figura del Papa como un iluminado por Dios, alguien que tiene autoridad suprema por sobre todos los cristianos y funciona como una suerte de mediador entre la vida terrenal y la divinidad (Gaón, s.f.).

Este legado secularista ha permitido que la religión se adapte a los cambios que vienen aparejados con la modernidad: la duda o incluso la relativización del conocimiento. “En cierto sentido, la teología judeocristiana que hoy rige el pensamiento de los occidentales consagra la autodeterminación del individuo como un juicio que se remite a sí mismo, y que tolera las

contradicciones que provienen de la duda y de la convivencia entre ciencia y religión” (Gaón, s.f, p.3).

Por su parte, el islam surge con la Conquista de la Meca por parte de los musulmanes en el año 629. Mahoma fue el profeta árabe que introdujo el islam y dedicó su vida a expandirlo. A diferencia de Jesús, utilizó la fuerza para imponer sus creencias en todo Arabia e implementó un orden político de la nada. En otras palabras, Mahoma hizo lo que Jesús y Constantino a la misma vez, creó e impuso la religión que defendía y logró ocupar el Magreb, la península ibérica y el subcontinente indio (Gaón, s.f).

En contraposición a la religión cristiana y a la figura de Jesús, Mahoma sí decidió sobre asuntos del Estado y, a diferencia de Constantino, se atribuyó funciones espirituales (Gaón, s.f, p.2). El considerado “último profeta” no se acopló a ningún orden preestablecido, por lo que podría entenderse que la religión islámica no entiende de lo que sí el cristianismo, la secularización. Incluso, en el islam rige la doctrina de “unicidad divina” donde se cree que Alá tiene el control por sobre todos los seres humanos. La lógica islámica defiende la idea de que Dios es superior a todo lo demás y, de este modo, el hombre no puede ni debe atribuirse voluntades religiosas para evitar la idolatría y esquivar atribuir adoración a algo más aparte de Dios. Es así que el islam defiende que un Gobierno justo es aquel que basa su legitimidad en Dios y en las leyes religiosas (Gaón, s.f, p. 5).

Es importante entender que en esta religión atribuirse la voluntad divina es el peor de los pecados, ya que desalienta la creación de una institución central respetada por todos los creyentes que oficialice ciertas interpretaciones por sobre otras. Este vacío de poder es crucial en el entendimiento de la religión, y, por consiguiente, de la civilización islámica ya que el Corán, la *Sunna* y el *Hadith* son las únicas reglas que deben cumplirse indiscutiblemente. Sin embargo, la falta de jurisprudencia provoca que la interpretación de las reglas se torne un problema. “(...) Individuos con suficiente capital y reputación pueden hacer del islam lo que ellos hagan de él, difundiendo visiones moderadas o conciliadoras, pero también vengativas y beligerantes” (Gaón, s.f, p. 6).

2.2 Palabras clave del mundo musulmán

Con el fin de disipar las confusiones que comúnmente surgen a la hora de hablar del mundo musulmán, se considera pertinente esclarecer ciertos conceptos como: árabe, musulmán, islam, islamismo, fundamentalismo y *yihad*.

En primer lugar, el árabe, además de ser un idioma, es una etnia proveniente de la península arábiga y que en el presente se extiende por todo el Oriente Medio y el Norte de África.

Por otro lado, un musulmán es aquella persona que practica y es creyente del islam, independientemente de que su nacionalidad sea árabe o no. El islam, es una religión e ideología compleja y polifacética. Producto de su enfoque holístico, es que se puede interpretar al islam además de como una religión, como una ideología o un “concepto de la ley” (Volk, 2015).

A diferencia del islam, el islamismo se relaciona específicamente con el orden político y no únicamente con la fé. Si bien el islam implica ciertos valores políticos no presupone un orden de gobierno concreto. En cambio, el islamismo surge de una interpretación específica del islam. El mismo puede ser considerado como una política religiosa o conjunto de movimientos políticos cuya ideología consiste en la promoción de un orden político que emane de la voluntad de Alá - implicando la adaptación de la vida política a los mandatos religiosos del islam - y que no se base en la soberanía popular (Tuibi, 2012). A su vez, se pueden encontrar diversas orientaciones islamistas siendo el salafismo el movimiento predominante. Éstos glorifican el modelo de la primitiva comunidad islámica de Medina dirigida por Mahoma - lo que ellos denominan como la "era dorada" - y promueven la estricta adhesión al modo de vida del profeta en el siglo VII, tal como se recoge en los hadices. Estos movimientos rechazan la legislación creada por el hombre y el principio central de cualquier forma de gobierno democráticos. Estos movimientos políticos se basan en el mismo Corán, sin embargo, incluyen, a su vez, una colección de hadices (la *Sunnah*), e innumerables comentarios y registros de conocimientos transmitidos por eruditos desde los 1.400 años de existencia de la religión (Volk, 2015).

En cuanto a la definición de fundamentalismo, David Zeidan (2000) proporciona un enfoque interesante que lo describe como un conjunto de movimientos religiosos preocupados por la marginación moderna de la religión y su papel público en la sociedad, proclamando a la escritura como infalible y como la única autoridad suprema en todas las áreas de la vida,

literalistas, estrictos con respecto a la moderna aplicación de estas escrituras, extremistas - aunque no necesariamente violentos - en cuanto a sus procedimientos y excepcionales en sus aspectos e ideologías complementarias" (como se citó en Idriss, 2006).

Como consecuencia de que el islamismo es una ideología política que pretende ser universalmente válida y legítima el uso de la violencia en ocasiones para realizar objetivos definidos como "islámicos" (Volk, 2015), es que comúnmente se confunde al islamismo con el yihadismo. Por lo tanto, es fundamental diferenciar entre el islamismo yihadista (militante) y el institucional (mayoritariamente pacífico). Mientras que los movimientos yihadistas apelan explícitamente a la violencia para imponer su programa, los seguidores del islamismo institucional se esfuerzan por islamizar la sociedad por medios pacíficos, mediante el ejemplo personal o la acción política. Como menciona Volk (2015) *yihad* se traduce incorrectamente como "Guerra Santa", cuando el concepto en un sentido religioso en realidad significa la lucha contra las debilidades personales y las tentaciones inmorales, lucha por el bien del islam y de la *umma*². Cabe destacar, que en los escritos islámicos se distingue entre *yihad* mayor y menor. Por un lado, la *yihad* mayor constituye la exigencia de esfuerzos de carácter únicamente personales y espirituales en el camino hacia Dios - como el ayuno y la superación de los deseos, entre otras cosas -. Por otra parte, la *yihad* menor no excluye la acción física, pero según el *hadiz*³ debe servir principalmente para defenderse de los ataques dirigidos a la comunidad de musulmanes. En acuerdo con lo mencionado por Volk (2015) los parámetros interpretativos acerca de qué tipo de acciones se pueden considerar como un ataque a la comunidad musulmana son muy abstractos por lo que la mala utilización de este concepto no presenta grandes complejidades.

La *umma* tiene dos grandes vertientes, el chiismo y el sunismo. Además de esta clásica distinción que se realiza en la comunidad musulmana, entre chiitas y sunitas⁴, resulta de gran importancia establecer tres de las grandes categorías de musulmanes. En primer lugar, los musulmanes fundamentalistas son aquellos que atribuyen a la *sharia* una validez eterna y que intentan vivirla al pie de la letra. Para ellos la *sharia* es inmutable y sólo requiere, en ocasiones,

² Para referirse a la comunidad musulmana.

³ Palabra que se aplica especialmente a breves relatos en los que se cita palabras, se describe una acción, dicho o decisión del profeta (Bilal Philips, A.A, 2007).

⁴ Los sunitas son la rama más ortodoxa y tradicional del islam, son seguidores de las prácticas derivadas de las acciones del profeta Mahoma. Los chiitas iniciaron como una facción política: el partido de Ali. El Ali era el yerno del profeta Mahoma y los chiitas reclaman su derecho, y el de sus descendientes, a liderar a los musulmanes (BBC, 2016).

una actualización a las nuevas circunstancias excepcionales. Por el contrario, los laicistas o laicos creen en el abandono puro y simple de las costumbres islámicas sustituyéndolas por las occidentales. Por último, y se podría decir que es la interpretación intermedia entre las anteriores mencionadas, nos encontramos con los tradicionalistas que, conscientes de los objetivos totales de la *sharia* y de las realidades humanas, buscan realizar un punto medio, en el que la conservación de la sociedad musulmana tenga prioridad sobre el cumplimiento total de la ley islámica (Volk, 2015).

2.3 Las mujeres y el Corán: el rol de la mujer en el islam

Como se demostrará más adelante en el trabajo, los principales choques que se dan entre la población musulmana y la occidental surgen debido a los preconceptos que existen de una parte para con la otra. Es por dicho motivo, que a continuación se procederá a analizar algunas de las cuestiones más controversiales sobre la cultura musulmana, en especial aquellas que chocan con los valores occidentales.

Una de las principales barreras que se presentan a la hora de entender la religión islámica, es el hecho de que no existe una interpretación “oficial” del Corán. Esto puede ser difícil de entender para aquellos que han sido criados en una sociedad cristiana, donde existe una autoridad suprema a la cual acudir en busca de interpretación oficial ya sea por motivos de fé o de investigación. Si bien en el islam existen los *imam*, que son personas referentes con capacidad de guiar la práctica religiosa, dentro de esta religión no existe una jerarquía mundial *per se*. Por el contrario, en dicha religión existen diferentes escuelas de pensamiento y ninguna tiene poder sobre la otra.

A continuación, se analizará el contenido del Corán y la relación de éste con las diversas interpretaciones existentes dentro de la religión, ya sea desde una mirada más clásica como de una reformista orientada en la reinterpretación del Corán basada en la equidad de género. Desde estas perspectivas, se tratará de esclarecer qué es lo que realmente estipula el Corán sobre cuestiones tan controversiales como la subordinación de la mujer respecto al hombre, la legalidad de la poligamia, el uso del velo, entre otras cuestiones.

2.3.1 Criatura subordinada

Según Asma Lamrabet (2021), para abordar este asunto es necesario remitirnos a la explicación de la génesis de la humanidad. El pasaje del Corán que hace referencia a la creación de los hombres y las mujeres es el siguiente: “¡Hombres! temed a vuestro señor, que os ha creado de una sola persona (*nafts wahida*), y de los que ha creado a su cónyuge (*Zawyaha*) y de los que ha diseminado un gran número de hombres y mujeres!” (Corán,4:1)

Para la autora este versículo se contradice con la versión de la supuesta creación de la mujer en función del hombre. Este versículo hace referencia a la creación igualitaria entre ambos géneros, ya que nacen de una sola esencia, *nafts wahidas*. En este versículo se establece que la humanidad primero fue creada de un alma o esencia original, a partir de la cual se creó un alter ego, *zawyaha* y posteriormente los hombres y las mujeres nacen de una pareja universal. No obstante, muchos de los teólogos clásicos le dan a este versículo la interpretación tradicional de que Eva nace de la costilla de Adán, aunque en ningún momento, en el Corán, se hace una referencia explícita a los mismos (Lamrabet, 2021).

En este momento se podría preguntar: ¿cuál de estas dos interpretaciones es la correcta? La realidad es que no hay una respuesta acertada, ya que depende de a qué corriente religiosa uno se adhiera, sí a una más tradicional o a una más revisionista, como la de la autora. Además, el hecho de que no exista una autoridad “suprema” en la religión deja la elección de la respuesta al libre albedrío.

2.3.2 Superioridad de los hombres a las mujeres

Es un hecho que vivimos en un mundo patriarcal, donde los discursos de superioridad del hombre sobre la mujer existen desde tiempos inmemoriales en todas las culturas y religiones del mundo, por lo que sería una falacia afirmar que sólo en el islam se vive esta realidad. Sin embargo, sí es cierto que desde ya hace algunos años la religión islámica ha sido objeto especial de severas críticas por parte de los colectivos feministas occidentales de todo el mundo. Los mismos argumentan, entre otras cosas, que la mujer no puede ser plena dentro de una religión que de por sí considera que los hombres son superiores a las mujeres.

Desde la lectura tradicionalista actual del islam, se argumenta que efectivamente los hombres y las mujeres son diferentes por una cuestión de roles. Es decir, que la mujer y el hombre

cumplen diferentes roles en la sociedad. Según esta interpretación, las mujeres deben cumplir el rol de la reproducción, la crianza de sus hijos, y la atención de su marido. De manera análoga, debido a las características físicas y psicológicas que poseen los hombres, estos tienen el deber de proteger a las mujeres. Este deber “sagrado” para con la mujer, es lo que ha perpetuado por siglos una desigualdad de género que está profundamente arraigada en la mente de muchos musulmanes.

Ahora bien, desde una perspectiva reformista se afirma que en realidad no hay ningún pasaje coránico donde explícitamente se especifiquen estas supuestas diferencias entre hombres y mujeres y, por ende, tampoco se encasilla a ambos géneros a cumplir con dichos roles. Lo que sucede, afirma Lamrabet (2021), es que la interpretación de los versículos del Corán ha provocado que las costumbres culturales se crean palabras divinas. Por lo tanto, hoy en día no existe ninguna razón divina por la cual la mujer deba seguir subyugada al hombre. Las mujeres son libres de profesar la religión islámica y al mismo tiempo desempeñar el rol social que más les apetezca, ya sea como profesionales o amas de casa.

2.3.3 Sumisión y obediencia de las mujeres

En el Corán no hay parte alguna donde se haga referencia a esta subyugación por parte de la mujer hacia el hombre. El versículo al que hacen referencia los teólogos para argumentar tal sumisión es el siguiente: “Las mujeres virtuosas son devotas (*qanitat*) y cuidan, en ausencia de sus maridos lo que Dios manda que cuiden” (Corán, 4:34, como se citó en Lamrabet, 2021).

La idea de la sumisión de la mujer para con el sexo opuesto se ha construido en función de este fragmento y en específico entorno al término *qanitat*. La palabra *qanitat* no es sinónimo de sumisión ni obediencia al marido, de hecho, a lo largo del Corán esta palabra es utilizada como sinónimo de devoción a Dios. Una vez más, nos encontramos con que no existe ninguna referencia explícita en el texto sagrado sobre la situación de desventaja de la mujer, sino que la situación injusta en la que se encuentra en muchos casos, es consecuencia de una interpretación patriarcal y conservadora del Corán (Lamrabet, 2021).

2.3.4 Poligamia

Si bien la poligamia es una práctica minoritaria en el mundo musulmán (5%) (Moreno, 2016), ésta es una de las principales críticas que se realizan desde Occidente al islam.

Para este 5% de musulmanes, la poligamia es percibida como un derecho del hombre que simboliza la masculinidad en su máxima expresión. Ahora bien, ¿qué dice el Corán sobre esta práctica?

A diferencia de los casos anteriores, el Corán sí hace referencia explícita a la poligamia, permitiéndola. No obstante, no hay que dejar de lado que dicho texto fue escrito en el siglo VII, en un contexto histórico en el cual la poligamia era la norma en la sociedad. Desde el Renacimiento se pueden vislumbrar interpretaciones que se adaptan a los avances sociales y no toman de forma literal lo que se dice en el libro sagrado (Lamrabet, 2021).

El bajo porcentaje de musulmanes que aplican la poligamia en la actualidad demuestra que esta práctica no se encuentra tan aceptada en esta comunidad. No obstante, el texto la habilita, pero ésta depende de la interpretación a la que el fiel se adhiera.

En cuanto al caso específico de la poligamia en Francia, se estima que solamente entre 150.000 y 400.000 familias musulmanas practican la poligamia. Entre los orígenes de las mismas, la mayoría son provenientes de la región del África Subsahariana (Oger, 2005).

Esta práctica dentro del territorio francés ha generado ciertas controversias debido a que en el país la poligamia está prohibida desde el año 1993. Dentro de las controversias, se destaca el hecho de que se entiende - desde el punto de vista francés - que la poligamia acentúa las desigualdades entre hombres y mujeres, dado que la relación es asimétrica y solo los hombres pueden disponer de múltiples cónyuges (Oger, 2005). A su vez, como argumenta el gobierno francés, esto también dificulta que los inmigrantes musulmanes puedan integrarse completamente a la sociedad francesa ya que uno de los valores principales en Francia es el de velar por la equidad de género.

Es evidente que no son la mayoría de los musulmanes residentes en Francia los que emplean esta práctica, por lo que no es correcto asociar la poligamia a toda la comunidad musulmana. Sin embargo, en el imaginario de la sociedad francesa existe la idea de que la poligamia es una práctica comúnmente empleada por los musulmanes lo que contribuye a la construcción de un estereotipo inadecuado del musulmán, intensificando el choque de ignorancias entre ambas cosmovisiones.

2.3.5 Uso del velo

La cuestión del hiyab es por excelencia el aspecto controversial en el mundo occidental. Resulta sorprendente el hecho de que la palabra hiyab solamente aparece siete veces en el texto sagrado. El versículo del que se interpretó la obligatoriedad del uso del velo es el siguiente: “¡Creyentes! No entréis en la habitación del profeta a menos que os autorice a ello para una comida... Cuando les pidáis (a las esposas del profeta) un objeto, hacedlo desde detrás de una cortina (hiyab)” (Corán, 33:53).

Lo que se extrae de este versículo es que el término hiyab hace referencia a una separación, no a una vestimenta en específico. A su vez, si se toma el término hiyab como vestimenta, en este versículo solo se está haciendo referencia a la vestimenta de las esposas del profeta, no universalmente a todas las mujeres ya que este versículo se da en un contexto en el que el profeta invita a sus compañeros a una cena en su casa. Este pasaje tenía como objetivo enseñar a respetar la intimidad de las personas y a separar la vida privada de la pública. Asimismo, se debe aclarar que este versículo no establece que las esposas del Profeta deban ser aisladas del entorno, como se interpreta comúnmente, porque de hecho es sabido que estas viajaban y tenían una vida social muy activa (Lamrabet, 2021).

Nuevamente todo depende de la interpretación que se le dé al texto coránico. Una mujer no es más o menos musulmana por usar o no el hiyab, cada una es libre de hacer lo que le plazca con su fé. En este sentido, para algunas mujeres el velo es signo de represión y para otras de libertad, todo depende de las experiencias y creencias de cada una.

Recientemente, se ha dado una predominancia de la visión clásica del islam en torno al hiyab. No se concibe la visión reformista y no se entiende que no existe una única interpretación de los versículos. Esto genera que la sociedad francesa perciba el uso del velo como símbolo de dominación de los hombres, sin entender que esto depende de la interpretación a la que se adhiera cada una de las mujeres y de su derecho de libertad de expresión. De esta manera se entiende, que la mayoría de las mujeres, independientemente de su adhesión - si a la más tradicional o a la más reformista - utilizan el velo por voluntad propia y no por imposición. Esto queda evidenciado en la encuesta realizada por el Institut Montaigne (2016) a mujeres que utilizan hiyab en Francia, dónde se expresa que el 76% de las entrevistadas utiliza el velo por

deber religioso, el 35% por motivos de seguridad y el 23% por mostrar su fé musulmana. Solamente el 6% alega utilizar el hiyab por coacción (Institut Montaigne, 2019).

Por lo que es, nuevamente, una decadencia simplificar que todas las mujeres musulmanas utilizan el velo por sometimiento, ya que aporta a la creación de estereotipos que evidencian el choque producto del desconocimiento mutuo.

3. Historia de las migraciones en Europa occidental en la segunda parte del siglo XX

El presente capítulo tiene como objetivo realizar un análisis exhaustivo de las migraciones en Europa. En primer lugar, se busca entender el impacto que se genera en las sociedades de acogida en general, al momento de recibir población migrante para, posteriormente, analizar el caso concreto de Francia. Respecto al caso de estudio, se presenta una breve revisión histórica con la finalidad de entender la relación que presentan el Estado francés y las migraciones, lo que ha llevado a la creación de diversas y fluctuantes políticas migratorias también evidenciadas en este capítulo.

Se ha presenciado, en los últimos años, un aumento significativo de procesos migratorios no sólo en Europa, sino que también en Medio Oriente y América Latina.

Las Naciones Unidas establecen que:

Desde la antigüedad, el ser humano ha estado en constante tránsito. Algunas personas se desplazan en busca de trabajo o de nuevas oportunidades económicas, para reunirse con sus familiares o para estudiar. Otros se van para escapar de conflictos, persecuciones, del terrorismo o de violaciones o abusos de los derechos humanos. Algunos lo hacen debido a efectos adversos del cambio climático, desastres naturales u otros factores ambientales (Naciones Unidas).

La migración es un fenómeno que ha estado presente a lo largo de la historia. Los motivos por los que se da pueden ser diversos, pero el término migración refiere al desplazamiento de un individuo, cualquiera sea su motivo. Así lo explica la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) que define a un migrante, como cualquier persona que se desplaza o se ha desplazado a través de una frontera internacional o dentro de un país, fuera de su lugar habitual de residencia independientemente de: 1) su situación jurídica; 2) el carácter voluntario o involuntario del desplazamiento; 3) las causas del desplazamiento; o 4) la duración de su estancia.

Las diferentes épocas históricas, y sus respectivos conflictos, son causa de la migración de personas en la extensión del mapa.

Según las Naciones Unidas, el crecimiento de los movimientos migratorios se ha incrementado notoriamente desde la mitad del siglo XX. El continente europeo es quien tiene mayor población de inmigrantes, aunque otros continentes, como Norteamérica y Oceanía cuentan

con que gran parte de su población no es originaria de allí en relación con el número de nativos (Pellegrino, 2003, p.7).

La historia de las migraciones en Europa occidental puede resumirse en las diversas oleadas que caracterizan al fenómeno. La historiografía detecta tres oleadas principales en la época contemporánea. La primera tiene lugar entre 1950 y 1960, cuando los países europeos buscaron fomentar la inmigración, a efectos de conseguir mano de obra para la reconstrucción del continente después de la Segunda Guerra Mundial. En cuanto a la segunda oleada, ésta se desarrolla en la década de los 70 y 80 como consecuencia de la permanencia de los migrantes de la primera oleada y la necesidad de las familias de reunirse con estos. Los inmigrantes de la primera oleada se percataron de que los estándares de vida eran mejores en Europa que en su país de origen, por lo que decidieron establecerse permanentemente allí e incluso, llevar a su familia. La tercera oleada, por su parte, sucede con el fin de la Guerra Fría. Si bien esta etapa se caracteriza por la migración dentro de las fronteras internas del continente, su relevancia radica en las intenciones de, en este momento, crear políticas comunes europeas para abordar el fenómeno migratorio como un problema latente. Las mismas afectaron a todos los migrantes del globo (Geddes & Scholten, 2003).

Hoy en día, sin embargo, esta problemática está ganando asiduamente más relevancia. Esto se debe a que, en la actualidad, sumado a los flujos migratorios tradicionales, el mundo está asistiendo a un estado de emergencia producto de los “Estados en derrumbe” (Bauman, 2016). Estos países nacidos luego de la descolonización, como lo son Argelia, India, Irak, Líbano, Libia, Marruecos, Pakistán, Siria, Túnez, entre otros (UNHCR-ACNUR, 2018), se caracterizan por ser territorios muy vulnerables con serios problemas internos. Aspectos como la corrupción, la debilidad de las instituciones y los problemas económicos dejan a los habitantes sin la aspiración a un futuro digno. A los flujos migratorios tradicionales se debe sumar el de estos Estados débiles. La clave para comprender la crisis migratoria actual radica en la impredecibilidad de estos nuevos flujos migratorios que están fuertemente asociados a la inestabilidad de los Estados surgidos luego de la descolonización.

El punto más álgido de esta situación tuvo lugar en el año 2015, cuando las fronteras europeas recibieron un número de migrantes sin precedentes producto de la guerra en Siria. Más de 900.000 personas entraron al viejo continente en esta calidad dicho año, buscando un futuro más prometedor y alrededor de unas 3.550 personas perdieron la vida durante el viaje (Spindler,

2015). Siria, Afganistán e Irak son los principales países de los que se alberga mayor cantidad de migrantes en Europa. La característica principal de este fenómeno es que se genera una migración forzada producto de conflictos armados, pobreza, persecuciones, cambio climático o violaciones a los derechos humanos. Y es importante recordar que estos migrantes en la desesperación de buscar un camino hacia el futuro, son vulnerables al tráfico ilícito de personas, así como a catástrofes ocurridas en su ruta de llegada al continente europeo.

Este alto flujo de solicitantes de asilo, refugio o migrantes en general en situación de vulnerabilidad, desafió a las autoridades europeas generando una crisis política y humanitaria nunca antes vista desde la Segunda Guerra Mundial.

3.1 Impacto social de las migraciones en los países de acogida

La migración es un concepto que difícilmente se concibe como neutro en las sociedades de acogida. Se suele percibir tanto como un fenómeno beneficioso o perjudicial. En *La migración internacional en América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes* encontramos que “(...) la migración no constituye en sí misma un instrumento de desarrollo sino un mecanismo que puede convertirse tanto en un estímulo para aquellas regiones que experimentan transformaciones dinamizadoras de su economía como en un factor de descompresión de tensiones generadas frente al desempleo” (Pellegrino, 2003, p.27).

Como menciona Lara Salinas (2007), la formación de comunidades transnacionales, producto de la inmigración y con ella la relativización de las fronteras, trae grandes cambios y desafíos a los países en la promoción de la seguridad y el desarrollo. De hecho, el tema de la migración adquiere un significado especial en las relaciones internacionales desde la relación que éste tiene con la seguridad nacional, considerada como un aspecto de prioridad para los Estados (p. 211).

La migración es un fenómeno creciente, que ha sido motivo de debate en el grueso de los países que se sienten más amenazados por la llegada de personas que buscan un futuro mejor. En ese sentido, se han desatado movimientos xenófobos contra la población inmigrante en las sociedades de acogida y los mismos gobiernos han creado políticas públicas no sólo para regular la estadia de éstos en el territorio sino para intentar detenerla. De acuerdo a las Naciones Unidas, cuando los partidos de extrema derecha europea habían comenzado a desaparecer lentamente luego de la Segunda Guerra Mundial, algunos comenzaron a nutrirse de votos de

protesta en torno a la inmigración generando un nuevo racismo político. Incluso en 2007 se creó un Grupo Identidad, Tradición y Soberanía (ITS) en el Parlamento Europeo, que permitió la asociación de los partidos ultraderechistas y racistas de Austria, Bélgica, Francia, Italia, Bulgaria y Rumania (Naciones Unidas).

En lo que respecta a los impactos sociales que se generan en las sociedades de acogida de estos migrantes, Lenard (2012) demuestra que en aquellas comunidades donde existe una mayor diversidad cultural los niveles de confianza disminuyen. Los ciudadanos confían en que sus legisladores tendrán en cuenta el interés nacional y los ciudadanos deben confiar unos en otros para cumplir con las leyes establecidas, esa es la lógica de las sociedades democráticas.

El problema surge, cuando se observa que continúa aumentando el número de religiones, etnias y culturas que conviven en comunidades democráticas y gobernadas por instituciones políticas compartidas. La razón yace en que “lamentablemente, la percepción –sea verdadera o no– las minorías a veces no están dispuestas a adoptar las normas que caracterizan a la cultura pública de la comunidad receptora lo que hace que sea más difícil para la cultura pública producir relaciones extendidas de confianza” (Lenard, 2012, p.100, como se citó en Moreno, 2019). El razonamiento es el siguiente, “si un individuo tiene la percepción de que el «otro» –el inmigrante– no comparte las mismas reglas de juego –la cultura pública– que definen su vida social, entonces no tendrá la seguridad de poder esperar que el inmigrante se comporte de tal y tal modo, y por lo tanto surgirán dudas sobre la posibilidad de, eventualmente, confiar en ese individuo” (Moreno, 2019, p. 77).

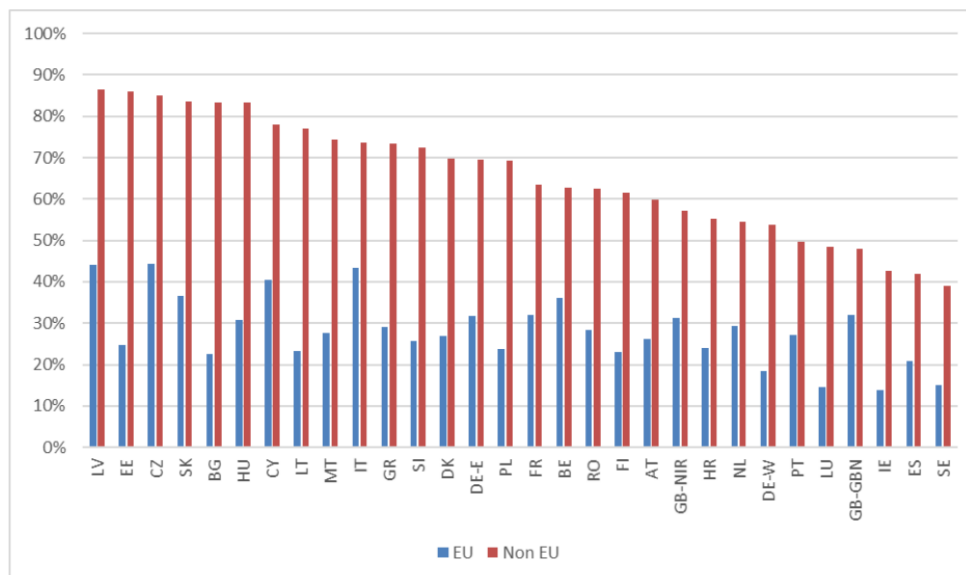
Por lo tanto, “Since democracy relies on voluntary compliance and voluntary compliance relies on trust, trust is central to democracy” (Lenard, 2012, p. 42).

Bauman (2016) también se adhiere a esta lógica en su libro *Extraños llamando a la puerta*, y plantea el concepto de “pánico moral” que se genera en las sociedades que acogen un gran flujo de migrantes. Este pánico moral se traduce en que la población autóctona está acostumbrada a las personas y espera de ellas que se comporten de cierta manera. Por ejemplo, se considera que existen rasgos comunes o culturales que los franceses comparten entre sí, lo cual los vuelve ciudadanos predecibles. En cambio, se considera que los recién llegados no comparten estas mismas bases y, por ende, se genera un “pánico moral” al no saber cómo va a responder el otro individuo ante determinada situación.

En estas sociedades, los diferentes actores crean imágenes del “otro” según la percepción que tienen sobre sus características, causas y efectos. Estas percepciones provocan una "distancia perceptiva" entre los hechos objetivos y el imaginario colectivo, que puede ser muy grande. Así, una imagen sesgada y de rechazo a lo diferente puede llevar a una posición xenófoba en la que los inmigrantes son vistos como los causantes de los males sociales. La sociedad juega un papel importante en la formación de la imaginación colectiva, distorsionando no sólo las actitudes sino la humanidad misma del otro (Lara Salinas, 2007).

Es menester destacar que este fenómeno no se genera ante la presencia de cualquier migrante. El 60% de los franceses demuestran actitudes negativas hacia los inmigrantes provenientes de países no europeos, mientras que 20% de los mismos mantiene actitudes negativas hacia migrantes de países europeos. De acuerdo a los datos que arroja el Eurobarómetro, se considera a Francia un país relativamente positivo hacia la inmigración europea, mientras que la llegada de ciudadanos procedentes del exterior de las fronteras de Europa es un aspecto negativo para la población.

Figura 1. Actitudes negativas (muy negativas y bastante negativas) hacia la inmigración, porcentajes



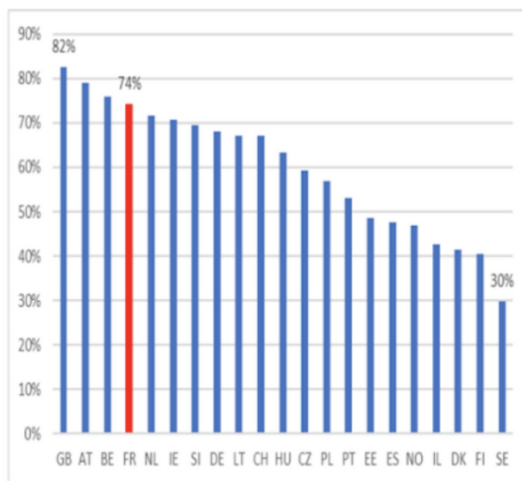
(Eurobarómetro, 2016)

De los datos gráficos se desprende que este es un fenómeno que no sucede únicamente en Francia. Las mismas percepciones se dan en diversos países de la Unión Europea. Cabe resaltar, que, si bien la gráfica demuestra que Francia no es de los países más xenófobos del viejo continente, las encuestas han arrojado luz sobre el hecho de que la población en general (74 %)

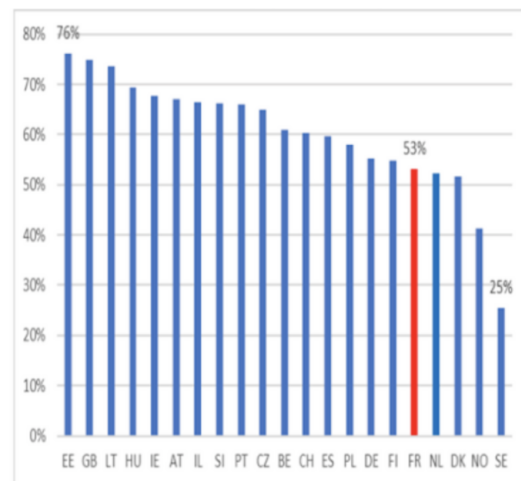
considera importante que los migrantes aprendan la lengua francesa y a su vez creen importante que estas sean personas calificadas (53%). Un claro ejemplo de esto es la Ley de Inmigración, Integración y Asilo de 2007 en la que se inducía a los recién llegados a formarse en la lengua, leyes y sociedad francesa (Geddes, Scholten, 2016).

Figura 2. Actitudes francesas ante las exigencias de los inmigrantes

Porcentaje de la población que cree que es muy importante que los migrantes hablen el idioma oficial del país.



Porcentaje de la población que cree que es muy importante que los migrantes dispongan las habilidades de trabajo necesarias para el país.



(Eurobarómetro, 2016).

El sentimiento de xenofobia en la sociedad se encuentra arraigado, principalmente, en las clases sociales más vulnerables ya que son quienes se sienten más afectados por la presencia de los migrantes. Así se demuestra en una investigación llevada a cabo por el *Economics and Sociology Journal* en la que se evidencia que, en Francia, las personas con ingresos más bajos son 6.18 veces más propensas a creer que los migrantes afectan negativamente a la economía, comparado con las personas de más alto ingreso. Lo anterior también puede verse presente en el caso de las personas desempleadas, éstas tienden a percibir a los inmigrantes como una competencia que aumenta la oferta de mano de obra poco calificada, lo que reduce los salarios de los trabajadores poco calificados (Danaj, A., Lazányi, K. & Bilan, Y., 2018).

Lo anterior se ve plasmado en una realidad latente de los últimos años de la política francesa, la creciente popularidad del partido político francés, el Frente Nacional, liderado por Marine Le Pen. Este partido de derecha, atrae votos principalmente de los estratos más bajos de la sociedad quienes se resguardan en el nacionalismo que pregona «Francia para los

franceses>>, porque, en palabras de Bauman (2016), esto funciona como una especie de bote salvavidas. Esta es una manera de reivindicarse en la sociedad, representando a su nación, y sintiendo que tienen más derecho de acceder a puestos laborales que, por ejemplo, un extranjero.

Los migrantes representan ese ansiado fondo que está más abajo todavía, es decir, por debajo del fondo al que los miserables autóctonos han sido relegados y confinados. Aquel otro es un fondo que puede hacer que el de esos franceses y francesas sea un poquito menos degradante y, por ende, un poco menos amargo, inaguantable e intolerable. Y es que para que esos franceses y francesas se sientan, como mínimo (y para bien o para mal), *chez soi*, hay que dejar muy claro a los migrantes que tienen los días contados allí (Bauman, 2016, p.11).

Como bien explicaba Hobsbawm (2003), ante la presencia de inmigrantes en un país cada vez más cosmopolita y multicultural, la nación aparece como garantía final de unidad. Más allá de toda diferencia que pueda existir entre los franceses, al final del día todos comparten la característica común de ser franceses (Lvovich, 2003). El fenómeno migratorio, además, se fortalece en y con la globalización, haciendo cada vez más evidente la tendencia a eliminar las fronteras y que las respuestas del Estado se enmarquen en procesos de cooperación e interdependencia. Es por ello que las migraciones se empiezan a estudiar y analizar bajo marcos donde la prioridad de los Estados es la de garantizar la seguridad y de potenciar el desarrollo (Lara Salinas, 2007).

Es en este contexto que la población migrante aparece como un sector extremadamente vulnerable del cual los políticos se aprovechan, desviando la atención de la ciudadanía de las verdaderas causas de los problemas sociales y utilizándolos como una herramienta para incentivar el discurso nacionalista, culpándolos de todos los males de la sociedad. Esto se ve continuamente reflejado en discursos de líderes nacionalistas como Marine Le Pen quién afirma que “Two million immigrants are the cause of two million French people out of work” (Golder, 2003, p.438). De acuerdo al Informe de la Comisión Mundial sobre las Migraciones Internacionales (2005):

Las migraciones irregulares, que en muchas partes del mundo están aumentando, son consideradas por los políticos y el público como una amenaza para la soberanía y la seguridad del Estado. En toda una serie de países de destino, las sociedades anfitrionas temen cada vez más la presencia de comunidades migrantes, en particular aquellas con culturas desconocidas y procedentes de regiones del mundo asociadas con el extremismo y la violencia (p. 8).

El discurso anti inmigratorio no se da solo por la presencia de migrantes en el país, sino porque además los mismos son en su mayoría provenientes de países de mayoría religiosa musulmana. La popularidad creciente de los partidos de discurso anti inmigratorio se ha visto potenciada por los ataques terroristas que han tenido lugar en Europa en la última década. Los recientes actos de violencia perpetrados por migrantes y miembros de grupos minoritarios han generado la opinión de que existe un vínculo estrecho entre migraciones y terrorismo internacional (Lara Salinas, 2007).

La “guerra contra el terror” que incentivó Estados Unidos luego del 11-S ha buscado mantener la seguridad internacional dividiendo el espectro entre “ellos” (terroristas) y “nosotros” (no terroristas), reuniendo las fuerzas de Occidente para luchar contra este mal, que utiliza la religión como escudo para perpetrar sus males. Sin embargo, esto ha vulnerado los derechos de muchos musulmanes que son encasillados todos bajo una única mirada, el terrorismo. Se entiende que esta “guerra contra el terror”, en lugar de aumentar la seguridad mundial, ha generado más tensiones y ha forjado un mundo aún más peligroso (Monge, 2004).

Se estima que la población musulmana en Francia crezca hasta el 17,4% y este es un factor que alarma a la sociedad (Quiñonero, 2017). Lo anterior se debe a que existe una errónea percepción entre los ciudadanos franceses que tiende a asociar a la religión del islam con el terrorismo y este aumento de personas musulmanas en Francia se traduce, a ojos de los franceses, como el aumento de los procesos de radicalización y terrorismo en el país.

3.2 Historia de las migraciones de musulmanes a Francia

La presente investigación centra sus estudios en el caso francés y en la presencia de migrantes musulmanes en el territorio. Esto se debe a que, al observar la cantidad de migrantes que decidieron buscar un futuro mejor en este país europeo, se percibe una alta cantidad de población proveniente de países con mayoría religiosa musulmana.

En Francia viven 8.334.875 inmigrantes, según la ONU (2019), lo que representa el 12,38% de la población del país. Principalmente los inmigrantes provienen de Argelia, el 18,90% y Marruecos, el 12,24% y es interesante resaltar el hecho de que la inmigración femenina supera a la masculina (57,77% y 48,22%) (Datos Macro, 2019).

Dentro del contexto de las oleadas migratorias anteriormente mencionadas, en el caso concreto de Francia se puede observar que los musulmanes comenzaron a incrementar su presencia en Europa luego de la Segunda Guerra Mundial cuando los países del viejo continente, devastados por la crisis, recurrieron a las antiguas colonias para compensar la escasez de mano de obra. Francia, Holanda y el Reino Unido fueron los países que más desarrollaron esta práctica recibiendo obreros del norte de África, India, Pakistán, entre otros (Khader, 2015).

La crisis del petróleo de 1973 agudizó estas cuestiones y estadísticamente, la población inmigrante creció significativamente en las décadas de 1970 y 1980. Como se menciona en *Los musulmanes en Europa, la construcción de un problema*, “desde el punto de vista sociológico, se produjo un proceso de feminización de los inmigrantes, y al mismo tiempo la presencia de niños inauguraba la fase de la segunda generación” (Khader, 2015).

En la actualidad en Europa encontramos musulmanes autóctonos que viven allí desde hace décadas; estudiantes y ejecutivos de países musulmanes; musulmanes que entraron sin restricciones por su antigua conexión colonial, como es el ejemplo de argelinos en Francia; musulmanes que llegaron a Europa durante los años 60' y 70' para servir como mano de obra; musulmanes europeos nativos, hijos de inmigrantes y finalmente, musulmanes solicitantes de asilo y refugio prioritariamente de países vecinos musulmanes (Khader, 2015).

3.2.1 La colonización francesa como factor influyente en los procesos migratorios africanos

Es necesario hacer un estudio previo de la historia francesa en cuanto a la colonización en el continente africano, y cómo esto ha influido en los movimientos migratorios hacia esta región del mundo. Tal es así, que en la actualidad el mayor flujo de inmigrantes hacia Francia proviene de dos de las principales ex colonias francesas: Argelia y Marruecos.

Durante los últimos años del siglo XIX y los primeros años del siglo XX, siete países europeos: Gran Bretaña, Francia, Alemania, Bélgica, Portugal, España e Italia, se dividieron el continente africano en busca de prestigio, materias primas, mercados para las manufacturas europeas y el control de puntos fluviales estratégicos.

(...) la conquista europea tuvo dos efectos cruciales. Al convertirse cada colonia en un productor especializado de géneros para el mercado mundial, adquirió una estructura económica que luego sobrevivió frecuentemente a lo largo del siglo XX, con amplia distinción entre la producción agrícola del

África Occidental y la producción capitalista europea en el África Oriental, que perpetró el antiguo contraste entre ambas regiones. Además, la intrusión europea tuvo hondas consecuencias en la demografía africana (Iliffe, 1998, p. 241)

La colonización francesa en África del Norte inició con el envío de una expedición militar contra el Dey de Argelia en 1830. El ministro de guerra francés, el Duque de Clermont-Tonnerre, dijo al respecto:

There are many ports along Algeria's coast whose possession would be of great utility to France and give us control of the Mediterranean. In the interior there are immense fertile plains. Algeria is a veritable El Dorado that would compensate for the loss of our colonies in America (como se citó en Meredith, 2014, p. 207).

La declaración del ministro deja en claro las intenciones francesas en el continente africano. Sin embargo, al invadir Argelia no tenían un plan coherente de acción, afirma Meredith (2014). Al expulsar a los turcos de Argelia, dejaron la ciudad sin una administración sólida, ya que no conocían ni entendían el lugar que habían invadido.

La colonización africana se convirtió en una verdadera escalada a finales de la década de 1870. Tras años de políticas expansionistas, se formó una facción decidida a revitalizar Francia con la riqueza colonial, fundamentalmente con la de la sabana occidental de África.

Los colonizadores usurparon la vida de los nativos sin piedad, bajo el fundamento ético y moral de la misión civilizadora del hombre blanco hacia los pueblos inferiores. Esto se va a ver reflejado en todas las decisiones sociales, económicas y políticas tomadas en estos territorios. Así como también van a imponerse a las poblaciones locales. Por ejemplo; el cobro de impuestos no solo era considerado una fuente de ingresos sino también un “sacramento de sumisión”, y una medida educativa. Al principio, la recaudación de impuestos implicaba mucha brutalidad y resistencia. Los franceses exigían de cada hombre la prestación de 12 días de mano de obra gratuita al año, también reclutaron hombres por períodos más largos y para el servicio militar. Para la Primera Guerra Mundial reclutaron más de medio millón de hombres africanos (Iliffe, 1998, p.297).

El régimen colonial destruyó las jurisdicciones africanas, reprimiendo las reyertas con derrame de sangre y la condena de muerte. Los administradores que se encargaban de juzgar los pleitos

y administrar la ley, eran hombres brutales, sin ningún tipo de entrenamiento ni control. No fue hasta después de la Primera Guerra Mundial que estas condiciones comenzaron a mejorar.

En el plano económico:

(...) muchos gobiernos europeos dejaron el desarrollo económico en manos de la empresa privada, contribuyendo ellos mismos solo a la infraestructura, un sistema legal y un apetito de impuestos que llevó a sus súbditos a una economía en metálico. El resultado fue que cada colonia se integró en la economía internacional como un producto especializado en mercancías para las que posea determinadas ventajas naturales, en un periodo generalmente próspero para los bienes de consumo (Ilfte, 1998 p.259).

Asimismo, la clave para el desarrollo económico fue el ferrocarril. Los gobiernos construyeron vías férreas con el objetivo de reducir los tiempos y costos de traslado. La inmigración europea al continente africano fue otra de las características de este período.

Con respecto a la demografía, África no experimentó un gran descenso como sí sucedió durante las conquistas americanas. En cambio, sí lo sufrieron durante la Primera Guerra Mundial que, debido a las excesivas demandas de alimentos y mano de obra, África ecuatorial fue azotada por una gran hambruna entre 1918-1926 (Ilfte, 1998).

El autor John Ilffe (1998) plantea que entre 1918-1950 ocurrió lo que denomina “cambio colonial”. Debido a que en este periodo sucedieron una serie de eventos, tales como el capitalismo, la urbanización, la organización política, las relaciones de familia, etc. que modificaron las características coloniales previamente mencionadas y fueron llevando al continente hacia la descolonización (p.321).

En el plano económico, el principal cambio fue la introducción del transporte a motor. Al principio del siglo XX comenzaron a aparecer en la África Occidental Francesa los primeros coches de placer y más adelante lo hicieron los camiones. La introducción del transporte a motor trajo consigo una inversión en la construcción de carreteras. A su vez, los camiones le brindaron empleo a los africanos y las posibilidades a los pequeños comerciantes a ampliar sus fronteras. La industria de la construcción también se expandió, así como la reparación de vehículos y la manufactura básica creada a partir de residuos industriales.

El grupo empresarial africano comenzó a crecer y a ser una fuente de conflicto ya que, reclamaban derechos privados sobre la propiedad. Con el enriquecimiento de esta burguesía africana, estos comenzaron a invertir en la educación para sus hijos. Lo que fue considerado como “la gran traición burguesa” por parte de los colonizadores, ya que la educación comenzaría a ser el germen de gestación para los movimientos independentistas.

Francia salió oficialmente del continente africano entre las décadas de los cincuenta y los sesenta del siglo pasado. Es en ese momento que se origina la gran ola migratoria hacia Francia, que fuera mencionada anteriormente. Miles de los trabajadores de las colonias deciden emigrar a su ex metrópolis industrializada, Francia, debido a que sentían que tenían oportunidad de alcanzar una mejor calidad de vida en este lugar y se sentían, además, con el derecho de hacerlo ya que habían aportado, desde su lugar, para el beneficio de la metrópolis.

Con la inmigración africana, surge el problema de la integración. Si bien las poblaciones africanas habían estado bajo el dominio colonial, las diferencias culturales eran abismales, generando sentimientos encontrados por parte de los franceses. Sin embargo, los franceses no se mostraban tan escépticos con los inmigrantes provenientes de otras partes de Europa porque consideraban que estos podían llegar a ser “afrancesados”.

En el caso particular europeo, menciona Lara Salinas (2007), se crea un “racismo sin raza” o fundamentalismo cultural, donde se construye la noción misma del ciudadano comunitario, asumiendo una relación exclusiva entre Europa y la Modernidad y entre Europa y los valores universales, así que lo que no está en estas fronteras simbólicas de Occidente será entonces tradicional, pre moderno y anormal. Este fundamentalismo cultural busca legitimar una invención de la otredad a través de la culpabilización de los inmigrantes de todos los problemas que amenazan al estado de bienestar por su “masiva” presencia y a la identidad nacional por su absoluta diferencia cultural, en resumidas cuentas, acarrear conflictos sociales y ponen en peligro los valores de la cultura occidental (p. 220).

En consecuencia, de lo anterior, Francia comenzó a tomar una serie de medidas para regular la inmigración que serán expuestas en el siguiente apartado pero que, adelantando al lector, permiten pensar en el fracaso parcial del proceso de integración en este país, o en su defecto, de una generación desintegrada (Lara Salinas, 2007).

3.2.2 Políticas migratorias

“Francia es una República indivisible, laica, democrática y social, que garantiza la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley, sin distinción de origen, raza, religión y creencias (...)” (Artículo primero de la Constitución Francesa de 1958). La Constitución Francesa establece que la igualdad y la unidad en el republicanismo francés se interpretan como aplicables con independencia de la etnia, la religión, la cultura y la raza. Por lo que las instituciones francesas deben ser “daltónicas”, es decir, no deben diferenciar entre religiosos o no religiosos, entre ciudadanos pertenecientes a una cultura o etnia específica, para asegurar la igualdad de los migrantes en la sociedad y así garantizar su inclusión (Geddes, Scholten, 2016).

A diferencia de los enfoques británicos y holandeses, que sí reconocen las minorías étnicas y a partir de ellas monitorean su integración, el modelo francés evita centrarse en las minorías sin siquiera distinguirlos (Geddes, Scholten, 2016). Francia ha sido y es multiétnica, esto ha dado paso a la defensa de una política migratoria progresista y al tradicional intento de “asimilar” a nuevas poblaciones. Sin embargo, con el paso del tiempo y el endurecimiento de las políticas migratorias, se empezó a pensar en el fracaso parcial del proceso de integración. Si bien la integración no ha terminado y fracasado del todo, el proceso tiene la tendencia a la desintegración y fragmentación de la sociedad (Lara Salinas, 2007).

En el libro *The Politics of Migration and Immigration in Europe* se trata la siguiente interrogante, la cual resulta interesante para el análisis del presente ensayo: “¿Puede Francia seguir defendiendo esta República única e indivisible, o ha cambiado ante la inmigración reciente y la diversidad?” (Geddes, Scholten, 2016, p.50). A continuación, se utiliza el capítulo tercero de *The Politics of Migration and Immigration in Europe* para realizar una breve reseña histórica de las políticas migratorias francesas y así demostrar la intensificación de las mismas en el tiempo.

3.2.2.1 Alentar la inmigración (1870 - 1914)

A partir de la Revolución Francesa en 1789, Francia se ha convertido en una tierra de bienvenida para los inmigrantes.

En el periodo de 1870 a 1914, este país recibió una oleada de inmigrantes moderada y que provenía del continente europeo. En esta época de pleno auge de revolución industrial, esta

inmigración no representó un problema en sí. Fue aquí, cuando se creó el estatus del “trabajador inmigrante”, poniendo a disposición de los empresarios franceses mano de obra más barata. Sin embargo, en clases trabajadoras francesas se empezó a gestar un sentimiento de xenofobia hacia los inmigrantes debido a que los trabajadores franceses expresaban que estos, les quitaban sus puestos de trabajos. Sin embargo, esto no pasó a mayores y, de hecho, en 1889 la República Francesa estableció el derecho de *ius solis*, el cual garantiza la nacionalidad a todos los nacidos en Francia, así como también implementó diversas políticas en favor de este grupo de personas (ocupar puestos de funcionarios, afiliarse a los sindicatos y acceder la educación) (Seidman, 2006).

En lugar de tratar de "controlar" la inmigración, Francia tiene una larga historia de alentarla positivamente debido a las preocupaciones que se remontan al siglo XIX sobre los bajos niveles de crecimiento de la población (Noiriel, 1996, como se citó en Geddes, Scholten, 2016).

3.2.2.2 Guerras Mundiales y comienzo de discursos xenófobos (1914 - 1970)

Luego de la Primera Guerra Mundial llega a Francia una nueva oleada de inmigrantes “Las crecientes demandas económicas, especialmente de obreros y soldados (...) provocaron que Francia acogiera a decenas de miles de extranjeros llegados de países europeos como España (167.000 inmigrantes), de sus posesiones africanas, y de Asia y sus colonias asiáticas (entre ellos se encontraban Ho Chi Minh y Chou en Lai)” (Seidman, 2006).

El discurso xenófobo comenzó a tomar lugar no solo en la masa popular, sino también en el sector profesional. Se afirmaba que, si bien en la teoría era posible que el país recibiera a cierta cantidad de inmigrantes, en la práctica Francia no contaba con los recursos necesarios para asimilar. “Tanto los expertos como la opinión pública crearon estereotipos de grupos inmigrantes: los judíos eran trabajadores infatigables; los italianos, religiosos; los polacos, tanto religiosos como grandes bebedores. Por regla general, sin embargo, los franceses seguían rechazando cualquier tipo de reconocimiento oficial de comunidades nacionales o religiosas e insistían en que la asimilación se produjera individualmente” (Seidman, 2006).

Durante el periodo de la Segunda Guerra Mundial Francia recibió seis veces más inmigrantes que en la primera. Si bien durante todas las oleadas migratorias, los brotes xenófobos toman más fuerza “tampoco se puso en entredicho la relativamente generosa concesión de la

nacionalidad francesa, y entre 1919 y 1939 casi un millón de extranjeros pasaron a ser franceses” (Seidman, 2006).

3.2.2.3 Control de la inmigración (1970 - 2000)

En la década de 1970 hubo una profunda agitación en cuanto al tema de la inmigración a consecuencia de la descolonización. La inmigración a Francia aumentó durante las guerras de liberación y descolonización de las décadas de 1950 y 1960. En particular, la libre inmigración desde Argelia después de su independencia en 1962 tuvo un gran efecto migratorio (Lara Salinas, 2007). Este período constituyó un quiebre en la historia reciente de esta problemática, pues en los años 80 los niveles de desempleo eran altos, lo que impedía que los nuevos inmigrantes fueran asimilados. A esto se suman las peculiares características de dichos extranjeros. Como mencionamos anteriormente, hasta ese entonces, los inmigrantes que Francia recibía eran principalmente europeos, por lo que no existía una gran diferencia en sus costumbres y fácilmente se adaptan unos a los otros. Sin embargo, esta nueva oleada proveniente principalmente de África, no compartía las mismas costumbres que los franceses y su identidad religiosa era también diferente (Seidman, 2006).

Hasta este momento la migración laboral fue organizada por el sector privado con trabajadores extranjeros reclutados para llenar las brechas del mercado laboral y, por tanto, en gran medida no estaba controlada por las autoridades estatales. En 1974, sin embargo, la crisis del petróleo llevó a revertir esta situación cuando el gobierno francés decidió terminar con los programas de migración laboral, suspendiendo la migración de trabajadores y familiares y sancionando a empleadores que contratan inmigrantes irregulares (Lara Salinas, 2007). A pesar de esta política, adoptada por el entonces presidente Valéry Giscard d'Estaing, el efecto de la misma fue el de crear inmigración ilegal y alentar el asentamiento permanente (Geddes & Scholten, 2016).

Hacia finales de siglo, comenzaron a articularse una serie de leyes que pretendían controlar la inmigración y reformar el código de nacionalidad. La Ley Badinter de 1983, por ejemplo, otorgaba a la política poderes para usar el color del cabello y la piel al decidir qué personas detener para los controles de identidad. Esta decisión nace a partir de la cuestión de la asimilación de la sociedad francesa que tenían aquellos migrantes “buenos” y “malos”. La sociedad francesa entendía por migrantes “buenos” a aquellos europeos y católicos, mientras

que los migrantes “malos” o que disponían de una mayor dificultad de asimilación de la sociedad eran los no europeos, particularmente los musulmanes (Geddes & Scholten, 2016).

En 1989, el Decreto 89-912 creó el Alto Consejo de Integración con el objeto de trabajar en todos los asuntos relacionados con la integración de los extranjeros o extranjeras. Cada año, el Consejo presenta recomendaciones y propuestas al Primer Ministro para mejorar la integración de los inmigrantes en la sociedad francesa. En 1992, el mencionado Consejo publicó un informe sobre las contradicciones entre la cultura y el derecho de origen de los inmigrantes. En el mismo se subrayaba que Francia no podía permitir ninguna práctica en su territorio que fuera incompatible con sus principios fundacionales y hacía hincapié en la necesidad de dar estatus legal a la reunificación familiar para eliminar la poligamia, reforzar la importancia del laicismo en la sociedad francesa y limitar los lugares de culto de los musulmanes (Lara Salinas, 2007).

La Ley Pasqua de 1994 prohibía la regularización migratoria de aquellos extranjeros indocumentados que contrajeran matrimonio con ciudadanos franceses, facultando asimismo a los alcaldes a anular presuntos matrimonios de conveniencia, y obligaba a trabajadores y estudiantes a esperar dos años en lugar de uno para la reunificación familiar. La Ley Pasqua también negaba las prestaciones sociales a los inmigrantes no regularizados, salvo la escolarización obligatoria y la atención sanitaria de urgencia. Los niños nacidos en territorio francés, hijos de padres extranjeros, debían, según la Ley Pasqua, presentar una solicitud formal de nacionalidad francesa entre los 16 y los 21 años manifestando su deseo de ser franceses (Geddes & Scholten, 2016).

La Ley Debré de 1997, pretendía que los inmigrantes “*sans papiers*” (sin papeles) demostraran no ser una amenaza para el orden público al momento de renovar su permiso de residencia. La Ley también convenía en que los ciudadanos extranjeros que contrajeron matrimonio con nacionales franceses, debían permanecer casados durante dos años para la obtención del referido permiso. Respecto a la nacionalidad francesa, los extranjeros menores de 16 años debían probar diez años de residencia antes de poder convertirse en nacionales franceses. La ley obligaba a los ciudadanos franceses a notificar a las autoridades la eventual visita de ciudadanos extracomunitarios. La peculiaridad de esta medida radica en que nacionales de 30 países quedaban exentos, siendo los inmigrantes de países africanos los principales destinatarios (Geddes & Scholten, 2016).

Los anteriores intentos de reformar el código de nacionalidad se vieron rápidamente obstruidos en 1997, cuando la izquierda ganó las elecciones parlamentarias y planteó “el retorno a las raíces de la República”. Se había analizado que las leyes Pasqua privaban a Francia de capital humano, estudiantes y profesionales extranjeros, por lo que la nueva legislación, como la Ley Guigou de 1998, establecía nuevas reglas para otorgarle a la mano de obra calificada, estudiantes y científicos un estatus especial. También se gestó la idea de que la ciudadanía por derecho de nacimiento era inseparable de la nación francesa y muchos niños nacidos después de 1998, de segundas generaciones, automáticamente obtuvieron la nacionalidad a la edad de 18 años (Lara Salinas, 2007).

3.2.2.4 Politización de la inmigración (2000 - 2012)

Nicolas Sarkozy fue el actor clave de este período. Se desempeñó como Ministro del Interior desde el año 2000 hasta el año 2007 y como Presidente de la República entre el año 2007 y 2012 y defendió un enfoque de la inmigración basado en la seguridad (Carvalho & Geddes, 2012; Villard & Sayegh, 2013, como se citó en Geddes & Scholten 2016). El elemento central de este período lo constituye la politización generada en torno a la migración y la fuerte presencia del Frente Nacional (*Front National*, denominado Agrupación Nacional, *Rassemblement national* a partir de 2018).

En su período como Ministro del Interior, Sarkozy buscó perseguir una política de inmigración más restrictiva, optando por la inmigración elegida (*choisie*) en lugar de la inmigración soportada (*subie*). Se buscaba una mayor selectividad alentando la inmigración de personas altamente calificadas e intentando detener la inmigración familiar (Geddes & Scholten, 2016). La izquierda, la academia, las ONG y todas las iglesias, incluyendo la católica que es muy conservadora en Francia, se han manifestado en contra de esta “ley desechable”, pues consideran que el país se está aprovechando de los inmigrantes que les sirven y rechazando a los que no, sin tener en consideración la violación de los derechos humanos (Lara Salinas, 2007).

Como Presidente, Nicolas Sarkozy introdujo leyes de inmigración que se centraban en la relación entre la admisión de inmigrantes y su integración. Un ejemplo es la Ley de 2007 sobre Inmigración, Integración y Asilo, que obligaba a los migrantes recién llegados a recibir formación lingüística y a adquirir conocimientos básicos de las leyes y la sociedad francesa.

También introdujo una política de repatriación, dirigida principalmente a los inmigrantes indocumentados y a aquellos cuyos permisos de residencia habían expirado. En tal sentido, el gobierno francés firmó acuerdos para permitir la repatriación y reforzar los controles fronterizos con países como Senegal, Ghana y Mali, entregando, a cambio, ayuda para el desarrollo (Wihtol de Wenden, 2014 como se citó en Geddes & Scholten, 2016).

La cuestión de la doble nacionalidad también tuvo su intento de legislación. Muchos de los franceses de origen inmigrante gozan de la doble nacionalidad, y tienen no solo su pasaporte francés sino el del país de origen de sus padres. En 2011, una Misión Parlamentaria de Información sobre la Ley de Nacionalidad, cuestionó la lealtad al Estado francés de aquellos que tenían doble nacionalidad, ¿hasta qué punto podrían ser leales si tenían dos nacionalidades? El proyecto de ley fue rechazado, aunque las medidas introducidas en 2012 endurecieron aún más el acceso a la naturalización (Geddes & Scholten, 2016).

3.2.2.5 Crisis de los refugiados y atentados terroristas (2012 - 2017)

Si bien en 2012 el socialista François Hollande ganó las elecciones presidenciales, la política en materia de inmigración no tuvo grandes cambios en relación al período anterior, aunque fue evidente que el discurso se suavizó considerablemente. Bien se menciona en *The Politics of Migration and Immigration in Europe* (2016) que, aunque la dirección de la política francesa en general ha sido hacia una mayor restricción en las leyes de inmigración y nacionalidad, ha habido cierta fluctuación y cambio de énfasis dependiendo de si es la izquierda o la derecha la que se encuentra en el poder (Geddes & Scholten, 2016).

Este periodo estuvo marcado por la Crisis de los refugiados de 2014 y 2015 y la respuesta francesa a la misma. Con Hollande en el poder, Francia se pronunció a favor de un sistema de reubicación de cuotas para toda la Unión Europea, y se comprometió a admitir unos 24.000 refugiados. Junto con la canciller Angela Merkel, el presidente Hollande realizó grandes esfuerzos por conseguir que otros Estados miembros de la Unión Europea aceptaran este sistema de reubicación. Dentro de las fronteras políticas francesas, la derecha no dudó en criticar el accionar del presidente y tanto el Frente Nacional como el exmandatario Sarkozy reprendieron el sistema europeo de cuotas para los refugiados (Geddes & Scholten, 2016).

Otro acontecimiento que se destaca en este período son los atentados terroristas de París en el año 2015⁵. A causa de este suceso, Hollande restableció los controles fronterizos por motivos de seguridad debido a que se creía que los terroristas podrían haber ingresado al país entre los flujos de refugiados que cruzaban el mediterráneo. Sin embargo, estos terroristas eran ciudadanos de los Estados miembros de la Unión Europea, por lo que la fácil movilidad del Espacio Schengen era una cuestión más relevante a atender que la permisión del ingreso de refugiados. Francia, junto con otros países de la Unión Europea como los Países Bajos, Alemania y Austria, buscó un mayor énfasis en la seguridad y los controles fronterizos dentro del sistema Schengen a través del intercambio de información sobre delincuentes y sospechosos de terrorismo. Los atentados de 2015 permitieron a Hollande destinar más ayuda a los campos de refugiados en los países vecinos de Siria y dando paso a una intervención militar francesa contra los objetivos de ISIS, en este último país (Geddes & Scholten, 2016).

3.2.2.6 Ascenso del Frente Nacional (2017 - presente)

Es de público conocimiento que las elecciones francesas del año 2017 estuvieron marcadas por la llegada del Frente Nacional al balotaje contra Emmanuel Macron. Las mencionadas elecciones marcaron un precedente para el país, el ascenso del Frente Nacional. Este ascenso se explica como una causa y un efecto de la politización de la inmigración y el debate en torno a la integración de los migrantes.

Haber politizado la migración y la integración permitió que partidos políticos de extrema derecha como el Frente Nacional incrementen la hostilidad contra los migrantes y desplieguen sobre la mesa los valores republicanos y los enfoques asimilacionistas de la integración. En otras palabras, la politización de la migración supuso el fin del breve intento de multiculturalismo en la sociedad francesa (Geddes & Scholten, 2016).

Como se ha mencionado a lo largo del presente apartado, la politización de la migración surge a raíz de las distintas leyes y proyectos realizados en respuesta a los flujos migratorios tradicionalmente recibidos en Francia y a aquellos que se vieron incrementados con el proceso

⁵ En enero de 2015, las oficinas del semanario satírico Charlie Hebdo en París fueron víctimas de un atentado terrorista en el que murieron doce personas y once resultaron heridas. Los atacantes, los hermanos Kouachi, fueron identificados como miembros del grupo Al Qaeda (France 24, 2018). En el mes de noviembre del mismo año, tanto el Estadio de Francia en Saint Denis, la periferia de la capital, como varios cafés y el local de conciertos y espectáculos Bataclan fueron tiroteados por yihadistas del Estado Islámico. La masacre es considerada una de las más graves ocurridas en Francia (Euronews, 2022).

de descolonización y la llegada de ciudadanos de las ex colonias francesas en África. Es un hecho, que aspectos como la Crisis de los refugiados de 2015 y los atentados terroristas del mismo año generaron un escenario aún más propicio al debate en torno a la permanencia e integración de los migrantes de países de mayoría musulmana en Francia.

En palabras de Lara Salinas (2007):

La conversión del fenómeno migratorio en una cuestión política clave (...) convirtió el racismo en una mercancía electoral, sobre todo a manos de la extrema derecha. Sus implicaciones fueron, entre otras, gran fragmentación social, instrumentalización de las imágenes por los grupos políticos y los medios de comunicación que alimentan el odio al otro, al extranjero, al extraño (p. 223).

4. Obstáculos para la interculturalidad

Resulta necesario esclarecer lo que se entiende actualmente por interculturalidad, a efectos de evidenciar los elementos centrales que obstaculizan la convivencia de culturas en Europa en general y en Francia en particular. Cantizani Maillo & España Lozano (2018) la definen como “aquella interrelación de las diferentes culturas que establecen tratos de reciprocidad en el espacio que comparten y que generan un conocimiento genuino cuyo producto es un sincretismo cultural que facilita el cuestionamiento de los discursos de una cultura e identidad mayoritaria a través de la educación” (p.53).

4.1 Ignorancia y prejuicios sobre el islam

Resulta un error creer que las religiones son siempre coherentes o están tan unificadas como parecen desde fuera. Tanto el protestantismo, el islam y el judaísmo - con la excepción de la Iglesia católica - no se encuentran unificados por instituciones centrales, sino que se dividen en diversas corrientes correspondientes a diferentes tradiciones regionales o doctrinales, cada una con sus organizaciones y reglas (De Gasquet, 2019).

Amaia (2023) reconoce que,

There are a lot of stereotypes and misunderstandings surrounding other religions, but Catholicism. These misunderstandings are often created and used by loud minority political groups to sow fear and promote hatred. I think these stereotypes are still too present in the mainstream media and that it prevents the situation from evolving (Amaia, 2023).

Producto de esta estigmatización se genera una dicotomía de “ellos” contra “nosotros”, la cual se ve alimentada con la denigración y estereotipación de las prácticas islámicas mediante términos simplistas. Se presenta a Occidente como “igualitario” en contraposición al islam “opresivo” (Ho, 2007, p.290 como se citó en Hasan). Este fenómeno es producto de un conocimiento inadecuado o de un total desconocimiento del islam.

Es un hecho que no es común escuchar cuestionamientos sobre "las mujeres en el judaísmo" ni de "las mujeres en el cristianismo". No se analiza en profundidad el rol de la mujer en la naturaleza de los textos sagrados judíos y cristianos como sí se hace referencia a las mujeres musulmanas en su religión. Esto ubica al islam como la única religión a la que se le atribuye una influencia intrínseca en las condiciones de vida de las mujeres (Ali, 2016).

Estas suposiciones erróneas, contribuyen a la creación del imaginario presente en la sociedad francesa en el que el islam es una religión puramente misógina, opresiva y la cual carece de libertades.

Como menciona Imène en la entrevista realizada para la presente Monografía, un aspecto que contribuye a la estigmatización de los musulmanes es el prejuicio de que los mismos se encuentran aislados de la sociedad o en comunitarismo. Resalta incluso que: “Everyone gets surprised because I have friends that are not necessarily muslims. I have every kind of friend: my *hijabi* friends from school, I have catholic friends, I have LGTIB friends, I have atheist friends, friends that do not wear hijabs”.

Luego de los sucesos del 11-S y *Charlie Hebdo* en París, la sociedad francesa se ha encargado de construir una imagen del islam como el enemigo de la civilización, como una antítesis de los valores europeos y franceses. El elemento de prejuicio por excelencia es la condición de la mujer en esta religión. Como se mencionó anteriormente, el islam se asocia generalmente a la opresión de la mujer. Es así que el rol de las mujeres musulmanas en la sociedad francesa ha pasado de ser prácticamente invisible a cobrar una importancia extraordinaria tanto a nivel mediático como político.

Un hecho que denota que la fuente de conflicto con los valores occidentales no es el islam en sí mismo, sino las interpretaciones patriarcales - como es salafismo - que se han extendido en las últimas décadas, es que esta religión ha concedido a las mujeres, desde el siglo VII, derechos a la educación, propiedad, igualdad salarial, participación en la vida pública y a iniciar el divorcio, ubicándose como influyente de estas ideas en Europa, dado que en ese momento las mujeres europeas no gozaban de estos mismos derechos (Hasan, 2012).

4.2 Islamofobia

La islamofobia surgió como concepto en 1997 con la publicación del informe "Islamophobia: A Challenge for Us All" por el Runnymede Trust, la ONG británica de relaciones raciales (Bleich, 2014). Desde entonces este término ha sido utilizado de una manera muy amplia y a partir del atentado contra las Torres Gemelas éste se ha convertido en un concepto que aparenta estar de moda. No obstante, y a pesar de que el término es muy reciente, no se debe pensar que este fenómeno no existía antes de 1997, o que surgió como una reacción al 11-S. De hecho, como señaló el Observatorio Europeo del Racismo y la Xenofobia (Bleich, 2014) se puede

considerar que uno de los factores que contribuyeron a que el mencionado atentado se llevara a cabo, fueron los comportamientos xenófobos y la islamofobia generalizada. De todos modos, fue a partir de este suceso que el concepto y sentimiento de islamofobia ha comenzado a estar en boga (Bleich, 2014)

La islamofobia parecería ser un concepto simple de definir y el cual no daría lugar a un gran debate sobre su definición, ya que simplemente mediante la comprensión de la etimología de la palabra es posible comprender su significado. Sin embargo, éste representa un concepto controversial.

Por un lado, autores como Gottschalk y Greenberg (2008) le adjudican un significado más general definiéndola como "una ansiedad social hacia el islam y las culturas musulmanas" (como se citó en Bleich, 2011). Por otro lado, aquellos como Zúquete (2008) que brindan una definición más detallada, para el autor la islamofobia es:

Una mentalidad generalizada y un discurso cargado de miedo en el que la gente emite juicios generales sobre el islam como el enemigo, como el 'otro', como un bloque peligroso e inmutable, monolítico, que es objeto natural de una merecida hostilidad por parte de los occidentales (como se citó en Bleich, 2012).

Las Naciones Unidas define la islamofobia de la siguiente manera:

Islamophobia refers to a baseless hostility and fear vis-à-vis Islam and, as a result, a fear of and aversion towards all Muslims or the majority of them. [Islamophobia] also refers to the practical consequences of this hostility in terms of discrimination, prejudices, and unequal treatment of which Muslims (individuals and communities) are victims and their exclusion from major political and social spheres (como se citó en European Network Against Racism, 2016).

Por otra parte, los musulmanes que experimentan en carne propia la islamofobia, la perciben de la siguiente manera:

Me llamo Déborah, soy francesa, musulmana y hace unos días me quité el velo. Este país me ha quitado mi libertad, mis deseos y mis elecciones. Tras 5 años de buenos y leales servicios, hace unos días decidí quitarme el pañuelo que llevaba con orgullo antes de las humillaciones, antes de las discriminaciones, antes de la infantilización, antes del racismo, antes de la islamofobia, antes de los malos encuentros, antes de la mala leche, antes del agotamiento (...) Aprendemos siempre a hacer todo mejor que los demás, a ser mejores que los mejores para merecer un trato justo (...) Durante los últimos 5 años he estado dando "cursos" sobre el Corán cada vez que me investigaban sobre mi hermosa religión (...) Durante los últimos 5 años, he tenido que enseñar a mis hijos tolerancia y respeto por las decisiones de todo el mundo, mientras vivía permanentemente oprimida por mis propias decisiones ¡en el país de los derechos

humanos! Estos últimos 5 años he tenido la impresión de que tenía que justificarme todo el tiempo. Justificarme por mi elección, explicarla, argumentarla, defenderla. También he tenido que justificarme regularmente por los atentados del 11 de septiembre, y luego por todos los actos terroristas del planeta. ¡Sí, porque para los ingenuos musulmanes = terroristas! Es como pedirle a un católico que se justifique por todos los curas pederastas (Déborah, 2019).

4.2.1 Islamofobia de género

De acuerdo con Hasan (2012) la islamofobia de género es todo aquel discurso que presenta al islam como una religión opresora y posiciona a las mujeres víctimas miserables y oprimidas. Los derechos de las mujeres han estado siempre en la primera línea de choque entre estas dos civilizaciones, ya que desde Occidente se alega que las mujeres musulmanas carecen de los derechos que sí gozan las occidentales.

Desde la perspectiva de la islamofobia de género se crea una imagen generalizada de los hombres como polígamos represores y abusivos. A su vez, desde este punto de vista se plantea que las mujeres están obligadas a casarse y están “encarceladas” dentro del hiyab. Estas son descritas como las personas más desgraciadas y sumisas que existen sobre el planeta tierra y es por ello que necesitan de la salvación de Occidente (Hasan, 2012). La islamofobia de género perpetúa una visión del islam completa de ignorancia y prejuicios, ya que, si bien es verdad que en algunos lugares y corrientes dentro de esta religión las mujeres se encuentran oprimidas, como es el caso del régimen Talibán, esta realidad no necesariamente la viven todas las mujeres musulmanas.

El caso francés representa un caso muy interesante ya que como se evidenció anteriormente la población francesa no recibe con buenos ojos a los inmigrantes especialmente a aquellos que practican el islam. Particularmente, con respecto a la islamofobia de género se puede observar que las mujeres la padecen constantemente. En 2014 se identificó que el 81,5% de los discursos y actos islamófobos que se desarrollaron en dicho país fueron en contra de las mujeres, a su vez las mujeres musulmanas con velo representan casi el 100 % de las víctimas de agresiones físicas (European Network Against Racism, 2016).

Figura 3. Actos de islamofobia según género (2014)



(European Network Against Racism, 2016).

A su vez, en el informe “Forgotten Women: The impact of Islamophobia on Muslim women in France” la European Network Against Racism (2016) plantea que en Francia la islamofobia tiene un carácter interseccional, ya que esta discriminación se basa en la percepción de religión, etnia y género.

Un ejemplo aún más claro de las adversidades que presentan las mujeres musulmanas en Francia, es expresado por Imène (2022) en la entrevista:

When I started wearing the veil I noticed the eyes on me, the first time I saw the issue was after Charlie Hebdo, those people are not muslims for me, even suicide is haram. That was the first time I spoke up for my beliefs (...)I am in a business school, and I had to look for internships in France, and I did not know if I should include a picture on my resume. I asked myself: will they call me if I did? I concluded that it is giving them the opportunity to discriminate against me. They cannot do it if they do not see you. When I get rejected, it is difficult not to think: was I rejected because the other person was more capable or because of my hijab? There is always this little voice in my head: is it me or is it that (the hijab)? Is tiring (Imène, 2022).

4.3 Miedo y rechazo a lo extraño

Como se evidenció en el capítulo anterior, en Francia, actualmente, cuando se habla de migración, se parte de la idea de que hay “un mal que amenaza el bienestar de la sociedad”, involucrando un miedo a perder lo que es propio, a la desaparición de la cultura, costumbres, prácticas y valores (Bauman, 2016). Lo anterior es consecuencia del gran flujo migratorio que posee el país y que, a su vez, la mayoría de los inmigrantes provienen de sus ex colonias, países musulmanes, como por ejemplo Argelia y Marruecos, por lo que la inmigración se encuentra estrechamente relacionada al islam.

La presencia de comunidades musulmanas en Europa, ocurrió durante la segunda mitad del siglo XX “(...) Lo que trajo consigo tres consecuencias principales. En primer lugar, que las reivindicaciones relacionadas con el culto (lugares de oración, tabúes alimentarios, etc.) son sostenidas por comunidades formadas por individuos que no gozan de los mismos derechos que los nacionales. En segundo lugar, que, para el Estado, la gestión del islam es parte de la gestión de la estructura del grupo inmigrante, y no únicamente de una minoría religiosa. Y, en tercer lugar, que los países de origen de los musulmanes pueden intervenir, como parte del control de sus ciudadanos, en esta regulación del culto, sobre todo cuando el Estado del país de origen no es democrático” (Ramírez & Mijares, 2005).

Si bien el gobierno francés a lo largo de la historia ha implementado políticas de inclusión, no hay que dejar pasar por alto el hecho de que, la religión, las costumbres y los valores franceses sostienen y representan una diferente forma de vida que la de los inmigrantes. Esto erosiona la confianza de la ciudadanía, como un factor perjudicial, ya que al existir diversidad de cultos y religiones se genera un sentimiento de impredecibilidad respecto a la actitud que puedan tomar los inmigrantes.

Como dice Lenard (2012) “When the immigrant population becomes large enough to be noticed, the first danger is simply the perception that “we” no longer share the norms and values that underpin a public culture” (p.98). También sostiene, que son las comunidades heterogéneas las que tienden a tener niveles de confianza más bajos que las que comparten la misma serie de valores y costumbres. Esto se debe a que, en una sociedad multicultural, ante una misma situación, los diversos individuos pueden actuar de distintas formas generando un escenario versátil.

A diferencia de los inmigrantes europeos, que sí consagran los mismos o similares valores, los inmigrantes que profesan el islam suelen sufrir discriminación producto de no compartirlos. Es por esto, que los franceses consideran que las personas provenientes de estos países no lograrían adoptar los aspectos culturales occidentales y no lograrían “europeizarse”.

Otro factor que debe ser tomado en consideración, es el hecho de que la sociedad francesa no se caracteriza por tener una fuerte afiliación religiosa. De hecho, Francia es conocida por la *laïcité française* - concepto que será desarrollado más adelante -. Por ende, la integración de los migrantes que profesan el islam se dificulta aún más, ya que se “enfrentan”, por un lado, a

una cultura en la cual la vida se encuentra entrelazada con la religión, y por el otro una cultura ajena a la influencia de las prácticas religiosas.

Sumado a esto, la sensación de rechazo a la religión musulmana se encuentra asociada a la presencia del yihadismo en el país. Como se mencionó Francia ha sufrido, últimamente, diversos ataques terroristas⁶. Gran parte de los grupos que realizan atentados de esta índole reivindican el islam, generando miedo y desconfianza hacia esta religión.

Como se analizará en profundidad en el capítulo sexto del presente trabajo, la extrema derecha francesa, utiliza los argumentos anteriormente mencionados con el fin de limitar e incluso erradicar la inmigración. A su vez, se aprovechan del miedo presente en la sociedad para fortalecer el sentimiento nacionalista y xenófobo. Tal es el ejemplo de la candidata por el Frente Nacional, Marine Le Pen, que en su *spot* publicitario menciona: “Yo soy una mujer, y como mujer, vivo una extrema violencia y restricción de libertades que se están multiplicando por todo nuestro país debido al desarrollo del fundamentalismo islamista”.

En suma, se considera que las diferencias culturales influyen de manera negativa en el relacionamiento de los migrantes con la población del país receptor, en este caso Francia. En palabras de Bauman (2016) se genera en la sociedad francesa un “pánico moral” hacia el extranjero que amenaza con corromper y terminar con la cultura verdaderamente francesa. Este miedo y aprensión hacia lo diferente se dirige, principalmente hacia la comunidad musulmana, ya que el ciudadano de a pie que se siente amenazado por la inmigración, tiende a pensar que todo aquel que pertenece a dicha cultura es un yihadista, por lo que se puede afirmar que las migraciones generan rispideces entre los ciudadanos de Occidente y Oriente.

4.4 Superioridad marcada por el sesgo inconsciente

Avanzando en el análisis, podemos detectar una de las posibles razones de esta problemática que surge en torno a la presencia de inmigrantes en Francia y la actitud cada vez más pujante hacia el resguardo bajo discursos xenófobos o incluso la elección de gobiernos nacionalistas. Esta explicación pretende arrojar luz sobre el sentimiento de la sociedad francesa, en general,

⁶ Entre 2014 y 2018 Francia ha sufrido ocho atentados terroristas, como por ejemplo los atentados de noviembre de 2015, los atentados contra las oficinas del semanario satírico Charlie Hebdo o el atentado en 2016 contra los ciudadanos que celebraban el Día de Francia en Niza (France 24, 2018).

de ubicarse con supremacía por sobre el resto de los ciudadanos que conviven en Francia o en el mundo en general, lo que genera un efectivo choque entre las diferentes cosmovisiones.

En primer lugar, es menester destacar aquello que Eric Hobsbawm (2003) bien reflejó en *Años Interesantes* cuando mencionaba que:

La Revolución francesa, el punto de partida de la historia universal moderna para todas las personas del planeta provistas de una educación occidental, había democratizado la más prestigiosa y exclusiva de las grandes culturas cortesanas, y había abierto las puertas de una nación visiblemente chovinista a todos los que aceptaran los principios de libertad, igualdad y fraternidad y la lengua francesa, una e indivisible. Durante el siglo XIX Francia se convirtió no sólo en el principal país de Europa receptor de emigrantes, sino también –sobre todo entre las revoluciones de 1830 y 1848- en el refugio acogedor de los disidentes políticos y culturales de toda Europa. París era el centro de la cultura internacional, el sitio en el que había que estar o en el que era preciso haber estado (Hobsbawm, 2003, p.106).

El ingenio francés sirvió a la construcción del modelo del mundo occidental e instauró la creencia de una superioridad inherente de la nación francesa. Desde sus descubrimientos geográficos en relación al Nuevo Mundo, el Racionalismo, la Ilustración, la Revolución Francesa y sus destacados Rousseau y Voltaire el imperio francés marcó la historia del mundo occidental.

Es así, que hoy en día pensamos en Francia como la “Cuna del Renacimiento”, pues fue allí donde se desarrollaron principalmente los movimientos que moldearon nuestra identidad como occidentales. Eso brindó al país un sentimiento de supremacía importante de comprender, ya que fue y continúa siendo dirigido y avalado por el resto de los países de Occidente. Sin intenciones de caer en arbitrariedades, se introduce esta explicación para comprender de dónde surge esta autopercepción característica de la sociedad francesa.

No obstante, el espacio temporal en el que nos ubicamos hoy en día junto con las históricas luchas de no discriminación y reconocimiento de las minorías por las que ha transitado la humanidad nos permiten pensar que nadie afirmaríamos ser superior a otra persona únicamente por el sexo, la religión, el origen o el color de piel.

La teoría del “unconscious bias” brinda el marco adecuado sobre el que se puede argumentar que la superioridad a la que se alude no es intencional. Estos sesgos inconscientes no son más

que un conjunto de suposiciones, actitudes o creencias adquiridas de las que no somos conscientes.

Los sesgos tienen sus raíces en estereotipos y prejuicios. Un estereotipo es una imagen simplista o una verdad distorsionada sobre una persona o grupo basada en un prejuicio de hábitos, rasgos, habilidades o expectativas (Weinstein & Mellen 1997, como se citó en Moule, 2009). Los estereotipos étnicos y raciales son aprendidos como parte de la socialización normal y son consistentes entre numerosas poblaciones y a lo largo del tiempo (Moule, 2009).

La influencia del periodo colonial y la posterior continuidad temporal en la sociedad francesa han permitido moldear un grupo humano proclive a ideas de superioridad que son mayoritariamente desconocidas por las personas dado que responden al inconsciente de las mismas. Bien explica Paulina Rodríguez Werner (2021) que los sesgos inconscientes son atajos psicológicos que utilizamos para etiquetar a las personas, y que influyen en la toma de decisiones y opiniones basadas en estereotipos. Frecuentemente, éstos atajos se basan en información errónea, conduciendo a malas decisiones e incluso a actitudes xenófobas o racistas.

El Observatorio Regional de Discriminación en Île-De-France (ORDIF) lideró con el Instituto iPSOS en abril y mayo de 2015, en nombre de la ORDIF, una encuesta sobre percepciones y experiencia de discriminación con fondos del Consejo Regional de Ile-de-France arrojando datos que permiten observar la influencia de los sesgos inconscientes en la sociedad francesa.

La medición de la discriminación combina preguntas sobre las percepciones de la existencia de discriminación según 5 razones (sexo, origen étnico o racial, discapacidad, orientación sexual, religión) y en diversas situaciones (búsqueda de empleo, investigación, vivienda, escuela, etc.).

Los resultados fueron los siguientes: En total un 58% de las personas encuestadas informaron haber sufrido discriminación a menudo o en ocasiones durante su vida por todos los motivos, 29% fueron discriminadas por su origen y la discriminación religiosa se encuentra principalmente entre los descendientes de inmigrantes y en específico por musulmanes.

En base a esta encuesta se puede observar la existencia de secuelas del periodo colonial en la percepción de los franceses respecto de los inmigrantes. Estas secuelas responden al sesgo inconsciente que presentan los hijos de la “Cuna del Renacimiento” que generan un alto grado de discriminación - inconsciente - por origen y religión. Es menester destacar que el legado histórico francés así como su gran influencia en la construcción social y cultural de Occidente, juegan un rol decisivo en el sentimiento de superioridad de la sociedad francesa tal y como lo mencionaba Hobsbawm (2003).

En referencia al postulado de Said, la teoría de superioridad basada en los sesgos inconscientes (“unconscious bias”) explica a la perfección aquello que se conoce como el “choque de ignorancias”. Las civilizaciones construyen su identidad tanto hacia adentro como hacia afuera en relación a preconceptos, ideas reduccionistas y creencias infundadas que elaboran imágenes distorsionadas de los unos y los otros. Esta percepción de inherente superioridad que caracteriza a la sociedad francesa, es debido a su peso histórico, sumado a la elaboración de conceptos en torno a las sociedades orientales en general y sociedades musulmanas en particular. Como se ha evidenciado, esto produce un choque y denota una carencia de entendimiento mutuo anterior, se ve agravado con los crecientes flujos migratorios y la existencia de sociedades cada vez más multiculturales y la inevitable consecuencia de ciudadanos heterogéneos conviviendo en un mismo espacio. Del mismo modo, estos aspectos constituyen el motivo por el cual se busca el resguardo bajo discursos xenófobos, nacionalistas y de supremacía, o incluso el apoyo a gobiernos que intentan moderar la inmigración.

En virtud de lo argumentado, se puede concluir este apartado comprendiendo que todos tenemos sesgos inconscientes, y que los mismos no nos hacen ni buenos ni malos ciudadanos. El reto, como esclarece Paulina Rodríguez Werner (2021) está en reconocer las etiquetas erróneas y discriminatorias que hemos construido inconscientemente a lo largo de nuestras vidas para trabajar en ellas y permitirnos dar un paso hacia la diversidad y la inclusión aportando así a sociedades multiculturales cada vez más sostenibles.

5. Aproximaciones feministas

Producto de la ubicuidad del término feminismo parecería ser una tarea fácil definir el mismo. No obstante, durante las entrevistas realizadas, se les pidió a diferentes mujeres que expliquen con sus palabras qué entienden por feminismo y ninguna parece pensar en la misma definición.

Según Rania (2023): “Feminism is being aware of the condition of women, also taking action towards a more equal world. Having the possibility to do what you want to do, having the capabilities to do it” (Rania, 2023).

Para Amaia (2023), el feminismo: “is the belief and the fight for equal rights and opportunities for all women. I also think that everyone believing in gender equality (equal rights and opportunities) is a feminist” (Amaia, 2023).

Por otra parte, Nissrine (2023) cree que el feminismo: “is both an ideology and a set of values that are subversive to what's going on, the *status quo*”.

Alix (2023) considera que el feminismo: “Try to mobilize for something so that women have all the rights and the possibility to choose, completely free”.

Por último, para Imène (2022): “Feminism is having the right to do what you want to do, fight the limits the society imposes on you. Is not hating men like most people think, is feel free to be a woman”.

Las diferentes entrevistadas tienen sus propias visiones sobre el concepto de feminismo, en la Academia sucede lo mismo. En la actualidad, coexisten múltiples y diversas definiciones de feminismo, aunque todas ellas comparten el elemento común de la lucha por la equidad de género.

5.1 Teoría feminista occidental

A continuación, se presentan dos definiciones que se considera que engloban, de manera acertada, las ideas del feminismo occidental actual.

Según la *Internatióanal Women's Development Agency*, el feminismo es: “about all genders having equal rights and opportunities (...) It's about respecting diverse women's experiences, identities, knowledge and strengths, and striving to empower all women to realize their full

rights. (...) It's about leveling the playing field between genders, and ensuring that diverse women and girls have the same opportunities in life available to boys and men”.

En adición, *Amnesty Internacional* establece que: “At its core, feminism is the belief that women are entitled to political, economic, and social equality. Feminism is committed to ensuring women can fully enjoy their rights on an equal footing with men”.

La selección de las definiciones presentadas anteriormente reside en la pretensión que tienen las mismas por incluir las diversas aristas de las luchas feministas a nivel internacional, y a su vez, porque son propuestas por organismos mundialmente reconocidos. No obstante, son definiciones planteadas desde una visión occidental, que en teoría buscan incluir a todas las luchas feministas, pero como se demostrará más adelante en el trabajo, estas definiciones ampliamente aceptadas en Occidente no resultan tan atractivas para otras culturas no occidentales.

5.1.1 Olas feministas

El movimiento feminista occidental contemporáneo se clasifica en “olas feministas”, concepto introducido por Maratha Lear en un artículo que escribió para el *New York Times* en 1968 (Lee, 2021). Si bien esta categorización del feminismo contemporáneo en olas es discutible y está sujeta a diversas críticas, se considera que para el objeto del presente trabajo la misma es la adecuada ya que permite identificar de manera general las diferentes luchas que se han llevado a cabo en el mundo occidental, con foco en EEUU y Europa, en los últimos años.

El inicio de la primera ola feminista no pudo ser comprendido sin tomar en consideración las ideas de la Ilustración, ya que no puede negarse, como dice Amelia Valcárcel (2008), que “El feminismo es un hijo no querido de la Ilustración” (p.20), porque esos principios democráticos, con pretensiones universales, de reconocimiento de derechos y de igualdad entre todos, fueron usados por las feministas para cuestionar la exclusión de las mujeres del orden liberal que se instaura” (Fernández Matos, s.f.).

La Revolución Francesa representó un hito muy importante en el inicio de los movimientos feministas, ya que ésta creó el espacio para que por primera vez las mujeres puedan participar de una manera organizada y proactiva en el escenario político. Las mujeres de la época tomaron posición y participaron activamente de la Revolución a pesar de no ser consideradas ciudadanas

(Lee, 2021). Durante la misma, las mujeres lucharon conjuntamente con los hombres por los principios de *liberté, agilité et fraternité*, con la esperanza de que, al triunfo de la Revolución, se les otorgaran también a ellas los tan anhelados derechos universales. No obstante, en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano de 1789, las mujeres quedaron excluidas (Fernández Matos, s.f.).

Como bien menciona Fernández Matos (s.f.), durante el siglo XIX se desarrollaron en Occidente múltiples cambios sociales, impulsados por movimientos tales como el anarquismo, el socialismo y el abolicionismo. En particular, el movimiento abolicionista, tiene una estrecha relación con el feminismo, debido a que, a partir de éste, se estableció un paralelismo entre los derechos de las mujeres y de los esclavos.

Es en dicho escenario que surge la primera corriente feminista, la cual comenzó a desarrollarse a mediados del siglo XIX y se caracterizó por luchar por los derechos civiles básicos para las mujeres. Las mujeres lucharon por sus derechos civiles y por ser consideradas como un ser humano digno y de igual categoría que el hombre, en un contexto en el que prácticamente no gozaban de ningún derecho; eran consideradas una propiedad, no poseían independencia de ningún tipo y requerían permiso de su padre o de su esposo para realizar cualquier actividad (Human Rights Careers, s.f.). Hacia finales de siglo, el movimiento se unió a la lucha por el sufragio universal en búsqueda del sufragio femenino, lo cual se vio reflejado por la creación de la Alianza Internacional por el Sufragio Femenino en 1904 (Malinowska, s.f.).

Empero, se debe destacar el hecho de que este movimiento no representa a todas las mujeres de la época, sino que fue un movimiento de carácter limitado, ya que solo alzó la voz por las mujeres blancas y con un buen pasar económico. En definitiva, abogó por los derechos de las mujeres blancas de clase media y alta. Esta ola culminó en 1920 cuando las mujeres representadas en dicho movimiento obtuvieron el derecho a voto (Krall, 2020).

La segunda ola tuvo lugar en los años 60 y 70, en este período se desafió el rol tradicional de la mujer en la sociedad. Como consecuencias de las Guerras Mundiales, las mujeres habían tomado un rol más activo en la misma y las feministas de la época ya no estaban dispuestas a retomar su rol en la sociedad como esposas, amas de casas y madres. Estas reivindicaban un rol más participativo, el cual ya habían ejercido exitosamente durante las guerras. Durante este período, el movimiento feminista alcanzó grandes logros, los cuales brindaron a la mujer una

mayor independencia y un rol más protagónico en la sociedad. Entre los beneficios más significativos se encuentran el acceso a la educación, a puestos de trabajo, a un salario digno, derechos reproductivos y el derecho a poseer su propia cuenta bancaria. También se luchó contra y se denunció la violencia de género y el acoso sexual. En EEUU se llevaron a cabo campañas contra la esterilización de mujeres de color y con discapacidades (Krall, 2020).

La tercera ola se desarrolló en los años 90. Como consecuencia de las anteriores olas, las mujeres ya habían adquirido una posición con mayor protagonismo en la sociedad, lo que generó que la voz de las mismas posea un mayor trascendencia y vigor. En este período el discurso comienza a abarcar otras áreas de lucha como la etnia, trayendo a colación así el concepto de feminismo interseccional, introducido por Kimberle Crenshaw en 1989. Asimismo, en el marco del avance tecnológico y sobre todo con la llegada y masificación de Internet, el movimiento cobra más fuerza y alcanza a mujeres del todo el mundo, lo que enriqueció al mismo a través de la obtención del conocimiento los diferentes tipos de opresión a los cuales están sujetas las mujeres más allá de Europa y Estados Unidos (Krall, 2020).

La cuarta ola se considera que comenzó en 2010 y se caracteriza por la masificación de las redes sociales. Las redes se utilizan como una herramienta para catapultar el movimiento y son utilizadas para llevar a cabo las campañas feministas, las cuales se dan a través de *hashtags* #MeToo o #YesAllWomen. Las redes le han brindado un espacio a los jóvenes y a las minorías del mundo para expresarse. En términos de contenidos, se considera que se mantienen los mismos lineamientos que en la ola anterior pero que a su vez se le suma una liberación más amplia y la positividad corporal (Human Rights Careers, s.f.).

5.1.2 Feminismo laico

En el apartado anterior se realizó un breve resumen de la historia del feminismo contemporáneo occidental, no es casualidad que no se haya hecho mención a religión alguna. Como establece Olivier Roy (2007), en la actualidad las sociedades occidentales son seculares, ya sea por la separación legal entre la Iglesia y el Estado, como lo es el caso de Francia, o porque la sociedad civil ya no se define a sí misma a través de la religión como sucede en Reino Unido y Alemania. Por ende, la religión ha dejado de tener un rol protagónico en Occidente.

El fenómeno de la secularización encuentra en Francia su mejor embajador. La laicidad francesa nace en 1905 con la Tercera República, luego de la derogación del Concordato⁷ de 1801 por el cual Napoleón Bonaparte había firmado un acuerdo con la Santa Sede luego de considerarla crucial en el buen funcionamiento del régimen francés (Lalouette, 1997). En este país se desarrolla lo que Roy (2007) denomina “laicidad exacerbada” la cual es consecuencia de dos fenómenos. Por un lado, el “laicismo jurídico” el cual hace referencia a la estricta separación que existe en el país entre la Iglesia y el Estado y, por otro lado, el “laicismo ideológico” el cual consiste en la interpretación filosófica, política e ideológica que le adjudica la sociedad francesa a la laicidad. Va mucho más allá del mero concepto de separación entre la Iglesia y el Estado, consiste en una filosofía basada en la Ilustración la cual representa las ideas de una sociedad basada en el racionalismo y el progreso (Roy, 2007).

El feminismo laico plantea que la lucha por la equidad entre los hombres y las mujeres debe estar libre de influencias religiosas. A su vez, reconoce que, si bien no todos los seres humanos viven en las mismas condiciones y, de hecho, tienen contextos diferentes, el feminismo laico exige que se garantice un conjunto de derechos humanos los cuales sean aplicables universalmente. Por consiguiente, el feminismo laico tiene una aspiración universalista. Esta corriente feminista pretende liberar a las mujeres del sistema patriarcal imperante ya que, como lo demostró Simone de Beauvoir⁸, este las oprime y las convierte en seres inferiores. El feminismo laico pretende ser una lucha capaz de abarcar todas las formas de violencia y opresión sobre las mujeres de todo el mundo (Gardiol, 2021).

En este sentido, el feminismo laico plantea que el movimiento y la religión deben desarrollarse por caminos diferentes, es decir, que se debe realizar una especie de secularización entre el feminismo y la religión. Esto se debe a que la religión es vista como un dispositivo de opresión hacia las mujeres y por dicho motivo, es el Estado quién debe velar por los derechos de las

⁷ Según la Real Academia Española, es un acuerdo o tratado de naturaleza internacional entre la Santa Sede y un Estado o sujeto de derecho internacional que contiene el régimen jurídico de la Iglesia católica en la sociedad civil y regula otras cuestiones de interés común.

⁸ Fue una filósofa francesa y una de las pensadoras más influyentes del siglo XX. Su obra *El Segundo Sexo*, publicada 1949 es, aún en la actualidad, un pilar fundamental dentro del movimiento feminista. En la misma, de Beauvoir, defiende la idea de que el sistema ha creado una construcción social de la idea de mujer basada en la biología, cuyos principios y diferencia entre sexos son utilizados para justificar una supuesta debilidad femenina (Huguet Pané, 2022).

mismas, por lo que el movimiento debe apostar por un Estado laico que les garantice los derechos a las mujeres.

En el libro *21st-century Britain, Reclaiming the F Word: The New Feminist Movement*, Catherine Redfern y Kristine Aune entrevistaron a 1.300 feministas británicas, a quienes pidieron que describieran cuales eran sus creencias religiosas. Se llegó a la conclusión de que las mujeres que se definen a sí mismas como feministas son menos propensas a ser religiosas. En su investigación salió a la luz que sólo 1 de cada 10 mujeres se identificaba con alguna de las grandes religiones y más de la mitad no se adhería a ningún tipo de credo o se consideraba atea. Por ende, se concluye que las mujeres feministas tienden a tener un mayor rechazo hacia la religión (Aune, 2011).

Redfern & Aune (2010) identifican tres principales explicaciones para este fenómeno. El primero de ellos es la secularización. Debido a este fenómeno la religión deja de estar en la esfera pública para estar confinada a lo privado. A su vez, la asistencia a centros religiosos está disminuyendo a pasos agigantados y los niños ya no son educados desde la religión, esto genera que las jóvenes sean menos proclives a seguir el camino de la fé tradicional. Asimismo, las autoras plantean que las mujeres se han rebelado contra el discurso religioso dominante en su sociedad, en este caso cristiano, sobre el papel de la mujer. Estas han luchado por el derecho a tener un trabajo remunerado y a votar, por ser independientes para no depender de un hombre proveedor y poder tomar sus propias decisiones. Es por esto que el modelo religioso, a sus ojos, no es compatible con su estilo y filosofía de vida. En palabras de Aune (2011): "No existe un "encaje natural" entre la vida pública y activista de las feministas y la religión tradicional".

En segundo lugar, se plantea que no se puede olvidar el hecho de que la voz pública del feminismo ha sido siempre laica, lo cual es consecuencia de que las feministas europeas son herederas de la racionalidad de la Ilustración y es desde esta perspectiva que muchas tienden a ignorar la religión e incluso a considerar que no vale la pena estudiar el feminismo religioso (Aune, 2011).

En tercer lugar, plantean que esta falta de interés de las feministas por la religión tradicional, se ve acompañada de una mayor atracción por las prácticas alternativas y holísticas de espiritualidad. Estas son prácticas que parten desde un punto equitativo con lo que respecta al género y contrastan con la imagen femenina de las religiones tradicionales (Aune, 2011).

En Francia, la discusión sobre el feminismo y la laicidad tomó protagonismo en la década de 1980, como consecuencia de que las nuevas oleadas migratorias pusieron sobre la mesa los debates en torno a la posición del islam en este país, como por ejemplo la utilización del velo en espacios públicos. Esto era visto por una parte de la sociedad como una oportunidad de terminar con el proceso de laicidad que había comenzado a principios de siglo con la separación entre el Estado francés y la Iglesia católica, mientras que otros lo veían como el comienzo del proceso de “racialización” (Chetcuti, 2013).

Frente a dicho escenario los grupos feministas se dividieron en dos posiciones diferentes con respecto a la cuestión racial y del islam. Por un lado, se desarrolló la tendencia universalista y por otro, la diferencialista (Commission Droits de l’Homme et Laïcité, 2021).

La corriente universalista es aquella que se basa en el principio de laicidad de 1905 y en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948. Esta posición está de acuerdo con el feminismo laico. En este sentido, y respecto a cuestiones controversiales como el uso del velo en el espacio público, esta corriente se manifiesta en contra ya que alega que el mismo representa un símbolo de opresión hacia las mujeres y si se aceptase este tipo de prácticas en público se estaría asistiendo a un retroceso en la civilización (Commissión Droits de l’Homme et Laïcité, 2021).

Por otro lado, la teoría diferencialista crítica a la teoría universalista ya que afirma que existe una falsa neutralidad del principio laico republicano y que dicha corriente no toma en consideración las diferentes condiciones de las mujeres, como su condición social, racial o religiosa. Con respecto a la prohibición de símbolos religiosos en las escuelas, esta corriente plantea que no representa una solución para la opresión y discriminación de las mujeres, sino que por el contrario acentúa la discriminación (Commission Droits de l’Homme et Laïcité, 2021).

La problemática de cómo conciliar la lucha feminista y la lucha contra el racismo tuvo su momento de mayor apogeo en 2004 con el “affaire du foulard”, donde los movimientos feministas debieron tomar una posición mediática con respecto a la ley que prohibía el uso de símbolos religiosos en los centros educativos (Carmen García, 2012).

Incluso Christine Delphy, figura histórica del feminismo francés⁹, se pronunció al respecto alegando que dicha ley no hacía más que crear una esencialización y etnización de las poblaciones de origen o cultura musulmana (Delphy 2003, como se citó en García, 2012).

A continuación, se presenta un ejemplo que ilustra a la perfección la opinión de las feministas laicas con respecto a la relación entre el feminismo y la religión y concretamente al uso de símbolos religiosos en los espacios públicos:

I think France and the French education system could not be fully secular conspicuous (I think it is important to precise that a cross on a necklace under a shirt is tolerated, or any other religious symbol for that matter, when it is not visible) religious symbols were accepted. Part of secularism, for me, means that any faith is tolerated but should not be shown nor promoted in public spaces, so as to not create a debate, a conflict or a preference within an institution. I think that secularism puts everyone on a “*piéd d’egalite*” that makes religion a non-issue at school, at least in my personal experience. As such, I don’t think this aimed to discriminate against a particular religion, but I understand that the hijab worn by the majority of muslim women is the most conspicuous religious symbol (the biggest in size, the most visible), and therefore the one that creates the most polemic / debate. As someone who is not muslim, though, I can’t say whether or not the ban of the hijab as a conspicuous religious symbol is hard on young muslim girls (that are willing to wear it). I think it is very personal, too. And neither am I qualified to say whether the prohibition of the hijab in French public schools is harder on muslim girls than the prohibition of the kippah is for jewish boys, for example (...) I think that the common struggle of women for equality generally exceeds religion. I think feminists are a very accepting community, whether it’d be religion, sexual orientation, social class...etc. As the common element of feminism is not religion based / linked, but there is a broad diversity of feminists being religious, feminism in France is and will remain secular so as not to exclude anyone that could want to join the movement (Amaia, 2023).

Respecto al debate surgido a partir de la ley de 2004, los movimientos feministas se dividieron en dos, por un lado, aquellos que apoyaban la ley y por otro, los movimientos que militaban para que dicha ley no fuera aprobada.

El *Collectif féministe pour l’égalité* (CFPE) o *Colectivo Feminista por la Igualdad*, es un colectivo antirracista minoritario en Francia, el cual milita por la libertad de las mujeres a elegir entre varios modelos de emancipación: elegir la religión o no, utilizar el velo o no. Este reúne

⁹ Es una socióloga francesa, pionera y protagonista destacada de la segunda ola feminista. En 1970 fundó el Movimiento de Liberación de las Mujeres y en 1981, junto a Simone de Beauvoir fundó la revista *Nuevas Preguntas Feministas*. Su principal contribución al pensamiento feminista es la idea de que el género precede al sexo, a través de esta premisa pretende visibilizar las explicaciones naturalistas de la opresión de las mujeres y mostrar que esta opresión es un fenómeno puramente social (Instifem, s.f.).

a feministas musulmanas y laicas, como la socióloga Christine Delphy, fundadora de la revista *Nouvelles Questions Féministes* (Hadni, 2017).

El movimiento *Ni Putes Ni Soumises* (NPNS) o *Ni putas ni sumisas*, fue el que encabezó la militancia a favor de la prohibición del uso del velo, ya que este representa un símbolo de la opresión hacia la mujer (García, 2012). La sociedad francesa ha aceptado de manera amplia el discurso de este movimiento, a tal punto que ha sido reconocido por la Asamblea Nacional Francesa y por la opinión pública (Cañas, 2015).

El colectivo *Femmes sans voile* o *Feministas sin velo*, fue fundado por tres mujeres francesas en el año 2013 y el mismo busca luchar contra todo tipo de fanatismo religioso, sexista y opresor hacia la mujer. Este colectivo nace a raíz de que las fundadoras identificaron que en las últimas décadas se ha incrementado el número de mujeres que utilizan el velo en Francia, algo que ven como sumamente problemático, ya que para ellas la utilización del velo representa un símbolo de opresión y extremismo religioso (Leduc, 2015).

Otro movimiento feminista que se encuentra en contra de la utilización del velo, y para el cual las mujeres musulmanas no pueden ser consideradas feministas, es el colectivo de extrema derecha *Némesis*. De acuerdo a “L’exclusion des femmes voilées au sein des combats féministes en France” en *Ancre Magazine* (2022), este busca luchar contra la “islamización de Francia”, al tiempo que presenta la particularidad de que no solo se manifiesta en contra de la utilización de hiyab, sino que también incitan a las musulmanas a desnudarse, ya que para ellas la desnudez es símbolo de liberación.

5.1.3 La retórica de la salvación

El movimiento feminista francés siente la necesidad de “salvar” a las mujeres de esta religión que les “quita sus derechos y no les permite actuar con libertad”. Lo anterior da lugar a un concepto que se denomina como la retórica de la salvación enmarcada en el feminismo blanco y colonial. El "feminismo colonial" es un término que se utiliza para describir la “obsesión” que existe en muchos países occidentales, principalmente en los movimientos feministas actuales, respecto a la situación de las mujeres musulmanas. Este se caracteriza por una supuesta ascendencia moral de Occidente y sus valores, creando una urgencia artificial para salvar a las mujeres musulmanas de su religión (Ahmed, 1992, p. 163 como se citó en Hasan). Se implementa el término colonial, ya que, durante la colonización europea de Oriente Medio,

se utilizó este discurso del islam como opresivo para legitimar la supuesta supremacía occidental y justificar que estas sociedades “no eran aptas para el autogobierno” (Ho, 2007, como se citó en Hasan, 2012).

Este fenómeno comienza a manifestarse en el marco de la cuarta ola del feminismo que está presente desde principios del siglo XXI, la cual sigue buscando el reconocimiento de derechos básicos para las mujeres, pero que se enfoca en la erradicación de todas las formas de violencia hacia el género.

Esta retórica se basa en esta representación negativa del "Oriente islámico" que presenta a las mujeres musulmanas como necesitadas de la ayuda del Occidente "civilizado" para emanciparse del patriarcado y así poder imponer una hegemonía cultural occidental (Hasan, 2012).

Como se mencionó en el apartado anterior, el feminismo occidental y en particular el francés se encuentra estrechamente ligado al concepto de laicidad. Esta corriente sostiene que los valores que predicán tienen carácter universal, y que es la única vía por la cual se puede llegar a alcanzar la equidad de género. Lo anterior claramente constituye un discurso con un tinte colonialista muy fuerte ya que, a través de esta búsqueda de la imposición de los valores occidentales mediante la universalización, se tiende a simplificar y juzgar las prácticas musulmanas. La utilización del velo es el ejemplo por excelencia, desde el mundo occidental se cataloga a esta costumbre como misógina y opresiva de las libertades de las mujeres.

El feminismo francés busca imponer sus valores, considerando todo aquello que no encaja en este esquema como contrario a éste o como una forma incorrecta de practicarlo. Desde este punto de vista, los derechos humanos sólo pueden existir en un contexto secular y no en el marco de la religión, ya que toda religión es opresiva de las libertades de las mujeres y por lo tanto el feminismo francés intenta proyectar esta imagen universalista y laica como la única vía hacia la equidad de género y la liberación femenina (Bullock, 2002, p.15, como se citó en Hasan, 2012).

La retórica de la salvación se presenta en una lógica construida desde Occidente en la que las mujeres musulmanas permanecen en sus hogares oprimidas, mientras que, en realidad, las mujeres musulmanas occidentales han cobrado cada vez más visibilidad en la esfera pública e insisten en hacer visible su presencia en público (Najmabadi, 2006).

Esta tendencia trasciende los límites de una simple conciencia de etnocentrismo e imperialismo cultural. Busca recentrar el conocimiento existente, ya sea feminista o no y la adaptación de las feministas musulmanas al feminismo "blanco" (Abu-Lughod, 2018).

5.2 Teoría feminista musulmana

Resulta pertinente realizar una distinción en términos de compromiso social y político del feminismo musulmán en Occidente y en Medio Oriente, ya que el mismo funciona en sentidos muy diferentes. En Occidente, y especialmente en Francia, las feministas musulmanas son activistas que buscan fusionar la lucha contra el racismo con la del sexismo. En países islámicos y donde los pecados religiosos se encuentran legislados por el Código Penal la estrategia feminista es completamente diferente. En este contexto, las feministas musulmanas centran su lucha en la reforma de los códigos éticos de sus países, ofreciendo una alternativa, una lectura feminista diferente de la jurisprudencia musulmana existente (Ali, 2016).

5.2.1 Una dicotomía entre la religión y la lucha por la equidad de género

El feminismo musulmán surge a principios de la década de 1990, primero en Irán y luego en diversas partes del mundo, en un contexto marcado por la redefinición de la propia idea de feminismo (Vidal Valiña, 2017).

En la Época Contemporánea no se puede entender el feminismo musulmán sin hacer referencia al pensamiento reformista musulmán de finales del siglo XIX, el cual propone un retorno a las fuentes del islam (Corán y *Sunna*) con el fin de limpiarlo de lecturas e interpretaciones impuras que no le son fieles a la esencia liberadora del mensaje de la Revelación Coránica. Esto dio pie a que las feministas musulmanas planteen que dentro de esas interpretaciones "impuras" se debía considerar también, la eliminación de las lecturas sexistas con el fin de romper con la apropiación masculina del saber y de la autoridad religiosa (Ali, 2014).

Actualmente el feminismo musulmán tiene dos frentes de lucha. Por una parte, desde la esfera interna, las mujeres se ven instrumentalizadas desde el interior de su comunidad religiosa, desprovistas de poder y tienen que luchar para hacer valer sus derechos para existir como mujeres creyentes fuera de los confines del espacio doméstico y luchar contra adherirse a un islam tradicional interpretado a la luz de una cultura "misógina" (Hamidi, 2015). Por ello, plantean que el islam original promete la igualdad de los sexos, por lo que consideran que se

debe realizar una relectura de las fuentes islámicas (Ali, 2014). Por el otro lado - siendo el tema que se abordara en este trabajo - las feministas musulmanas plantean una lucha en la esfera exterior, la cual constituye la decolonización del modelo feminista occidental y laico, el cual es propuesto como la única vía de liberación de la mujer y que claramente no es adaptable a la visión feminista musulmana que incluye el ámbito religioso como un elemento fundamental de la lucha (Ali, 2014).

El *leit motiv* del feminismo musulmán en palabras de Mahmudul Hasan (2012) es:

Feminism, meaning the pursuit of gender justice, is a noble movement that battles inequities and has contributed significantly to establishing the dignity and independence of women. Conversely, islamophobia, similar to anti-Semitism or any other religious prejudices, depicts religious hatred and is a form of racism. These two ideas – feminism and islamophobia – are sharply opposed to each other, as their ideological bases are totally different. So appropriating feminism to fuel islamophobia is not only inappropriate, but a deep affront to all women who have been suffering from male oppression in various corners of the world, including all those people who have been battling the patriarchal social apparatus in order to remove gender injustices. (...) Feminist concerns for Muslim women should equate respect to what they believe. Deprecating their religion while struggling for their rights may not bring any good for them (p.74).

Esta segunda lucha, presente en Occidente, gira en torno a tres ejes esenciales. El primero se refiere a la concepción de la propia mujer, la mayoría de los textos clásicos se centraban en el papel de la mujer como "hija", "esposa" o "madre", ahora se comenzó a hablar de la mujer como "mujer". Por otra parte, las mujeres musulmanas critican las interpretaciones erróneas y utilizan el margen de interpretación que ofrecen los textos y las diversas opiniones de los ulemás¹⁰ de la tradición reformista para construir un discurso sobre la mujer musulmana como libre. Por último, mediante la visibilidad buscan la reivindicación tanto de su derecho a ser musulmanas, como de expresar su religiosidad (Ramadan, 2004).

Erróneamente considerado por muchos como un oxímoron, el feminismo musulmán busca demostrar que no existe un solo modelo de mujer, sino de mujeres, en plural, y que cada una de ellas, dependiendo de su contexto, prioridades o preocupaciones, puede desarrollar su propio modelo de lucha. Plantean su lucha desde un lugar que las posiciona como protagonistas de su propia historia, dejando de ser objetos de estudio, como hasta ese momento habían sido

¹⁰ Doctor en las disciplinas religiosas y jurídicas musulmanas.

mayoritariamente consideradas en Occidente. Proponen la búsqueda de soluciones desde su propio marco de referencia, prestando especial atención a la lucha contra la islamofobia de género, que discrimina doblemente a las musulmanas por su religión y su género (Vidal Valiña, 2017).

Están comprometidas en un movimiento de liberación dentro y a través del islam, y promueven un "feminismo musulmán" que no implica la aceptación acrítica de las modas y el comportamiento de sus conciudadanas occidentales. Plantean que el deseo de libertad y derechos, tanto para hombres como para mujeres, no puede convertirse en olvidar las responsabilidades individuales, familiares y sociales (Ramadán, 2004).

Es aquí, cuando la dicotomía entre la religión y la lucha por la equidad de género nace. La presencia de un laicismo exacerbado en el movimiento feminista francés y la consecuente alienación que resulta de éste para aquellas que no cumplen con este estándar, produce que las mujeres musulmanas se sienten presionadas a elegir entre su feminismo, religión o cultura.

Esta dicotomía se ve alimentada por las dificultades que presentan para encontrar su lugar, atrapadas en el fuego cruzado entre el antifeminismo de sus grupos religiosos y el sentimiento antirreligioso de algunas feministas. "Demasiado feministas, por un lado, demasiado religiosas por otro, a veces se niega la posibilidad misma de su activismo, relegándolas a una 'tierra de nadie abstracta e incierta'" (De Gasquet, 2019, p.1).

El feminismo musulmán se presenta como una forma de empoderamiento en el que las mujeres buscan afirmar su identidad cultural a la vez de seguir el camino hacia la equidad de género. Sin embargo, la principal razón por la que el feminismo musulmán no ha tenido tanto éxito, es por su carencia hacia un camino filosófico o teórico con el fin de lograr una mayor conciencia que conduzca a la liberación de las mujeres como seres humanos, más que únicamente como portadoras de una cultura (Lazreg, 2019).

Sin embargo, el acceso a la educación en países occidentales ha permitido profundizar en el estudio de las fuentes islámicas y emprender una reflexión más profunda que cuestiona las viejas evidencias nacidas de antiguas prácticas culturales (Ramadán, 2004).

Las feministas musulmanas reconocen no pertenecer a un enfoque normativo de la feminidad como un elemento universal y homogéneo. Dentro de los países occidentales, las feministas

musulmanas promueven un pensamiento alternativo sobre la mujer en el islam (Abdallah, 2011). Plantean la importancia de considerar la heterogeneidad de las experiencias de las mujeres, la clase social y las identidades múltiples como la cúspide para poder desarrollar y promover un análisis de la opresión de las mujeres en función del género, la raza y la clase. Es por ello, que se movilizan con la esperanza de un "movimiento feminista inclusivo" que sitúe la diversidad constitutiva de las mujeres en el centro de su lucha (Hamidi, 2015).

A su vez, defienden que la base del igualitarismo sí se encuentra en el Corán y que el problema principal de la opresión hacia la mujer en el islam no es por la religión en sí misma, sino por las interpretaciones y tergiversaciones patriarcales del texto coránico en el pasado. Éstas distinguen entre el islam como mensaje revelado y el islam como prácticas promulgadas culturalmente (Fernea, 1998, p. 378 como se citó en Hasan, 2012).

Producto de la imposición y discriminación dentro del movimiento feminista, muchas mujeres musulmanas que residen en Occidente adquieren una identidad feminista de estilo occidental, lo que disuelve su "yo" cultural. Lo anterior constituye un problema, ya que el feminismo, en este caso, en lugar de ser un movimiento emancipador se convierte en imperioso y alienante. Por lo tanto, el feminismo para la mayoría de las mujeres musulmanas en Occidente, se convierte en la interminable búsqueda por la aprobación de las feministas occidentales (Abu-Lughod, 2018).

En los años recientes, las teólogas feministas han entablado una competición intelectual para crear nuevas centralidades religiosas, ser reconocidas o encontrar un lugar dentro de los organismos existentes (Abdallah, 2011). Han participado en espacios de intercambio en el marco del feminismo transnacional con el objetivo de concientizar e informar tanto sobre esta problemática como sobre el islam. En 2003, Tariq Ramadan participó en una serie de seminarios de formación en París sobre cuestiones femeninas, el empoderamiento y la emergencia de crear una dinámica de cooperación entre mujeres con énfasis en la comprensión del vínculo entre la cultura, la religión y la feminidad. Recomendó a las mujeres crear estructuras sólidas basadas en fuentes islámicas sobre cuestiones como la igualdad de género y muchas otras (Hamidi, 2015).

Lo anterior denota el esfuerzo ejercido por parte del movimiento feminista musulmán por alcanzar un punto de encuentro entre ambas cosmovisiones feministas. Si bien las feministas musulmanas llevan mucho tiempo haciendo hincapié en cómo las feministas blancas

universalizan sus experiencias y se apropian de las prioridades y los discursos del feminismo, buscan alcanzar una participación activa en este tipo de encuentros (Lépinard, 2019). De este modo, se puede decir que estos eventos establecen un "punto de partida" para que las mujeres musulmanas puedan participar activamente y a través del debate religioso y así reivindicar sus derechos, integrarse en los movimientos internacionales de mujeres y contribuir significativamente al feminismo global (Hamidi, 2015).

El objetivo de la conferencia era poner de relieve que la perspectiva del feminismo musulmán es la reivindicación de los derechos a desarrollar plenamente una personalidad e identidad musulmana combinada con un compromiso cívico activo (Hamidi, 2015).

Las feministas musulmanas consideran que la perspectiva feminista debe tener un enfoque decolonial y que se debe romper con el universalismo occidental (Hamidi, 2015). A su vez, la misma debe incorporar la interseccionalidad con el fin de reforzar la solidaridad entre feministas de distintos orígenes y promover el descubrimiento de distintos universos de referencia. Este feminismo inclusivo debe desarrollar estrategias para contrarrestar las relaciones neocoloniales entre mujeres. Se debe reconocer la diversidad de corrientes feministas y la multiplicidad de estrategias de liberación del movimiento de mujeres para así poder lograr una emancipación a través de un movimiento en el que todas las mujeres encuentren su lugar (Hamidi, 2015).

En cuanto a lo que el colectivo feminista musulmán respecta nos encontramos con dos principales organizaciones que representan las reivindicaciones de las mujeres musulmanas en Francia.

En primer lugar, *Lallab* es una organización feminista, la cual se autodenomina como antirracista y cuyo objetivo es alzar la voz y defender los derechos de las mujeres musulmanas de la opresión sexista, racista e islamófoba. Proponen realizar un cambio de paradigma en el sistema político francés para combatir la discriminación. Buscan redefinir la estructura social con el fin de que las mujeres elijan libremente sus propios caminos hacia la emancipación. Una característica interesante de la organización, es que organiza mensualmente talleres de escritura dirigidos exclusivamente a mujeres musulmanas con el fin de crear un espacio de benevolencia y libertad de expresión en el que las mismas puedan hacer oír sus voces (Página web de *Lallab*).

Por otra parte, en el seno de los debates acerca de la ley contra el hiyab en las escuelas, se creó un grupo feminista musulmán en torno a la autonomía de las mujeres "racializadas", el antirracismo, el antiposcolonialismo, denominado *le Collectif féministe du MIR*'s. El colectivo se basa en la premisa de que nos encontramos inmersos en un mundo en términos de un "continuo colonial" (Robine 2006, como se citó en García, 2012). Un aspecto muy particular acerca de este grupo es su énfasis en la lealtad a los hombres, ya que éstas consideran que comparten con los hombres "racializados" una condición social dominada y estigmatizada que no les permite luchar como mujeres sin preocuparse a su vez por la racialización que también sufren los hombres de su comunidad. Para las feministas del MIR su movimiento es en nombre de su particularidad cultural en la sociedad francesa, caracterizada por el enjuiciamiento del islam en nombre de la igualdad de sexos utilizado como pretexto para preservar los privilegios sociales y culturales de los "blancos" (García, 2012).

5.2.2 Crítica al feminismo occidental

El conflicto principal radica en que quiénes tienen el monopolio y la legitimidad para definirse como feministas, progresistas e igualitarias, lo hacen excluyendo otras formas de emancipación y, por lo tanto, como menciona Zahra Ali (2016) no son tan feministas e igualitarias como dicen ser. Como describe la autora, el feminismo blanco en Francia rechaza fuertemente expresiones alternativas de la lucha contra el patriarcado y a favor de la equidad. En línea con lo anterior, expresa que hay presencia de un discurso y una práctica "feminista" que solo aplica su concepción de la igualdad, realizando una igualación simplista del feminismo con la occidentalización y la secularización.

La globalización produjo un discurso universalmente dominante sobre los derechos de las mujeres que propaga los valores occidentales como superiores y adecuados para todas las mujeres (Salem, 2013 como se citó en Zimmerman, 2015). En Francia el feminismo se encuentra muy arraigado en el concepto de universalismo republicano, por lo que se cree superior y en potestad de "educar" o "civilizar" a las mujeres musulmanas "oprimidas". Existe una doble moral, en la que por un lado se cree ser titular de un modelo de emancipación y, al mismo tiempo, ser parte de un discurso de identidad nacional excluyente (Ali, 2016).

Las feministas occidentales desde su posición de privilegio buscan perpetuar su visión del feminismo cómo la única vía hacia la equidad de género. Producto de esto se produce una imposición de una universalidad étnica inexistente en las sociedades occidentales. Esta

apropiación y colonización del concepto de feminismo reduce la lucha de las mujeres musulmanas (Mohanty, 2003). Esta actitud por parte del colectivo feminista occidental en lugar de contribuir a la lucha feminista perpetúa nociones de poder y superioridad (Vidal Valiña, 2017).

Se supone desde el feminismo occidental que el colectivo feminista es un grupo singular con una opresión compartida, que las mujeres tienen idénticos intereses y deseos, independientemente de su clase, etnia o religión. Como consecuencia, se impone una visión universal y considerada como válida transculturalmente del “modelo de mujer” la cual tiene que ser culta, moderna, con control sobre su propio cuerpo y sexualidad, y con la "libertad" de tomar sus propias decisiones (Mohanty, 2003).

Este universalismo se ve acompañado de la noción de la retórica de la salvación presentada en el apartado anterior, en la que las feministas occidentales consideran que las mujeres musulmanas se encuentran oprimidas y carentes de poder, por lo que deben ser salvadas de su religión y adoptar la lucha feminista occidental.

En el caso concreto de Francia se le agrega un factor sustancial, el feminismo se aborda desde la noción generalizada de que la emancipación de la mujer sólo puede lograrse a través del fenómeno de la secularización, lo que claramente constituye un agente de conflicto con las feministas musulmanas. Como consecuencia, se falsea un ideal muy positivo, el trato igualitario de la neutralidad del Estado frente a las distintas confesiones y religiones. Se evoca la *läïcité* para encubrir posiciones racistas e islamóforas (Ali, 2016).

En teoría el concepto de *läïcité* parecería proporcionar el espacio ideal para que las diferentes religiones y culturas coexistan pacíficamente, sin embargo, en la práctica, como menciona Rania (2023) en la entrevista realizada:

My first impression of *läïcité* was a very positive one, but I had disbelief in middle school. I started noticing Islamophobia in 2012 with the first terrorist attack. It is an ideal, but it is very hypocritical. It depends on the religion, some should stay private and others can be displayed in the public sphere. It is a double-standard concept. I don't see it as a solution for a multicultural country, where different religions and nationalities get to coexist (Rania, 2023).

A su vez, es un concepto visto como altamente controversial y hasta considerado como hipócrita, “French *läïcité* is too much, is a hypocritical concept, is directly targeting some

specific religions. You fight for secularism but at the same time you celebrate Christmas, you have holidays on Christian dates. We could have done something less strict” (Alix, 2023).

“French *laïcité* is nonsense, because *laïcité* for me is not to ban every religion, it is to accept each other, it is tolerance. In France if you are a Muslim you can't show that you are, because of the French interpretation of *laïcité*” (Imène, 2022).

Lo anterior resulta en un sentimiento de opresión percibido por las feministas musulmanas, no por su religión, sino por Occidente y principalmente por los grupos feministas occidentales que consideran la identidad feminista occidental desde una alteridad excluyente, por lo que todo aquello que no cumple con esto es visto negativamente (Gagión, 2019) (Vidal Valiña, 2017). Se le atribuye al islam una condición de culto “extranjero”, la religión del “otro”, el árabe, el musulmán, la cual debe ser borrada de la esfera pública (Ali, 2016).

Producto de esta exclusión del feminismo occidental es que las propias mujeres musulmanas no siempre se han referido a sí mismas como “feministas” y muchas solo han empezado a reconocerse así recientemente, y siempre de un modo crítico (Ali, 2016).

En Occidente se parte de la premisa de que aquellas personas que practican una religión y en especial el islam no han evolucionado tanto como los occidentales. Esta arbitrariedad se ve acompañada de un intento por borrar todas las formas de experiencias resistentes al homogeneizar y sistematizar las experiencias de todas las mujeres. Esta incomprensión por parte de Occidente conlleva a un conflicto tanto analítico como estratégico. Limita el análisis teórico y refuerza el imperialismo cultural occidental. Porque en el contexto de un equilibrio de poder entre el feminismo occidental y el musulmán, los análisis feministas perpetúan y defienden la hegemonía de la idea de la superioridad occidental. Como respuesta, se propaga un discurso colonialista que ejerce una fuerza muy específica al definir, codificar y perpetuar los vínculos existentes entre mujeres (Mohanty, 2003).

Esta postura intransigente por parte del feminismo occidental, elimina la pluralidad que debería tener el feminismo, promueve una universalidad etnocéntrica en la que la religión es vista como la causa principal de la desigualdad de género, lo que resulta en que las feministas musulmanas en Francia se sientan incomprendidas por la sociedad en la que viven y por su propio país.

Sin ánimos de caer en el optimismo ingenuo, es una realidad que como menciona Zahra Ali (2016) también hay feministas musulmanas que no son inmunes a caer en el esencialismo,

queriendo promover una única vía hacia el islam que sea emancipadora. Como plantea la autora, debido a que es un fenómeno reciente, el feminismo musulmán aún se articula en círculos intelectuales cerrados y elitistas, por lo que también deben hacerse adaptaciones, especialmente incluir dimensiones de clase, ya que las feministas musulmanas educadas de clase media no constituyen el único grupo de mujeres musulmanas a representar.

5.2.3 Identidad cultural híbrida

Las feministas musulmanas se enfrentan constantemente a dos sistemas de pensamiento y de representación que las sitúa inevitablemente en el centro de un dilema identitario y político, y que no parecen tenerlas en cuenta en sus "racionalidades singulares" (Hamidi, 2015). El elemento por excelencia que define al feminismo musulmán es este dilema identitario o "identidad híbrida".

El concepto de hibridez cultural es utilizado como herramienta analítica en el estudio de la construcción de la identidad entre grupos minoritarios. La hibridez implica el mestizaje, es decir, un encuentro cultural o una mezcla, por lo que en el campo de los estudios poscoloniales resulta imprescindible tenerla en cuenta. Por su parte, Chambers (1994, como se citó en Kiwan, 2007) habla del desplazamiento de la tradición a través de la hibridez lingüística, mientras que Bhabha (1994, como se citó en Kiwan, 2007) adopta el concepto de hibridez como la creación de un "tercer espacio", una "interfaz colonial", caracterizada por una cierta ambivalencia positiva que produce nuevas categorías de significado (Kiwan, 2007).

Esta identidad híbrida se ve reflejada en la vida de las mujeres musulmanas, ya que, por un lado, deben elegir entre practicar su religión, de una forma libre y reconociendo los aspectos negativos del islam en el día de hoy, y por otro, se identifican con los supuestos "valores occidentales" como la lucha por la equidad de género y cuestiones relacionadas a la liberación de la mujer en todos los ámbitos de la vida. Se trata de una combinación entre feminismo e islam basada en la autorrealización y la redefinición de la pertenencia religiosa (Hamidi, 2015).

Como menciona Nissrine (2023) en la entrevista, en el contexto sociocultural francés, es muy difícil quedarse con un sólo aspecto de su identidad. Como expresa:

I am Muslim, but that comes and goes. I do not agree with certain things of the doctrine. I hate modesty, I just do not understand it, but I respect it. My father says THAT is the "French in me". I pick and choose, being a muslim is more like a cultural thing for me (Nissrine, 2023).

El conflicto interno que presentan aquellas personas, principalmente las mujeres musulmanas en Francia, respecto de su identidad híbrida se ve ilustrado en su máxima expresión en la siguiente cita:

Is difficult to know how to be Arabic but not be too Arabic, how to be muslim but not be too muslim. The French occidental vision sees me as too Muslim, and then you have Muslims that say you are not wearing a correct hijab or outfit for wearing a hijab. It is already hard enough to be judged by people that do not understand me, but is even harder to be judged by people that are supposed to understand me. My life is basically intersectional: I am mixed, I am French but also Arab, I am a woman, I am a *hijabi* and I am diabetic. I have a lot of things to fight for. Sometimes it is hard, but at same time it is what makes my life rich. I think my hybrid identity improved my empathy” (Imène, 2022).

Las mujeres musulmanas se sienten, en ocasiones, ajenas a su propio país producto de la falta de inclusión de la sociedad francesa. Como manifiesta una mujer musulmana en la revista *Lallab Magazine* (2016):

No veo por qué debo “adaptarme” a mi propio país. Es por definición el lugar donde se supone que puedo, como cualquier otro ciudadano, ser yo mismo y expresar libremente mi identidad. A menos que tenga una visión monolítica de Francia y una interpretación reduccionista de lo que significa ser francés, la diversidad de identidades de sus ciudadanos no solo debe ser aceptada, sino también protegida (4 réponses à l’argument «Les musulmanes doivent aussi s’adapter», 2016).

Como señala Mansouri (2015) aunque nacidas en Francia, muchas mujeres musulmanas no se sienten integradas por su sociedad, se sienten fuera, como un “cuerpo extraño incluido para ser excluido en una especie de referencia reiterada al exilio, dentro del propio territorio. Un mandato paradójico para ser parte y no ser parte de él, todo al mismo tiempo”.

5.2.4 La práctica del velo

Se le ha otorgado a la práctica del velo un significado generalizado de controlar a las mujeres. Si bien puede haber una similitud física en los velos que llevan las mujeres en países musulmanes y en Occidente, la connotación específica que se atribuye a esta práctica varía según el contexto geográfico, cultural e ideológico. El espacio simbólico que ocupa la práctica puede ser similar en determinados contextos, pero esto no indica automáticamente que las prácticas en sí tengan idéntica interpretación en todos los ámbitos sociales de los distintos países (Mohanty, 2003).

Desde Occidente se tiende a generalizar y trasladar las exigencias religiosas de ciertos países árabes - como, por ejemplo: Arabia Saudí, Irán, Afganistán, los países del Golfo y el Magreb -

que solo representan el 20% de la población musulmana mundial, eclipsando así la diversidad de realidades y aplicaciones del islam en el mundo. Por lo tanto, contrario al bloque monolítico que se crea de los países musulmanes en Occidente, muy pocos países de mayoría musulmana exigen que las mujeres usen el hiyab (Lallab Magazine, 2016).

La connotación del velo de una mujer musulmana se constituye en Occidente a través de lo que se imagina que representa en Irán, en Egipto o en Afganistán ignorando el significado que le atribuyen las elecciones de las propias mujeres musulmanas que se encuentran en Occidente. Desde esta perspectiva, el hiyab es un signo tangible de una diferencia moral intolerable, un objeto que representa todo lo que se cree que está mal en el islam y la asociación con la degradación de la sexualidad femenina y la subordinación de la mujer (Najmabadi, 2006).

Las feministas musulmanas afirman que llevar el hiyab demuestra un alto nivel de religiosidad que solo puede alcanzarse a través de la búsqueda personal, por lo que, si bien es una realidad que en Medio Oriente se utiliza como un mecanismo de opresión en ciertos países como Irán o Afganistán, en Occidente, el velo constituye una búsqueda de espiritualidad que expresa realmente el punto culminante de su práctica religiosa (Zimmerman, 2015).

La utilización del velo es el elemento por excelencia que más se ha politizado en relación a la vinculación del islam con las sociedades occidentales. En el imaginario occidental, el velo es el signo definitivo de la opresión de las mujeres.

A su vez, en la sociedad occidental, y principalmente dentro del colectivo feminista francés, se establece una dicotomía entre elementos liberadores frente a opresores, quitándole el lugar a la aparición de cualquier matiz.

Como establece Mohanty (2003), asumir que, porque en una serie de países musulmanes se utiliza el velo como un mecanismo de opresión a la mujer, el velo tiene un carácter opresivo universal es analíticamente reduccionista y no contribuye a una estrategia feminista constructiva.

El significado del uso del velo tiene tantos significados como personas.

Como expresa Imène (2022), la utilización del velo es una elección, es decir, está bien tanto decidir usarlo como no, y respecto al último: “At the end of the day, everything is between you

and Alá and he knows what you have in your heart and in your head. Nobody has the right, not your father, not your brother nor your husband to impose it on you” (Imène, 2022).

A su vez, para Nour, el velo simboliza el "respeto por uno mismo", a pesar de la tendencia francesa de querer borrar precisamente los particularismos. Por otra parte, para Amal llevar el velo también representa una demostración de orgullo y de falta de “vergüenza” en ser musulmana (como se citó en Mansouri, 2013).

Otra mujer musulmana, que prefirió mantener su identidad en el anonimato, realizó un artículo para *Lallab Magazine* (2017), “Pourquoi je ne me ferai pas « discrète » malgré le contexte du terrorisme”, en el que expresa que: “Pour moi, garder mon foulard dans ce contexte, c’est donc montrer que les musulmanes qui pratiquent leur religion sont des gens comme tout le monde, et résister à cette confiscation de la religion par les terroristes, qui voudraient définir l’islam par la violence” (Lallab Magazine, 2017).

Mohanty (2003) indica que el principal problema de la definición reduccionista del velo es que encierra todas las luchas revolucionarias en estructuras binarias: poseer poder frente a carecer de él. Las mujeres musulmanas se encuentran constantemente en lo que Mansouri (2013) denomina como un “espejo invertido” de sumisión versus asignación a representaciones dominantes.

Por el contrario, en el Corán, el hiyab cumple una función de separación simbólica de las esferas masculina y femenina, y para preservar a la mujer dentro del espacio público dónde se mezcla con hombres extraños. Hanna Papanek (1982), una antropóloga que trabajó en Pakistán, describió el burka¹¹ como "reclusión portátil". Dentro del islam se considera como un invento liberador que permite a las mujeres salir de los espacios de vida segregados sin dejar de cumplir los requisitos morales básicos de separar y proteger la sanidad de las mujeres de los hombres no emparentados (Abu-Lughod, 2018).

Un factor fundamental de esta retórica es un elemento que menciona la autora Abu-Lughod (2018), acerca de que en las sociedades occidentales se cree que existe libertad a la hora de vestirse sin prejuicios, cuando en realidad existe, más que nada en sociedades occidentales lo que se denomina como “tiranía de la moda”. Este concepto establece que las personas no son

¹¹ Vestidura femenina propia de Afganistán y otros países islámicos, que oculta el cuerpo y la cabeza por completo, dejando una pequeña abertura de malla a la altura de los ojos (Real Academia Española).

completamente libres de su propia imagen, sino que siguen los estándares de la moda impuestos socialmente, lo que se guía en parte por las creencias religiosas y los ideales morales de cada sociedad. Por lo tanto, en Occidente se critica la utilización del velo como un símbolo de opresión social cuando en realidad, este no simboliza nada más que la expresión de la forma de vestirse de una mujer a través de los estándares de su cultura o religión.

Imène (2022) en la entrevista realizada, ilustra claramente cómo se percibe desde el lugar de una mujer musulmana el concepto de tiranía de la moda:

For example, if I choose to wear black, everyone is like: she is wearing a black hijab she must be an extremist. I love fashion and at the end of the day the hijab is part of my outfit. Because I like fashion, I sometimes receive comments like: you are not like the other *hijabis* as if wearing the hijab was wearing only boring black clothes. I would never ask someone: why are you wearing those skinny jeans? (Imène, 2022).

Las feministas musulmanas reclaman que hay que trabajar en la interpretación reductora del velo como el signo por excelencia de la falta de libertad de las mujeres. Es un hecho, que los seres humanos son seres sociales, que siempre se han criado en determinados contextos sociales e históricos y que pertenecen a determinadas comunidades que conforman sus deseos y su comprensión del mundo (Abu-Lughod, 2018).

El fenómeno de “desvelar” a las mujeres, ya sea de forma directa o indirecta no es un hecho reciente en la historia de Francia. Durante la época colonial¹², la eliminación del velo a las mujeres bajo el fundamento de liberarlas, fue en realidad una estrategia central en el proyecto de colonización de Argelia, es decir, en la penetración y apropiación de la cultura musulmana. Es así, que, en la Argelia colonial, el velo se ha utilizado como signo de resistencia a la dominación (Najmabadi, 2006). En la actualidad, se podría hacer un paralelismo entre esta práctica colonial y la imposición moral ejercida por parte del feminismo europeo, especialmente el francés, sobre la eliminación del velo como elemento principal para pertenecer al feminismo.

¹² Refiere a la época de conquista y dominación a todos los niveles: económico, social, cultural y religioso desde el comienzo del imperio colonial en África en la década de 1830 hasta la década de 1960 (Assadiallo, 2023).

En la actualidad, el velo se ve como una forma revolucionaria contra el occidentalismo, contra la globalización moral, las políticas hegemónicas de Occidente y sus valores degradantes (Shariati, como se citó en Guzmán & Huenupi, 2021).

A su vez, el hiyab en el islam y principalmente desde la perspectiva feminista musulmana representa un símbolo de modestia y de compromiso moral religioso (Guzmán & Guzmán & Huenupi, 2021). Del mismo modo, es una práctica cultural y religiosa dotada del poder de liberar a su portadora de los males de una modernidad occidental hipersexualizada (Lazreg, 2019).

Por otra parte, la utilización del velo constituye una forma de distinguirse, una forma de marcar su modo de pertenencia a la religión musulmana y un mecanismo reivindicatorio de su identidad (Guzmán & Huenupi, 2021).

Cabe destacar, que al hablar del feminismo occidental como discriminatorio, se busca reconocer un fenómeno que ocurre en las sociedades europeas, no así generalizando que la discriminación exista en todas las esferas feministas occidentales, simplemente resaltar la existencia del mismo y generar conciencia sobre sus consecuencias.

En línea con lo que plantea Abu-Lughod (2018), el objetivo de esta investigación es realzar la importancia de aceptar e incluir las diferencias sin resignarnos a ser relativistas culturales que respetan lo que ocurre en otros lugares como "es su cultura".

El feminismo musulmán se basa en el concepto de interseccionalidad y se presenta como abierto a los aportes positivos del modelo europeo en materia de derechos de la mujer, por lo que intenta superar esta crisis de identidad producto de la dicotomía entre el feminismo y la religión y permitirle vivir a las mujeres musulmanas en Occidente en un punto intermedio de su cultura híbrida. Contrario a lo que se percibe desde el feminismo occidental, el feminismo musulmán no busca establecerse como el futuro del feminismo laico, éste pretende sumarse a movimientos ya existentes, contribuyendo con su perspectiva al proceso de redefinición del concepto de feminismo que comenzó en la década del 90' (Abdallah, 2011).

Como expresa Assadiallo (2023):

Ser musulmán, hoy o ayer, en Francia, es una lucha permanente. Para mí, a los quince años, a los siete, u hoy, no es ni más ni menos que creer en Dios y en sus mensajeros. Es recibir consejos de mis hermanas, llenos de amabilidad y dulzura. Ser musulmán, hoy, o ayer, y seguramente mañana, en Francia, es una lucha permanente, que estoy dispuesto a llevar por amor a Dios (Assadiallo, 2023).

Es por ello, que desde el feminismo musulmán se plantea la necesidad urgente de formar coaliciones estratégicas entre mujeres (Mohanty, 2003). A su vez, como manifiesta Bouledjoudja (2017):

J'ai décidé de partager mon expérience avec vous parce qu'il est aujourd'hui urgent d'aborder ce genre de problématique au sein de nos communautés, et plus particulièrement pour faire passer le message qu'il est autant acceptable d'ôter que de porter son voile. Il y a des femmes qui luttent pour le porter, d'autres pour l'ôter. Le résultat est le même: nous nous faisons constamment dicter ce que nous devrions faire et cette habitude affligeante entrave notre cheminement identitaire et notre bien-être personnel. Ayant été totalement perdue, je me suis mise à pratiquer ce qu'on appelle le selfcare. Il était clair que je n'étais plus à l'aise avec mon hijab. Il m'étouffait. Et ce n'est pas du tout ce simple voile que je portais ni ma si chère religion qui me causaient ces maux-là, mais tout ce qu'on aime leur associer. C'en était trop pour moi. J'ai donc décidé de laisser mon militantisme physique de côté, mon appartenance religieuse restant toujours intacte. Je reste d'ailleurs une fervente alliée de mes sœurs voilées qui ont une force remarquable. Ensemble, nous ferons en sorte que les futures générations n'aient pas à faire de choix entre avoir la paix et afficher son appartenance religieuse. J'ai certes choisi un chemin plus facile, mais avant même de prendre soin de l'image de sa communauté, on se doit d'abord de prendre soin de soi-même. À toutes mes sœurs qui luttent, pensez à vous. Écoutez-vous. Comprenez-vous. Vivez pour vous¹³.

Sin embargo, esta necesidad imperante se ve obstaculizada por la falta de voluntad de Francia para redefinir el significado de lo que es ser francés. Como consecuencia se ha llegado a una exclusión social de cualquiera que no se ajuste a la definición exacta. Los musulmanes de tercera o cuarta generación son vistos como *outsiders* dentro de su propio país y sociedad: "I

¹³ "He decidido compartir mi experiencia con ustedes porque es urgente abordar estas cuestiones en nuestras comunidades y, en particular, transmitir el mensaje de que es tan aceptable quitarse el velo como llevarlo. Hay mujeres que luchan por llevarlo, otras que luchan por quitárselo. El resultado es el mismo: se nos dice constantemente lo que debemos hacer y esta angustiada costumbre entorpece nuestro camino hacia la identidad y el bienestar personal. Totalmente perdida, empecé a practicar lo que se llama autocuidado. Estaba claro que ya no me sentía cómoda con mi hijab. Me estaba asfixiando. Y no era el simple velo que llevaba o mi amada religión lo que me estaba causando estos males, sino todo lo que a la gente le gusta asociar con ellos. Era demasiado para mí. Así que decidí dejar mi activismo físico, con mi afiliación religiosa intacta. Sigo siendo una firme aliada de mis hermanas con velo, que tienen una fuerza extraordinaria. Juntas, nos aseguraremos de que las generaciones futuras no tengan que elegir entre tener paz o mostrar su afiliación religiosa. He elegido un camino más fácil, pero incluso antes de cuidar la imagen de la propia comunidad, primero hay que cuidar de uno mismo. A todas mis hermanas que están luchando, piensa en tí misma. Escucharnos a nosotras mismas. Comprendernos. Vivir para nosotras mismas" [Traducción propia].

was born in France and my mother is French, but I count as an Algerian for the French people” (Rania, 2022).

Como consecuencia de lo anteriormente expuesto y como proclama Thafath n'ídh (2018):

La próxima vez que veas a una mujer con velo por la calle o en Internet, no creas que la conoces sólo por lo que has visto y oído en los medios de comunicación, cada uno tenemos nuestra propia historia y pruebas, nuestras propias alegrías y penas, a pesar de la fé que nos une [Traducción propia].

6. Diversos actores frente al rol de las mujeres musulmanas en Francia

El presente capítulo tiene como objetivo visibilizar la posición del Estado francés para con las mujeres musulmanas en Francia, así como la de los actores políticos y la de la opinión pública. La secularización del Estado y las políticas públicas pregonadas por Francia son tema de debate del presente capítulo. Se analiza la posición de la mujer musulmana en este país, que a través de la institucionalización de ciertos valores se entiende que discrimina a aquellas migrantes que eligen profesar la religión del islam en suelo francés. Posteriormente, se presentan las principales actitudes de aquellos que se encuentran dentro del espectro político más reticente a la sobrevivencia de la religión en el Estado secular, así como también la actitud de aquellos que se han destacado por promover la representación política de los fieles del islam en el país. Por último, debido a que los medios de comunicación son cruciales en la construcción de la imagen del inmigrante, se presentan los principales temas de agenda de la opinión pública francesa.

6.1 El rol del Estado y las consecuentes políticas públicas

Para poder entender el pensamiento en el que se basa la sociedad francesa, y por transitiva, el funcionamiento del Estado en Francia, es importante tener nuevamente en cuenta la Revolución Francesa ocurrida en el siglo XVIII. Este movimiento sociopolítico sentó las bases de la idiosincrasia del país, pero principalmente estableció tres conceptos: igualdad, libertad y fraternidad. Como respuesta a estos tres conceptos, en el marco de este trabajo surgen otros tres: el concepto de laicidad, libertad de expresión y de homogeneidad cultural.

Francia tiene una tradición republicana laicista, acompañada del concepto que se denomina como *laïcité*, un principio constitucional de la República que hace referencia al laicismo como fundamento de la sociedad (Hauser, 2021). El concepto de laicidad en Francia escapa de la mera interpretación del mismo como separación entre la Iglesia y el Estado o como la independencia del Estado de toda influencia religiosa. La *laïcité* es una expresión del laicismo activa, que promueve la idea de que el Estado es una sociedad fundamentalmente política y ferozmente independiente de cualquier autoridad religiosa, y en la que los valores del Estado pueden defenderse a través del concepto de “l'ordre public” para justificar la interferencia en organizaciones religiosas cuando sea necesario. Esta interpretación de la laicidad permite al gobierno controlar justificadamente la expresión religiosa (Idriss, 2006).

Por otra parte, la libertad de expresión es otro concepto que ocupa un lugar esencial en la personalidad francesa. Constituye la manifestación concreta de la libertad de pensamiento, dando a los individuos la oportunidad de definir su identidad, articular su autonomía y gestionar las relaciones con otras personas y con la sociedad en su conjunto (Alicino, 2015).

Si bien la libertad de expresión engloba la libertad religiosa proporcionando una base jurídica para la manifestación concreta de las diversas creencias, en Francia implica una especie de secularización del fenómeno religioso y como consecuencia, la religión no recibe ninguna protección jurídica especial (Alicino, 2015).

Por último, como consecuencia del principio de igualdad, el Estado francés promueve la homogeneidad cultural, lo que se ha manifestado en el despliegue de herramientas antiliberales que podrían considerarse como tales, ya que vulneran los derechos de ciertos grupos de ciudadanos, principalmente las minorías. La máxima expresión de este fenómeno se ve en el ámbito educativo, ya que los sistemas educativos fomentan la asimilación y la adopción de comportamientos homogéneos (Hauser, 2021), orientados al establecimiento de un estereotipo de “ciudadano francés”. Las bases de la educación pública como gratuita, obligatoria y laica se establecieron en una serie de leyes conocidas como las Leyes Jules Ferry votadas en 1878-1887 bajo la Tercera República (Jansen, 2006).

El debate social y mediático acerca de la utilización del velo en las escuelas no es para nada reciente, las controversias comenzaron en los años ochenta. Como respuesta a esta disidencia social, la Comisión Stasi¹⁴ ofreció un foro de debate sobre cómo la laicidad tomaría forma en una sociedad francesa moderna y multicultural. La Comisión concluyó en que si bien el velo, por un lado, se podría considerar totalmente compatible con la República; por otro, se utilizaba para promover actos sexistas y de violencia contra las mujeres musulmanas (Hauser, 2021).

Lo anterior llevó a la creación de políticas públicas relacionadas a la manifestación pública de la religión en concordancia con el concepto de laicidad promovido por el Estado.

La primera fue la Ley de 2004 que prohibía los signos evidentes de afiliación religiosa en las escuelas públicas, propuesta por el entonces Presidente Jacques Chirac, conocida

¹⁴ Comisión francesa creada por el Presidente de la República, Jacques Chirac en julio de 2003, para tratar la aplicación del principio de laicidad en Francia.

extraoficialmente como la prohibición del velo. Esta ley pretende imponer la neutralidad religiosa en el ámbito de la educación pública y como consecuencia, desincentivar o hasta limitar la expresión religiosa al ámbito privado.

A su vez, en 2011, se promulgó otra ley que prohibió llevar el rostro cubierto en el espacio público por motivos de seguridad nacional y porque las mujeres así cubiertas se colocaban en una situación de exclusión e inferioridad “incompatible con los principios constitucionales de libertad e igualdad” (Medina, 2014). Entre los elementos prohibidos se encuentran máscaras, cascos, burkas y *niqabs*¹⁵. La ley se aprobó como medida de seguridad pública con el argumento de que los rostros cubiertos impiden la identificación de una persona y por ende el cubrirse el rostro de cualquier forma constituye un riesgo para el orden público y la seguridad. Si uno infringe la ley se le impone una multa de 150 euros y debe seguir un curso de educación para la ciudadanía, un claro indicador de que esta ley está dirigida a la población inmigrante (Wyles, 2017). Esta ley, refleja que la neutralidad del Estado se ha ampliado para abarcar todo el espacio público, de modo que no sólo las escuelas y las oficinas gubernamentales, sino también en la vía pública debe respetarse el concepto de laicidad (Casanova & Cesari, 2017).

Asimismo, prohibiciones del burkini se aprobaron en veinte ciudades costeras en el verano de 2016, tras los atentados terroristas de París y Niza (Wyles, 2017).

Frecuentemente, las mujeres que llevan el hiyab son percibidas como una amenaza cultural extranjera para la modernidad occidental. Bowen (2007) identifica tres amenazas percibidas por la modernidad francesa que están emblemáticas por el velo: el islamismo, el sexismo y el comunalismo (Zimmerman, 2015).

En primer lugar, en el Estado francés la justificación de las leyes anteriormente mencionadas reside en la necesidad del mismo de suprimir el "islam radical" o "fundamentalismo islámico" que se había extendido al corazón de Francia (Idriss, 2006). Los partidarios de la ley también argumentaron que evitaría que las mujeres se vieran obligadas a cubrirse el rostro y que obligaría a los musulmanes a asimilarse a las normas sociales tradicionales francesas (Wyles, 2017). Lo anterior se sustenta en que dentro de la Asamblea Nacional existe la creencia generalizada de que el islam es una religión opresora y por ende una amenaza a la seguridad pública, y que principalmente el hiyab, es un símbolo amenazador representativo de los

¹⁵ De acuerdo con *BBC Mundo* (2021) en “Hiyab, niqab, burka: cuales son los distintos tipos de velo islámico”, el niqab es un “velo para el rostro que deja despejada el área alrededor de los ojos. Se usa junto con un velo en la cabeza”.

musulmanes extremistas, por lo que debía restringirse con el fin de mantener el orden público (Casanova & Cesari, 2017).

Asimismo, el gobierno francés se sostiene en la experiencia de un grupo muy específico de mujeres en Francia, aquellas mujeres que utilizan el velo producto de la imposición o coerción de sus familiares. El Estado francés busca, a través de estas leyes, impedir que las mujeres se vean obligadas a cumplir con este mandato impuesto por sus familias, que se considera sexista ya que es únicamente dirigido hacia las mujeres.

Por último, la Comisión Stasi realizó un informe en el que se establece que los ciudadanos tienen tanto derechos como responsabilidades para con la sociedad francesa y que, si bien se protege al individuo y se le trata en pie de igualdad dentro del sistema francés, los ciudadanos deben garantizar activamente que se mantenga la neutralidad de la esfera pública en el sistema educativo (Casanova & Cesari, 2017).

A su vez, el Estado francés defiende la idea de la *école républicaine* laica como un lugar importante para la regulación y la securitización de la laicidad, ya que producto de la laicidad se puede alcanzar una homogeneización de las diferencias sociales e instaurar en el imaginario de los ciudadanos, una concepción universalista de la moral cívica (Hauser, 2021). Como menciona Balibar (2013) la escuela cumple el rol de recipiente institucional de la política cultural de la nación, por lo que encarna el deseo del Estado-nación de reunir a su juventud bajo un mismo techo para crear "utopías de ciudadanía" (como se citó en Hauser, 2021).

Lo anterior se ve complementado por un concepto entablado por Foucault (2004), de que las escuelas son espacios "heterotópicos", ya que el sistema educativo francés se ha regulado de forma que crea una noción cultural de afrancesamiento colectivo que reduce la libertad de tener "diferencias" (como se citó en Hauser, 2021). Como consecuencia de lo anterior, el gobierno francés cree evitar el comunismo, es decir que las mujeres musulmanas se encierren en la comunidad musulmana y no adopten las costumbres y valores franceses.

Por lo tanto, es a través de la implementación de esta ley educativa, que se les exige a los alumnos realizar concesiones que implican dejar de lado sus costumbres religiosas, las cuales actúan como purificadores de su religiosidad (Hauser, 2021).

Debido a que la ley de prohibición de símbolos religiosos se propuso como una medida “feminista” que pretendía promover la estabilidad entre hombres y mujeres eliminando los signos considerados opresivos en los ámbitos de educación pública, ésta ha sido ampliamente apoyada por la mayoría de los grupos feministas occidentales (Baeza, 2006). Como consecuencia, se produce un fenómeno denominado “femonacionalismo”, éste ocurre cuando el Estado se apropia de la retórica de la igualdad de género para instaurar su nacionalismo en la sociedad (Entrevista realizada a Hanane Karimi en Spiler, 2017).

Ahora bien, ¿por qué se considera que estas leyes afectan más a la comunidad musulmana y principalmente a las mujeres musulmanas?

Si bien uno podría pensar que la islamofobia constituye un elemento únicamente presente en la sociedad francesa, para los musulmanes, la islamofobia es más sistémica que social, por lo que consideran que en Francia la islamofobia se encuentra institucionalizada en el aparato estatal (Imène, 2022).

Estas leyes generan que los ideales revolucionarios de *liberté, égalité y fraternité* se apliquen de forma desigual dependiendo de los diversos grupos étnicos, culturales y religiosos, lo que llevaría al surgimiento de una democracia liberal antiliberal. Un ejemplo de lo anterior es que producto de la Ley del año 2004, la adhesión a los ideales laicos de la república son un requisito inminente para ingresar a la escuela pública (Casanova & Cesari, 2017). Esta adhesión imprescindible afecta en mayor medida a las niñas musulmanas, ya que el velo, en comparación con otros símbolos religiosos como la cruz cristiana o la kipá, no puede ocultarse tan fácilmente (Hauser, 2021).

A su vez, la Ley del año 2004, denota claramente la retórica de la salvación planteada en este trabajo, en la que el extranjero para la nación funcionaba como métrica de pertenencia. Por lo que se le impone la necesidad de asimilarse constantemente para poder cumplir con una norma estándar de afrancesamiento y así poder pertenecer a la sociedad francesa (Kearney y Taylor, 2005 como se citó en Hauser, 2021).

Como señala Hauser (2021), dicha ley refleja violencia infrapolítica, una violencia que el Estado se niega a reconocer pero que de hecho se encuentra en el centro de las instituciones

políticas. Esta violencia infrapolítica revela *equaliberty*¹⁶ al mismo tiempo que reduce la libertad y la igualdad. Esta ley pretende ser apolítica en nombre del laicismo, pero, en realidad, crea una especie de control neocolonial politizado sobre las mujeres musulmanas. Lo anterior radica en que se podría percibir a estas medidas como la prolongación de la política colonial en Argelia, donde se prohibió el uso del velo en un intento de "civilizar" a la población (Wyles, 2017). Este control puede verse como una forma de violencia simbólica derivada de la arraigada fraternidad blanca que caracteriza a la nación francesa (Hauser, 2021).

A su vez, el gobierno francés a través de su paridad secular discrimina activamente a las mujeres musulmanas. Estas prohibiciones impuestas impiden que estas desempeñen un papel activo en la sociedad, desalientan su autoexpresión y les impide obtener una educación. Se las bloquea indirectamente de toda oportunidad de marcar una diferencia en la sociedad debido a su religión (Gagión, 2019).

El Estado francés ha perpetuado la inequidad entre las mujeres musulmanas y el resto de los ciudadanos franceses, se debe reconocer que también ha desplegado iniciativas para contrarrestar la discriminación presente en Francia. Por ejemplo, se han creado instituciones locales que pretenden promover la diversidad específicamente en los entes públicos. Sin embargo, se ha centrado principalmente en la gestión de la carrera profesional a través del acceso al empleo público mediante pruebas anónimas (excepto las orales), pero centrado en motivos discriminatorios como el sexo, la edad y la discapacidad, dejando de lado la discriminación religiosa y por el origen étnico (European Network Against Racism, 2016).

En definitiva, esta regulación estatal de la vestimenta femenina es una muestra de poder sobre el cuerpo de una mujer y lo que ella decide ponerse. El Estado le quita a la mujer su autonomía al decirle que es ilegal que se vista como quiera. La implementación de leyes de este tipo demuestra como en Francia las mujeres musulmanas están oprimidas tanto por su género como por su religión, por separado y en combinación (Wyles, 2017).

Se argumenta desde el feminismo musulmán que la emancipación no se logra a través de la opresión, sino a través de la conquista de derechos. Las leyes que principalmente castigan a las niñas no presagian nada bueno, desde un punto de vista feminista. Por lo tanto, el llamado a

¹⁶ Se entiende como la promoción de la igualdad sin tener en cuenta las desigualdades que presentan ciertas minorías y que a través de la misma se limitan libertades que terminan promoviendo una mayor desigualdad.

quitar el velo que impone esta ley, se vive, desde la experiencia de las mujeres musulmanas, como un abuso que conducirá a la pérdida de su libertad de expresión (Mansouri, 2013).

Por ende, como afirma Gagi3n (2019), las mujeres musulmanas se sienten m1s oprimidas por el gobierno franc3s y por algunos movimientos feministas actuales que por el islam. Las mujeres musulmanas en un pa3s liberal y democr1tico como lo es Francia deber3an poder elegir practicar libremente su religi3n y llevar el velo si lo desean. No deber3a ser funci3n del gobierno designarles el derecho y obligarles a eliminar parte de su identidad en las escuelas p1blicas solo para continuar su educaci3n. El papel del gobierno deber3a consistir en intentar incluirlas lo m1s posible en la sociedad francesa, sin obligarles a deshacerse de una parte de su identidad. Por lo tanto, para muchas mujeres estas leyes constituyen un control neoimperial sobre las mujeres musulmanas y sus derechos que se deriva de la incomprensi3n del velo y la existencia de otras formas de feminidad (Hauser, 2021).

Como expresa una feminista musulmana francesa en el art3culo "4 r3ponses 1 l'argument «Les musulmanes doivent aussi s'adapter»" publicado en *Lallab Magazine* (2016):

J'aurais imagin3, dans notre fantasme de mission civilisatrice envers les peuples qui n'ont pas la chance de venir du pays des Lumi3res, que nous devrions montrer l'exemple. Que l'on aurait permis 1 toutes les femmes de s'habiller comme elles le souhaitent, pour ensuite dire 1 ces pays: «Vous voyez? Nous, on laisse les femmes voil3es s'habiller comme elles le veulent. Alors vous devrez laisser toutes les femmes s'habiller comme elles le veulent aussi» Mais en fait, non: on m3prise ces pays, on affirme la sup3riorit3 des pays occidentaux parce qu'ils laisseraient aux femmes la libert3 de s'habiller librement (surtout si c'est en jean de marque et en hauts talons), mais on exige de la part des femmes qu'on *imagine* venir de ces pays qu'elles se plient 1 nos coutumes. Moi qui pensais que les relations internationales fonctionnaient selon d'autres logiques que la loi de la r3cr3...(Lallab Magazine, 2016)¹⁷.

Producto de estas leyes es que la estigmatizaci3n occidental del velo contin1a creciendo, este malentendido perpet1a la racializaci3n del mismo, discriminando indirectamente a las mujeres musulmanas y obstaculizando su lucha. Para ellas el velo se considera una expresi3n de la

¹⁷ "Hubiera imaginado, en nuestra fantas3a de misi3n civilizadora hacia los pueblos que no tienen la suerte de proceder del pa3s de la Ilustraci3n, que deber3amos dar el ejemplo. Que hub3ramos permitido que todas las mujeres vistieran como quisieran, y luego hub3ramos dicho a esos pa3ses: "¿Ven? Dejamos que las mujeres con velo vistan como quieran". Pero en realidad, no: despreciamos a esos pa3ses, afirmamos la superioridad de los pa3ses occidentales porque permitir3an a las mujeres la libertad de vestir libremente (sobre todo si es con *jeans* de dise3ador y tacos altos), pero exigimos que las mujeres que imaginamos que vienen de esos pa3ses se ajusten a nuestras costumbres. Pensaba que las relaciones internacionales funcionaban seg1n otras l3gicas que la ley del recreo..." [Traducci3n propia].

cultura vinculada al patrimonio, como parte de su misión de ser diferentes, su sentido de la libertad y de su propio feminismo y no necesariamente un símbolo de opresión o de manifestación del fundamentalismo islámico como se plantea frecuentemente desde el gobierno o la sociedad francesa (Gagión, 2019; Hauser, 2021).

Como expresa Imène (2022) en la entrevista realizada:

Of course the law affects islam more than other religions. It is not that because I am Muslim I want to convert everyone I see. I am not hurting anyone by wearing my hijab. I think this is islamophobia and racism, because a nun can wear her hijab, but I cannot. Every other religion can do whatever they want, but we cannot, this law is hypocritical (Imène, 2022).

Otro factor interesante a considerar es que la prohibición de los símbolos religiosos decepcionó a muchos musulmanes, incluso llevándolos a sentir que la legislación introducida en Francia es racista, antirreligiosa e islamófoba. Lo anterior podría desencadenar en un mayor extremismo por parte de algunos grupos pequeños, en lugar de su supresión. La prohibición en las escuelas públicas puede reforzar la identidad musulmana, fomentar el comunalismo y exacerbar la polarización que ya existe entre el islam y Occidente, provocando aún más conflictos y malentendidos entre ambas ideologías (Idriss, 2006).

Si bien se podría argumentar que el gobierno francés solo pretende imponer la "uniformidad" en las escuelas, como menciona Idriss (2006), este argumento no es del todo satisfactorio porque en las escuelas francesas ni siquiera se exige a los alumnos que vistan con un uniforme concreto para preservar esta uniformidad. El autor plantea, a su vez, que esta legislación demuestra un nivel de intolerancia hacia el multiculturalismo porque no promueve la integración ni la aculturación, simplemente margina aún más a los alumnos inmigrantes al acentuar lo diferentes que son en realidad. Incluso, el nivel de marginación puede ser tal que las niñas decidan retirarse de la escuela o como atestigua Imène (2022): "many girls go to private muslims schools so as not to take their hijab off. Even a friend of mine took an hour train everyday just to go to school, because she did not want to take her hijab off".

Del mismo modo, el mensaje que se envía a través de estas medidas no es el de ser libre, sino el de: "si no te ajustas al estereotipo que imponen estas leyes, te encuentras "fuera de lugar" en la escuela debido a estas fuerzas de exclusión e inclusión", esto resulta en que las niñas decidan retirarse de la educación pública, y consecuentemente se las empuja hacia los supuestos

espacios de sexismo religioso que combate el Estado francés (Balibar, 2013, como se citó en Hauser, 2021).

Como señala Wyles (2017), la prohibición refuerza el estereotipo de que el islam es innatamente opresivo para las mujeres y que los hombres musulmanes obligan a las mujeres a cubrirse. En lugar de fomentar la cohesión social, como esperaba el gobierno, esta prohibición no ha hecho más que dividir aún más a los ciudadanos musulmanes y no musulmanes. Esta prohibición presenta una doble moral, en la que por un lado se castiga la opresión de las mujeres por parte de una entidad, el islam, pero se justifica la opresión de otra, el Estado, que puede dictar lo que una mujer debe o no puede llevar, por lo que es parte de la misma opresión sistémica.

Como reacción a esta prohibición, se desataron una serie de manifestaciones públicas al tiempo que numerosos autores consideraron que la misma (prohibición del uso de vestimentas religiosas) hasta podría haber causado el efecto contrario, es decir, provocado un aumento del número de mujeres que llevan *hiyabs* y *niqabs*, ya que algunas lo llevan en un acto de protesta contra la imposición (Pasha-Robinson, 2016, como se citó en Wyles, 2017).

Otro aspecto que resulta interesante destacar, es que producto a la Ley de prohibición del uso de símbolos religiosos en las escuelas, nació un grupo feminista, aunque minoritario, el *Collectif Une École pour Toutes et Tous (CEPT)*. Consiste de una coalición política sin precedentes que une grupos feministas musulmanes y seculares con el objetivo principal de denunciar la Ley en el marco de la lucha contra la discriminación. Sostiene que la misma no hace nada más que alienar a las mujeres, excluyéndose en nombre de la emancipación de las escuelas y los lugares de trabajo, lugares que constituyen los principales espacios para que puedan desarrollar una socialización (Ali, 2016).

Respecto al uso del burkini - el bañador que cubre a ciertas mujeres de fé musulmana -, las autoridades de Rennes y Grenoble actualizaron discretamente, en 2019, sus políticas de higiene en las piscinas para permitir burkinis y otros tipos de trajes de baño. Eric Piolle, alcalde de esta ciudad, ha alegado que los usuarios de servicios públicos, como las piscinas, deben poder vestirse como les plazca (Euronews, 2022). Como consecuencia de estas alteraciones a las políticas de higiene es que surgió la controversia sobre los burkinis, en la que el Consejo de Estado decidió en junio de 2022 la prohibición del mismo en los espacios públicos. El juez interino del caso declaró que realizar una adaptación tan específica de las normas internas

satisfacía una demanda de carácter religioso que socava la igualdad de trato de los usuarios, por lo que atenta gravemente contra los principios de laicidad y compromete la neutralidad del servicio público (Ben Said, 2017; Couvelaire, 2022). A su vez, surgieron otras justificaciones en relación a la prohibición, como la siguiente: “manifiestan abiertamente la adhesión a una religión en un momento en que Francia y los lugares de culto son objeto de atentados terroristas” (Quinn, 2016).

Un claro ejemplo de las consecuencias que generó esta medida en la vida de las mujeres musulmanas es la de Siam, una mujer musulmana de 34 años que estaba en la playa con su familia en Niza, cuando un grupo de policías se aproximó para multarla, porque no llevaba vestimenta que fuera respetuosa de acuerdo a las buenas costumbres y la laicidad. Posteriormente, el tribunal de Niza dictaminó que la prohibición del burkini era "necesaria, adecuada y proporcionada" para evitar desórdenes públicos tras la sucesión de atentados yihadistas en Francia. El alcalde de Niza, Christian Estrosi se pronunció ante la prohibición diciendo que ocultar el rostro o llevar un burkini no se ajustaba al ideal de relaciones sociales (Quinn, 2016).

Múltiples iniciativas surgieron para contrarrestar las negatividades de estas leyes durante el año 2022, principalmente producto de las altas temperaturas que presentó Francia en el verano de ese año.

En primera instancia, Rachid Nekkaz, un empresario argelino activista de los derechos humanos se ofreció a pagar la multa de cualquier mujer musulmana que sea multada en Francia por llevar el burkini con el fin de garantizar su libertad de llevar esta prenda y así poder neutralizar la aplicación de esta ley que tanto afecta a las mujeres musulmanas. Nekkaz manifestó acerca de su iniciativa: "Mi deber es recordar a las grandes democracias europeas que lo que hizo de ellas grandes democracias es el respeto de las libertades fundamentales” (Ansari, 2016).

Por otra parte, y también durante el verano del mismo año, nació la iniciativa "Free the Burkini” encabezada por la aplicación Muzz - la mayor aplicación musulmana de citas del mundo, con más de 6 millones de miembros - en la que la organización propuso destinar un presupuesto de 25.000 euros para reembolsar el dinero a aquellas mujeres musulmanas que hayan sido multadas por utilizar un burkini (Jeanne, 2022). El funcionamiento constaba de que la persona sujeta a una multa de este tipo tendrá que enviar a Muzz un documento oficial que acredite la

multa, así como un certificado oficial del banco en el que conste que ya ha pagado la multa y luego completar un formulario de reembolso directamente en el sitio web de Muzz (Le port du burkini interdit dans les piscines en France, cette application propos  de payer les amendes, *Ancre Magazine*, 2022).

Esta iniciativa fue denunciada por el Ministerio del Interior francés. La campaña “Free the Burkini” tiene por objeto erradicar la humillación pública a la que pueden enfrentarse las mujeres musulmanas si no cumplen la ley, por lo que como declaró la dirección, ésta se encuentra preparada para asumir las consecuencias y es consciente los riesgos legales que supone la iniciativa (Couvelaire, 2022) (Le port du burkini interdit dans les piscines en France, cette application propos  de payer les amendes, *Ancre Magazine*, 2022).

Para concluir, como expresa Sara Silvestri - profesora de la City University of London especializada en religión y política -, el efecto de estas leyes es que los musulmanes se sienten marginados, genera una sensación de no ser bienvenidos, lo que repercute en su capacidad y voluntad de integrarse en la sociedad, provocando retraimiento y posiblemente llevarles a comprometerse con grupos radicales lo que resulta contraproducente con los objetivos estatales que se plantean (Ansari, 2016).

6.2 Posición de los actores políticos

A continuación, se presentan dos grandes corrientes en la posición de los actores políticos en torno al rol de las mujeres musulmanas en Francia donde la laicidad francesa es el común denominador en ambos.

Como bien menciona Damien Saverot (2022) en una entrevista realizada para la presente investigación, la ley de separación de la Iglesia y el Estado de 1905 pretendió mover al catolicismo hacia una esfera privada, haciendo predominar en la sociedad francesa una visión ajena de las confesiones religiosas. En la actualidad, explica, existe una visión que pretende desplazar de manera impetuosa el islam hacia una esfera privada y lograr que no exista ninguna demostración pública de esta religión. Los defensores que se encuentran de este lado del espectro, alegan que lo mismo fue realizado con el catolicismo en 1905 por lo que la religión del islam no deberá suponer una excepción al tal caso. Por otra parte, existen defensores de un enfoque más flexible de la laicidad. Estos defienden la idea de que no es posible tratar de igual manera la religión del islam y a la religión católica debido a que esta última poseía, en su

momento, el poder político en Francia, por lo que sería desventajoso dar el mismo trato a una religión dominante que a una no dominante.

A pesar de que existen dos visiones claras en torno a la religión del islam en Francia, luego de los atentados del 11-S, es la primera visión la que ha predominado en el espectro político francés, que a su vez tiende a asociarse con los partidos de extrema derecha. Como se ha evidenciado a lo largo de esta investigación, se puede prever que *ceteris paribus* los adeptos a la visión más estricta continuarán en aumento.

6.2.1. El discurso anti inmigratorio de la extrema derecha

En las últimas décadas, los partidos de extrema derecha en Europa han incrementado su influencia política y adquiriendo más adeptos a nivel regional y el caso francés no es la excepción.

Múltiples estudios han comprobado que el argumento central de la extrema derecha tiende a relacionar directamente el aumento del desempleo con el número de inmigrantes, tal como sucede en Francia. Un ejemplo de esto, es el eslogan ya nombrado en el cuarto capítulo que utiliza Jean-Marie Le Pen: “Two million immigrants are the cause of two million French people out of work” (Golder, 2003, p.438).

Marine Le Pen inició su vida política hace 15 años en el partido “Frente Nacional”. Su presencia dio un tinte renovador y popular al mismo. “Le Pen estaba convencida de que el Frente Nacional debía ampliar su atractivo electoral” (Rtve, 2017) y así dejar el legado de su padre en el pasado. Le Pen mitigó el partido, mediante el slogan de “*la France épuisée*”, e incorporó a líderes opuestos a los que eligió su padre en los inicios políticos del Frente Nacional. Es así, que, además, la candidata decidió cambiar el nombre del mismo a Agrupación Nacional en el año 2018, para desvincularse completamente de los ideales “neofascistas” y de “ultranza” que encabezaba su padre.

Sin embargo, Le Pen cuenta con una postura denominada por algunos autores como xenófoba, debido a las medidas que propone frente a la inmigración en el país. En diversas ocasiones se ha manifestado en contra de las políticas migratorias en Francia, argumentado que estas generan: desestabilización en el país, destrucción masiva, y un incremento en el desempleo,

quitándole la oportunidad a los franceses de acceder a una vivienda fácilmente, entre otras cosas.

Entre las propuestas que exhibe Le Pen en su programa de gobierno “Au nom du peuple” o “En el nombre del pueblo” se pueden destacar: la expulsión urgente de inmigrantes indocumentados, “prioridad nacional” frente a la adquisición de puestos de trabajo y de viviendas sociales y controles fronterizos para disminuir drásticamente la inmigración de 200.000 entrantes por año a 10.000. A su vez, la candidata expresó que incentivará el fortalecimiento de los vínculos entre los pueblos que comparten el idioma francés, la defensa de la identidad nacional, los valores y las tradiciones de la civilización francesa. También apoyará el establecimiento de acuerdos bilaterales que permitan que los convictos extranjeros que cumplan sus condenas por delitos en Francia, en su país de origen y no en Francia.

Por último, Le Pen propone la creación de un referéndum para cambiar la posición de Francia en la Unión Europea, con el objetivo de lograr un proyecto con Europa que respete la soberanía nacional francesa.

Es importante destacar, que la candidata se centró en puntos estratégicos del país, caracterizados por ciudadanos decepcionados por los lemas tradicionales para conseguir adeptos.

El partido de extrema derecha representado por ella ha crecido notablemente en los últimos años. El auge de la popularidad de Le Pen, comenzó cuando en las elecciones europeas del 2009 y las regionales del 2010 la confirmaron como una oradora temible y una personalidad ascendente en la vida pública francesa” (Quiñonero, 2011).

En las elecciones de 2012 debutó como líder en el partido con seis años de experiencia y consiguió el tercer puesto con un 18% de los votos. Posteriormente, en mayo de 2019, obtuvo la mayoría de votos con 23,3% respecto al 22,1% del presidente Emmanuel Macron (La Nación, 2019).

En los últimos años, a raíz del auge del partido Frente Nacional, el gobierno francés de Emmanuel Macron se vio obligado a redireccionar algunas de sus políticas con un tinte más derechista. “El presidente Emmanuel Macron sigue marcando la política francesa con el sello

de una dicotomía: «O yo, o la ultraderecha». En un claro giro a la derecha y con la mente puesta ya en un segundo duelo con Marine Le Pen en las presidenciales del 2022, su Gobierno endurece la política migratoria” (Serena, 2019).

Luego de su llegada al poder, el mandatario comenzó un plan de reorganización del islam en el que pretendía la creación de un “islam francés”, islam “ilustrado” que sacaría a la religión de la “crisis” marcada por la gran influencia de los países árabes en Francia (Hafez, 2020). El proyecto de ley antiseparatista también formó parte de su agenda política, la misma pretende fortalecer el arsenal legal contra el islamismo radical y confirma el respeto a los principios de la República (Mendez Urich, 2021). De acuerdo a *BBC Mundo* en “Decapitación en Francia: qué es el "separatismo islamista" (...)” (2020), la expansión de este tipo de islamismo (radical) por el territorio francés, explica Macron, es producto del abandono por parte de la República de la cuestión social. "Debemos atacar el separatismo islámico. El laicismo está en los cimientos de Francia", había dicho Macron en un discurso de octubre de 2020 (como se citó en *BBC Mundo*, 2020).

6.2.2 Representación política del islam en Francia

Se ha evidenciado a lo largo de la presente obra el vasto número de críticos que presenta el islam y los ciudadanos que profesan esta religión en territorio francés y poco se ha mencionado sobre los actores políticos que defienden de manera más equitativa la compatibilidad de los mismos con el republicanismo y la laicidad francesa.

En 2002 se creó el “Conseil Français du Culte Musulman” o Consejo Francés del Culto Musulmán (CFCM), con el fin de servir como autoridad para los musulmanes en Francia y representar los intereses de todos los musulmanes en este país para que los mismos pudieran ser comunicados más eficazmente al gobierno francés. Si bien el CFCM no es un partido político, es una forma en que los ciudadanos musulmanes pueden hacer oír su voz y tener representación en las decisiones gubernamentales (Boudreaux, 2006). Otro de los objetivos del referido Consejo es el de reducir la discriminación contra los musulmanes en Europa, particularmente en Francia, y transmitir la idea de que cualquier religión puede tener formas radicales por lo que no es adecuado relacionar asociar toda fe musulmana con los musulmanes radicales.

La efectividad de la representación del CFCM ha sido puesta en tela de juicio no sólo por Bordeaux (2006) en su obra *The french Council for the muslim faith: its implications for representing muslims in France*, sino que también por el académico Damien Saverot (2022) en la entrevista llevada a cabo para la realización de la presente Monografía de grado. La representación del Consejo está muy fragmentada debido a que los representantes no son electos por la comunidad defendida y se encuentran en sus puestos por designación estatal estrechamente ligadas a cuestiones políticas. Incluso cuando hay una representación, esta no funciona (Saverot, 2022).

Si bien se ha mencionado que dentro del espectro político francés coexisten dos visiones acerca del rol de los musulmanes en la sociedad, se entiende que la visión laxa (que pretende aplicar la laicidad francesa de manera más flexible para con los musulmanes) no ha logrado generar una representación significativa, ubicando así, a los defensores de la visión estricta (que pretende desplazar al islam hacia el plano privado y defiende rigurosamente el principio de laicidad) en un plano ventajoso.

Lo anterior constituye un problema, de manera que es fervientemente necesaria la buena representación política de la minoría analizada para la efectiva garantía de los derechos tanto civiles como políticos de las personas en cuestión.

6.3 Opinión pública

Como plantea la hipótesis de la presente investigación, la elevada presencia de migrantes en Francia ha generado rispideces entre los nacionales franceses y los extranjeros, en especial aquellos que profesan la religión del islam. Lo anterior queda evidenciado al consultar una encuesta de Ipsos publicada en 2019, donde un 65% de la población francesa manifestó que la acogida de migrantes no mejora la situación del país, mientras que un 45% piensa que la inmigración priva a los franceses de ciertos servicios sociales (Merino, 2022).

Los migrantes son una población muy vulnerable en el territorio francés. Kabil, de 37 años y procedente del África subsahariana, menciona a ONG La Cimade - dedicada a ayudar a la regularización e inserción de inmigrantes en Francia - la palabra “infierno” mientras intenta describir cómo fue su llegada a Francia (Torres del Cerro, 2022).

Si se evidencia un problema en la sociedad francesa para los migrantes en general, se puede argumentar que las mujeres en particular se ven doblemente afectadas. Como se explica en “A Aix, la Cimade témoigne des violences faites au femmes migrantes” (2022), gran parte de ellas han huido de sus países por cuestiones referentes al matrimonio forzado, al escaso acceso a la educación e incluso a la mutilación. Ser mujer y ser migrante significa un grado de vulnerabilidad aún mayor que la que puede sufrir un migrante estándar, si se tienen en cuenta los problemas a los que se enfrentan las mujeres en el mundo en general, independientemente de su religión, etnia, nacionalidad, lugar de residencia, etc. Muchas de las mujeres que se atreven a ir en busca de un mejor futuro no lo hacen atravesando las mejores de las condiciones y en cambio, sufren en el trayecto debido a la mayor propensión que tienen las mismas a la violencia. La mayoría se enfrenta a escandalosas violaciones a sus Derechos Humanos y llegan a ejercer la prostitución o incluso se vuelven víctimas de la trata de personas, ocupando el lugar de esclavas modernas (La Cimade, 2022.)

Además de la difícil situación a la que se enfrentan una vez abandonan su país, deben enfrentarse a las dificultades que se presentan en la sociedad francesa que las recibe y que frecuentemente las cataloga como mujeres sometidas o representantes del movimiento islámico extremista. El sentimiento islamófobo de la sociedad francesa ha llevado a la creación de diversos proyectos de ley y políticas públicas que tienen como objetivo reprimir específicamente a las mujeres que profesan el islam dentro de la sociedad francesa, utilizando como argumento la laicidad del Estado francés.

Alfonso Casani (2020) menciona, en nombre de la Fundación de Cultura Islámica en *Twist islamophobia*, que en Francia se observa un enfrentamiento entre el laicismo y el comunitarismo, entre las libertades positivas y negativas. Explica que estas dos visiones de la laicidad generan tensiones en una sociedad cada vez más multicultural cuyas expresiones identitarias no encajan con el modelo normativo francés. La visión negativa se entiende como la abolición y la ausencia de todo símbolo religioso, que pretende la igualdad de los ciudadanos, generando ausencia de toda expresión identitaria mientras que la visión positiva de la laicidad, promueve la igualdad de los ciudadanos mediante la expresión de todas las prácticas religiosas y permite la presencia de todos los símbolos religiosos (Casani, 2020).

En ese sentido la mujer musulmana se sitúa en el punto de mira del debate, debido a la utilización de vestimentas fácilmente reconocibles con el islam. La Red Europea contra el

Racismo así lo evidencia en un informe donde el Colectivo contra la islamofobia en Francia (CCIF), recogía que un 81,5% de los ataques islamófobos producidos en Francia se realizaban contra mujeres (Casani, 2020).

La vestimenta de las mujeres puede reconocerse como el principal símbolo contra el que ataca la opinión pública francesa. Movimientos como “No toquen mi hiyab” o las repercusiones ante las decisiones de prohibir los “burkinis” en las playas francesas además de proyectos de Ley antiseparatistas o actitudes de políticos franceses en la comisión parlamentaria dan cuenta de esto.

Como se mencionó anteriormente, el tema del hiyab ha sido muy controversial en toda Francia. Si bien solo es prohibido en escuela secundarias y en empresas públicas, se entiende que existe una imagen negativa creada en torno al mismo lo que hace tener una percepción del velo muy desfavorable (Doğru, 2021). De acuerdo con un estudio de Pascal Tessemaat (Universidad de Lorraine), la posibilidad de una mujer de ser contratada es siete veces menor cuando la candidata al empleo viste un hiyab (Casani, 2020).

Duygu Akin, una joven de 25 años que reside en Estrasburgo, dio inicio al movimiento “#PasToucheAMonHijab” (“#NoToquenMiHiyab”) en respuesta a un proyecto de Ley que pretendía prohibir a las madres a usar el velo mientras acompañaban a sus hijos en viajes escolares o incluso a prohibir el uso de “burkinis” en las piscinas públicas. Si bien el principal objetivo que se persigue es el de obstaculizar el proyecto de ley, Akin explica que el hecho de que los hiyabs estén siempre en agenda, provoca una mala percepción de los mismos, por lo que el movimiento también pretende arrojar luz sobre la idea de que los velos en la cabeza no son un problema (Doğru, 2021).

Otra polémica en torno al hiyab se desató cuando Anne-Christine Lang, diputada de la Asamblea Nacional francesa, abandonó una comisión parlamentaria ante la participación de Maryam Pougetoux, portavoz del sindicato nacional estudiantil UNEF, quién participaba en una sesión dedicada a abordar los efectos de la crisis del Covid-19 sobre la juventud. La estudiante se presentó utilizando un hiyab, y si bien la sesión de la que formaba parte no se relacionaba con ninguna temática religiosa, para los diputados la utilización del velo constituía un ataque al espíritu de la laicidad que caracteriza al país y a sus instituciones (Casani, 2020).

“Como diputada y feminista, adscrita a los valores republicanos, la laicidad y los derechos de la mujer, no puedo aceptar que una persona venga a participar a nuestro trabajo en la Asamblea Nacional vistiendo un hiyab, que continúa siendo, para mí, un símbolo de sumisión” (Anne-Christine Lang [@AChristine_Lang] (17 de septiembre de 2020) [Tweet], como se citó en Casani, 2020).

Resulta pertinente introducir las palabras de la escritora Leïla Slimani en *CPolitique, France 5*: “Podemos estar en contra del velo, eso lo entiendo, cada uno tiene derecho a tener su propia opinión. Pero hay una gran diferencia entre estar en contra del velo y atacar a una mujer velada. Porque hacer eso es ponerse al nivel de aquellos que atacan a una mujer sin velo y la tildan de prostituta. Es cosificar a la mujer y reducirla a aquello que lleva o no lleva en la cabeza” (*L'écrivaine Leïla Slimani dans #CPolitique sur le voile* [Archivo de video]. Youtube. <https://www.youtube.com/watch?v=5yQEM2DtAXc>, como se citó en Casani, 2020).

Los burkinis también han sido tema de debate en la sociedad francesa. Como se menciona en *BBC Mundo*, “Lo que piensan las musulmanas del mundo sobre la prohibición de “burkinis” en las playas de Cannes, Francia” (2016), si bien en la actualidad continúan siendo foco de discusión, en 2016, el Alcalde de Cannes, David Lisnard, prohibió el uso de estos trajes de baño por considerarlos “ropa inapropiada” y un “símbolo del extremismo islámico”. Agregó que “la ropa de playa que muestra de manera ostentosa la afiliación religiosa, cuando Francia y lugares de devoción están siendo blanco de ataques terroristas, conduce a crear riesgos de perturbar el orden público” (BBC, 2016).

A partir de esta medida y de las declaraciones del Alcalde de Cannes, mujeres musulmanas en todo el mundo han decidido responder a Lisnard afirmando que "En la época victoriana los nadadores usaban trajes de pantalones largos y holgados, camisas completas y gorras y ¡nadie se quejaba!" (Kerry Amr, comunicación personal, como se citó en BBC, 2016).

Otro argumento de Kerry Amr que resaltó fue el que hace referencia al mayor poder que se le brinda a los extremistas cuando se crean este tipo de medidas.

"Acepto que hay personas espantosamente psicóticas que proclaman que están luchando en nombre de un grupo u otro" (...) Sin embargo, lo que una mujer decida vestir en una playa pública no hará ni la menor diferencia y sólo se está otorgando más poder a los que desean...

reclutar (a otros) en su perversa ideología" (Kerry Amr, comunicación personal, como se citó en BBC, 2016).

A partir del análisis precedente es posible vislumbrar cómo laicismo y feminismo se convierten en un medio de ataque a las mujeres musulmanas, y en una herramienta para alimentar la islamofobia de género. Estos debates no generan más que la legitimación de la discriminación de la mujer musulmana, entendida como un ser sumiso. Sin embargo, se plantea la siguiente interrogante: si la mujer es sumisa, ¿por qué no atacar al hombre por someterlas?

7. Conclusiones

Como se ha visto en esta Monografía, no existe una única interpretación de las fuentes de la religión musulmana. La peculiaridad de la misma es la ausencia de una autoridad suprema con potestad internacional para establecer una interpretación oficial, sobre la comunidad religiosa, lo que genera que no haya una jerarquía mundial.

Además, como se evidenció durante el trabajo, algunos de los argumentos que desde Occidente se ven como opresores de la mujer, como, por ejemplo: el uso del velo, la práctica de la poligamia, la sumisión de la mujer para con el hombre, entre otros, en realidad, forman parte de un entramado de prejuicios que culminan en una interpretación reduccionista de la religión musulmana, fundadas en las corrientes más extremistas del islam. A su vez, estas interpretaciones simplistas del islam se basan en las experiencias de las mujeres fuera de los países occidentales, por lo que no constituye un punto de referencia, ya que la práctica religiosa del islam en países islámicos o con mayoría musulmana en Medio Oriente y África es muy distinta que en Francia u otros países occidentales.

Respecto a la pregunta general del presente estudio: ¿cómo inciden las nuevas oleadas migratorias en el relacionamiento entre Occidente y el mundo musulmán? se puede argumentar que, tal como se explicó en la hipótesis, las oleadas migratorias inciden negativamente en el vínculo entre Occidente y el mundo musulmán, generando una rivalidad entre ambos.

Lo anterior se argumenta utilizando como pilar la teoría del “choque de ignorancias” de Edward Said. La misma surge como respuesta a la teoría del “choque de civilizaciones” introducida por Samuel Huntington en 1993. En virtud de lo expuesto, se concluye que la teoría del “choque de civilizaciones” pudo, de alguna manera, marcar el comienzo del conflicto analizado en la presente Monografía. Al introducir esta teoría y delimitar en etiquetas muy vagas a cada una de las civilizaciones, Huntington “enfrentó” a la civilización occidental, por un lado y a la civilización islámica, por el otro. En el artículo en el cual presenta esta teoría, el académico hace un llamamiento a Occidente para luchar por la promoción de los intereses y los valores occidentales. Se puede decir que Huntington se lleva una parte importante de la “culpa” de este conflicto ya que, al encasillar a cada civilización en ideas reduccionistas, promovió las diferencias existentes entre cada una de ellas y marcó el precedente para la creación de los prejuicios y preconceptos que llevan al choque y a la obstaculización de la interculturalidad.

La teoría de Said llega para arrojar luz sobre la idea de que los conflictos actuales surgen a partir del choque de los prejuicios que se tienen desde una civilización para con la otra.

Es un hecho que la migración ha aumentado significativamente en las últimas décadas, específicamente luego del proceso de descolonización y de la reciente “crisis de refugiados” del año 2015. Es por ello, que se ha transformado en un problema latente para los Estados receptores de migrantes que los obliga a poner en el centro del debate público la cuestión del relacionamiento intercultural.

En ese sentido, hemos identificado que el fenómeno migratorio actual afecta el relacionamiento entre Oriente y Occidente en dos líneas principales: por un lado, el factor cultural y por el otro, el factor político.

En cuanto al factor cultural, resulta pertinente comprender lo que explican Lenard (2012) y Bauman (2016) en relación a la percepción de los migrantes en las sociedades de acogida. Ambos autores hacen referencia a la carencia de confianza mutua que se presenta en las sociedades multiculturales, alegando que los niveles de confianza disminuyen ya que los nativos, en este caso los franceses, consideran que el comportamiento de los inmigrantes es impredecible debido a sus diferencias culturales. En concreto, Lenard (2012) plantea que estas minorías en algunos casos no están dispuestas a aceptar las normas comunes de la sociedad en la que se ven inmersos, lo que genera, en este caso específico, que los franceses desconfíen aún más de estos y disminuyan aún más los niveles de confianza de la sociedad en general. Por su parte Bauman (2016) plantea que esta desconfianza hacia el “otro” genera un estado de “pánico moral” ya que los franceses no pueden predecir el comportamiento de los migrantes y si este se va a adaptar o no a las reglas culturales y leyes de la sociedad. Este pánico moral, a su vez, crea una “distancia perceptiva” entre los unos y los otros, generando una imagen en ocasiones distorsionada y errónea del otro.

Si bien se presenta este “pánico moral” por parte de los franceses hacia los migrantes debido al desconocimiento y a la impredecibilidad de las actitudes de los mismos, los migrantes por su parte no sienten que están insertándose en una cultura completamente diferente debido al lazo colonial que la mayoría de las veces comparten con los países a los que llegan.

A lo largo de la investigación se han identificado, además, otros obstáculos que la sociedad presenta y que dificultan la interculturalidad. Primero, debe destacarse que el lugar que ocupa la religión en Francia se ubica en la esfera privada. La institucionalización del concepto de *laïcité* tiene un peso muy importante en la idiosincrasia de la sociedad francesa. Por dicho motivo, los migrantes que provienen de fuera de las fronteras europeas, y profesan el islam, son más proclives a la discriminación debido a la incompatibilidad de la *laïcité* francesa con la exhibición pública de las prácticas religiosas.

Por otra parte, otro de los obstáculos para la interculturalidad lo constituye la discriminación marcada por el sesgo inconsciente. Particularmente en Francia, este sesgo inconsciente está asociado a una superioridad que nace de la idea de que, durante muchos siglos, este país europeo fue la “cuna de la cultura occidental” ya que allí surgieron fenómenos como la Ilustración, el Racionalismo y los valores de la Revolución Francesa, tales como los Derechos Humanos. Esto genera la idea en el imaginario francés, de que su nación es la “embajadora de la cultura occidental”, lo que inconscientemente les lleva a poseer este sesgo que culmina en una práctica discriminatoria hacia culturas ajenas.

Por tanto, en lo que el factor cultural respecta, se entiende que la conjunción de todos los fenómenos desarrollados anteriormente, como lo son: el miedo al extraño, el “pánico moral”, la *laïcité* exacerbada en la sociedad francesa y la discriminación marcada por el sesgo inconsciente, llevan a que dentro de esta sociedad se desarrolle el fenómeno de la islamofobia.

En cuanto al factor político, es un hecho que la cuestión de las fronteras es un tema de suma relevancia para los Estados, debido a que los mismos deben asegurar la seguridad nacional dentro de los límites estatales. Es en este sentido, que el fenómeno migratorio ha desafiado a los Estados y ha llevado a los mismos a ver a las migraciones como una amenaza para la seguridad nacional. Esto se ha visto agravado luego del 11-S ya que es a partir de entonces que en Occidente comienza una “guerra contra el terrorismo”, donde se genera la dicotomía antagónica mencionada a lo largo de la investigación de “ellos” y “nosotros”. A esto se le suma el hecho de que, durante el corto periodo del siglo XXI, Europa y específicamente Francia, ha sido víctima de diversos ataques terroristas por parte de grupos extremistas minoritarios de la religión del islam. De este modo, se ha instaurado, tanto en la esfera pública como privada, la idea de que las migraciones están estrechamente ligadas al terrorismo.

En el escenario político francés, y en especial los partidos de extrema derecha, han utilizado esta situación y la han agudizado creando mayores divisiones en la sociedad a través de discursos de odio. Los políticos toman este problema y crean un discurso político en el cual ponen a la migración como el problema central de todos los males de la República. Es producto de esta politización del fenómeno migratorio, que se genera un sentimiento de miedo y odio en la sociedad en el que las personas asocian a los migrantes con una amenaza hacia su bienestar. Se entiende que los medios de comunicación han jugado un papel muy importante en la construcción de la imagen estigmatizada del migrante, debido al alcance y masificación que tienen los mismos permiten publicitar una idea estereotipada de lo que significa ser musulmán e inmigrante que consecuentemente lleva a la deshumanización de este grupo de individuos. Como consecuencia de lo anterior, se puede afirmar el fracaso parcial del proceso de integración en este país, o incluso afirmar que en Francia existe una generación desintegrada.

De este modo, se puede confirmar aquello planteado en la primera hipótesis de la presente Monografía. Las oleadas migratorias inciden negativamente en el relacionamiento entre Occidente y el mundo musulmán. Específicamente en Francia, se genera un rechazo por parte de los nativos hacia las personas que ingresan a su país no sólo por cuestiones culturales, sino por la influencia del discurso político en la sociedad, que considera al migrante proveniente de las fronteras externas de Europa como incompatible con los valores pregonados por la cultura francesa. De esta manera, los migrantes sienten incompreensión y discriminación.

A través del análisis del impacto migratorio de las personas musulmanas en Francia, ha surgido la necesidad de estudiar el caso específico de las mujeres debido a que estas son quienes se ven más vulneradas por los efectos que surgen del choque de ambas cosmovisiones en Occidente. Concretamente, se pretendió realizar el análisis a través del estudio de la interacción entre mujeres feministas occidentales y mujeres musulmanas respecto al significado del feminismo. Es así, que surgió la pregunta específica del presente estudio: ¿Qué reacción genera en las mujeres musulmanas, residentes en Francia, la visión occidental del feminismo francés en el siglo XXI?

En primer lugar, se debe tener en cuenta que para el feminismo occidental resulta incompatible la relación entre feminismo y religión. Específicamente en el caso francés, esta incompatibilidad nace del concepto de *laïcité*, que se encuentra profundamente arraigado en la sociedad. Es un hecho que, en las sociedades occidentales, hoy en día, la religión ha dejado de

tener un rol central en la vida de las personas. En Occidente predomina la visión del feminismo laico, el cual pretende ser una lucha feminista universal a través de la cual se busca liberar a las mujeres de todos los sistemas opresores. Es por esta aspiración universalista, que este tipo de feminismo plantea que la religión y la lucha feminista deben desarrollarse por caminos separados, ya que tiende a ver a la religión como un sistema patriarcal y opresor hacia la mujer.

Por su parte, las mujeres feministas que profesan la religión del islam, se sienten incomprendidas en Francia, ya que entienden que su lucha no es reconocida ni aceptada por dos cuestiones principales. Por un lado, porque desde el movimiento feminista occidental no se acepta la relación entre feminismo y religión, y por el otro, porque el feminismo occidental presenta una tendencia universalista que trunca la validez del discurso feminista musulmán.

Las feministas musulmanas consideran que no se puede realizar esa separación entre religión y feminismo, porque consideran que, de ser así, deberían dejar de lado parte de su identidad. Sienten que no pueden ser cien por ciento feministas ni cien por ciento religiosas, dado que esta incompatibilidad que existe en el feminismo occidental (feminismo y religión) las pone en una dicotomía de elegir entre la lucha por la equidad de género o la religiosidad. La incompreensión y rivalidad entre las unas y las otras, se ve reflejada en el concepto de identidad híbrida, porque las mujeres musulmanas sienten que tienen que elegir entre una cosa u otra.

El uso del hiyab es el elemento por excelencia que evidencia esta incompreensión entre el mundo occidental y el mundo musulmán, ya que es el más visible de la religión musulmana, y lo utilizan las mujeres. El uso del mismo ha generado debates en dos ramas principales. Para los occidentales franceses, la utilización del velo presenta un problema para la sociedad debido al concepto de *laïcité* tan arraigado en Francia. La cuestión central del conflicto la representa el hecho de que las musulmanas utilicen el hiyab en el espacio público debido a que la religión debe permanecer en el espacio privado de la vida de una persona. Además, se considera que el hiyab no es un símbolo religioso cualquiera, ya que entienden que las mujeres que lo utilizan lo hacen debido a una imposición y no a una elección propia, ubicándolas así en una posición de opresión. En respuesta a esto, las mujeres musulmanas plantean que, por ejemplo, la prohibición del uso de símbolos religiosos basada en la laicidad francesa demuestra un discurso de doble moral, ya que la aplicación de la misma es más estricta hacia el islam que hacia otras religiones. A su vez, argumentan que el uso del hiyab en Occidente no significa más que la expresión de la forma de vestirse a través de su cultura o religión. Mencionan, además, que este

es un fenómeno que se desarrolla en todas las culturas, nadie es completamente libre a la hora de elegir una vestimenta, el contexto cultural influye en las elecciones de los individuos.

Resulta pertinente entender, que existen diversos motivos por los cuales las mujeres musulmanas en Francia eligen utilizar el velo. En primer lugar, porque para ellas expresa un alto nivel de religiosidad, el punto culminante de su práctica religiosa. Por otro lado, constituye el respeto por uno mismo y la falta de vergüenza en ser musulmana. Se utiliza, a su vez, como una separación simbólica de las esferas masculina y femenina, un elemento liberador que le permite a las mujeres vincularse y desarrollarse fuera del ámbito doméstico, sin dejar de lado su religión. Por último, en algunos casos, se implementa como forma revolucionaria contra la imposición del occidentalismo, la globalización moral y las políticas hegemónicas de Occidente.

Lo que ha sucedido es que se ha alimentado la islamofobia desde el discurso feminista occidental o desde la apropiación del feminismo. Si bien es un hecho que dentro del movimiento feminista occidental y francés se ha reconocido la necesidad de luchar contra la islamofobia, el problema principal reside en que se la considera como un factor ajeno a la lucha feminista y no como un elemento a incluir dentro de la misma. La estigmatización de la religión por parte del movimiento empeora aún más la situación de las mujeres musulmanas, quienes además de enfrentar los desafíos que enfrenta toda mujer en la actualidad tienen que combatir contra la islamofobia tanto dentro como fuera del colectivo feminista.

Como se ha mencionado a lo largo del trabajo, las condiciones en cuanto a las posibilidades de decidir de las mujeres musulmanas en Occidente y en Oriente Medio son muy distintas, por lo que si bien resulta de suma importancia reconocer las condiciones en las que viven las mujeres en otras regiones, el feminismo occidental debería centrarse primero en incluir las necesidades de las mujeres musulmanas en sus países antes de mirar hacia el exterior. La importancia de lo anterior reside en que producto de esta excesiva preocupación se llega a lo que se denominó como “retórica de la salvación” en la que, desde una posición de superioridad moral, en Occidente se busca salvar a las mujeres musulmanas de un supuesto islam opresor, dejando completamente de lado su voz, reduciéndolas a una única condición, la de estar oprimidas.

La aparente incompatibilidad entre la identidad musulmana y el feminismo se debe más bien al contexto sociopolítico en el que se construyen estas identidades (Hamidi, 2015). En este caso

el contexto sociopolítico es el de la sociedad francesa, una sociedad, que como se ha mencionado, se caracteriza por una visión del feminismo vinculada a ciertos valores políticos, principalmente al concepto de laicidad. El conflicto reside en la interpretación de laicidad como la eliminación de los símbolos religiosos y no como la separación de la religión y el aparato estatal acompañada de una libertad de culto. La obsesión con esta interpretación del concepto de laicidad es lo que ocasiona conflictos con la identidad musulmana, ya que la atención se desvía del objetivo principal del feminismo hacia la imposición de los valores occidentales como única vía hacia la equidad de género.

Cabe destacar que, en relación a la teoría planteada por Edward Said, se entiende que esta discriminación o estigmatización es producto de la ignorancia y el desconocimiento en conjunto con lo que se denomina como “unconscious bias”. Desde la perspectiva del feminismo francés sus valores son los que llevarán a la liberación de estas mujeres que consideran oprimidas, cuando en cambio, deberían tener un enfoque interseccional, en el que tengan en cuenta las necesidades y las elecciones de todas las mujeres, y adaptarse para que todas puedan sentirse incluídas.

Respecto al rol del Estado francés, resulta de suma relevancia comprender, que se han promulgado políticas públicas que apoyan esta visión occidental del feminismo. Se crea un doble discurso en el que se pretende liberar a las mujeres de la opresión de la religión a través de la opresión del Estado de marcar lo que puede o no puede usar. La pretensión de universalizar o adaptar a toda la sociedad francesa a un estándar de ciudadano francés, termina discriminando aún más, y generando más desigualdad. Partir de la premisa de que todos somos iguales y que enfrentamos las mismas dificultades en la vida es una percepción errónea. A su vez esto también plantea la idea de que, para las mujeres musulmanas, el feminismo tiene que ser interseccional, es decir, ser capaz de abarcar todas las aristas y opresiones que existen en la vida de una mujer.

Asimismo, a pesar de que el Estado ha desplegado iniciativas en contra de la discriminación, las mismas no se han centrado en contrarrestar los impedimentos con los que conviven las mujeres musulmanas en el día a día. Por lo tanto, se podría decir que mucho queda por hacer en cuanto a los derechos de las mujeres musulmanas en Francia. En primer lugar, un buen comienzo sería replantearse la implementación de la laicidad en los espacios públicos, principalmente la ley del año 2004, ya que el ámbito educativo resulta una piedra angular en el proceso de liberación y emancipación de las mujeres musulmanas.

Por otro lado, se debe comprender que hoy Francia se encuentra inmersa en la interculturalidad. Esto ha llevado, como se mencionó a lo largo del trabajo, a que la defensa de la *laïcité* se convierta en la defensa de una identidad francesa que tiene problemas en definirse a sí misma. Si bien el concepto de lo que significa “ser francés” se encuentra inmerso dentro de la idiosincrasia del país, ya que se estableció hace más de 200 años, tanto la sociedad como el gobierno francés no pueden ser ajenos al contexto actual y realidad del país. Por lo que resulta imperioso el reconocimiento de la necesaria redefinición de su significado ya que como se ha evidenciado a lo largo del trabajo no se puede tener una visión monolítica de lo que significa ser francés.

Tras el análisis, concluimos que esta redefinición identitaria debe trasladarse a los movimientos sociales, y en lo que respecta al tema de estudio de este trabajo, al feminismo. El feminismo francés debería adoptar esta redefinición identitaria acompañada de un enfoque interseccional, que incluya las adversidades de todas las mujeres francesas, especialmente las mujeres musulmanas. A su vez, el interés por el conocimiento y entendimiento mutuo resulta esencial para erradicar el choque de ignorancias presente en la sociedad francesa actual.

Si hay algo que caracteriza y une a todos los ciudadanos franceses, es su entusiasmo y actitud revolucionaria que busca romper con los sistemas y paradigmas establecidos tanto social como políticamente. La revolución y los cambios son parte de la esencia del país, son atributos que interpelan y caracterizan a la sociedad francesa. Es por ello, que si bien las acotaciones anteriores pueden resultar demasiado optimistas o para algunos hasta utópicas y que si pensamos en las generaciones nacidas entre las décadas del 80’ y 90’, es cierto que existe esta visión del feminismo laico, es un hecho que las nuevas generaciones son cada vez más abiertas y conscientes de la realidad intercultural de la Francia actual. Juzgando por la evolución que están teniendo los movimientos sociales en Francia, especialmente el feminismo y su redefinición, es que uno podría cuestionarse si producto de estos cambios sociales: ¿Sería viable la predominancia de una visión interseccional del feminismo en Francia?

Bibliografía

A Aix, La Cimade témoigne des violences faites aux femmes migrantes. (2022). *La Cimade*.
Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://www.lacimade.org/la-cimade-temoigne-des-violences-faites-aux-femmes-migrantes/>

Abdallah, S.L. (2011). Les féminismes islamiques contemporains: influences sur le féminisme, la sphère religieuse et l'islam politique. *Islamochristiana*, 37, pp.17 - 34.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://hal-sciencespo.archives-ouvertes.fr/hal-02539601>

Abu- Lughod, L. (1998). *Remarking women: Feminism and modernity in the Middle East*.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.jstor.org/stable/j.ctt7sck7>

Abu-Lughod, L. (2002). *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*. *American Anthropologist*, 104, pp. 783-790.

Accedido en setiembre, 2021, desde

<https://www.jstor.org/stable/3567256>

Abu-Lughod, L. (2018). Les femmes musulmanes et le « droit de choisir librement ». *Anthropologie et Sociétés*, 42, 35–56.

Accedido en setiembre, 2021, desde

<https://www.erudit.org/en/journals/as/2018-v42-n1-as03619/1045123ar.pdf>

Abu-Rabia, A. (2006). The Veil and Muslim Women in France: Religious and Political Aspects. *Anthropology of the Middle East*, 1, pp. 89-107.

Accedido en agosto, 2021, desde

https://www.researchgate.net/publication/233560167_The_Veil_and_Muslim_Women_in_France_Religious_and_Political_Aspects

Ali, Z. (2014). *Feminismos islámicos*.

Accedido en agosto, 2021, desde

<http://www.scielo.org.co/pdf/tara/n21/n21a07.pdf>

Ali, Z. (2016). « Décoloniser le féminisme ». *Antiracisme, Féminisme par Ballast*.

Accedido en setiembre, 2021, desde

<https://www.revue-ballast.fr/zahra-ali/>

Ali, Z & Dayan-Herzbrun, S. (2017). Présentation. *Tumultes*, 48, pp. 5-13.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://www.cairn.info/revue-tumultes-2017-1-page-5.htm>

Alicino, F. (2015). Freedom of Expression, Laïcité and Islam in France: The Tensión between Two Different (Universal) Perspectives. *Islam and Christian-Muslim Relations*, 27, pp. 1-25.

Accedido en setiembre, 2022, desde

https://www.researchgate.net/publication/286653024_Freedom_of_Expression_Laicite_and_Islam_in_France_The_Tension_between_Two_Different_Universal_Perspectives

Amnesty International

Accedido en agosto, 2021, desde <https://www.amnesty.org/en/what-we-do/discrimination/womens-rights/>

Ansari, A. (2016). French burkini ban: Businessman pays women's fines. *CNN World*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://edición.cnn.com/2016/08/22/world/france-burkini-fines-paid/index.html>

Arboit, G. (2005). La politisation du voile en France, en Europe et dans le monde arabe. *Paris, Éd. L'Harmattan*, 266 p.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://journals.openedition.org/questionsdecommunication/2561>

Assadiallo. (2023). Aux origines de l'islamophobie. *Lallab Magazine*.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://www.lallab.org/aux-origines-de-lislamophobie/>

Aumenta el número de inmigrantes en Francia (2019). *Datos Macro*.

Accedido en octubre, 2021, desde

<https://datosmacro.expansión.com/demografia/migración/inmigración/francia>

Aune, K. (2011). Why feminist are less religious? *The Guardian*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2011/mar/29/why-feminists-less-religious-survey>

Aune, K & Redfern, C. (2010). 21st-century Britain, Reclaiming the F Word: The New Feminist Movement. *Zed books*.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://xyonline.net/sites/xyonline.net/files/2019-08/Redfern%2C%20Reclaiming%20the%20F%20Word%20-%20The%20New%20Feminist%20Movement%20%282010%29.pdf>

Baeza, C. (2006). L'expérience inédite et dérangeante du Collectif des Féministes pour l'Égalité. *Nouvelles Questions Féministes*, 26, pp. 150-154.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2006-3-page-150.htm#no5>

Bauman, Z. (2016). Extraños llamando a la puerta.

Accedido en setiembre, 2022, desde

https://www.academia.edu/51061362/Zygmunt_Bauman_Extra%C3%B1os_llamando_a_la_puerta

Benbassa, E. (2016). Le voile, pas plus aliénant que la minijupe, par Esther Benbassa. *Libération*.

Accedido en enero, 2023, desde

https://www.libération.fr/debats/2016/04/05/le-voile-pas-plus-alienant-que-la-minijupe-par-esther-benbassa_1444176/

Ben Said, E. (2017). France: Islam et féminisme, une combinaison qui dérange?. *Agence Anadolu*.

Accedido en octubre, 2021, desde

<https://www.aa.com.tr/fr/analyse-nouvelles/france-islam-et-f%C3%A9minisme-une-combinaison-qui-d%C3%A9range-/922776>

Bilal Philips, A.A. (2007). *Islamic Studies Book 1*.

Accedido en octubre, 2021, desde

https://www.muslim-library.com/dl/books/english_islamic_Studies_Book_1.pdf

Bleich, E. (2012). Defining and Researching Islamophobia. *Middle East Studies Association of North America (MESA)*, 46 (2), pp. 180-189.

Accedido en agosto, 2022, desde

<https://www.jstor.org/stable/41940895>

Bleich, C. (2014). *Islamophobia and the Crises of Europe's Multiculturalism*. Leuven University Press.

Accedido en agosto, 2022, desde

<https://www.jstor.org/stable/j.ctt9qdzxj.13>

Bloch-London, C., Marty, C. & Trat, J. (2022). Dépasser le clivage entre féminisme intersectionnel et féminisme universaliste. *Les Possibles*, 32, pp. 1-11.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://france.attac.org/nos-publications/les-possibles/numero-32-ete-2022/dossier-au-croisement-des-differents-rapports-d-exploitation-et-de-dominati%C3%B3n/article/depasser-le-clivage-entre-feminisme-intersecti%C3%B3nnel-et-feminisme-universaliste>

Bouattia, M. (2019). *France's war on the hijab drives Muslim women into the shadows. The New Arab*.

Accedido en setiembre, 2021, desde

<https://english.alaraby.co.uk/opinion/frances-anti-hijab-laws-drive-muslim-women-shadows>

Boudreaux, D. (2006). The French Council of the muslim faith: the implications for representing muslims in France. *Faculty of the Virginia Polytechnic Institute and State University*.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://vtechworks.lib.vt.edu/bitstream/handle/10919/34533/CFCMandRepresentación.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Bouledjoudja, S. (2017). Pourquoi j'ai décidé d'ôter mon voile. *Lallab Magazine*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.lallab.org/pourquoi-jai-decide-doter-mon-voile>

Bušíková (2018). *The Radical Right in Eastern Europe*. En Oxford University Press. *The Oxford Handbook of the Radical Right*. (pp. 565-581).

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780190274559.001.0001/oxfordhb-9780190274559-e-28?print=pdf>

Camargo, J. (2008). Un choque de ignorancias y definiciones: El mito del choque de civilizaciones a partir del pensamiento de Edward W. Said. *Taula. Quaderns de pensament* 41, pp. 23 - 36.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2993084>

Cano (2019). Así están las fuerzas de la derecha radical en Europa, país por país. *ABC International*.

Accedido en octubre, 2022, desde

https://www.abc.es/internacional/abci-estan-fuerzas-extrema-derecha-europa-pais-pais-201904151252_noticia.html

Cantizani Maillo, R & España Lozano, J. (2018). El rechazo a lo extraño. La interculturalidad contra la cultura del odio. *Eirene Estudios de Paz y Conflictos*, 1, pp. 45-58.

Accedido en octubre, 2021, desde

<http://portal.amelica.org/ameli/journal/183/183765005/html/>

Cañas, G. (2015). El impacto es el mensaje. *El País España*.

Accedido en febrero, 2023, desde

https://elpais.com/elpais/2015/11/26/eps/1448560003_216824.html

Card, D., Dustmann, C. & Preston, I. (2015). Understanding attitudes to immigration: The migration and minority module of the first European Social Survey. *Centre for Research and Analysis of Migration Department of Economics, University College London*.

Accedido en agosto, 2022, desde

<http://davidcard.berkeley.edu/papers/euroimmig.pdf>

Casani, A. (2020). Islam, laicidad y género: el eterno debate francés. *Twist islamophobia*.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<http://twistislamophobia.org/2020/09/25/islam-laicidad-genero-eterno-debate-frances/>

Cesari, J. (2010). *Muslims in the West after 9/11*.

Accedido en agosto, 2022, desde

https://www.rand.org/content/dam/rand/pubs/monographs/2004/RAND_MG246.pdf

Cesari, J. (2013). *Why the West fears islam: an exploration of muslims in liberal democracies*.

Accedido en agosto, 2022, desde

<https://www.pdfdrive.com/why-the-west-fears-islam-an-exploration-of-muslims-in-liberal-democracies-e185930375.html>

« C'est un mur ! » : Le vaginisme. (2021). *Lallab Magazine*.

Accedido en febrero, 2023, desde

<https://www.lallab.org/cest-un-mur-le-vaginisme/>

Chetcuti, N. (2013). Genre, laïcité et féminisme en France : nouvelles redéfinitions de la citoyenneté. *Raison présente*, 185, pp. 39-47.

Accedido en abril, 2021, desde

https://www.persee.fr/doc/raipr_0033-9075_2013_num_185_1_4443

Chomsky, N., Mouffe, C. & Ramonet, I. (2017). Neofascismo: De Trump a la extrema derecha europea. *Le Monde diplomatique*. Capital Intelectual. Buenos Aires Argentina.

Accedido en marzo de 2021.

Comment j'ai su que j'étais femme et musulmane. (2020). *Lallab Magazine*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.lallab.org/ateliers-decriture-comment-jai-su-que-jetais-femme-et-musulmane/>

Corradini (2019). Francia: Marine Le Pen se confirmó como primera fuerza y debilitó a Macron. *La Nación*.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.lanacion.com.ar/el-mundo/francia-marine-le-pen-se-confirmando-como-primera-fuerza-y-debilito-a-macron-nid2251825>

Cotte, S. (2017). “What ISIS Really Wants” Revisited: Religion matters in jihadist violence, but how?. *Studies in Conflict & Terrorism*, 40, pp. 23-36.

Accedido en noviembre, 2021, desde

https://www.researchgate.net/publication/305921821_What_ISIS_Really_Wants_Revisited_Religion_Matters_in_Jihadist_Violence_but_How

Couvelaire, L. (2022). Burkini: pourquoi le Conseil d’Etat a confirmé son interdiction dans les piscines de Grenoble. *Le Monde*.

Accedido en enero, 2023, desde

https://www.lemonde.fr/societe/article/2022/06/21/grenoble-pourquoi-le-conseil-d-etat-a-confirme-l-interdiction-du-burkini-dans-les-piscines_6131420_3224.html

Cuáles son las diferencias entre sunitas y chiitas, el trasfondo del conflicto entre Arabia Saudita e Irán (2016). *BBC Mundo*.

Accedido en setiembre, 2021, desde

https://www.bbc.com/mundo/noticias/2016/01/160104_sunitas_chiitas_diferencias_iran_arabia_saudita_aw

Danaj, A., Lazányi, K. & Bilan, Y. (2018). Perceptions and Implications of Immigration in France –Economic, Social, Political and Cultural Perspectives. *Economics and Sociology Journal*, 11, pp. 226-247.

Accedido en setiembre, 2022, desde

<https://pdfs.semanticscholar.org/51f2/b21b66105599920e0adc47c4524d167ca678.pdf>

Dancourt, A.C. (2017). On a parlé féminisme avec Rokhaya Diallo. *Les Inrockuptibles*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.lesinrocks.com/actu/on-a-parle-feminisme-rokhaya-diallo-2-54460-08-01-2017/>

Déborah F. (2019). Je m'appelle Déborah, je suis française, musulmane et j'ai retiré mon foulard pour redevenir une musulmane anonyme. *Lallab Magazine*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.lallab.org/je-mappelle-deborah-je-suis-francaise-musulmane-et-jai-retire-mon-foulard-pour-redevenir-une-musulmane-anonyme/>

Decapitación en Francia: qué es el "separatismo islamista", el término en el centro del debate tras el asesinato del profesor Samuel Paty. (2020, octubre, 21). *BBC News Mundo*.

Accedido en febrero, 2023, desde <https://www.bbc.com/mundo/noticias-54621839>

Deen (2019). Derecha agita temor a la invasión de migrantes y refugiados en Europa y EEUU. Inter Press Service.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<http://www.ipsnoticias.net/2019/09/derecha-agita-temor-invasión-migrantes-refugiados-europa-eeuu/>

De Gasquet, B. (2019). *Quels espaces pour les féminismes religieux?*. En C. Fussinger, I. Becci, A. Mahfoudh, H. Fueger (Eds). *Féminismes religieux – spiritualités féministes. Dossier de la revue Nouvelles questions féministes*, 38, pp. 18-35.

Accedido en agosto, 2022, desde

<https://shs.hal.science/halshs-02305716/document>

Delphy, C. (2016). Quand des féministes soutiennent des lois racistes. *Les mots sont importants*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://lmsi.net/Quand-des-feministes-soutiennent>

Descolonización y tercer mundo: causas y consecuencias (2018). *ACNUR Comité español*.

Accedido en enero, 2023, desde

https://eacnur.org/blog/descolonización-tercer-mundo-causas-consecuencias-tc_alt45664n_o_pstn_o_pst/#:~:text=Libia%20declar%C3%B3%20su%20independencia%20en,%2C%20Tanzania%2C%20Zambia%20y%20Malawi

Después de la xenofobia: el nuevo racismo en Europa (s.f.). *Crónica ONU*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.un.org/es/chronicle/article/despues-de-la-xenofobiael-nuevo-racismo-en-europa>

Diallo, R. (2018). Le voile n'est pas incompatible avec le féminisme. *Slate France*.

Accedido en febrero, 2023, desde

<https://www.slate.fr/story/158851/voile-et-feminisme>

Doğru, A. (2021). “No toquen mi hiyab”, piden las mujeres musulmanas en Francia. *Agencia Anadolu*.

Accedido en octubre, 2021, desde

<https://www.aa.com.tr/es/mundo/-no-toquen-mi-hiyab-piden-las-mujeres-musulmanas-en-francia/2233262#ç>

Eidelson, R & Eidelson, J (2003). *American Psychological Association, Inc. Dangerous Ideas: Five Beliefs That Propel Groups Toward Conflict* Vol. 58, No. 3, 182–192.

Accedido en diciembre, 2021, desde

<http://eidelsonconsulting.com/papers/di.pdf>

Enrique de Ayala (2011). El ascenso de la extrema derecha en la Unión Europea. *Estudios de Política Exterior* S. A.

Accedido en noviembre, 2022, desde

https://www.jstor.org/stable/23055001?read-now=1&seq=7#page_scan_tab_contents

Entre 2014 y 2018 Francia ha sufrido ocho atentados terroristas (2018). *France 24*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.france24.com/es/20180323-atentados-terroristas-francia-estado-islamico>

Elecciones en Francia 2017 Marine Le Pen, "en nombre del pueblo". (2017). *RTVE*.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<http://www.rtve.es/noticias/20170424/elecciones-francia-2017-marine-pen-perfil/1518680.shtml>

Forgotten Women: The impact of Islamophobia on Muslim women in France. (2016). *European Network Against Racism (ENAR)*.

Accedido en octubre, 2021, desde

[https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgotten_women_report_france - final.pdf](https://www.enar-eu.org/wp-content/uploads/forgotten_women_report_france_-_final.pdf)

Expérience et perception des discriminations en ile-de-france ; une nouvelle publication de l'ordis soutenue par le défenseur des droits. (2017). *Defenseurdesdroits République Française*.

Accedido en noviembre, 2021, desde

<https://www.defenseurdesdroits.fr/fr/actualites/2017/12/experience-et-perception-des-discriminations-en-ile-de-france-une-nouvelle>

Falla Pinilla, L. (2020). Monografía de grado: Feminismo Poscolonial: Aportes teóricos hacia la resolución de dificultades de las mujeres afrocolombianas migrantes en Antofagasta, Chile (2009-2015). *Universidad de la Sabana, Facultad de Derecho y Ciencias Políticas. Cundinamarca*.

Accedido en febrero, 2023, desde

<https://intellectum.unisabana.edu.co/bitstream/handle/10818/43099/Monografia%20Laura%20Daniela%20Falla%20Pinilla.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Femmes et musulmanes, des "cumulardes de l'exclusion" prennent la parole (2017). *L'OBS*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.nouvelobs.com/societe/20170307.AFP8856/femmes-et-musulmanes-des-cumulardes-de-l-exclusion-prennent-la-parole.html>

Francia rinde homenaje a las víctimas de los atentados de París, siete años después de la tragedia (2022). *Euronews*.

Accedido en febrero, 2023, desde <https://es.euronews.com/2022/11/13/francia-rinde-homenaje-a-las-victimás-de-los-atentados-de-paris-siete-anos-despues-de-la-t>

French court rules in favour of burkini ban. (2022). *Euronews*.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://www.euronews.com/2022/06/21/french-court-rules-in-favour-of-burkini-ban>

Fukuyama, F. (1992). *The End Of History and the Last Man*. *The Free Press*.

Accedido en octubre, 2021, desde

<http://aps-ua.org/wp-content/uploads/2017/03/The-End-of-History-and-the-Last-Man-Francis-Fukuyama-1992.pdf>

Gaón, F. (s.f.). Choque de civilizaciones. Artículo presentado en *Radicalización, Terrorismo y Seguridad, Universidad ORT, Montevideo, Uruguay*.

Accedido en septiembre, 2021, desde

https://drive.google.com/file/d/1VY72kda8DzJXvsY9vgLYWrS291eOH_UL/view?usp=sharing

Galindo Rodríguez. (2013). Enfoques poscoloniales en Relaciones Internacionales: un breve recorrido por sus debates y sus desarrollos teóricos. *Relaciones Internacionales*, 22, pp.85-107.
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales/article/view/5164>

Gagión, A. (2019). Le féminisme et la femme musulmane en France. *Department of French and Francophone Studies*.

Accedido en diciembre, 2021, desde

<https://digitalworks.unión.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=3289&context=theses>

García, L. (1994). El fenómeno islamista. *Ministerio de Defensa: Centro Superior de Estudios de la Defensa Nacional de España*, 234, pp. 85-97.

Accedido en setiembre, 2022, desde

Recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4768775.pdf>

García, M.C. (2012). Des féminismes aux prises avec l'« intersectionnalité » : le mouvement Ni Putes Ni Soumises et le Collectif féministe du Mouvement des indigènes de la République. *Cahiers du Genre*, 52, pp.145-165.

Accedido en agosto, 2022, desde

<https://www.cairn.info/revue-cahiers-du-genre-2012-1-page-145.htm>

Gardiol, D. (2021) Pourquoi un féminisme laïque? *Espace de libertés*.

Accedido en agosto, 2022, desde

<https://www.laicite.be/magazine-article/pourquoi-un-feminisme-laique%E2%80%AF/>

Geddes, A & Scholten, P. (2003). *The Politics of Migration & Immigration in Europe*.

Accedido en noviembre, 2021, desde

https://books.google.com.uy/books?hl=es&lr=&id=tRB4DAAAQBAJ&oi=fnd&pg=PP1&dq=immigración+in+europa&ots=T_W6XpZd1g&sig=vg8AD6rY9uT8OZWU0ruLS3VeiTs&redir_esc=y#v=onepage&q=immigración%20in%20europa&f=false

Global Approach to Migration and Mobility. European Commission of Migration and Home Affairs (2014).

Accedido en diciembre, 2022, desde

https://ec.europa.eu/home-affairs/what-we-do/policies/international-affairs/global-approach-to-migration_en

González Enríquez (2012). El ascenso de la derecha populista radical en Europa: alarmas y alarmismos (ARI). Real Instituto El Cano.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.realinstitutoelcano.org/analisis/el-ascenso-de-la-derecha-populista-radical-en-europa-alarmas-y-alarmismos-ari/>

Guzmán, C, & Huenupi, V. (2021). Igualdad de género en el feminismo islámico y occidental: Hiyab como elemento de empoderamiento. *Revista Némesis*, 18.

Accedido en setiembre, 2022, desde

<https://revistanemesis.uchile.cl/index.php/RN/article/view/66146>

Hadni, D. (2017). Comment être féministe et musulmane? *Libération*.

Accedido en diciembre, 2022, desde

https://www.libération.fr/debats/2017/12/19/comment-etre-feministe-et-musulmane_1617819/

Hafez, F. (2020). La represión del Estado de Francia contra sus musulmanes. *Agencia Anadolu*.

Accedido en febrero, 2023 desde

<https://www.aa.com.tr/es/analisis/la-represi%C3%B3n-del-estado-de-francia-contrasus-musulmanes/2021172>

Hainsworth & Wilson (2012). *Far-right Parties and discourse in Europe: A challenge for our times. European Network Against Racism.*

Accedido en octubre, 2022, desde

http://cms.horus.be/files/99935/MediaArchive/publications/20060_Publication_Far_right_EN_LR.pdf

Hamidi, M. (2015). Féministes musulmanes dans le contexte postcolonial de l'Europe francophone: Stratégies solidaristes et pratiques transnationales. *Histoire, monde et cultures religieuses*, 36., 63-78.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://www.cairn.info/revue-histoire-monde-et-cultures-religieuses-2015-4-page-63.htm>

Hannanas. (2019). Professeure et voilée. *Lallab Magazine.*

Accedido en febrero, 2023, desde

<https://www.lallab.org/professeure-et-voilee/>

Hasan, M. (2012). Feminism as Islamophobia: A review of misogyny charges against Islam. *Intellectual Discourse*, 20, pp.55-78.

Accedido en octubre, 2021, desde

https://www.researchgate.net/publication/273908857_Feminism_as_Islamophobia_A_review_of_misogyny_charges_against_Islam

Hauser, J. (2021). Educación, secularism, and illiberalism: Marginalisation of Muslims by the French state. *French Cultural Studies SAGE Journals*, 32, pp. 149-162.

Accedido en enero de 2023, desde,

<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/09571558211007444>

Hiyab, niqab, burka: cuáles son los distintos tipos de velo islámico. (2021). *BBC Mundo.*

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.bbc.com/mundo/noticias-58234188#:~:text=El%20niqab%20es%20un%20velo,un%20pa%C3%B1uelo%20en%20la%20cabeza.>

Hobsbawm, E. (2003). *Años interesantes. Una vida en el siglo XX*. Buenos Aires/Barcelona: Editorial Crítica. Accedido en julio de 2022.

Holoch, G & Roy, O. (2007). *Secularism Confronts islam*.

Accedido en octubre, 2021, desde <https://www.jstor.org/stable/10.7312/roy-14102>

Hueso García, V. (1997). El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial. Una visión pesimista del nuevo orden mundial.

Accedido en julio, 2022, desde <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/4553639.pdf>

Huguet Pané, G. (2022). Simone de Beauvoir, la filósofa existencialista y feminista. *National Geographic*.

Accedido en febrero, 2023, desde

https://historia.nationalgeographic.com.es/a/simone-beauvoir-filosofa-existencialista-y-feminista_16094

Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations?. *Foreign Affairs*, 72, 3, pp. 22–49.

Accedido en setiembre, 2021, desde

<https://www.jstor.org/stable/20045621>

Idriss, M.M. (2006). Laïcité and the banning of the “hijab” in France. *Legal Studies*, 25, pp.260-295.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<http://cscs.res.in/dataarchive/textfiles/textfile.2009-08-25.1522225594/file>

Iliffe, J. (1998). *África: historia de un continente*.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://aphuuruguay.files.wordpress.com/2014/08/c3a1frica-historia-de-un-continente-2a-ed-iliffe-john.pdf>

Innerarity, C. (2005). La polémica sobre los símbolos religiosos en Francia: la laicidad republicana como principio de integración. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas (REIS)*, 111, pp. 139-162.

Accedido en setiembre, 2021, desde

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1381004>

Instifem (s.f.). Christine Delphy. Universidad de Igualdad, Universidad Complutense de Madrid.

Accedido en febrero, 2023, desde <https://ieg.ua.es/es/documentos/boletines-2016/delphy-presentación.pdf>

Internatiónal Women's Development Agency.

Accedido en noviembre, 2021, desde <https://iwda.org.au/learn/what-is-feminism/>

Islam, voile: Elisabeth Badinter sème la división. (2016). Elle complique notre rôle d'enseignant. L'OBS.

Accedido en septiembre, 2022, desde

<https://leplus.nouvelobs.com/contribución/1503068-islam-voile-elisabeth-badinter-seme-la-división-elle-complique-notre-role-d-enseignant.html>

Jawad, H. A. (1998). *The Rights of Women in Islam: An Authentic Approach*.

Accedido en agosto, 2022, desde

https://www.researchgate.net/publicación/274507929_The_Rights_of_Women_in_Islam_An_Authentic_Approach

Jeanne. (2022). #freetheburkini : Une app de rencontre musulmane propose de payer les amendes pour port de burkini en France (Màj : Le ministère de l'Intérieur dénonce l'initiative et va saisir la justice). Fsedouche.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://www.fdesouche.com/2022/07/20/freetheburkini-une-app-de-rencontre-musulmane-propose-de-payer-les-amendes-de-burkini-en-france/>

Kadiri, G. (2017). Lallab, le nouveau visage du féminisme musulman. Le Monde Afrique.

Accedido en noviembre, 2022, desde

https://www.lemonde.fr/afrique/article/2017/05/09/lallab-le-nouveau-visage-du-feminisme-musulman_5124926_3212.html

Karapin (2008). *Radical-Right and Neo-Fascist Political Parties in Western Europe. Comparative Politics January 1998. Ph.D. Program in Political Science of the City University of New York Stable*

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://pdfs.semanticscholar.org/3768/5685c703892b8f734d34ac958aa09afec4e9.pdf>

Kebsi, J. (2021). Unveil Them to Save Them: France and the Ongoing Colonization of Muslim Women's Bodies. *Berkley Forum*.

Accedido en agosto, 2022, desde

<https://berkeleycenter.georgetown.edu/responses/unveil-them-to-save-them-france-and-the-ongoing-colonization-of-muslim-women-s-bodies>

Khader, B. (2015). Los musulmanes en Europa, la construcción de un problema. *Open Mind BBVA*.

Accedido en agosto, 2021, desde

<https://www.bbvaopenmind.com/articulos/los-musulmanes-en-europa-la-construcción-de-un-problema/>

Kiwan, N. (2007). Le Refus de l'hybridité culturelle chez les femmes musulmanes en France et en Grande-Bretagne: repli communautaire ou esquisse d'un projet politique ?, *Mémoire(s), identité(s), marginalité(s) dans le monde occidental contemporain*, 4.

Accedido en febrero, 2022, desde

<https://journals.openedition.org/mimmoc/306>

Korteweg, A.C & Yurdakul, G. (2021). Liberal feminism and postcolonial difference: Debating headscarves in France, the Netherlands, and Germany. *Social Compass SAGE Journals*, 68, pp.410-429.

Accedido en agosto, 2022, desde

<https://journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/0037768620974268>

Krall, K. (2020). A brief history of feminist waves. *Feminists in the City*.

Accedido en diciembre, 2022, desde <https://www.feministsinthecity.com/blog/a-brief-history-of-feminist-waves>

Lalouette, J. (1997). El anticlericalismo en Francia, 1877-1914. Asociación de Historia Contemporánea, pp. 15-38.

Accedido en noviembre, 2021, desde <https://www.jstor.org/stable/41324772>

Lamrabet, A. (2021). *El islam y las mujeres: cuestiones controvertidas*. Granada, E: Fundación Euroárabe, Editorial Universidad de Granada y Fundación.

Accedido en noviembre, 2021 desde <https://editorial.ugr.es/media/ugr/files/sample-139053.pdf>

Lang, C. (2021). Who Gets to Wear a Headscarf? The Complicated History Behind France's Latest Hijab Controversy. *The Time*.

Accedido en setiembre, 2021, desde <https://time.com/6049226/france-hijab-ban/>

Lara Salinas, A. (2007). Migraciones internacionales, seguridad y xenofobia: los límites del modelo francés de integración. OASIS, pp. 209-227.

Accedido en enero, 2023, desde <https://www.redalyc.org/pdf/531/53101211.pdf>

Las migraciones en un mundo interdependiente: nuevas orientaciones para actuar (2005). *Comisión Mundial sobre las Migraciones Internacionales*.

Accedido en octubre, 2021, desde

<https://www.unav.edu/documents/4889803/4445a271-b02a-44d4-b0e5-887dc5ab516f>

Lazreg, M. (2008). *Women: The Trojan Horse of Islam and Geopolitics*. En M, Al-Zo, & K, Samman, (Eds.). *Islam and the Orientalist world-system*,1, pp. 55-79.

Accedido en octubre, 2021, desde

<https://www.taylorfrancis.com/books/edit/10.4324/9781315633862/islam-orientalist-world-system-mazhar-al-zo-khaldoun-samman>

Lazreg, M (2019). *The eloquence of silence: Algerian Women in Question*. Routledge Taylor & Francis Group, pp.6-21. *Decolonizing Feminism*. En M, Lazreg (Eds.)

Accedido en noviembre, 2021, desde

<https://www.taylorfrancis.com/books/mono/10.4324/9781315232096/eloquence-silence-marnia-lazreg>

L'exclusion des femmes voilées au sein des combats féministes en France. (2022). *Ancré Magazine*.

Accedido en noviembre, 2022, desde <https://ancre-magazine.com/feminisme-musulmane-femmes-voilee-exclusion-et-racisme/>

Le Bars, S. (2013). La religion musulmane fait l'objet d'un profond rejet de la part des Français. *Le Monde*.

Accedido en octubre, 2021, desde

https://www.lemonde.fr/societe/article/2013/01/24/la-religion-musulmane-fait-l-objet-d-un-profond-rejet-de-la-part-des-francais_1821698_3224.html

Leduc, S. (2015). Un collectif féministe manifeste à Paris contre le port du voile. *France 24*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.france24.com/fr/20150709-aubervilliers-collectif-feministe-manifeste-contre-port-voile-hijab-paris-islam-coran-barbus-femmes-musulmanes>

Lee, A. (2021). Feminismo la primera ola. *National's Women History Museum*.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://www.womenshistory.org/exhibits/feminismo-la-primera-ola>

Lenard, P. (2012). *Trust, Democracy, and Multicultural Challenges*.

Accedido en noviembre, 2021, desde

Recuperado de: <https://www.jstor.org/stable/10.5325/j.ctt7v33d>

Le port du burkini est interdit dans les piscines en France, cette application propose de payer les amendes. (2022). *Ancré Magazine*.

Accedido en enero, 2022, desde

<https://ancre-magazine.com/burkini-application-amendes-remboursement-france/>

Lépinard, É. (2019). *Feminist whiteness: Resisting intersectionality in France*. En E, Evans, & É, Lépinard (Eds.). *Intersectionality in Feminist and Queer Movements: Confronting Privileges*. *Routledge Advances in Feminist Studies and Intersectionality Taylor & Francis Group*. 183-202.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.taylorfrancis.com/chapters/oa-edit/10.4324/9780429289859-12/feminist-whiteness-%C3%A91%C3%A9onore-1%C3%A9pinard>

Le Pirol, M. (2020). L'islam au féminin: le combat méconnu des féministes musulmanes. *La Croix*.

Accedido en septiembre, 2022, desde

<https://www.la-croix.com/Culture/TV-Radio/Lislam-feminin-combat-meconnu-feministes-musulmanes-2020-04-01-1201087220>

L'exclusion des femmes voilées au sein des combats féministes en France. (2022). *Ancré Magazine*.

Accedido en enero, 2022, desde

<https://ancre-magazine.com/feminisme-musulmane-femmes-voilee-exclusion-et-racisme/>

Lo que piensan las musulmanas del mundo sobre la prohibición de "burkinis" en las playas de Cannes, Francia. (2016). *BBC Mundo*.

Accedido en enero, 2023, desde <https://www.bbc.com/mundo/noticias-37084542>

Lubbers, M., Gijssberts, M. & Scheepers, P. (2002). *Extreme right-wing voting in Western Europe*. University of Nijmegen, The Netherlands. *European Journal of Political Research*.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://core.ac.uk/download/pdf/11464933.pdf>

Lvovich, D. (2003). *Hobsbawm y Nairn frente al problema del nacionalismo: dos perspectivas enfrentadas en el seno del marxismo británico*. *Sociohistórica* nro. 13-14. Universidad Nacional de La Plata.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://www.sociohistorica.fahce.unlp.edu.ar/article/download/SHn13-14n02/2033/2919>

Macías Chávez, K.C. (2015). El neocolonialismo en nuestros días: La perspectiva de Leopoldo Zea. *Universitas Philosophica*, 32(65), pp. 81-106.

Accedido en octubre, 2021, desde

http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-53232015000200004

Macron endurece las leyes contra la inmigración en Francia. (2019). *Público*. España. Accedido en enero, 2023, desde <https://www.publico.es/internacional/ley-inmigración-francia-macron-quiere-endurecer-leyes-inmigración-francia.html>

Malika Hamidi, sociologue, musulmane et féministe. Un double engagement scientifique et militant. (2019). *Nouvelles Questions Féministes*, 38, 136-149. Accedido en enero, 2023, desde <https://www.cairn.info/revue-nouvelles-questions-feministes-2019-1-page-136.htm>

Malinowska, A. (s.f) Waves of Feminism. *The International Encyclopedia of Gender, Media, and Communication*. Accedido en enero, 2023, desde https://www.academia.edu/43739681/WAVES_OF_FEMINISM

Malone (2014). Examining the Rise of Right Wing Populist Parties in Western Europe. Honors Theses. *College of Saint Benedict and Saint John's University*. Accedido en noviembre, 2022, desde https://digitalcommons.csbsju.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1044&context=honors_theses

Mansouri, M. (2015). Du voile et des émotions impérissables qui insistent à se montrer. *Contre attaque (s)*. Accedido en octubre, 2022, desde <http://contre-attaques.org/magazine/article/du-voile-et>

Marine Le Pen. Clip de campagne officiel | Marine 2017. Accedido en diciembre, 2021, desde <https://www.youtube.com/watch?v=FYWnuQc5mYA&feature=youtu.be>

Marine Le Pen (2017). Engagements présidentiels: Au nom du peuple. *Rassemblement National*. Accedido en octubre, 2022, desde <https://rassemblementnational.fr/pdf/144-engagements.pdf>

Massena, F. (2012). La lente émergence d'un féminisme musulman. *La vie*.
Accedido en septiembre, 2022, desde <https://www.lavie.fr/actualite/societe/la-lente-eacutemergence-dun-feacuteminisme-musulman-33357.php>

Matos, F. (s.f). *Breve historia del feminismo en Occidente*.
Accedido en diciembre, 2022, desde <http://bdigital.ula.ve/storage/pdf/magistra/v5n1/art06.pdf>

Maxwell, N. (2019) The Urgent Need for Social Wisdom. En Cambridge University Press. *The Cambridge Handbook of Wisdom*, pp. 754-780.
Accedido en agosto, 2021, desde <http://philsci-archive.pitt.edu/16386/>

Mbarki, A.K. (2018). Oriente y Occidente: dos conceptos a debate. Revista académica liLETRAd, 4 (2018), p.447-456. ISSN 2444-7439. Accedido en enero, 2023, desde <https://revistaacademicaliletrad.files.wordpress.com/2018/10/39-kissami-mbarki447-456.pdf>

Medina, G. (2014). Las vestimentas que violan los derechos humanos de las mujeres: Burka y velo islámico en la jurisprudencia de la corte de derechos humanos de Europa.
Accedido en enero, 2023, desde http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2070-81572015000100007

Mendez Urich, L. (2021). Asamblea francesa aprueba ley contra el "separatismo" en primer debate. *France 24*.
Accedido en febrero, 2023, desde <https://amp.france24.com/es/francia/20210216-francia-emmanuel-macron-ley-separarismo-radical-religi3n-islam>

Merino, A. (2022). La radiografía de la inmigración en Francia. *El Orden Mundial*.
Accedido en marzo, 2022, desde <https://elordenmundial.com/mapas-y-graficos/radiografia-inmigraci3n-francia/?nab=0>

Merino, A. (2022). Las distintas corrientes del islam. *El Orden Mundial*.
Accedido en octubre, 2022, desde <https://elordenmundial.com/mapas-y-graficos/corrientes-del-islam/>

Ministerios de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social del Gobierno de España. Francia: para una inmigración controlada, un derecho de asilo efectivo y una integración lograda. *Actualidad Internacional Sociolaboral* n° 226.

Accedido en setiembre, 2022, desde

<http://www.mitramiss.gob.es/es/mundo/Revista/revista226/236.pdf>

Ministerios de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social del Gobierno de España. Francia: Política de Inmigración.

Accedido en setiembre, 2022, desde

<http://www.mitramiss.gob.es/es/mundo/Revista/Revista122/191.pdf>

Ministerios de Trabajo, Migraciones y Seguridad Social del Gobierno de España. Francia: Proyecto de ley sobre el derecho de los extranjeros. *Actualidad Internacional Sociolaboral* n°182.

Accedido en setiembre, 2022, desde

<http://www.mitramiss.gob.es/es/mundo/Revista/Revista182/132.pdf>

Mohanty, CT. (2003). *Feminism without borders: decolonizing theory, practicing solidarity*.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.jstor.org/stable/j.ctv11smp7t>

Monge, Y. (2004). La ley contra el velo de Francia viola los derechos humanos. *El País Digital*.

Accedido en diciembre, 2021, desde

https://elpais.com/diario/2004/03/14/domingo/1079239975_850215.html

Moreno, S. (2019). Migración y ‘cultura del miedo’: estudio sociosemiótico. *ESTUDIOS - N° 43 - ISSN 1852-1568*.

Accedido en octubre, 2021, desde

https://www.researchgate.net/publicación/349655083_Migración_y_'cultura_del_miedo'_estudio_sociosemiotico

Moule, J. (2009). Understanding Unconscious Bias and Unintentional Racism. *Phi Delta Kappan* 90(05), 321-325.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<http://people.uncw.edu/browna/documents/UnderstandingUnconsciousBiasUnintentionalRacism.pdf>

Movimientos migratorios y flujos de refugiados en el mundo. (2017). ACNUR.

Accedido en setiembre, 2021, desde

<https://eacnur.org/es/actualidad/noticias/emergencias/movimientos-migratorios-y-flujos-de-refugiados-en-el-mundo>

Naciones Unidas. Migración.

Accedido en octubre, 2021, desde

<https://www.un.org/es/global-issues/migration>

Najmabadi, A. (2006). Gender and Secularism of Modernity: How Can a Muslim Woman Be French? *Feminist Studies*, 32(2), 239–255.

Accedido en septiembre, 2022, desde

<https://doi.org/10.2307/20459085>

Oger, G. (2005). France's Polygamy Problem. *Deutsche Welle*.

Accedido en octubre, 2021, desde

<https://www.dw.com/en/frances-polygamy-problem/a-1664241>

Omar, S. (2015). Más allá del «choque de ignorancias»: interculturalidad y post-colonialismo. *THÉMATA. Revista de Filosofía*, 52, pp. 199-208.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://institucional.us.es/revistas/themata/52/11.%20Sidi%20Omar.pdf>

Ozcan, Y. (2021). Francia avanza en la aprobación de un proyecto de ley que pone presión a los musulmanes. *Agencia Anadolu*.

Accedido en noviembre, 2022, desde

<https://www.aa.com.tr/es/mundo/francia-avanza-en-la-aprobación-de-un-proyecto-de-ley-que-pone-presión-a-los-musulmanes/2149668>

Pellegrino (2003). La migración internacional en América Latina y el Caribe: tendencias y perfiles de los migrantes. Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE). Banco Interamericano de Desarrollo. Naciones Unidas Santiago de Chile, Chile.

Accedido en noviembre, 2021, desde

https://repositorio.cepal.org/bitstream/handle/11362/7172/1/S033146_es.pdf

Quiñonero, JP. (2011). Marine Le Pen, nueva líder del Frente Nacional. *ABC Internacional*.

Accedido en agosto, 2022, desde

https://www.abc.es/internacional/abci-lpen-201101150000_noticia.html

Quiñonero, J.P. (2017). Francia, primer país «musulmán» de Europa. *ABC Internacional*.

Accedido en setiembre, 2021, desde

https://www.abc.es/internacional/abci-francia-primer-pais-musulman-europa-201712011210_noticia.html

Pourquoi je ne me ferai pas « discrète » malgré le contexte du terrorisme. (2017). *Lallab Magazine*.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.lallab.org/pourquoi-je-ne-me-ferai-pas-discrete-malgre-le-contexte-du-terrorisme/>

Ramadan, T. (2004). *The Birth of Islamic Feminism*. En T, Ramadan (Eds.). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press. 138- 143.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<http://islamicblessings.com/upload/Western-Muslims-and-the-Future-of-Islam.pdf>

Ramirez, A. & Mijares, L. (2005). Gestión del islam y de la inmigración en Europa: tres estudios de caso. *Migraciones. Publicación Del Instituto Universitario De Estudios Sobre Migraciones*, (18), 77-104. Accedido en mayo, 2022, desde

<https://revistas.comillas.edu/index.php/revistamigraciones/article/view/3046>

Récit de femme musulmane II. (2021). *Lallab Magazine*.

Accedido en enero, 2023, desde

<https://www.lallab.org/atelier-decriture-recit-de-femme-musulmane-2/>

Reguly (2017). *Rise of Marine Le Pen: How the far-right leader became a contender in France*. *The Glob and Mail*.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.theglobeandmail.com/news/world/rise-of-marine-le-pen-how-the-far-right-leader-became-a-contender-in-france/article34752498/>

Rester en France ou partir à l'étranger, le dilemme d'une femme musulmane épuisée. (2017). *Lallab Magazine*.

Accedido en enero, 2022, desde

<https://www.lallab.org/rester-en-france-ou-partir-a-letranger-le-dilemme-dune-femme-musulmane-epuisee/>

Rodríguez Werner, P. (2021). Sesgos inconscientes: reconocerlos y corregirlos. *La estrella de Panamá*.

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.laestrella.com.pa/opinion/columnistas/210327/sesgos-inconscientes-reconocerlos-corregirlos>

Said, E. (1978). *Orientalism*.

Accedido en setiembre, 2021, desde

https://pages.pomona.edu/~vis04747/h124/readings/Said_Orientalism.pdf

Said, E. (2001). The Clash of Ignorance. *The Nación*.

Accedido en agosto, 2021, desde <https://www.thenación.com/article/archive/clash-ignorance/>

Salem, S. (2014). Feminismo islamico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa* [en línea]. The Institute of Social Studies, Países Bajos, (21), pp. 111-122. ISSN: 1794-2489.

Accedido en setiembre, 2021, desde <https://www.redalyc.org/pdf/396/39633821006.pdf>

Schofield (2017). *Marine Le Pen: Is France's National Front leader far- Right?*. BBC.

Accedido en diciembre, 2022, desde

https://www.bbc.co.uk/news/resources/idt-sh/marine_le_pen

Seidman (2006). Inmigraciones en Francia: una perspectiva histórica. *Revista de Libros*.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://pdfs.semanticscholar.org/5e0b/0a690bd1b741a4fc5f40e53a68f4e0e943c3.pdf>

Serena (2019). Macron endurece su política migratoria para seducir a los votantes de Marine Le Pen. *La Voz de Galicia*.

Accedido en enero, 2023, desde

https://www.lavozdeg Galicia.es/noticia/internacional/2019/11/07/macron-endurece-politica-migratoria-seducir-votantes-marine-pen/0003_201911G7P23991.htm

Seth, S. (2011). Postcolonial theory and the Critique of International Relations. *Millennium: Journal of International Studies*, 40, 1, pp. 167-183.

Accedido en septiembre, 2022, desde

https://www.researchgate.net/publication/258171418_Postcolonial_Theory_and_the_Critique_of_International_Relations

Spiler, C. (2017). On a parlé féminisme avec Hanane Karimi. *Les Inrockuptibles*.

Accedido en febrero, 2022, desde

<https://www.lesinrocks.com/actu/on-a-parle-feminisme-hanane-karimi-56491-18-02-2017/>

Spindler, W. (2015). 2015: El año de la crisis de refugiados en Europa. *ACNUR*.

Accedido en agosto, 2021, desde

<https://www.acnur.org/noticias/historia/2015/12/5af94adf1a/2353-2015-12-30-16-24-16.html>

Statista Research Department, (2019). Net migration in France from 2008 to 2018 (in 1,000s).

Accedido en octubre, 2022, desde

<https://www.statista.com/statistics/686137/net-migración-france/>

Thafath n' idh. (2018). Comment j'ai réussi à porter le voile. *Lallab Magazine*.

Accedido en enero, 2022, desde

<https://www.lallab.org/comment-jai-reussi-a-porter-le-voile/>

Quinn, B. (2016). French police make woman remove clothing on Nice beach following burkini ban. *The Guardian*.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://www.theguardian.com/world/2016/aug/24/french-police-make-woman-remove-burkini-on-nice-beach>

The Muslim Veil in France: Why so Controversial?. Entrevista a Hakim El Karoui. (2019). *Institut Montaigne*.

Accedido en setiembre, 2021, desde

<https://www.institutmontaigne.org/en/blog/muslim-veil-france-why-so-controversial>

Tibi, B. (2012). Islamism and islam.

Accedido en noviembre, 2021, desde

<https://www.jstor.org/stable/j.ctt1npxq0>

Torres del Cerro, A. (2022). La inmigración, la creciente inquietud de los electores franceses. *Swiss info*.

Accedido en noviembre, 2022, desde

https://www.swissinfo.ch/spa/francia-elecciones-inmigraci%C3%B3n_la-inmigraci%C3%B3n--la-creciente-inquietud-de-los-electores-franceses/47496070

Trading Economics (2019). France Unemployment Rate.

Accedido en setiembre, 2022, desde <https://tradingeconomics.com/france/unemployment-rate>

Types of Feminism: The Four Waves. (s.f). *Human Rights Careers*.

Accedido en diciembre , 2022, desde

<https://www.humanrightscareers.com/issues/types-of-feminism-the-four-waves/>

Volk, T. (2015). Islam – islamism: Clarificación for turbulent times. *Konrad Adenauer Stiftung*.

Accedido en octubre, 2021, desde <http://www.jstor.com/stable/resrep10078>

Voilées ou pas voilées, jamais la paix. (2017). *Lallab Magazine*.

Accedido en diciembre, 2022, desde

<https://www.lallab.org/voilees-ou-pas-voilees-jamais-la-paix/>

Vidal Valiña, C. (2017). Musulmanas y feministas: ¿una ecuación imposible?. *Cuestiones de género: de la igualdad y la diferencia*, 12, pp. 101-109.

Accedido en septiembre, 2022, desde <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6093805>

Walt (2017). The Power of Le Pen. *Time*.

Accedido en diciembre, 2022, desde <https://time.com/4703325/the-power-of-le-pen/>

Wendt, A. (1999). Social Theory of International Politics. *Cambridge University Press*.

Accedido en febrero, 2023, desde <http://www.guillaumenicaise.com/wp-content/uploads/2013/10/Wendt-Social-Theory-of-International-Politics.pdf>

Where France's National Front is on the rise. (2017). *The Economist*.

Accedido en setiembre, 2022, desde

<https://www.economist.com/graphic-detail/2017/03/02/where-frances-national-front-is-on-the-rise>

Wyles, R. (2017). What's in a word? Intersectionality and the identity of muslim women in France today. Honors thesis for Bachelor of Arts Appalachian State University.

Accedido en agosto, 2022, desde

https://libres.uncg.edu/ir/asu/f/WYLES_RAMSEY%20Spring%202017THESIS.pdf

Zimmerman, D.D. (2015). Young Arab Muslim Women's Agency Challenging Western Feminism. *Journal of Women and Social Work SAGE Journals*, 30, pp.145-157.

Accedido en noviembre, 2022, desde

https://www.researchgate.net/publication/274999040_Young_Arab_Muslim_Women%27s_Agency_Challenging_Western_Feminism

4 réponses à l'argument « Les musulmanes doivent aussi s'adapter ». (2016). *Lallab Magazine*.

Accedido en octubre, 2022, desde <https://www.lallab.org/4-reponses-a-largument-les-musulman-e-s-doivent-aussi-sadapter/>

Anexos

- Entrevistas en formato de audio:

<https://drive.google.com/drive/folders/1jTtXUjOGSR6OcSRjqn91XDJB6aEUTLTP?usp=sharing>

- Entrevistas en formato escrito:

Amaia

Hello, my name is Amaia RIFAI, I am 20 years old and I am currently finishing up my bachelor degree in Sciences Po Paris on the Reims campus (majoring in political humanities). Growing up between Paris and London, I quickly realized that most of the people I met - because of some of my physical traits - had already decided on my nationality and religion - which was something that revolted me a lot and made me question the stereotypes and discriminations to which thousands of French men and women were exposed. As a woman in particular, I sometimes felt that these prejudices had been detrimental to me in professional, but also personal and social circles.

1. Do you consider yourself a feminist?

Yes, proudly ! I also think that everyone believing in gender equality (equal rights and opportunities) is a feminist.

2. What is feminism for you?

Feminism is the belief and the fight for equal rights and opportunities for all women.

3. Do you consider yourself an active participant in the movement?

Yes. I think anyone proudly considering themselves a feminist is bound / likely to act / respond when facing a situation in which a woman is being discriminated against for being a woman. Personally, I believe that every action can be an act of feminism - whether it'd be asking the waiter / waitress why she gives the bill to the man at the table when a woman asked for the check or simply not being afraid to play football when you're the only girl on the pitch. I also think talking to people (and especially to men) about feminism without making « jokes » or

laughing about it is crucial to make a change in the way women, and more generally feminism is perceived.

4. Do you consider yourself an activist or do you just adhere to the idea?

I think both. Sometimes, I read and listen to other people's ideas and adhere (or not) to them. Sometimes, I recommend books or podcasts and talk to my friends and family about what feminism is and why it is important to still stand up for it today - and those moments make me feel like an activist, no matter how small the impacts of my actions are.

5. What is your position regarding religion, and what place does religion have in your life? I was born and raised in a pretty chill environment. On my mother's side, I was raised a catholic, baptized, communed and confirmed. I even went to a catholic school for a year. On my father's side though, they did not pass on any religion. Indeed, my grandfather immigrated from Syria when he was 18 and is a practicing muslim. His wife, my grandmother, is a catholic. As they could not decide which religion to pass on to my dad, they decided not to pass any and to let him choose. He chose to be an atheist. Today, although I was exposed to a catholic environment growing up, I consider myself more of an atheist. I still liked my catholic upbringing and some of the values it promotes and gave me (not all of them)- i think it's a great way for a child to be socialized and if it's well done, i think the kid can make up their own mind about their beliefs when

5. What is your opinion about French laïcité?

I think France is a secular country, at least by law. I think that its long catholic past shows in many areas (whether it'd be education, the army or other public institutions) and that there are a lot of stereotypes and misunderstandings surrounding other religions. These misunderstandings are often created and used by loud minority political groups to sow fear and promote hatred. I think these stereotypes are still too present in the mainstream media and that it prevents the situation from evolving.

6. Do you consider that there is a rivalry between the French vision of feminism and the Muslim vision?

I think it is hard to compare a country and a religion. Are we talking about France as a secular country ? Or France as a secular country with a catholic past ? Or France as a secular country

with a catholic past and a certain amount of muslim immigration (+ the influences of all the other religions)? What about the people that are French AND muslim ? I think that feminism should unite rather than separate. Women, whether they are muslim, or French, or French and muslim, have a common struggle that neither patriotism or religion can solve. Therefore, I don't think either being French or being muslim impacts the feminist beliefs of a woman. Some French are feminists, some aren't. Some muslims are, some aren't. But I don't think that if we took that identity trait from them it would make them feminists if they aren't.

7. *What is your opinion about the law banning religious symbols in public schools? Do you consider that this affects Islam more than other religions?*

I think France and the French education system could not be fully secular if CONSPICUOUS (i think it is important to precise that a cross on a necklace under a shirt is tolerated, or any other religious symbol for that matter, when it is not visible) religious symbols were accepted. Part of secularism, for me, means that any faith is tolerated but should not be shown nor promoted in public spaces, so as to not create a debate, a conflict or a preference within an institution. I think that secularism puts everyone on a "pied d'egalite" that makes religion a non issue at school, at least in my personal experience.

As such, I don't think this aimed to discriminate against a particular religion, but I understand that the hijab worn by the majority of muslim women is the most conspicuous religious symbol (the biggest in size, the most visible), and therefore the one that creates the most polemic / debate. As someone who is not muslim, though, I can't say whether or not the ban of the hijab as a conspicuous religious symbol is hard on young muslim girls (that are willing to wear it). I think it is very personal, too. And neither am I qualified to say whether the prohibition of the hijab in French public schools is harder on muslim girls than the prohibition of the kippah is for jewish boys, for example.

I believe that anyone can wear what they want, whether it is religious or not, as long as they are doing so freely and willingly and in compliance with the law (I am obviously referring to the French one, as we are talking about France).

Yes. I think that the common struggle of women for equality generally exceeds religion. I think feminists are a very accepting community, whether it'd be religion, sexual orientation, social class...etc. As the common element of feminism is not religion based / linked, but there is a

broad diversity of feminists being religious, feminism in France is and will remain secular so as to not exclude anyone that could want to join the movement.