

Más allá de una binariedad civilizatoria: Notas sobre Irán, acercamiento desde un feminismo interseccional como base para tejer redes de solidaridad transnacional

Beyond Civilizational Binaries: Notes on Iran from an intersectional feminist lens as the basis for weaving networks of transnational solidarity

 Ghazal Ghazi*

 Violeta Arvin Casoni**

Resumen

El presente artículo busca problematizar y dar a conocer algunas condiciones históricas relacionadas al territorio iraní, tomando como punto de inicio la muerte de Mahsa Jina Amini en manos de las fuerzas policiales de la República Islámica fundamentalista. Reflexionamos críticamente en torno a nociones orientalistas, situándonos desde teorías feministas, la interseccionalidad como herramienta y estudios decoloniales, sobre algunos acontecimientos históricos y el devenir de la categoría de género en Irán entre el s. XIX y XX para contextualizar la revuelta actual. Así como el uso interesado de una narrativa feminista civilizatoria que tiene lugar en el marco de dinámicas de poder entre el norte global y el sur. Sostendremos que la cuestión del *hijab* ha sido politizada, desde el islamismo y desde una política neocolonial de occidente, situando los cuerpos de mujeres¹ en terrenos de disputa desprovistos de autonomía.

* Magíster en Bibliotecología y Estudios de la Información, Universidad de Oklahoma, EEUU. Graduada en Estudios de Género, Universidad de Arizona, EEUU. Email: ghazighazal@gmail.com

** Maestranda en Performances Culturales, Universidad Federal de Goiás, Brasil. Graduada en Sociología, Universidad de Playa Ancha, Chile. Email: varvin86@gmail.com

¹ No es nuestra intención dar continuidad a un lenguaje binario sobre identidades de género que invisibilice corporalidades fuera de dicho eje. Aunque sí, resaltar la existencia de mujeridades, escribiendo sobre mujeres en plural (Nascimento, 2021). Con esto intentamos ampliar la concepción de lo femenino incorporando las experiencias de mujeres negras, musulmanas, indígenas, gordas, con diversidad funcional y trans. Invocando la fuerza del cuestionamiento tan actual de Sojourner Truth en

Palabras Clave: Irán, *Hijab*, Orientalismo, Interseccionalidad, Feminismo.

Abstract

This article seeks to problematize and explore some of the historical conditions leading up to the killing of Mahsa Jina Amini by the police forces of the fundamentalist Islamic Republic of Iran. Situated within feminist theories, we reflect critically on orientalist notions, using intersectionality and decolonial studies as tools in the exploration of the politics and evolution of gender formation in Iran during the 19th and 20th centuries in order to contextualize the current uprisings in Iran, as well as to explore the opportunistic use of a civilizational feminist narrative within the power dynamics between the Global North and South. We argue that the hijab has been politicized by Islamists as well as by neocolonial political forces in the West, situating women's bodies in disputed terrains that deprive them of their bodily autonomy.

Keywords: Iran, *Hijab*, Orientalism, Intersectionality, Feminism.

Fecha de recepción: Febrero 2023

Fecha de aprobación: Junio 2023

Introducción

Tras la muerte de Mahsa Jina Amini² en custodia policial, mujeres iraníes dentro y fuera del territorio, a modo de protesta, comenzaron a cortar sus cabellos, exhibiéndolo en espacios públicos y por redes sociales. Un acto que invoca tanto la politización del cabello

1851: ¿Acaso no soy yo una mujer? En contraposición y desestabilización de un sujeto mujer *a-histórica* esencial, universal, secular, blanca, cis y burguesa que continúan siendo objeto de opresión.

² Mujer iraní de origen kurdo, de 22 años. El día 13 de septiembre de 2022 es arrestada por la Policía de la Moral del Gobierno iraní porque consideraban que no llevaba bien puesto el *hijab*. Recibe violentos golpes en diversas partes de su cuerpo, a las dos horas de su arresto es ingresada a un hospital, cae en coma y a los dos días después muere.

como una movilización de sensibilidades situadas en una memoria colectiva viva que proviene del *Shahnameh*³, gran obra poética portadora de lo que podría entenderse como una identidad persa, que aquí traspasa los límites de la imprenta en un acto de conciencia y afecto colectivo. Cortarse el cabello, en Irán, representa el dolor accionado por una pérdida, un luto. De acuerdo con el relato policial, Mahsa Jina Amini usaba el *hijab*⁴ de manera inapropiada, su cabello no estaba completamente cubierto, provocando los golpes que resultaron en su muerte.

Las manifestaciones masivas y la movilización que siguió a la muerte de Amini, ha visto casi 20 mil personas arrestadas, más de 500 muertos, 4 ejecutados oficialmente, un número desconocido de personas desaparecidas, torturadas, asesinadas (Parent y Habibiazad, 2023), y un sin número de denuncias de personas que acusan haber recibido violencia sexual por parte del Estado.

Afectadas por los hechos, desde la diáspora iraní, fantasmas familiares, sentimos/pensamos⁵ en dimensiones complejas las relaciones de poder existentes en algunos enfoques que se levantan desde sectores feministas de carácter civilizatorio, o aquello que Antonieta Vera (2014) denomina como “los discursos de superioridad moral de las mujeres” accionadas por performances de género no occidentales, utilizadas como

³ El *Shahnameh* es una epopeya escrita por Firdousi en el s. XI que cuenta la mitología e historia de Irán preislámico. En una de las historias de *Shahnameh*, después de que el héroe Siyavash es asesinado, su esposa Farangis se corta el cabello como una forma de protesta ante la injusticia.

⁴ Prenda que hace referencia a un pañuelo usado por musulmanas para cubrir el cabello y el cuello en espacios públicos y en presencia de personas que no forman parte de su familia directa (Llanos, 2015).

⁵ La expresión sentir y pensar accionada aquí, y en adelante, hace referencia a un campo ontológico-epistemológico que tensiona los dispositivos dominantes de una filosofía occidental, sustentando un quehacer científico que reproduce binomios, entre ellas, la aquí convocada, cuerpo/mente. En donde la mente (razón-hombre) adquiere un lugar privilegiado en relación al cuerpo (emoción-mujer). Por ello, buscamos sugerir una aproximación que rodee sensibilidades situadas (Haraway, 1988), para reflexionar sobre identidades no normativas, intentando discutir una realidad que se nos aparece de manera múltiple y compleja.

La utilización de una barra en diagonal aquí y en otras expresiones que hacen parte del texto, en un giro decolonial, busca visibilizar, insistentemente, la problemática fragmentación de un sistema/mundo colonial que hace parte de una matriz estructural en tanto herencia colonial de subordinación y exclusión (Mignolo & Gómez, 2015) que permanecen hasta nuestros días naturalizadas en jerarquías que establecen relaciones de dominación e imposición.

argumento para “limpiar”, “humanizar” y “renovar” (p. 2) en este caso no sólo la política, sino que también los territorios. Contribuyendo a la reproducción de lecturas neocoloniales que resignifican marcos de inteligibilidad de la otredad y mecanismos de dominación (Said, 2008) desde *Occidente*. En este sentido, preguntarnos quién cuenta la historia, cómo es contada y cuáles son sus personajes “principales”, nos resulta relevante para desafiar y socavar narrativas dominantes en torno al género y al cuerpo, a modo de aportar en diálogos simétricos entre diferencias.

Siguiendo esta ruta, intentamos señalar la importancia de identificar la diferencia existente entre el *Islam*⁶ y el *islamismo*⁷. Su uso indistinto hace parte de discursos orientalistas que pasan por alto las especificidades históricas de la región y las distintas fuerzas que están en juego. Desde aquí, por un lado, el Islam en narrativa occidental, a pesar de sus diversas interpretaciones, sería siempre y únicamente reducido a un esencialismo fijo, monolítico e invariable, como símbolo de una manifestación bárbara del patriarcado. Y por otro lado nos encontramos con la manifestación islamista en la República Islámica⁸, que utiliza una interpretación religiosa con fines políticos específicos y oprime a otras creencias religiosas minorizadas e incluso a otras/s musulmanas/es⁹.

Parece una operación simple y común de parte de los medios de comunicación, la política exterior y activismos que reproducen un *ethos* dominante que instala la problemática en el Islam y que invisibiliza una serie de eventos y vicios en la gestión del poder: golpe de Estado respaldado por la CIA¹⁰ (Abrahamian, 2013), monarquías que tejen alianzas con

⁶ Religión abrahámica con más de 2 mil millones de creyentes, que se centra en el libro sagrado del Corán que revela la palabra de dios (Allah), a través del Profeta Muhammad. Por otro lado, el adjetivo *islámica/o* hace referencia a todo aquello relacionado con el Islam.

⁷ Este último refiere a una utilización política del Islam para favorecer intereses políticos. Así se utiliza la palabra *islamista* como en el caso de los grupos Talibán, ISIL, Al-Qaeda.

⁸ De ahora en adelante R.I.

⁹ Como sufís, suníes, y musulmanes seculares.

¹⁰ CIA por su sigla en inglés, hace referencia a la Agencia Central de Inteligencia estadounidense. Organismo encargado de proveer, recopilar, analizar y usar información que se considera causal de peligro para la seguridad nacional, asistiendo al presidente y su gabinete.

Estados Unidos e Inglaterra, y un Estado teocrático que se apropia del discurso religioso para ocultar sus cimientos conservadores y autoritarios.

El lema *zan, zendegi, azadi* (mujer, vida, libertad¹¹) en persa proviene de una traducción del eslogan kurdo - *Jin, Jîyan, Azadî*¹² - y nos permite comprender los acontecimientos actuales como una revuelta de carácter feminista multiétnica que atraviesa las divisiones de religión y clase. Así, es posible pensar en manifestaciones que van más allá de estar en contra de la religión, sino contra una política de Estado de extrema derecha patriarcal y la institucionalización del uso obligatorio del *hijab*.

Figura 1

Manifestación de la diáspora en Estambul, Turquía.



Fuente: Ozan Köse/AFP/Getty Images (2022)

¹¹ Traducción propia.

¹² Este eslogan forma parte del pensamiento político del líder encarcelado del Partido de los Trabajadores del Kurdistan, Abdullah Öcalan, en el Kurdistan turco.

Una revuelta que desgarrar un sistema que ha oprimido estructuralmente a mujeres, disidentes políticos, activistas ambientales, la comunidad LGBTQI+¹³ y grupos minorizados en cuanto a etnia y religión. Percibimos al mismo tiempo un desafío a la mirada orientalista que estigmatiza a la mujer del Suroeste Asiático como pasiva y sumisa. En la República Islámica, el *hijab* obligatorio no representa la fé, pero sí la violencia del Estado en su exigencia (Zahedi, 2007) y sacarlo simboliza el rechazo de éste. Así, nos encontramos con mujeres que queman la prenda, pero otras que protestan usándola, en un escenario que demuestra la complejidad en que se suceden los hechos. Una lectura binaria de aquello sería inapropiada e injusta con la realidad, pues aquí no hay contradicción.

***Hijab*, orientalismo y occidente: paradojas de historias en espiral**

Opuesto a una narrativa lineal de la historia, los marcos de comprensión para esta revuelta, así como para tantas otras, son amplios, complejos y acontecen en un tiempo que es espiralar (Martins, 2022): una serie larga de protestas, un estallido juvenil, un levantamiento feminista, o incluso una revolución tentativa, se entrelazan en fechas que vienen y van. Esta ola de manifestaciones son las erupciones más recientes luego de 44 años de lucha contra la República Islámica, y a la vez forma parte de una historia de más de 120 años de movimientos democráticos en Irán, en el contexto de una civilización que se remonta a hace más de 2500 años. Por supuesto, las mujeres¹⁴ forman parte de dichos procesos en la historia, desde expresiones diversas que abarcan tanto la literatura y el arte, como la política y la sociedad civil.

Irán es una nación pluricultural, multiétnica y plurilingüe, donde conviven grupos étnicos como kurdos, baluchis, árabes, turcos azeríes, y lors, siendo los persas la población de mayor cantidad en el territorio (Katouzian, 2009) y el *farsi* o persa, su lengua oficial. El

¹³ Acrónimo que visibiliza la existencia de diversidades de orientaciones sexuales e identidades de género más allá de los marcos restrictivos de una cultura heteropatriarcal y cis normativa.

¹⁴ La presencia de las mujeres es tan importante en la cultura iraní que existe el concepto de *shirzan* o leona en español, que hace parte de la cultura popular y refiere al poder y la valentía que portan.

hecho de que Irán sea un territorio habitado por diversas etnias permite explorar en cómo las relaciones y los fenómenos transregionales conformados por una diversidad lingüística y cultural se expanden por la región, sobrepasando sus límites fronterizos. Esto nos permite entender la región entera como un paisaje multidimensional que exhibe multiplicidades, una red amplia y compleja de lazos, identidades entremezcladas y formas de relacionarse que están lejos de ser homogéneas.

De este modo, nos interrogamos: ¿de qué se habla/piensa cuando se piensa/habla de Oriente? Desde aquí resulta importante cuestionar el estatus de “verdad” de conocimientos que son construidos a partir de escenarios coloniales. La idea de orientalismo se vuelve relevante para comprender cómo se articulan mecanismos de dominación en donde la narrativa occidental es predominante. Aquel ventrilocuismo, invocando a Gayatri Spivak (1998), que interpreta a la/el subalterna/o.

Siguiendo a Edward Said (2008), el orientalismo referiría a un modo de relacionarse con Oriente. El ser oriental era una idea utilizada por occidentales para referirse a Asia, en su totalidad, o al lugar geográfico que este ocupaba en el mapa desde un punto de vista geográfico, militar, cultural y político, en relación al lugar que ocupa en la experiencia de Europa, posibilitando que se centre en el mapa y que se autodefina en oposición.

Hablar de orientalismo implica observar una distinción ontológica y epistemológica en donde Occidente elabora “otredades”. En este sentido, *Oriente* y las/os *orientales* son consideradas/os objeto de estudio marcado por lo “otro”. Ese *otro*, *Oriente* y la/el *oriental*, no sólo serían discursos esencialistas, sino que también estereotipos y prejuicios. Es decir, una serie de narrativas construidas desde Europa en el s. XIX. Dando cuenta de una realidad política y cultural que aparece en diversos dispositivos, como instituciones, prácticas, tradiciones y códigos de inteligibilidad (Said, 2008; Foucault, 2003). Lo que también conocemos como violencia epistémica (Spivak, 1998), dado que dicha narrativa dominante remite a una imposición que legitima códigos binarios a estructuras que,

distantes de ser universales, uniformes y estáticas, identificamos, más bien, como polimórficas en varias dimensiones que la constituyen.

Oriente, en tanto objeto, se caracteriza desde el orientalismo por delimitar el territorio pasivamente, homogéneo, sin autonomía, sin participación, sin soberanía, con una tipología típica que resultará en racismo (Said, 2008). Una narrativa dominada durante varios siglos por Francia e Inglaterra. Así, la historia de *Oriente*, como nos llega o cómo tenemos acceso a conocerlo, sería monolítica versus el dinamismo de la historia Occidental (Álvarez, 2021), dinamismo que, por supuesto, encuentra sus fundamentos en un progreso propiciado por el sentido Ilustrado.

Para Eliane Ettmueller (2007) el *orientalismo* no sería otra cosa que un modo recurrente del pensamiento occidental, en donde la *otredad* le permite construirse como tal. Bajo la elaboración de estos supuestos: lo persa se confunde con lo árabe, lo árabe se confunde con lo musulmán, los musulmanes serían irrestrictamente violentos y belicosos, sería un mundo exótico, la mujer árabe-musulmana sería doblegada y siempre en posición de subordinación. En el escenario actual, un neo-orientalismo conduciría a una lectura problemática del Islam como religión y una fusión problemática de lo islamista con lo islámico. Por esta y otras representaciones orientalistas serían culturas que precisarían intervención/liberación/salvación, iluminación, en tanto estarían desprovistas de razón, una retórica propia de un Occidente heroico (Spivak, 1998).

De este modo, procesos, eventos, causas y objetivos diversos en la historia de territorios que forman parte de *Oriente* son vaciados de sentido e introducidos en categorías únicas. La *élite* académica europea accede al *otro* desde las *élites* locales que reproducen el discurso colonial (Spivak, 1998), entonces el acceso a la *otredad* estaría siempre mediado por una episteme occidental.

Dado que *Oriente* forma parte de una cartografía colonial, se vuelve necesario colocar en tensión dicha nominación que da continuidad al proyecto colonial, visibilizando una

imposición sociopolítica y cultural que debería evitarse (El Zein, 2021). Una imposición que moviliza desde las diásporas la urgencia de renombrar[se]. Así surge el Suroeste Asiático y África del Norte SWANA¹⁵ por sus siglas en inglés.

Por medio de SWANA aparece una contra narrativa que pone en suspenso una perspectiva colonial y europea de proximidades geográficas en oposición a las expresiones comúnmente usadas por las elites del norte global: Oriente Próximo, Medio Oriente, Mundo Árabe o Mundo Islámico, que insinúa la presencia de un terreno habitado por seres ingobernables. SWANA no solo indica otro nombre, sino otro sujeto enunciador, aquellas/os que históricamente han sido silenciadas/os se autodesignan y enfrentan la generalización. En este sentido, SWANA hace parte de un proceso de construcción político identitario.

Irán forma parte de la región SWANA y como tal, ha sido objeto del orientalismo, no solo desde las formas en que Occidente nos acerca a “su” historia, sino que también narrando las formas en que es comprendida contemporáneamente en atención a los sucesos actuales desarrollados tras la muerte de Mahsa Jina Amini. El *orientalismo* aquí no solo permite comprender cómo se define un territorio aparentemente sin historia, fuera de la historia, siempre igual, uniforme, sin cambios y peculiar (Said, 2008), sino que, al mismo tiempo, niega la potencia política del movimiento pluralista actual, conformado por una serie de grupos minorizados (mujeres, jóvenes, estratos socioeconómicos bajos, etnias) que procuran autodefinición. Una lucha que, como veremos, resulta imposible de reducir a un marco de comprensión binario.

Inicios del Islam y el feminismo civilizatorio en la época colonial

Se ha estudiado mucho cómo al comienzo del Islam en la Arabia del s. VII se codificaron ciertos aspectos de la vida y la cultura de las sociedades preislámicas¹⁶, al tiempo que se introdujeron nuevos cambios y reformas en las relaciones de género. En el caso del

¹⁵ Southwest Asia and North Africa.

¹⁶ Como el harem (*harén* en español) y la poligamia (Katouzian, 2009).

*hijab*¹⁷, ya era algo común en ciertos territorios¹⁸ y en ciertas clases altas antes del Islam (Katouzian, 2009). No existe ningún mandato directo sobre una obligación para que las mujeres se cubran o utilicen el *hijab* (Ahmed, 1992; Cleveland, 2004; Zahedi, 2007). Hombres y mujeres no experimentaban un estatus igualitario, ni antes ni después del Islam, y el Corán incluía cuestiones que empeoraron los derechos de las mujeres en ciertos aspectos¹⁹, pero que mejoraron en otras, como el matrimonio, el divorcio, la herencia y la prohibición del infanticidio femenino²⁰ (Ahmed, 1992; Cleveland, 2004; Katouzian, 2009). El ejemplo de las mujeres en la vida del Profeta y la participación activa de estas mujeres en la comunidad, junto con la autoridad y estatus otorgado a estas figuras, sigue como un ejemplo vigente en la actualidad (Katouzian, 2009; Moallem, 2005).

Las prácticas culturales de territorios no occidentales han estado bajo permanente escrutinio *Occidental*, poniendo en duda su condición de humanidad, y la indumentaria ha sido uno de los tantos elementos que les ha posibilitado hacerlo. Leila Ahmed afirma en una entrevista que en África subsahariana las personas eran consideradas inferiores por no usar suficiente ropa y en la región SWANA por usar demasiada ropa (Tippett, 2005). Se tienen registros que datan por lo menos desde el s. XIX, en período colonial, de una narrativa que coloca a la región SWANA como objeto de la crítica cultural europea situando la vestimenta

¹⁷ Trozo de tela que cubre la cabeza.

¹⁸ En la época en que surge el Islam el velo era común, abarcando al imperio Bizantino, las clases altas en Persia, y en las comunidades cristianas y judías de la región SWANA (Ahmed, 1992; Katouzian, 2009; Zahedi, 2007).

¹⁹ Principalmente en cuanto a la autonomía sexual y participación de las mujeres en la sociedad, la guerra y la religión (Ahmed, 1992).

²⁰ En la Arabia preislámica, la 1) poligamia era ilimitada para los hombres y el Corán introdujo reformas en donde el límite se reducía a 4 esposas y obligaba la igualdad de trato (Cleveland, 2004); 2) En cuanto al divorcio, las mujeres no tenían acceso en términos generales. El Corán permite que las mujeres puedan acceder a este bajo ciertas condiciones, aunque no en igualdad de condiciones en relación a hombres (Katouzian, 2009); 3) en relación a la herencia las mujeres no tenían derecho a ella. El Corán les otorga derechos, aunque no en igualdad de condiciones. En este aspecto tener derechos económicos se volvía relevante ya que sería la primera forma de darles estatus legal (Cleveland, 2004) y 4) el infanticidio femenino fue una práctica común y corriente. El Corán da inicio a una prohibición explícita de esta práctica que con la llegada de Islam fue erradicada.

en un lugar privilegiado para demostrar la existencia de una supuesta inferioridad en la zona (Tippett, 2005).

La historia del *hijab* en la región SWANA es una historia larga y polifacética que se remonta a tiempos previos a la aparición del Islam, influenciada por otros factores como la clase y la cultura (Ahmed, 1992; Katouzian, 2009; Moallem, 2005). Es durante la época colonial que vemos la transformación del *hijab* en un marcador principal de otredad. Formó parte del eje central en la arquitectura de las ideologías de la dominación europea, de tal manera de que “el cuerpo femenino velado se convirtió en la encarnación de la barbarie cultural con la invención de una categoría unificada de mujeres víctimas de los patriarcados locales y necesitadas de emancipación” (Moallem, 2005, p.64).

Si bien una de las características centrales del orientalismo es su ontología y epistemología binaria, donde un conjunto de dicotomías define a la civilización europea contra la barbaridad musulmana, esta se presenta por medio de lógicas contradictorias cuando se trata de cuerpos, sexualidades y género. Por un lado, la mujer musulmana es siempre víctima y está sexualmente reprimida, representada por la imagen del *hijab*, y por otro lado es hipersexualizada, exótica y siempre disponible, simbolizada en la danza del vientre occidentalizada y la sexualización del *harem*²¹. Apareciendo el hombre musulmán con una masculinidad de la cual se duda, en tanto se percibe afeminado, y a la vez como un sujeto violento y salvaje.

La base del orientalismo es una supuesta confrontación civilizatoria entre un *occidente progresista* contra un *oriente homogéneo*, reprimido y atrasado. Dicha representación aparece en la lectura que se hace sobre los cuerpos vestidos de las mujeres no occidentales. El discurso del feminismo civilizatorio pertenece a un linaje que se remonta a tiempos

²¹ Espacios domésticos reservados para mujeres.

coloniales, y ha sido desplegado en la época colonial²², las luchas de independencia²³ y para justificar las guerras de la actualidad²⁴.

La colonización abre un proceso de vaciamiento de la presencia del cuerpo no blanco, en una operación que niega su capacidad de producir conocimiento, narrativas, estéticas y sentidos. Una historia de deshumanización de sujetos “humanos” (Taylor, 2013) o no humanos, es decir, todo aquello que se configura por fuera del horizonte occidental blanco eurocentrado²⁵. Un solo grupo humano es considerado como sujeto y el lugar por el cual se piensa a la/el otra/o desde un campo epistémico que de ninguna manera la/lo explica o la/lo describe.

Desde el aparato institucional, político y militar contemporáneo, nos encontramos con el diplomático y administrador británico en Egipto, el primer Conde de Cromer, Evelyn Barin, una figura controversial de la región. Creyente en la inferioridad de la sociedad islámica, fue un fuerte crítico del *hijab* y al mismo tiempo promovía políticas en Egipto que restringían el acceso a la educación y desalentaban la formación de mujeres en el área de la salud (Ahmed, 1992; Yousef, 2011; Abu-Lughod, 2002). Si bien existía un prejuicio racializado en sus actitudes patriarcales, el Conde de Cromer también fue un obstáculo para las libertades civiles y el sufragio femenino en su propio país como miembro fundador de la Liga de Hombres Contra el Sufragio Femenino²⁶ en Inglaterra. De esta manera, mientras se oponía al derecho a voto de las mujeres británicas, desplegó un feminismo, de corte racista, contra los pueblos colonizados para fortalecer el dominio del hombre blanco (Ahmed, 1992). El paralelismo claro

²² Por los ingleses en Egipto

²³ En 1958, durante la Guerra de Independencia de Argelia, los franceses organizaban espectáculos públicos donde las mujeres musulmanas de Argelia se desvelaban públicamente para mostrar apoyo por la continuación del dominio colonial francés (Abu-Lughod, 2002; Lazreg, 1994).

²⁴ Como para justificar la invasión de Afganistán en 2001.

²⁵ Refiere a que el mundo es interpretado desde y a partir de los valores de Europa y/o los/as europeos/as

²⁶ Men's League for Opposing Women's Suffrage.

entre Cromer y figuras contemporáneas de la derecha europea y estadounidense²⁷ señala formas en que el discurso del feminismo ha sido utilizado como argumento moral para justificar intervenciones y ocupaciones militares, pero que sin embargo en sus territorios de base articulan propuestas políticas que buscan reprimir a mujeres en materia de derechos.

La historia de Irán en la modernidad

La desestabilización universal de la categoría “mujer” viene aconteciendo hace varios años tanto desde la academia como desde la organización del movimiento político, social y colectivo. Hacer uso de un enfoque interseccional se vuelve necesario para comprender la complejidad de situaciones que convergen en la muerte de Mahsa Jina Amini. Herramienta elaborada desde los feminismos negros, para abordar la pluralidad de feminismos dentro de Irán y sus modos de resistencia, abriendo puntos de fuga (Salem, 2014). Las feministas negras serán las primeras en denunciar los ejes universalizantes y estáticos, que pasaban por alto sus experiencias y reivindicaciones, invisibilizadas tanto desde un feminismo blanco y burgués, como desde el movimiento antirracista (Akotirene, 2019). El término interseccionalidad en sí es acuñado en la década de los 80 por la intelectual afro estadounidense Kimberle Crenshaw, buscando problematizar la supuesta neutralidad y objetividad de la ley que invisibilizaba las implicancias de la raza en procesos judiciales (Salem, 2014).

Cambios en la formación de género s. XIX y XX

Durante el s. XIX, la dinastía Qajar formó parte de una época de modernización y cambios profundos en relación a las concepciones de género, sexualidad y belleza. Las raíces del feminismo secular moderno en Irán empezaron en esta era, cuando el contacto con los europeos inspiró el surgimiento de algunos discursos contra el *hijab*, así como el deseo de

²⁷ En cuanto a la política exterior, el partido republicano EEUU por décadas ha sido pro-guerra en la región SWANA y utilizó el discurso de liberar a las mujeres de Afganistán durante la invasión de 2001. Sin embargo, en la legislación interna el partido ha promovido medidas que afectan los derechos de mujeres como restringir el derecho al aborto, entre otros.

aumentar el acceso y nivel educacional de las mujeres y cambiar las leyes discriminatorias en relación al género (Zahedi, 2007). Además, anteriormente a esta época, las categorías de género y sexualidad no eran binarias en la región²⁸, y en Irán en particular existían categorías como el *amrad*²⁹ y *mukhannas*³⁰ que frecuentemente eran los objetos de deseo de otros hombres, en una época ejemplificada por la normalización de ciertas expresiones y deseos homoeróticos tanto como la normalización de algunas prácticas, deseos, y espacios homosociales (Najmabadi, 2005). En obras literarias escritas por hombres, se suponía que el objeto del amor era masculino y en las representaciones visuales y literarias la belleza tomaba una representación no-binaria y no-eurocéntrica³¹.

A pesar de que Irán nunca fue una colonia oficial, el aumento de contacto con Europa experimentado en esta época resultó en inseguridad y autoconciencia bajo la mirada homofóbica que se instalaba hacia estas normativas homoeróticas y homosociales³², estereotipando a Irán como un *otro* atrasado, que para ser moderno tendría que vivir un proceso de heteronormalización del sexo y el deseo (Najmabadi, 2005). De esta manera, discursos contemporáneos del orientalismo y del feminismo blanco y civilizatorio invisibilizan estas historias de sexualidades y de homofobia europea, que las reprimió como resultado de dinámicas globales de poder situado en procesos coloniales e imperiales.

Berenice Bento (2017) se pregunta ¿quién tiene derecho a los derechos humanos? En un sentido este cuestionamiento visibiliza que la humanidad y lo que vuelve a un sujeto ser humano no son asuntos universales y evidentes para todas/os. Esta

²⁸ El término árabe *khawal* que hoy en día es un insulto homofóbico en Egipto, originalmente se refería a un bailarín tradicional egipcio vestido con ropa femenina que era común durante el s. XIX hasta los comienzos del s. XX (Jacob, 2011). La palabra turca *köçek* refiere a un joven bailarín que se vestía de mujer durante el Imperio Otomano (Klebe, 2005). En la India, *hijra* se refiere a miembros de un tercer género (Lal, 1999).

²⁹ Hombres jóvenes sin barba.

³⁰ Hombres adultos que se quitaban la barba para permanecer como objetos del deseo masculino

³¹ El bigote y la ceja unida eran el epítome de la belleza femenina, y en muchas representaciones visuales es difícil distinguir entre “hombres” y “mujeres”.

³² El velo como un símbolo de prácticas y espacios homosociales (Najmabadi, 2005).

comprensión occidental del devenir de un cuerpo en el entramado social, será reafirmado por las reflexiones de Jaqueline Gomes de Jesus y Hailey Alves (2010), dando cuenta de cómo dicho imaginario dominante es puesto en duda por diversas culturas que demostrarán una multiplicidad de formas existentes en el entendimiento del sexo, el cuerpo y el género, confirmando el carácter relacional y político que los compone.

Durante el s. XX Reza Shah, el primer rey de la dinastía Pahlavi, ascendió a la corona en 1925 e introdujo una serie de cambios de modernización y occidentalización. La formación de una identidad nacionalista se concretó en 1935, con la demanda de Reza Shah que solicitaba al mundo extranjero reemplazar el nombre de *Persia* por *Irán* para realzar una imagen de los supuestos orígenes arios (y por lo tanto, blanco y europeo) del país, con fines de elevar el estatus de Irán a los ojos de *occidente* (Katouzian, 2009), creando así un nacionalismo que invisibilizó en su discurso a la diversidad étnica³³ del país y a siglos de influencia e intercambio con África, India, árabes y turcos.

Quizás la mayor manifestación de la hipersensibilidad de Reza Shah a las opiniones y juicios europeos se encuentra en los códigos de vestimenta de 1928 y 1935. Las leyes empezaron primero con la vestimenta de los hombres. En 1928, Reza Shah decretó que cada hombre iraní debería vestirse con ropa europea: chaquetas, pantalones, y el gorro Pahlavi³⁴. Estos cambios en la vestimenta de los hombres venían no solamente con fines de centralizar el poder y secularizar el país, pero también fueron propulsados por una fuerte subjetividad que reforzaba la necesidad de que los hombres iraníes deberían parecerse a los hombres europeos para parecer un país *europeo* y así evitar el ridículo y ser juzgados por los *europeos* (Katouzian, 2009).

³³ Reza Shah llevó a cabo una política de pacificación y sedentarización forzada de las tribus nómadas en la década de los 30 (Arjomand, 1988; Cronin, 2009; Katouzian, 2009; Moallem, 2005).

³⁴ Fue inspirado por la gorra militar francesa conocida como *quepis*.

En 1936, el enfoque se dirigió a las mujeres. El Estado decretó la prohibición del *hijab* y el *chador*³⁵, y se ordenó a la policía que se los quitara a la fuerza a cada mujer que lo llevase puesto en la calle. La élite estaba a favor de la imposición de códigos de vestimenta. Sin embargo, el pueblo se observaba afectado, tanto que la mayoría de las mujeres estaban en contra de la obligatoriedad de quitarse el *hijab*, dado que culturalmente en esta época era percibido como una desnudez forzada (Katouzian, 2009; Reeves, 1989; Zahedi, 2007). Ante el miedo del acoso policial y la posibilidad de ser detenidas, muchas mujeres se quedaron adentro y dejaron de salir de casa por completo (Katouzian, 2009; Moghissi, 1996; Reeves, 1989; Zahedi, 2007). De tal manera, las prácticas de *modernización* del Estado resultaron en una serie de modificaciones legales a nivel estructural, aquello que Veena Das (2011) denomina lo extraordinario que repercute en la vida diaria, lo *ordinario*, desde su sentido cotidiano.

Rumbo a la revolución de 1979

Después de que Reza Shah abdicó la corona en 1941, su hijo Mohammad Reza Pahlavi se convirtió en el shah, abrazando el mismo nacionalismo arianista de su padre, y que terminó siendo el último en la historia de 2500 años de monarquía en Irán. En 1951, Mohammad Mossadegh fue elegido democráticamente al cargo de primer ministro. A lo largo de su carrera política, tanto como miembro del parlamento y luego como primer ministro, gozaba del apoyo del pueblo por su lucha para fortalecer derechos e instituciones democráticas (Abrahamian, 1982; Katouzian, 2009; Moallem, 2005; Sahimi, 2010). En 1953,

³⁵ Tela larga que forma una pieza semicircular usada exclusivamente en Irán que envuelve todo el cuerpo dejando la cara descubierta, normalmente es usada por mujeres devotas (Llanos, 2015).

un golpe de estado fue promovido por EEUU e Inglaterra³⁶ a través de la CIA y MI6³⁷ en reacción a la nacionalización del petróleo por Mossadegh (Abrahamian, 2013). Tras el golpe de Estado y la remoción de Mossadegh del poder, el petróleo vuelve a capitales extranjeros, y se reinstala a Mohammad Reza Shah como aliado de EEUU, promoviendo una mayor concentración del poder en un régimen dictatorial (Abrahamian, 1982; Kazoutian, 2009). La época después del golpe fue vivida bajo la sombra de la organización de inteligencia conocida como SAVAK, creada en 1957 por la CIA y la Mossad de Israel (Abrahamian, 2013; Blum, 2014) con el objetivo de perseguir a cualquier oposición política a través de tácticas que incluían tortura³⁸, detenciones arbitrarias, violencia sexual, encarcelamiento y ejecución.

Mohammad Reza Shah eliminó los partidos de oposición, acto que a largo plazo fue creando un vacío político (Abrahamian, 2013). La revolución de 1979 fue un acontecimiento inesperado que se produjo como resultado de un país que había estado bajo presión social y económica, la violación de los derechos humanos por SAVAK, el Estado absolutista, la inflación y el descontento económico (Abrahamian, 1982; Katouzian, 2009). Las dos tendencias ideológicas más grandes de la oposición fueron islamistas y marxistas-leninistas, aunque en realidad la revolución fue promovida no solo por guerrillas, sino por la unidad de todos los sectores de la sociedad: los sectores religiosos, estudiantes, *bazaaris*³⁹, trabajadoras/es, sectores medios y urbanos, todas/os unidas/os por la singular causa de remover al Shah del poder (Abrahamian, 1982; Katouzian, 2009). La disolución de la unidad y la consolidación del poder por Khomeini⁴⁰ y los islamistas ocurrió después de la revolución

³⁶ La nacionalización del petróleo fue motivo de preocupación para Inglaterra dado que eran dueños del 51% de las acciones de la única empresa petrolera en Irán, la Compañía de Petróleos Anglo-Iraní (AIOC en inglés) (Blum, 2014). En este tiempo AIOC fue una de las 7 empresas petroleras más grandes del mundo, y las reservas de petróleo en Irán eran las segundas más grandes a nivel mundial (Abrahamian, 2013). Después del golpe, las acciones del petróleo se dividieron en 40% para Inglaterra, 40% para EEUU y 20% para otros países (Katouzian, 2009).

³⁷ Conocido por sus siglas en inglés *Military Agency, Section 6*, hace referencia al servicio de inteligencia del Reino Unido. De aquí en adelante MI6.

³⁸ SAVAK fue un organismo entrenado en tácticas de tortura por la CIA (Blum, 2014; Katouzian, 2009).

³⁹ *Bazaaris* refiere al sector social de las/os comerciantes y trabajadoras/es de los *bazaares*, y que han sido una fuerza potente económica y política en la historia de Irán.

⁴⁰ Ayatollah Khomeini líder político y espiritual de la revolución islámica de 1979.

dado que, como se trataba de un líder carismático, Khomeini atrajo a personas de casi todos los sectores de la oposición, sobre todo porque evitaba hacer comentarios públicos sobre temas que tendían a generar división, como el poder clerical y la igualdad sexual (Abrahamian, 1982; Arjomand, 1988).

Género y etnia en la República Islámica

Los cambios en la política de Estado sobre la categoría de género en el período posrevolucionario comenzaron casi inmediatamente en la nueva república. Así, el uso del *hijab* como símbolo de resistencia es algo que se formó en reacción a la práctica europea de tratarlo como marcador geopolítico de la *otredad* y el atraso (Abu-Lughod, 2002; Ahmed, 1992; Yaqoob, 2008). Durante el proceso revolucionario, se convirtió en un símbolo político que expresaba rechazo hacia occidente, siendo usado, ocasionalmente, por mujeres seculares en solidaridad (Zahedi, 2007). Con el establecimiento de la República Islámica y el decreto de Khomeini que impuso el *hijab* obligatorio, se convirtió en un símbolo de la hegemonía del Estado patriarcal, dado que no formaba parte de los deseos del pueblo que había impulsado la revolución (Cleveland, 2004; Katouzian, 2009). Desde la imposición del decreto surgieron protestas masivas en su contra, atendidas tanto por hombres y mujeres seculares como religiosos. La radicalización de políticas conservadoras en la conformación de la República Islámica se materializa, entre otras cosas, por medio de la legislación en torno a la vestimenta y la derogación de las Leyes de Familia, que significó un retroceso en los avances de los derechos de las mujeres (Cleveland, 2004; Katouzian, 2009).

Figura 2

Mujeres protestando en contra del hijab obligatorio, Irán 8 de marzo 1979



Fuente: Hengameh Golestan (1979)

A pesar de las diferencias políticas e ideológicas entre los gobiernos de la República Islámica y la monarquía Pahlavi que la precedió, en ambos casos el Estado define una identidad hegemónica patriarcal y utiliza la ropa como una extensión de su ideología para definir parámetros de una feminidad ideal. De esta forma, tanto bajo el gobierno europeísta de Pahlavi como bajo la administración islamista de la República Islámica, los cuerpos de las mujeres se sitúan como campos de batalla para distintas ideologías (Moallem, 2005; Zahedi, 2007). Por un lado, quitar el *hijab* mediante decretos que tienen fuerza de ley y, por otro, exigir su uso obligatorio. Así, se niega por completo la elección y soberanía corporal de las mujeres. Uno lo hará en el nombre de la modernización y occidentalización, y el otro orientado por una ideología islamista.

Originalmente el código de vestimenta de 1980 fue uno de los más estrictos, de tal modo que sólo las manos y los rostros de las mujeres quedaban al descubierto. Tras 44 años, el país ha visto muchos cambios, y hoy en día en Irán no existe un único código de vestimenta (o una consistente aplicación de la ley) con respeto al velo de las mujeres. Además, ha existido una variedad de formas de cubrimiento como el *chador*, el *hijab*⁴¹ y el *magna'eh*⁴².

En 1997 la elección del reformista Mohammad Khatami a la presidencia inició una serie de cambios que resultaron en una sociedad más abierta⁴³, posibilitando permisividad en la vestimenta, en donde el cabello y la piel podían quedar más expuestos. Si bien hubo mejoras en esta época, el hecho de que el cargo de la presidencia no tuviese posibilidades de generar grandes cambios legales resultó en que la condición de las mujeres mejoró mucho más rápido en lo social que en lo legal (Katouzian, 2009). Un ámbito en el cual surgieron avances fue en la alfabetización⁴⁴ y educación, tanto al nivel general como para las mujeres en zonas urbanas y rurales (Kian et al., 2012). En la educación, el número de mujeres universitarias creció de tal manera que desde el año 2003 han dominado los cupos universitarios en un número mayor a hombres (Sadeghi-Boroujerdi, 2023; Katouzian, 2009). Sin embargo, a pesar de los avances sociales, ha permanecido una tasa alta de desempleo, sobre todo para mujeres⁴⁵, así como la falta de cambios legales y estructurales que forman y sostienen un apartheid de género, es decir que procuran una subsistencia separada y subordinada en relación a categorías de género y sexo (Mayer, 2000).

Desde el establecimiento de la República Islámica, ha existido oposición política en distintos sectores e ideologías. Los últimos años de la década del 90, el movimiento reformista

⁴¹ Se combina con abrigos (*roopoosh* en persa).

⁴² Forma de *hijab* usado exclusivamente en Irán por estudiantes y mujeres en general que trabajan en instituciones.

⁴³ Se constata mayor libertad para la prensa, un aumento de Ongs, avances culturales, más derechos sociales para las mujeres, y más procesos democráticos a nivel local y municipal en el país (Katouzian, 2009).

⁴⁴ Antes de la revolución, en 1976, la tasa de alfabetización para mujeres era 46%, mientras la tasa actual en 2021 era 99% (Kadivar, 2022, citado en Sadeghi-Boroujerdi, 2023).

⁴⁵ En 2021 fue 86% (Bahramitash y Kazemipour, 2011, citado en Sadeghi-Boroujerdi, 2023).

en sus variadas manifestaciones⁴⁶ junto con una mayor organización del feminismo secular⁴⁷, han encarnado un espíritu de esperanza y cambio para el futuro. El sofocamiento de toda disidencia⁴⁸, la marginalización de diversas etnias⁴⁹ y la represión reaccionaria de los reformistas por parte del establecimiento fundamentalista ha llevado a finalizar con cualquier esperanza de reforma desde dentro de las estructuras del sistema.

Fragmentos de la actualidad

Los esfuerzos por entregar esbozos de la historia de Irán se enmarcan en comprender cómo el movimiento actual surge como resistencia a un sistema represor en dimensiones diversas en torno al género, etnias minorizadas y una estructura social de larga data que no muestra cambios ni en lo social, ni en lo económico, tanto desde el interior del país como por las sanciones económicas recibidas desde EEUU.

Por más de dos décadas, la inclinación política volátil del presidente determinaba si el ámbito social experimentaría represión o libertades, principalmente en relación al uso del *hijab*, cuestión que se traducía en la aplicación de la ley aparentemente de manera aleatoria y arbitraria (Kohli, 2022; Sadeghi-Boroujerdi, 2023). Si bien las patrullas de la Policía de la Moral⁵⁰ han existido desde que se establecieron formalmente en 2005, en los últimos años el

⁴⁶ Durante 1997 acontece la primera elección del reformista Khatami a la presidencia; en 1999 protestas estudiantiles; en 2006, “campaña de un millón de firmas” en apoyo de cambios a las leyes discriminatorias contra mujeres; 2009 el movimiento verde que buscaba transparencia electoral y derechos democráticos tras elecciones presidenciales que muchos vieron como fraudulentas.

⁴⁷ El campo judicial está liderado por figuras como las abogadas Nasrin Sotoudeh y Shirin Ebadi. Existen pluralismos dentro de lo que se puede llamar el feminismo secular en Irán, que contempla feminismos liberales, radicales, queer y feminismos étnicos.

⁴⁸ Ejecución masiva de presos políticos en 1988, asesinatos de intelectuales en 1998, la fuerte represión de las protestas estudiantiles de 1999 y la represión del movimiento verde en 2009, entre otros.

⁴⁹ Etnias como los Kurdos y los Baluchis son marginalizadas estructuralmente y objetos de discriminación. La R.I mantiene una concentración alta de fuerzas de seguridad en Kurdistán. Ambas regiones del Kurdistán y Sistan-Baluchistán experimentan las más altas tasas de pobreza y analfabetismo, en consecuencia, las expectativas de vida e ingresos son las más bajas (Elling, R.C., 2013, citado en Sadeghi-Boroujerdi, 2023).

⁵⁰ Anteriormente a 2005, los llamados *Komitehs* fueron la organización encargada de aplicar ciertas leyes como las referentes al uso del *hijab* desde los comienzos de la R.I. (Mahdavi, 2022; Zahedi, 2007).

Estado había estado utilizando tecnologías de vigilancia y reconocimiento facial para identificar a mujeres que infringen la ley, para luego emitir multas. Más recientemente, sobre todo antes de la elección del Raisi, muchas mujeres ya usaban un *hijab* de manera más flexible, es decir, lo intercambiaban por un gorro, lo ponían ligeramente sin tanta rigurosidad a que este permaneciese en “su lugar”, o en barrios de estratos socioeconómicos altos, este desaparecía por completo, principalmente en la capital. Para aquellas que podían pagar las multas o estaban dispuestas a tomar el riesgo de la violencia de la cual podían ser objeto⁵¹, usar el *hijab* suelto o quitarlo por completo era una licencia que podían permitirse (Kohli, 2022).

Figura 3

Manifestación de dos mujeres en Irán durante la revuelta de 2022



Fuente: Anónima (2022)

⁵¹ Además de las multas, el castigo legal más extremo es de 74 latigazos. En una entrevista con NPR, Farmanfarmaian afirma que el carácter aleatorio de la aplicación de la ley resulta en que el castigo sea variable (Summers, 2022).

Dada la represión de los reformistas, en 2021 la mayoría de la población se negó a participar de elecciones que se consideraban fraudulentas a favor de los conservadores. En este contexto asciende al cargo presidencial el fundamentalista Ebrahim Raisi.⁵² En el mes previo al asesinato de Mahsa Jina Amini, el gobierno de Raisi articuló una serie de decretos rígidos en relación al uso de *hijab*⁵³. Mahsa Jina Amini, de acuerdo a imágenes, vestía el *hijab* de forma correcta y en concordancia con la ley, inclusive mejor que la mayoría de las mujeres teheraníes. Frente a un escenario imprevisible y aleatorio, su muerte en custodia policial provoca un malestar generalizado, ante la sensación de que ella podría haber sido cualquier mujer. A esto se suma la sospecha sobre si la naturaleza arbitraria de la vigilancia y aplicación de la ley se entrecruzaban con su identidad kurda.

Todas estas políticas e historias convergen en la tragedia que provocó la muerte de Mahsa Jina⁵⁴ Amini, quien se encontraba de visita en Teherán desde su pueblo Saqez. Fue en Saqez, en la región del Kurdistán, donde se vio el inicio de las protestas con el lema kurdo *Jin, Jîyan, Azadî*⁵⁵, y que rápidamente se extendieron por todo el país en olas de indignación, rabia, y solidaridad.

Estas protestas han cambiado desde los discursos reformistas de los últimos años a un discurso revolucionario, radical y anti-estatal, como parte de una revuelta que contiene una rabia colectiva contra la situación social, económica y política del país, donde muchos de las/os jóvenes no sienten que tienen un futuro en términos económicos y sociales (Sadeghi-Boroujerdi, 2023). Este levantamiento sin líderes, empujado por la generación Z⁵⁶ en las

⁵² Raisi tuvo un rol central en las ejecuciones masivas de las/os presas/os políticas/os en 1988.

⁵³ En julio de 2022 la escritora y artista iraní Sepideh Rashno es interpelada en un viaje de autobús por una mujer por llevar el *hijab* suelto, lo que provoca una pelea. Luego de esto, Sepideh fue detenida, torturada y forzada a confesar y expresar su remordimiento (Swash, 2022).

⁵⁴ Jina, su nombre kurdo original fue prohibido por la República Islámica para ser usado legalmente. La República Islámica tiene una lista de nombres aprobados, que pasa a ser una forma de imponer sus preferencias culturales y religiosas a todas/os las/os iraníes (Zandi, 2022).

⁵⁵ En traducción libre: mujer, vida, libertad.

⁵⁶ Generación de jóvenes, estudiantes secundarias/os y universitarias/os contemporáneos, que tienen acceso a redes sociales, posibilitando conocer cómo viven *otros* jóvenes en otros países.

calles, e influenciado por la centralidad de las redes, representa un levantamiento multisectorial no visto desde la revolución de 1979. A diferencia de las protestas anteriores contra la República Islámica, éstas se han extendido más allá de las principales ciudades y más allá de la clase media y alta, donde anteriormente se concentraba la oposición. Sobrepasando las marcas étnicas y de clase, en estas protestas podemos ver la centralidad de la lucha kurda, así como la opresión que enfrentan otros grupos étnicos como los baluchis.

Aunque las protestas han disminuido, se presentaron algunas dinámicas similares experimentadas durante la revolución, como la huelga de trabajadoras/es en la industria petroquímica y la politización de la costumbre islámica de reunirse el día 40⁵⁷, tras una muerte. La falta de estructuras formales de organización para la oposición debido a décadas de represión, presenta un gran desafío para el futuro del levantamiento en tanto posibilidad de una alternativa política viable a la República Islámica.

⁵⁷ Se trata de una costumbre islámica, en donde las personas se reúnen el día 40 después de una muerte para conmemorar. Tanto las muertes que acontecen en una protesta como la muerte que adquiere un sentido político, como lo es el caso de Masha Jina Amini, la cantidad de personas que se reúne para conmemorar el fallecimiento crece de manera exponencial. Esto se había experimentado en escalas masivas durante la revolución, y en escalas menores desde entonces, hasta la revuelta de 2022 donde nuevamente apareció la dinámica de represión-resistencia en juego con la politización de la costumbre del luto del día 40.

Figura 4

Manifestación del día 40 de la muerte de Mahsa Jina Amini, en su pueblo de Saqez.



Fuente: UGC/AFP vía Getty Images (2022)

Este levantamiento ha sido caracterizado por su creatividad y la forma en que las/os iraníes han usado distintos medios artísticos para expresar su pena, rabia y resistencia. El *graffiti* como acto de rebelión mediante la escritura de consignas revolucionarias y la desfiguración de monumentos oficiales y símbolos del Estado, han sido armas importantes de este movimiento, al igual que la danza en el espacio público, tanto como desafío⁵⁸ como expresión de rabia y esperanza radical ante un sistema violento. La canción *Baraye* de Shervin Hajipour, compuesta por tweets de iraníes hablando de sus deseos y la razón por la cual están en lucha, se convirtió en el himno del movimiento.

⁵⁸ Dado que las mujeres legalmente no pueden bailar en espacios públicos.

En la inexistencia del reconocimiento de humanidad se instauro el impedimento a la posibilidad de hablar. Un gesto que convierte a la identidad y al cuerpo, en lugares receptivos de códigos, de memorias e interacciones que encuentran otros modos de comunicar (Kilomba, 2019; Santana, 2021). En este sentido, las expresiones artísticas encuentran una forma de posicionarse frente a los silenciamientos de la política de Estado, una posibilidad de hablar desde diferentes lenguajes. Aparece en la muerte de Mahsa Jina Amini una reducción, en donde la capacidad de producir conocimiento, su humanidad y sensibilidad es negada desde la estructura, pero reclamada desde el cotidiano. Aquí *occidente* no sólo, en tanto metarrelato, es objeto de crítica, sino que los vínculos que sostiene son instrumentalizados con la *élite* gobernante de Irán. El acontecimiento nos permite repensar y tensionar la historia oficial, aquella que es contada por los medios oficiales, en tanto macro actos de deshumanización que invisibilizan relatos y vivencias de quienes son situados al margen de las normas, en donde la experiencia se configura como un testimonio de las luchas por los modos de ser (Brah, 2016): identidades diferentes.

La disputa por los signos de lo cultural no sólo aparece en luchas que provienen desde los movimientos sociales o desde los espacios institucionales, sino que se encuentran, también, en acciones espontáneas y/o premeditadas de aparecer en escenas del cotidiano. Una disputa que atraviesa las fronteras impuestas, una frontera que aparece como un gesto que busca limitar las posibilidades de “contagio”, definiendo lo que puede y no puede ser/estar/sentir/pensar. Mahsa Jina Amini llevaba “mal” puesto el *hijab*. En este sentido las identidades y/o cuerpos minorizados en Irán no tienen acceso a la estructura, reducidas a imágenes raciales, generizadas, etnificadas, segmentadas socialmente no sólo desde el *status quo* de un Estado-nación patriarcal y autoritario, sino que también desde las luchas y discursos de un feminismo civilizatorio, instrumentalizado por Estados-nación que hacen parte de *Occidente*.

Grada Kilomba (2019) afirma que las/os sujetos subalternos (Spivak, 1998) pierden su capacidad de habla, en una operación de silenciamiento que atraviesa a unas y otras identidades/cuerpos marcados por otras diferencias. Demanda una epistemología de lo personal, que visibilice otras vidas, narrativas, sentires/pensares, que precisan de otros marcos de entendimiento, porque los que existen no son pertinentes. Hay una necesidad de crear rutas contrarias que inicien desde las diferencias, Luciene Dias en esta línea de pensamiento afirma que “acreditamos ainda que o fortalecimento das narrativas contra-hegemônicas e a legitimação dos lugares de fala são estratégias eficazes” (2019, p.19)⁵⁹.

Identidades/cuerpos que aparecen en un estado de complejidad por los diversos mecanismos estructurales, materiales, simbólicos que los atraviesan históricamente, en donde la interacción con las diversas estructuras de opresión marcará diferencias, como afirma Avtar Brah (2016). En estos contextos aparecen métodos que interrogan y enfrentan aquello que se toma por “verdadero” y por tanto “real” (Dias, 2019), problematizando la narrativa de un sujeto unitario que ocupa el centro desde el cual se define el todo y el particular, o lo que Mirian Santos (2018) describe como: una homogeneización de los marcadores de la diferencia. En la contemporaneidad, el carácter dominante por el cual se entienden estas categorías y sus intersecciones con otras repercuten en la negación de derechos en el marco de los Estados-nación (Hill Collins & Bilge, 2020).

Una serie de experiencias como aquellas situadas en mujeres que habitan el territorio conocido como Irán permiten desentramar procesos de deshumanización, en tanto tensionan el *ethos* dominante (Araújo, 2021). El cuerpo como un lienzo adosado a un tejido de categorías que revisita memorias de historias ocultadas bajo la alfombra, visibiliza que varios procesos históricos no han sido superados, que el cuerpo está sometido a tiempos que no

⁵⁹ En traducción libre: “todavía creemos que el fortalecimiento de narrativas contra-hegemónicas y la legitimación de los lugares de habla son estrategias eficaces”.

son estériles y que más bien se han reactualizado, modificado, alterado, sofisticado y transformado.

El feminismo ha tenido históricamente una relación compleja con las religiones, dificultando la comprensión de que para algunas mujeres la religión tiene un lugar importante en la experiencia. De esta manera se visibilizaría que sus principios fundamentales son seculares (Salem, 2014), en donde, nuevamente, las pretensiones de universalidad, neutralidad y objetividad quedarían en duda.

En estas complejidades de difícil acceso por medio del lenguaje, el *hijab* se torna simbólicamente objeto de controversias. Esta percepción del *hijab* como elemento de dominación ha tenido repercusiones en algunos países europeos al formular proyectos de ley que intentan prohibir su uso. En Francia, por ejemplo, tras casi 20 años de distintas campañas articuladas en búsqueda de la prohibición del *hijab* y el *niqab*⁶⁰, nos encontramos con el intento más reciente que buscó prohibir el uso del *hijab* en viajes escolares, el *burqin*⁶¹ estaría prohibido en piscinas públicas y menores de edad no podrían usar el *hijab* en espacios públicos (Lang, 2021).

La “cuestión del velo” en Francia y otras tentativas en la región de legislar sobre su prohibición resignifican un lugar difícil de comprender para los feminismos blancos apareciendo un racismo islamofóbico⁶². El *hijab* representaría siempre, bajo la óptica *Occidental*, un símbolo universal de la subordinación de la mujer musulmana. Sin embargo, la prenda se encuentra más cercana a tener una pluralidad de significados que un solo y único sentido encuadrado.

⁶⁰ Trozo de tela normalmente de color negro, usada particularmente por mujeres del Golfo Pérsico (y en Asia y África también) para cubrir la cara menos los ojos (Llanos, 2015).

⁶¹ Trajes de baño que cubren el cuerpo entero.

⁶² El concepto francés del *laïcité* o secularismo ha sido la justificación para leyes que en su aplicación apuntan, específicamente, a musulmanes. En Francia la islamofobia institucionalizada se remonta hasta la época colonial (Lang, 2021).

El giro decolonial además de señalar negativamente el momento que se desprende de la colonia, al mismo tiempo indica agencia, insurgencia, emergencia, creación y cura, reconociendo al cuerpo, la historia y la geopolítica de manera situada, desde la diferencia colonial (Lugones, 2011; Mignolo & Gómez, 2015).

A modo de cierre y aperturas

Los feminismos intentan orientarse hacia una interrogación del eje entre lo personal y lo político, y se vuelve necesario localizar este texto como un escrito que nace desde la vivencia en territorios diaspóricos iraníes. Haciendo uso de una perspectiva feminista interseccional, el texto expuesto entrecruza experiencias y nociones en las que se sitúan relaciones de poder transnacionales. Memorias afectivas en movimiento, entre los encuentros de tiempos pasados que no pasan, persisten: familiares, encarcelamientos, violencia de la República Islámica, sacrificios de la juventud, etnias minorizadas y violentadas, resistencias activas al Estado, políticas racistas e intervencionistas de EEUU. El margen que insiste en aparecer y molestar al poder, en resistir a sus estrategias de borraduras discursivas y corporales.

El presente texto ha intentado problematizar, de manera parcial, situada y quizás insuficiente, a partir de la trágica muerte de Mahsa Jina Amini, los afectos involucrados en la diáspora e historias fantasmas que circundan nuestras vidas sobre el imaginario de *Irán*, las relaciones de poder en el marco internacional y el uso de locuciones civilizatorias, en las que se encuentra, problemáticamente, el feminismo. En donde *Occidente* aparece como un interlocutor dominante en la creación y continuidad de narrativas deshumanizadoras y estigmatizantes de territorios que escapan del *proyecto civilizatorio* y *emancipatorio*.

La situación de Irán es un ejemplo donde varias perspectivas situadas coexisten al mismo tiempo. Y es necesario desarrollar, profundizar, y cuestionar nuestro conocimiento, aceptando que pueden existir variados enfoques simultáneamente, a pesar de parecer, en principio, una contradicción. Nos parece importante a su vez que la temática abordada sea

de acceso a públicos de habla hispana, que por diversas razones (entre ellas neocoloniales) se encuentran alejadas de *otras* historias que posibilitan complejizar y ampliar la categoría de género en su relación con las estructuras de los Estados nación y los vínculos internacionales. En atención a que la reflexión expuesta no hace justicia a la diversidad de elementos involucrados en la temática sentimos/pensamos que se tornan urgentes estudios profundos sobre la región SWANA en general, de Irán en su especificidad, así como expandir y modificar la aquí compartida, en la búsqueda de contribuir a los estudios de género, feminismos, y repensar los modos de procurar justicia y visibilidad.

De otro modo, buscamos sortear la complicidad que atrae el silencio en un escenario que levanta armas, tanques, drones de combate y aviones, siendo el feminismo y la democracia una de sus banderas de lucha. A pesar de que la guerra pueda simbolizar para algunos un atajo para lograr un cambio de régimen, ésta siempre ha sido devastadora, sobre todo para mujeres y niñas. Desde tal ubicación política-personal, no hay contradicción en visibilizar la violencia de la República Islámica, reconocer historias de dominación, defender los derechos humanos y el levantamiento feminista dentro de Irán, y luchar contra el uso y abuso de discursos para justificar una intervención militar por poderes que siempre han tenido sus propios intereses políticos y económicos antes que todo.

El acto de alargar nuestra conciencia histórica y de interrogar las intersecciones con otros tiempos y territorios, posibilita la ocasión de gestionar resistencias y encontrar puntos de encuentros no sólo en los paralelismos del pasado, sino también en las oportunidades actuales de construir coaliciones transnacionales a través de profundos lazos de afecto y de intercambio, para así tejer una solidaridad feminista transnacional, interseccional, antiracista, diaspórica, anti-islamofóbica y anti-imperialista.

Referencias

Abrahamian, E. (1982). *Iran between two revolutions*. Princeton University Press.

- Abrahamian, E. (2013). *The Coup: 1953, the CIA, and the roots of modern U.S.-Iranian relations*. The New Press.
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim women really need saving? Anthropological reflections on cultural relativism and its Others. *American Anthropologist*, 104(3), pp.783–790.
<http://www.jstor.org/stable/3567256>
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.
- Akotirene, C. (2019). Interseccionalidade. Sueli Carneiro-Pólen.
- Álvarez, P. (2021). Orientalismo chileno entre periferia y un orientalismo invertido. *Intus-Legere Historia*, 15(1), pp.5-24.
- Araújo, M. C. (2021). Afrotransfeminismo e a necessidade de quilombos de afeto para travestis negras brasileiras. *Alma Preta Jornalismo*, pp.1-3.
- Arjomand, S.A. (1988). *The turban for the crown: The Islamic revolution in Iran*. Oxford University Press.
- Bento, B. (2017). *Transviad@s: gênero, sexualidade e direitos humanos*. EDUFBA.
- Blum, W. (2014). *Killing hope: U.S. military and CIA interventions since World War II (2a ed.)*. Bloomsbury Academic.
- Brah, A. (2016). Diferença, diversidade, diferenciação. *Cadernos Pagu*, (26), pp.329-376.
- Cleveland, W. L. (2004). *The History of the Modern Middle East (3a ed.)*. Westview Press.
- Cronin, S. (2009). Re-interpreting modern Iran: Tribe and state in the twentieth century. *Iranian Studies*, 42(3), pp.357-388. <http://www.jstor.org/stable/25597561>
- Das, V. (2011). O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Caderno Pagu*, 37, pp. 9-41.

- Dias, L. (2019). Pindoba, resiliência e o lugar acadêmico. *Revista Nós: Cultura, Estética e Linguagens*, 4(2), pp.19-39.
- El Zein, R. (2021). Introduction: Cultural constructions of race and racism in the Middle East and North Africa/Southwest Asia and North Africa. *Lateral*, 10(1).
<https://www.jstor.org/stable/48671619>
- Ettmueller, E. (2007). Orientalismo contemporáneo: La creación de un nuevo sistema bipolar en las relaciones internacionales. *UNISCI Discussion Papers*, (14), pp. 19-27.
- Foucault, M. (2003). Historia de la sexualidad. La Voluntad de saber. Siglo XXI.
- Jacob, W. C. (2011). *Working out Egypt: Effendi masculinity and subject formation in colonial modernity, 1870–1940*. Duke University Press.
- Jesus, J. & Alves, H. (2010). Feminismo transgênero e movimentos de mulheres transexuais. *Revista Cronos*, 11(2), pp.1-12.
- Haraway, D. (1988). Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective. *Feminist Studies*, 14(3), pp. 575-599.
<https://www.jstor.org/stable/3178066>
- Hill Collins, P. & Bilge, S. (2020) *Interseccionalidade*. Boitempo.
- Katouzian, H. (2009). *The Persians: Ancient, mediaeval and modern Iran*. Yale University Press.
- Kian, A., Farhi, F., Pesaran, E., & Rivetti, P. (2012). Gendered citizenship and the women's movement in Iran. En R. Parsi (Ed.), *Iran: A revolutionary republic in transition* (pp.61–80). European Union Institute for Security Studies (EUISS).
<http://www.jstor.org/stable/resrep07011.7>
- Kilomba, G. (2019). *Memórias da plantação. Episódios de racismo cotidiano*. Cobogó.

- Klebe, D. (2005). Effeminate professional musicians in sources of Ottoman-Turkish court poetry and music of the eighteenth and nineteenth centuries. *Music in Art*, 1/2(30), pp.97–116. <http://www.jstor.org/stable/41818777>
- Kohli, A. (2022, 24 de septiembre). What to know about the Iranian protests over Mahsa Amini's death. *Time*. <https://time.com/6216513/mahsa-amini-iran-protests-police/>.
- Lal, V. (1999). Not this, not that: The hijras of India and the cultural politics of sexuality. *Social Text*, 61, pp.119-140. <http://www.jstor.org/stable/488683>
- Lang, C. (2021, 19 de mayo). Who gets to wear a headscarf? The complicated history behind France's latest hijab controversy. *Time*. <https://time.com/6049226/france-hijab-ban/>
- Lazreg, M. (1994). *The eloquence of silence: Algerian women in question*. Routledge.
- Llanos, E. P. (2015). El hiyab. *'llu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 20, pp.165-191.
- Lugones, M. (2011). Hacia un feminismo descolonial. *La manzana de la discordia*, 6(2), pp. 105-119.
- Mahdavi, P. (2022, 8 de diciembre). Who are Iran's morality police? A scholar of the Middle East explains their history. *The Conversation*. <https://theconversation.com/who-are-irans-morality-police-a-scholar-of-the-middle-east-explains-their-history-196023>
- Martins, L. (2022) Performances do tempo espiralar, poéticas do corpo tela. BMF.
- Mayer, A. E. (2000). A “benign” apartheid: How gender apartheid has been rationalized. *UCLA Journal of International Law and Foreign Affairs*, 5(2), 237–338. <http://www.jstor.org/stable/45302144>
- Mignolo, W. & Gómez, P.P. (2015) Estéticas decoloniales: sentir, pensar, hacer en Abya Yala y la Gran Comarca. Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Moallem, M. (2005). *Between warrior brother and veiled sister: Islamic fundamentalism and the politics of patriarchy in Iran*. University of California Press.

Moghissi, H. (1996). *Populism and feminism in Iran: Women's struggle in a male-defined revolutionary movement*. St. Martin's Press.

Najmabadi, A. (2005). *Women with mustaches and men without beards: Gender and sexual anxieties of Iranian modernity*. University of California Press.

Nascimento, L. (2021). *Transfeminismo*. Jandaíra.

Parent, D. & Habibiadzad, G. (2023, 6 de febrero). 'They used our hijabs to gag us': Iran protesters tell of rapes, beatings and torture by police. *The Guardian*.
<https://www.theguardian.com/global-development/2023/feb/06/iran-protesters-police-rapes-beatings-and-torture>

Reeves, M. (1989). *Female warriors of Allah: Women and the Islamic revolution*. Dutton.

Sadeghi-Boroujerdi, E. (2023). Iran's uprisings for "women, life, freedom": Overdetermination, crisis, and the lineages of revolt. *Politics* (SAGE).

Sahimi, M. (2010). Iranian women and the struggle for democracy I. *PBS*.
<https://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2010/04/iranian-women-and-the-struggle-for-democracy-i-the-pre-revolution-era.html>

Said, E. (2008). *Orientalismo*. Debolsillo.

Salem, S. (2014). Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad. *Tabula Rasa*, (21), pp.111-122.

Santana, M. (2021). *Mulheres negras: (Auto)-(Re)invenções devires e criação de novos discursos de si nos corpos de criadoras negras* (Nº de Publicación 792) [Tesis doctoral, Universidad Federal de Bahia]. Repositorio Institucional UFBA.

Spivak, G.C. (1998). ¿Puede hablar el sujeto subalterno? *Orbis Tertius*, 3(6), pp.175-235.

Summers, J. (Host). (2022, 30 de septiembre). The history of Iran's so-called morality police [podcast]. En *All Things Considered*. NPR.

<https://www.npr.org/2022/09/30/1126281355/the-history-of-irans-so-called-morality-police>

Swash, R. (2022, 23 de agosto). Arrests and TV confessions as Iran cracks down on women's 'improper' clothing. *The Guardian*. <https://www.theguardian.com/global-development/2022/aug/23/arrests-and-tv-confessions-as-iran-cracks-down-on-women-improper-clothing-hijab>

Taylor, D. (2013). *O arquivo e o repertório: performance e memória cultural nas Américas*. Editora UFMG.

Tippett, K. (2005, 13 de octubre). Leila Ahmed: Muslim women and other misunderstandings [podcast]. En *On Being with Krista Tippett*. On Being. <https://onbeing.org/programs/leila-ahmed-muslim-women-and-other-misunderstandings/>

Vera Gajardo, A. (2014). Moral, representación y "feminismo mapuche": elementos para formular una pregunta. *Polis*, 13(38), pp.1-16.

Yaqoob, S. (2008). Muslim women and war on terror. *Feminist Review*, 88, pp.150–161. <http://www.jstor.org/stable/30140883>

Yousef, H. (2011). Malak Hifni Nasif: Negotiations of a feminist agenda between the European and the colonial. *Journal of Middle East Women's Studies*, 7(1), pp.70-89. <https://doi.org/10.2979/jmiddeastwomstud.2011.7.1.70>

Zahedi, A. (2007). Contested meaning of the veil and political ideologies of Iranian regimes. *Journal of Middle East Women's Studies*, 3(3), pp.75-98. <https://doi.org/10.2979/mew.2007.3.3.75>

Zandi, J. (2022, 23 de noviembre). Why it's vital to center Kurdish voices in the 'woman, life, freedom' movement. *Time*. <https://time.com/6236067/mahsa-amini-jina-iran-kurdish-identity/>