

LA COOPERACIÓN NO GUBERNAMENTAL ESPAÑOLA EN MARRUECOS Y LA CONSTRUCCIÓN DE LA "ISLAMOFOBIA" EN LAS RELACIONES INTERNACIONALES

SIRIN ADLBI SIBAI*

RESUMEN:

Este artículo redefine el concepto de "islamofobia" desde el marco teórico "decolonial" con el objeto de analizar cómo se produce la construcción de la misma en las Relaciones Internacionales. El estudio de caso que aborda este trabajo es el de los discursos de los técnicos de la cooperación no gubernamental española en Marruecos. Las dos hipótesis que muestra este estudio son, en primer lugar, que la "islamofobia" es generizada en tres sentidos: quién la produce, cómo se produce y sobre quién incide en mayor grado. En segundo lugar, que la "islamofobia" en las relaciones internacionales o en un nivel macro-político, pasa necesariamente por su construcción en el nivel micro-político y discursivo, en la construcción de las subjetividades de los individuos.

PALABRAS CLAVE:

Islamofobia; decolonialidad; sujeto colonial; mujeres musulmanas; cooperación no gubernamental española; Marruecos.

TITLE:

Spanish non-governmental cooperation in Morocco and the construction of "Islamophobia" in International Relations.

ABSTRACT:

This paper redefines the concept of Islamophobia from a decolonial perspective. The objective of this research is to analyze how islamophobia is built within international relations. The case study in this paper looks at the discourse of the technical Spanish non-governmental cooperation in Morocco. The two hypotheses resulting from this study are, primarily, that Islamophobia is produced in three ways: who produces it, how it occurs and who affects it to a major extent. Secondly, that Islamophobia in international relations or at a macro-political level, will necessarily be built in the micro-political and within the discursive construction of individual subjectivities.

KEYWORDS:

Islamophobia; decoloniality; colonial subject; muslim women; Spanish non-governmental cooperation; Morocco.

***Sirin ADLBI SIBAI** es Investigadora en el Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid. Licenciada en Estudios Árabes e Islámicos por la UAM. Obtuvo el período de docencia en el doctorado de Teoría Política, Teoría Democrática y Administración Pública, y el DEA en Estudios Internacionales Mediterráneos en la misma Universidad. Ha sido investigadora visitante en la SOAS- University of London y en la Universidad de Hassan II de Casablanca. Becaria FPI en el TEIM-UAM entre el 2006-2010. Conferenciante invitada en más de 30 universidades y centros de investigación, nacionales e internacionales, entre ellos la Universidad de California-Berkeley. En la actualidad es investigadora en el proyecto I+D nº 06/10 del Instituto de la Mujer y el Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad en el CSIC-Madrid titulado: "Mujeres en tránsito y transformación de la identidad de género en los procesos migratorios: un enfoque interdisciplinario" dirigido por la doctora María Caterina La Barbera del que este artículo forma parte; miembro del grupo de investigación del TEIM-UAM y el Centro Marroquí de Ciencias Sociales de la Universidad de Hassan II. Contacto: Sirin.adlbi@hotmail.com

Introducción

En este artículo redefino el concepto de "islamofobia" desde el marco teórico "decolonial", de modo que comprendo la misma como una forma de "colonialidad" concreta relacionada con el Islam y con los musulmanes. Una de las estructuras de poder que surge con el sistema-mundo y que irá transformándose y variando complejamente en las diferentes coyunturas históricas, socio-políticas, económicas y geográficas, produciendo de maneras diferentes la subalternidad del Islam y los musulmanes.

La "islamofobia" que es objeto de estudio en este trabajo, surge a partir del fin de la II Guerra Mundial. Se trata del discurso racista y colonial de la "musulmanidad", íntimamente relacionado con el surgimiento de los discursos desarrollistas y feministas, que dará lugar a la transformación de los moldes discursivos orientalistas analizados por Edward Said (1978).

El objetivo es analizar cómo se produce la construcción de la "islamofobia" en las Relaciones Internacionales. Para ello analizo el caso de los discursos de los técnicos de la cooperación no gubernamental española en el norte de Marruecos.

Los datos en los que se basa el presente estudio fueron recogidos entre octubre de 2006 y marzo de 2007, junio-diciembre de 2009 y abril-octubre de 2010. Entre 2006 y 2010 se encontraban en Marruecos en torno a setenta Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONGD) españolas. La mayoría de las ONGD se concentraban y, se concentran aún hoy, en la zona norte del país¹, en concreto veintitrés organizaciones. Ello es debido a la financiación de un gran número de proyectos para esta zona por el interés específico del gobierno español en fomentar la cooperación en un área que es de las más deprimidas económicamente de Marruecos. Además es donde se reúne la población marroquí que saldrá del país hacia España y por lo tanto, ello se hace teniendo en cuenta el criterio que liga la reducción de la pobreza a la disminución de la inmigración y su regulación. En Tánger, específicamente, se encontraban veinte del total de ONGD españolas, por ello me centro en el estudio de los discursos de los técnicos españoles ubicados en esta ciudad².

La metodología seguida para la recogida de datos fue la observación participante y la entrevista en profundidad. En total fueron llevadas a cabo cincuenta y una entrevistas en profundidad con técnicos de las ONGD españolas y con los técnicos marroquíes de sus contrapartes locales en Tánger, Tetuán, Casablanca y

¹ Ver: <http://www.aecid.ma/spip.php?rubrique10>

² Tres pertenecientes al sector confesional: CÁRITAS-DIOCESANA, SOLIDARIDAD DON BOSCO y PROCLADE BÉTICA. Una originaria del sector confesional, cuyos fundadores y presidente actual son un grupo de empresarios españoles próximos a los círculos del Opus Dei, pero que en este momento no actúa en Marruecos como tal, sino en base a la financiación de proyectos y programas en los que aplica criterios empresariales. Además sus técnicos no son religiosos, como en el caso de las tres ONGD anteriores: CODESPA. Tres pertenecientes al sector político-sindical: ISCOD, SOLIDARIDAD INTERNACIONAL ANDALUCÍA y la FUNDACIÓN CEAR. Tres ONGD transnacionales: SAVE THE CHILDREN, UNICEF e INTERMÓN-OXFAM, esta última de origen confesional. Una de las consideradas en el sector solidario: ACSUR LAS SEGOVIAS. Y otras ONGD difíciles de clasificar, como CIDEAL, PROYECTO LOCAL, ADELMA, CIREM, CLINIC Y CONEMUND.

Rabat –veintitrés ONGD españolas y veintinueve asociaciones marroquíes—³.

A través de las entrevistas en profundidad he cartografiado los discursos de los técnicos del desarrollo españoles sobre las mujeres, el feminismo y el Islam. El objetivo no era entrevistar a los técnicos de las ONGD con proyectos específicos de género y desarrollo, ni tampoco aquellas que tuvieran como contrapartes a asociaciones femeninas especializadas en el trabajo con mujeres. Por el contrario, he pretendido abarcar el mayor número de entrevistas con el máximo posible de las ONGD existentes para cartografiar los discursos de los técnicos españoles y su interacción con los de los técnicos marroquíes.

En las entrevistas no he planteado directamente preguntas acerca de mi objeto de estudio, sino que he propuesto un guion de cuestiones generales donde surgía el tema de las mujeres, el feminismo y el Islam con naturalidad, según iba desarrollándose la conversación, para posteriormente poder analizar de qué modo los técnicos producen las construcciones discursivas del Islam y las mujeres musulmanas. El guion de las entrevistas que he seguido comenzaba por preguntar sobre la historia de la ONGD en Marruecos, cuándo, cómo, porqué llegan y cuáles son los proyectos y actividades que desarrollan en el país. Así como he preguntado por la historia y experiencia personal del técnico que entrevisto respecto de la ONGD y sus percepciones sobre el trabajo que desarrolla. Cuál es la experiencia con las contrapartes marroquíes y la valoración del trabajo con las mismas. Cómo se escogen esas contrapartes para la cooperación y cuáles son los criterios para hacerlo. Posteriormente, abordaba la cuestión del concepto de desarrollo, cómo lo entienden los técnicos y cuál es su percepción del mismo en Marruecos.

Las dos hipótesis que baraja este estudio son, en primer lugar, que toda la construcción de la "islamofobia" que hará uso de diferentes tipos de discursos coloniales –desarrollista, orientalista, feminista, modernidad, terrorismo, democracia– tendrá lugar a través de la producción de un significante colonial que denominaré "mujer musulmana con hiyab". De este modo, estoy afirmando que la "islamofobia" es generizada, y lo es en tres sentidos:

1º) En el sentido ya señalado por autoras como Hamdan (2007), Ramírez y Mijares (2008) o Zine (2006)⁴, donde hablan de la mayor incidencia de la "islamofobia" sobre las mujeres musulmanas, respecto a los hombres.

³ ADLBI SIBAI, Sirin, *Claves explicativas de la polarización entre "islamistas" y "progresistas" en el mundo de la cooperación al desarrollo española en Marruecos: construcción de imágenes, batallas discursivas y conflicto de intereses*. Trabajo de Investigación Tutelada para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en el Doctorado de Estudios Internacionales Mediterráneos. Universidad Autónoma de Madrid, 2008. Inédito.

⁴ HAMDAN, Amani, "The issue of hijab in France: reflections and analysis", en *Muslim World Journal of Human Rights*, vol. 4, nº 2, 2007; RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles y MIJARES, Laura (2008) *Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión*. Anales de Historia Contemporánea, nº 4, marzo de 2008; ZINE, Jasmin, "Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement", en HUNT, Krista y RYGIEL, Kim (eds.), *(En)Gendering the War on Terror*, Ashgate, Surrey, 2006.

2º) En segundo lugar, me refiero a la "islamofobia generizada", desde el punto de vista de quién genera la "islamofobia", que sería el sistema, que es intrínsecamente patriarcal.

3º) Y en tercer lugar, al modo en el que se genera, a través de un constructo sexuado y feminizado, "la mujer musulmana con hiyab" como ejemplo de la mujer prototípica del Tercer Mundo analizada por Mohanty (1984)⁵, como mostraré más adelante. A través de esta categoría colonial homogeneizante se presentarán y representarán todas las realidades árabes y musulmanas con las subsiguientes consecuencias teóricas, epistemológicas, políticas y prácticas de dominación, control y "subalternización". Se trata de la "otrificación" del Islam y los musulmanes a través de la construcción o la invención de algo denominado "mujer musulmana", establecida como el modelo de lo que sería "la otra" por antonomasia, incluso entre las otras mujeres tercermundistas, de modo que en el espacio de la "otredad" se reproduce también la multiplicación de los esquemas de jerarquización intrínsecos al sistema-mundo.

La segunda hipótesis es que la "islamofobia" en las Relaciones Internacionales o en un nivel macro-político, pasa necesariamente por su construcción en el nivel micro-político y discursivo, en la construcción de las subjetividades de los individuos. El énfasis en las lógicas, las técnicas y la construcción de subjetividades coloniales me permite explorar el modo en que la "islamofobia" ha sido parte de las lógicas de "colonialidad" sobre "los otros", como sujetos construidos en esta lógica de gobierno.

A pesar de que en el presente estudio me limitaré a tratar los discursos del colonizador, es necesario señalar que en el proceso de construcción de la "islamofobia", las subjetividades producidas por la misma en los colonizados, forman parte de ese proceso de construcción y no se trata de una relación externa. Esto es lo que Butler⁶ ha denominado la "paradoja de la subjetivización" y es que *"precisamente el sujeto que resistiría tales normas es en sí mismo habilitado, o incluso creado por esas mismas normas. Aunque esta limitación constitutiva no anula la posibilidad de agencia social, si localiza la agencia social como una práctica reiterativa o rearticuladora inherente al poder, y no como una relación externa de oposición al poder"*⁷. Por lo tanto, estudiar cómo se produce la construcción de la "islamofobia", implica a su vez, necesariamente, el estudio de las diferentes formas de reacción a la misma, como parte integrante de ese proceso.

⁵ MOHANTY, Chandra Talpade "Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales" (original de 1984), en SUÁREZ NAVAZ, Liliana y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 2008, ps. 117-163.

⁶ BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003. Original en inglés 1993.

⁷ *Ibidem*, p.15.

Destacados autores se han ocupado de esta cuestión, como Frantz Fanon⁸, Albert Memmi⁹, Homi Bhabha¹⁰ o Nelson Maldonado-Torres¹¹, que han trabajado sobre la creación de la subjetividad y la conciencia bajo el colonialismo político, económico y administrativo directo y el post-colonialismo. Como ya he mencionado, en este artículo no me ocuparé de este nivel, debido a cuestiones de espacio.

Finalmente quiero señalar que este estudio es “transdisciplinar”, transcultural, transnacional y “transtextual”. El postulado en el que mi lectura se funda, es una posición epistemológica íntimamente relacionada con la “decolonialidad”.

Por “transdisciplinariedad” entiendo “*el acto de apropiación de sistemas o subsistemas o fragmentos de diversas disciplinas sin preguntar por su origen y exigir su compatibilidad, sino solamente el valerse de su funcionalidad y productividad*”¹². La “transdisciplinariedad” se relaciona con la transculturalidad en el sentido de que me ocupo de diversos objetos de diferentes orígenes culturales y las relaciones entre los mismos. Así, se combinan los enfoques de diferentes marcos analíticos y diferentes disciplinas: del postestructuralismo, adopto el reconocimiento de la importancia de las dinámicas de discurso y poder en la creación de la realidad social y en todo estudio de la cultura¹³; de los estudios postcoloniales, la preocupación por las relaciones entre modernidad y “colonialidad”; del marco “decolonial”, la comprensión de la “colonialidad” desde el marco del poder “heterárquico”, así como la inquietud por la búsqueda de alternativas a la modernidad eurocéntrica, tanto en su proyecto civilizatorio, como en sus propuestas epistemológicas; de las llamadas feministas “de la tercera ola”, especialmente, las postcoloniales, aprehendo el carácter “generizado” de la producción de los sujetos coloniales, así como conceptos teórico-metodológicos tan esenciales como la interseccionalidad, la contextualización y el pensamiento fronterizo.

⁸ FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Akal, Madrid, 2009. Original en inglés de 1952; FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Original en inglés de 1961.

⁹ MEMMI, Albert, *Retrato del colonizado; precedido por el retrato del colonizador*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1990. Original de 1967.

¹⁰ BHABHA, Homi, “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”, en *Nation and Narration*, Routledge, 1990, Londres, ps. 291-322.

¹¹ MALDONADO-TORRES, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSGUÉL, Ramón (coords.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre, Bogotá, 2007.

¹² TORO, Alfonso de, *La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?*, Universidad de Leipzig, Centro de Investigación Iberoamericana, Leipzig, 1999, ps. 31-77. Disponible en: <http://www.uni-leipzig.de/~detoro/sonstiges/Cambio%20de%20paradigma.pdf> (Acceso el 4 de marzo de 2010).

¹³ Este enfoque basado en las teorías de Michel Foucault es el que han desarrollado Edward Said (1978) en el estudio del ‘orientalismo’, SAID, W. Edward, *Orientalismo*, Cátedra, Madrid, 2002; Chandra Talpade Mohanty (1984) en el estudio de los discursos feministas sobre las mujeres del ‘Tercer Mundo’, MOHANTY, Chandra Talpade “Bajo los ojos de Occidente...op. cit.”; y Arturo Escobar (1998) en el estudio del discurso desarrollista, ESCOBAR, Arturo, *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1998.

Mi punto de vista combina, o mejor, trasciende, los límites disciplinares establecidos entre la Ciencia Política y las Relaciones Internacionales, los Estudios Feministas, los estudios críticos sobre la cooperación al desarrollo, los Estudios Árabes e Islámicos y la antropología. Adopto, en este sentido, una perspectiva compleja, atendiendo al concepto elaborado por Edgar Morin (1995)¹⁴ donde el estudio de la realidad social no puede concebirse desde una visión compartimentada. Desde la “decolonialidad” entiendo, que la compartimentación de las disciplinas sociales, así como la formación y el desarrollo de las mismas, se halla ligada, inextricablemente, al poder en el sistema-mundo, moderno/colonial capitalista y patriarcal.

Por “transtextualidad” entiendo la concretización particular discursiva, como resultado del recorrido transcultural y “transdisciplinario”¹⁵. La investigación es transnacional porque aborda el estudio de caso de realidades que se conforman en un contexto de intersección del desarrollo de la cooperación internacional española en Marruecos.

A continuación presentaré concisamente el marco “decolonial” y la redefinición de la “islamofobia” desde el mismo. Posteriormente analizaré los discursos de los técnicos españoles y acabaré mostrando brevemente algunas de las consecuencias políticas y prácticas derivadas de los discursos “islamófobos”.

1. Una redefinición “decolonial” de la “islamofobia”

Habitualmente el debate en torno a la “islamofobia” y sus posibles delimitaciones conceptuales se ha visto polarizado en dos posturas diferenciadas: aquellos que la sitúan en una perspectiva histórica y que la comprenden, por lo tanto, como un fenómeno viejo, una serie de “estereotipos negativos” enraizados históricamente; y por el lado contrario, aquellos que comienzan a hablar de “islamofobia” como las diferentes manifestaciones de discriminación al Islam y a los musulmanes, situando su nacimiento a principios de los años ochenta. Estos últimos por lo tanto, proponen su análisis como fenómeno novedoso, claramente diferenciado de las viejas fórmulas racistas que aparecen en diferentes momentos históricos en relación al Islam, en un sentido amplio, siendo éste uno más, pero sin encontrar ninguna interrelación, y planteando de hecho, que no hay vínculos, ni una línea de continuidad entre unas y otras manifestaciones históricas —las Cruzadas de la Edad Media, el Imperio Otomano, los procesos coloniales y la “islamofobia” que aparecerá en los noventa—¹⁶.

Algunas autoras¹⁷ sostienen que las consecuencias teóricas y prácticas,

¹⁴ MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.

¹⁵ TORO, Alfonso de, *La postcolonialidad en Latinoamérica ...op. cit.*

¹⁶ *Commission on British Muslims and Islamophobia*, 1997, en RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles y MIJARES, Laura (2008) *Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión*. *Anales de Historia Contemporánea*, nº 4, marzo de 2008.

¹⁷ *Ibidem.* y WERBNER, Pnina “Islamophobia: incitement to religious hatred- legislating for a new

de uno u otro posicionamiento redundarían en la posibilidad o no de regular la "islamofobia", esto es, crear instrumentos legales de sanción jurídica. Según esta argumentación, la consideración de la "islamofobia" como un fenómeno antiguo no permitiría esta posibilidad de sanción. Asimismo, sostienen que considerar la "islamofobia" como un conjunto de estereotipos negativos con raíces históricas, sobre una comunidad concreta, conduciría a legitimar los discursos de exclusión, al neutralizar y aligerar la responsabilidad del papel activo que las instituciones políticas, jurídicas y legislativas, intelectuales, académicas y mediáticas desempeñan en la construcción de los mismos.

Lo cierto es que este planteamiento en términos binarios —fenómeno nuevo/fenómeno viejo— impide concebir un enfoque complejo para abordar el tema, desde donde ambas posibilidades, la novedad y la antigüedad, se fundirían y enredarían inextricablemente. Con la novedad del fenómeno hago referencia a las formulaciones discursivas que aparecerán a partir de la segunda posguerra mundial en un contexto internacional renovado. En este momento se transforman los intereses geopolíticos y económicos, vamos a presenciar una creciente interacción e interrelación global a todos los niveles, una intensificación de los procesos migratorios a nivel mundial y toda una serie de transformaciones científicas, tecnológicas, culturales, políticas y económicas que serán decisivas para la aparición de los nuevos moldes racistas y xenófobos de "otricación" del Islam y de los musulmanes en concreto. Sin embargo, con respecto a la antigüedad del fenómeno no me referiré a una serie de viejos prejuicios históricos, sino a algo mucho más profundo y duradero, me refiero, a las estructuras coloniales del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal europeo-euro-norteamericano blanco "Cristianocéntrico" y "Occidentalocéntrico"¹⁸.

Este enfoque complejo es el mismo que emplearán, por primera vez, en un artículo sobre "islamofobia" publicado en 2006, Ramón Grosfoguel y su compañero Eric Mielants¹⁹. En el mismo, Grosfoguel y Mielants comienzan afirmando que cualquier debate sobre la "islamofobia", ha de partir necesariamente de la discusión sobre el cartografiado del poder en el sistema-mundo en los últimos 500 años y replantean la "islamofobia" como una forma de "colonialidad" y de racismo cultural y epistemológico. Este enfoque novedoso implica la descolonización del concepto de "islamofobia" y permite un análisis renovado de la cuestión. La "islamofobia", desde ahora, es una de las manifestaciones multiformes de un aparato de poder complejo, que se manifiesta en formas variadas y variables de violencia, producto

fear?" en *Anthropology Today*, vol. 21, n°1, 2005, ps. 5-9.

¹⁸ CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, El Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Colombia, 2007.

¹⁹ GROSFUGUEL, Ramón y MIELANTS, Eric, "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarcal World-System. An Introduction", en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol.5, n°1, 2006, ps. 1-12. Este artículo constituye el artículo introductorio al volumen dedicado a la cuestión de la islamofobia como resultado del congreso celebrado en 2006 en la Universidad de California. Grosfoguel también ha publicado un segundo artículo sobre el tema en la misma revista. En este último, Grosfoguel trata la islamofobia como forma de racismo epistemológico desde el mismo enfoque.

y productoras, simultáneamente del sistema-mundo moderno/colonial capitalista/patriarcal blanco "Cristianocéntrico" y "Occidentalocéntrico".

Mientras las estructuras racistas y coloniales que sustentan el fenómeno de la "islamofobia", tienen más de cinco siglos de antigüedad, son viejas; las formas discursivas, socio-políticas, jurídicas e institucionales han variado a lo largo de la historia. Planteado así el debate podemos superar las explicaciones que se posicionan en la relación binaria de si es o no es un fenómeno nuevo para trasladarnos hacia una concepción compleja donde caben ambas posibilidades. Por una parte, la novedad de la forma, y en función de ello la posibilidad de creación de estructuras jurídicas concretas de sanción. Y a la vez, la antigüedad de la estructura, llegando así a un análisis profundo que posibilita pensar estrategias de erradicación del fenómeno desde su misma raíz colonial. Sin embargo, si abordamos la cuestión desde la perspectiva de su novedad sin ser conscientes de las estructuras coloniales profundas que lo sustentan, como ya ha señalado Ramón Grosfoguel²⁰, al no resolverse esta cuestión de raíz, asistiremos a la producción sistemática de sujetos subalternos racializados.

Este análisis, a su vez, resuelve los callejones sin salida a los que han conducido los planteamientos clásicos donde al no tenerse en cuenta los mecanismos del funcionamiento complejo, heterogéneo y multivariado del poder, las relaciones entre la producción de antisemitismo y orientalismo primero, luego "islamofobia" –como denominan algunos autores– se analizan como "similitudes misteriosas y secretas"²¹. Sin embargo, en nuestro análisis el misterio y el secreto se anulan cuando se desvelan las lógicas de los mecanismos de producción de poder y dominación de los otros, como lógicas complejas y "heterárquicas".

La "heterarquía" es un concepto que los pensadores "decoloniales" latinoamericanos adoptan a partir del sociólogo griego Kyriakos Kontopoulos (1993). Kontopoulos identifica que las teorías del poder en Michel Foucault, Pierre Bourdieu y Alain Touraine son "teorizaciones heterárquicas"²². La "heterarquía" es lo contrario de jerarquía y plantea la existencia de diferentes cadenas de poder que operan en distintos niveles de generalidad²³. La "colonialidad" desde este punto de vista, se concibe como múltiples aparatos de poder variados y variables, que

²⁰ GROFOGUEL, Ramón, "Decolonizing Political-Economy and Post-Colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality" en *Tabula Rasa*, nº 4, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2006, ps. 17-48. Disponible en: http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso (Acceso 29 agosto 2010).

²¹ Ver: BRAVO LÓPEZ, Fernando (2009) Islamofobia y antisemitismo: la construcción discursiva de las amenazas islámica y judía. Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, Universidad Autónoma de Madrid, 2009. Tesis doctoral inédita. Disponible en: <https://sites.google.com/site/teimproject/tesis-doctorales/islamofobiyantisemitismolaconstrucciondiscursivadelasamenazasislamicayjudia> y SAID, W. Edward, *Orientalismo...op. cit.*, p. 53.

²² CASTRO-GÓMEZ, Santiago, "Michel Foucault y la colonialidad del poder", en *Tabula Rasa*, nº 6, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2007, ps. 153-172.

²³ *Ibidem.*, p. 165.

funcionan en múltiples niveles diferentes y se hallan interconectados entre sí, retroalimentándose mutuamente, pero sin determinaciones últimas necesarias de un nivel sobre otro. Es decir, no hay superestructuras que *a priori* determinen las infraestructuras, ni viceversa, sino que son relaciones de determinación mutua que varían en relación a cada contexto socio-político o histórico concreto. Este enfoque supera las teorizaciones marxistas y estructuralistas que dificultan la concepción del sujeto y su posibilidad de agencia a través de la concepción de una suerte de espacios residuales indeterminados por las diferentes estructuras de poder. Pero sobre todo, preconiza que la existencia de macrocolonialidades —o estructuras de poder a nivel global sistémico y a nivel mesopolítico o estatal— se imbrica inextricablemente con la existencia de microcolonialidades —a nivel micropolítico, de construcción de las subjetividades de los sujetos—. Ello implica que la “decolonialidad”, ha de darse en los diferentes niveles simultáneamente, puesto que de poco sirve una revolución a nivel macropolítico si los sujetos llevan insertos en su lenguaje, en su forma de identificarse, de vivir, de desear, de observar la realidad, etc..., dispositivos microcoloniales que configuran sus realidades. La “colonialidad” aquí no se concibe como una consecuencia del sistema, sino como intrínseca al mismo.

A partir de aquí, la “colonialidad” se comprende como el aparato de poder que se refiere a cómo las jerarquías globales —laborales, epistémicas, lingüísticas, etno-raciales, sexuales, culturales, etc.— se imbrican entre sí y se articulan en torno a varios ejes: el sistema capitalista global, la idea de raza y el sistema de sexo-género. El concepto de “colonialidad” con el que trabajo es el desarrollado por el marco “decolonial” del grupo latinoamericano Modernidad/“Colonialidad”/“D ecolonialidad” (M/C/D)²⁴, y también por diversas feministas de la llamada “tercera ola”, postcoloniales, negras o chicanas²⁵. El sociólogo peruano Anibal Quijano²⁶ fue el primero en proponer el concepto de “colonialidad del poder”, posteriormente desarrollado por el filósofo puertorriqueño Nelson Maldonado Torres²⁷, que también lleva hasta la última de sus consecuencias el concepto de “colonialidad del ser”, en base a la clasificación de la “colonialidad” que inicialmente propone el argentino Walter Mignolo²⁸ en, “colonialidad del poder”, “colonialidad del saber”

²⁴ CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial...op.cit.*

²⁵ SUÁREZ NAVAZ, Lilia y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 2008.

²⁶ QUIJANO, Anibal (2000) “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2005, ps. 201-246.

²⁷ MALDONADO-TORRES, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (coords.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Siglo del hombre, Bogotá, 2007.

²⁸ MIGNOLO, Walter, “Herencias coloniales y teorías postcoloniales” en GONZÁLES STEPHAN, Beatriz, *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, ps. 99-136; MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales*, Akal, Madrid, 2003; MIGNOLO, Walter (2003) *Historias locales/diseños globales*. Akal, Madrid; MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales*, Akal, Madrid, 2003; MIGNOLO, Walter “El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura. Un manifiesto”, en CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, El Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Colombia, 2007, ps. 25-46; MIGNOLO, Walter,

y “colonialidad del ser”. La “colonialidad del poder” se refiere a la interrelación entre formas modernas de explotación y dominación. La “colonialidad del saber” tiene que ver con el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales, y la “colonialidad del ser” hace referencia, entonces, a la experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje²⁹.

Ramón Grósfoguel y Santiago Castro-Gómez, transforman la comprensión de la “colonialidad”, situándola en el marco del “poder heterárquico”. Ochy Curiel³⁰ y María Lugones³¹ han contribuido, entre otras, decisivamente a la integración de las jerarquías del sistema de sexo-género en la definición de la “colonialidad” en el grupo M/C/D. Chandra Talpade Mohanty, Gayatri Chakravorty Spivak y Saba Mahmood³², entre otras, caracterizadas como las fundadoras del feminismo postcolonial han desarrollado diversas tesis donde se subraya el carácter generizado de los sujetos coloniales.

La “colonialidad” surge en los siglos XV y XVI con el despliegue del sistema-mundo moderno-colonial. Con este nombre me estoy refiriendo a Occidente como un sistema internacional global intrínsecamente colonial, patriarcal y racista, que instituye e institucionaliza la sustracción y transferencia sistemáticas de los recursos materiales, culturales, espirituales y humanos de dos terceras partes del mundo³³ hacia una minoritaria tercera parte de la humanidad, para el beneficio y provecho de la misma. Este sistema se encuentra inextricablemente ligado a unos campos semánticos, a unas redes de significado, a unas imágenes, a unos discursos en definitiva, que lo generan, lo legitiman y lo dotan de sentido. A la vez que estos discursos también son un producto del sistema, generados y legitimados por el mismo en el marco de “poder heterárquico”. Estos son discursos que parten

Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mingolo, realizada por María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez Mateos Paniagua para Bilboquet, Webzine de estética, creación y pensamiento, octubre de 2007. Disponible en: <http://bilboquet.es/B8/DOC/EntrevistaWALTER.MIGNOLO.Bilboquet8BARBARO.pdf> (Acceso diciembre 2011).

²⁹ MALDONADO-TORRES, Nelson, “Sobre la colonialidad del ser *op.cit.*”, ps. 127- 169. Posteriormente el propio Maldonado Torres y Castro-Gómez enriquecieron notablemente el desarrollo teórico de esta clasificación.

³⁰ CURIEL PICHARDO, Rosa Inés, “Crítica poscolonial desde las prácticas políticas de feminismo antirracista”, en *Revista Nómadas*, nº 26, Universidad Central, Colombia, abril 2007, ps. 92- 101.

³¹ LUGONES, María, “Colonialidad y género” en *Tabula Rasa*, nº 9, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2008, ps. 73-101. Disponible en: http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/colonialidad_y_genero_maria_lugones.pdf acceso 14 enero 2010 (Acceso 29 agosto 2010).

³² MOHANTY, Chandra Talpade “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales” (original de 1984), en SUÁREZ NAVA, Liliana y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 2008, ps. 117-163; SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Akal, Madrid, 2010. Original de 1999; MAHMOOD, Saba, “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto” en SUÁREZ NAVA, Liliana y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid, 2008.

³³ ESTEVA, Gustavo y PRAKASH, Madhu Suri, *Grassroots Post-modernism: Remaking the Soil of Cultures*, Zed Press, Londres, 1998.

de la incuestionable superioridad de algo caracterizado como genuinamente occidental y que funcionan también a partir de marcos, variados y variables, binarios y antitéticos —identidad/alteridad, normalidad/anormalidad, moderno/tradicional, desarrollados/subdesarrollados, liberados/reprimidos, democráticos/retrógradas, progresistas/oscurantistas, moderados/radicales Occidente/"otros"— que generan toda una serie de jerarquías globales, lingüísticas, culturales, etno-raciales, económicas, epistémicas, sexuales, humanas, etc..., que se entrelazan las unas con las otras y se articulan entorno al mercado capitalista global, a la idea de raza y al sistema de sexo-género. Se tratan de discursos binarios que crean instrumentos para observar la realidad, que se convierten en una forma de construir realidades y de controlarlas. Delimitan el campo de las posibilidades de comprensión de la realidad, pero también limitan la imaginación y las posibilidades de enunciación plural y heterogénea. Esta tecnología del poder que controla las subjetividades y las "intersubjetividades" a nivel global, es muy efectiva, porque va a proporcionar la justificación racional del ejercicio de la *realpolitik* y de la violencia directa sobre los colonizados, los infra-humanos, que invisibiliza simultáneamente, tanto el carácter racista de estas justificaciones, como los intereses de las elites coloniales que los sustentan.

Este sistema, Occidente, se funda en los siglos XV y XVI, bajo el doble signo de la expulsión de los musulmanes y los judíos de la Península Ibérica y la apropiación de las tierras amerindias y el genocidio de sus poblaciones en el llamado "Descubrimiento", que dará lugar, por primera vez, a una verdadera historia universal en la que también, por primera vez, Europa será centro. La expulsión y las apropiaciones genocidas de los siglos XV y XVI que se llevarán a cabo bajo la justificación racional de la empresa civilizadora universal, darán lugar a la producción de unas lógicas y mecanismos complejos de "otrificación" que caracterizan el aparato de poder y dominación global que llega hasta nuestros días.

Como ya adelanté en la introducción, la "islamofobia" comprendida desde aquí, se trata de una forma de "colonialidad" concreta, relacionada con el Islam y con los musulmanes y que es compleja, variada y variable.

El discurso colonial, si bien constituye, según Homi Bhabha "*la forma de discurso más subdesarrollada teóricamente*", resulta "*crucial para ejercer una gama de diferencias y discriminaciones que dan forma a las prácticas discursivas y políticas de jerarquización racial y cultural*"³⁴. La definición de Bhabha del discurso colonial, aunque es más útil para la época del colonialismo político y administrativo directo, es ilustrativa: "*[El discurso colonial] es un aparato que pone en marcha el reconocimiento y la negación de las diferencias raciales/culturales/históricas. Su función estratégica predominante es la creación de un espacio para una "población sujeto", a través de la producción de conocimientos en términos de los cuales se ejerce la vigilancia y se incita a una forma compleja de placer/displacer (...)* El objetivo del discurso colonial es interpretar al colonizado como una población

³⁴ BHABHA, Homi, "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins... *op.cit.*

*compuesta por clases degeneradas sobre la base del origen racial, a fin de justificar la conquista y de establecer sistemas de administración e instrucción (...) Me refiero a una forma de gobernabilidad que, en el acto de demarcar una "nación sujeto", se apropia de sus diversas esferas de actividad, las dirige y las domina"*³⁵.

Edward Said, Chandra Talpade Mohanty y Arturo Escobar, han analizado respectivamente, el orientalismo, el feminismo y el desarrollo, como discursos coloniales, aunque en una comprensión de la colonialidad foucaultiana, diferente a la que utilizo en esta investigación. Sin embargo, el planteamiento "decolonial" no se contradice con el postestructuralista, sino que viene a complementarlo y superarlo en algunos aspectos³⁶.

Edward Said, escribió *Orientalism*, obra publicada en 1978 y considerada como la más relevante y fundadora del análisis del discurso colonial. Edward Said ha logrado situar en el centro de la escena académica la relación entre el colonialismo contemporáneo y la literatura, y entre ambos y las disciplinas e instituciones que generan saber y conocimiento. "El orientalismo", escribe Said, "puede discutirse y analizarse como la institución corporativa para tratar a Oriente, tratarlo mediante afirmaciones referentes a él, autorizando opiniones al respecto, describiéndolo, enseñándolo, definiéndolo, diciendo sobre él: en resumen, el orientalismo como estilo occidental de dominación, reestructuración, y autoridad sobre Oriente (...). Mi afirmación es que sin examinar al Orientalismo como discurso posiblemente no logremos entender la disciplina inmensamente sistemática de la cual se valió la cultura europea para manejar –e incluso crear- política, sociológica, ideológica, científica e imaginativamente a Oriente (...)"³⁷.

Chandra Talpade Mohanty, por su parte, planteó la pregunta de quién produce el conocimiento acerca de la mujer del Tercer Mundo, y desde dónde. Analiza en su trabajo el feminismo como un discurso colonial que homogeneiza e inferioriza las mujeres del llamado Tercer Mundo, mediante la creación de un sujeto prototípico bajo el nombre de "mujer del Tercer Mundo": "Esta mujer promedio del Tercer Mundo lleva una vida esencialmente frustrada basada en su género femenino –léase: sexualmente restringida– y en su carácter tercermundista –léase: ignorante, pobre, sin educación, tradicionalista, doméstica, apegada a la familia, victimizada, etc... – Esto, sugiero, contrasta con la representación –implícita– de la mujer occidental como educada, moderna, que controla su cuerpo y su sexualidad, y libre para tomar sus propias decisiones"³⁸.

Arturo Escobar (1996), se ocupa del desarrollo, habla del mismo "como una experiencia históricamente singular, como la creación de un dominio del

³⁵ *Ibidem.* citado en ESCOBAR, Arturo, *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*, Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1998.

³⁶ Ver: CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFUGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial...op.cit.*

³⁷ SAID, W. Edward, *Orientalismo...op.cit.*, ps 21-22.

³⁸ MOHANTY, Chandra Talpade "Bajo los ojos de Occidente ...op. cit., ps 118-119.

pensamiento y de la acción, analizando las características e interrelaciones de los tres ejes que lo definen: las formas de conocimiento que a él se refieren, a través de las cuales llega a existir y es elaborado en objetos, conceptos y teorías; el sistema de poder que regula su práctica y las formas de subjetividad fomentadas por este discurso, aquellas por cuyo intermedio las personas llegan a reconocerse a sí mismas como 'desarrolladas' o 'subdesarrolladas'. El conjunto de formas que se hallan a lo largo de estos ejes constituye el desarrollo como formación discursiva, dando origen a un aparato eficiente que relaciona sistemáticamente las formas de conocimiento con las técnicas de poder. El análisis se establecerá, entonces, en términos de los regímenes del discurso y la representación. Los 'regímenes de representación' pueden analizarse como lugares de encuentro en los cuales las identidades se construyen pero donde también se origina, simboliza y maneja la violencia"³⁹.

La definición de Arturo Escobar del discurso colonial como un dominio del pensamiento y la acción es especialmente interesante para mi trabajo y coincide en gran parte con mi conceptualización de la "islamofobia". La "islamofobia", desde donde yo parto, es ante todo violencia. Esa violencia se traduce en niveles diferentes y en formas variadas y complejas. Es control, la delimitación de las posibilidades de existencia y enunciación plural y heterogénea. Es la construcción de una realidad marcada por tres trayectorias: quién puede hablar, cómo se puede hablar y desde dónde se puede hablar —colonialidad del ser— que redundan en la colonialidad del poder y del saber y viceversa. El tipo de "islamofobia" que surgirá en la post-Segunda Guerra Mundial, reunirá los tres discursos coloniales, orientalista, feminista y desarrollista, para crear unos regímenes de discurso y representación que limitarán la producción de todo tipo de conocimiento relacionado con el Islam para generar, en la relación "heterárquica" descrita antes, el poder en el sistema-mundo.

A partir de los atentados del 11 de Septiembre de 2001, como fecha simbólica, el mundo entrará en la Era del Terrorismo Global y a los discursos mencionados se le unirá una dialéctica colonial renovada que girará en torno a la representación del musulmán ahora también como una amenaza terrorista, fundamentalista e integrista, todo ello construido sobre la invención del sujeto colonial "mujer musulmana con hiyab".

2. Los discursos de los técnicos de la cooperación no gubernamental española en Marruecos

2.1 La cooperación no gubernamental española en Marruecos

Los diferentes autores han caracterizado seis sectores sociales de procedencia diferentes de las ONGD españolas⁴⁰. El principal y más sobresaliente sector está constituido por las organizaciones confesionales, la mayoría se tratan de ONGD

³⁹ ESCOBAR, Arturo, *La invención del Tercer Mundo: ...op.cit.*, p. 31.

⁴⁰ Ver: BAIGES, Sisco; DUSTER, David; MIRA, Esther; VILLADONAT, Ramón, *Las ONG de desarrollo en España*. Flor del Viento Ediciones, Barcelona, 1996.

de origen católico de todos los tipos y tendencias —fundadas por las distintas estructuras de la Iglesia Católica, movimientos afines al catolicismo, iglesias cristianas o movimientos cristianos—. El porcentaje de organizaciones de este tipo alcanza un 50% del total existente, aunque, en este grupo, cada vez es más frecuente encontrar a las que se declaran laicas o incluso reniegan de sus orígenes o vínculos confesionales, creyendo quizás que así se tendrá de ellas un concepto más progresista⁴¹.

Entre un 18-20% de las ONGD pertenecen al sector político- sindical, es decir, que son organizaciones que nacen a partir de un partido político o agrupación sindical, lo que las define ideológicamente⁴².

El 25% se incluyen en el sector de las organizaciones que se autodenominan profesionales, la mayoría pertenecientes a redes internacionales.

Un pequeño sector, aproximadamente el 15%, lo ocupan las organizaciones consideradas solidarias, dentro de las cuales se definen las no confesionales ni políticas, suelen tener un carácter progresista y algunas de ellas surgen de los comités de solidaridad de los años ochenta con los pueblos inmersos en procesos revolucionarios y emancipados.

Por último, hay que incluir un sector nuevo y que cada vez va abriéndose más camino, formado por fundaciones empresariales y fundaciones institucionales. Las primeras denominadas así no por el hecho de haber sido fundadas por una empresa sino por actuar como tal, son organizaciones que tienen como fin ayudar al Tercer Mundo y lo hacen principalmente a través de la captación de fondos por telemarketing y apadrinamiento de niños. Las fundaciones institucionales son las que ha creado la propia administración, directa o indirectamente, entidades bancarias o empresas.

Finalmente, se encontrarían las ONG transnacionales, que van incorporándose progresivamente al mercado español de la solidaridad, tales como Save the Children u Oxfam, o algunas que se crean en España como Acción contra el Hambre o Tierra de Hombres⁴³.

Este mismo reparto de ONG españolas por sectores sociales de procedencia se reproducirá con los mismos porcentajes en el panorama de la cooperación no gubernamental española en Marruecos⁴⁴. Será interesante tener en cuenta esta tipología para observar si la misma afecta o condiciona a los discursos de los

⁴¹ *Ibidem.*, p. 146. Véase por ejemplo, la definición que de sí mismas proporcionan este tipo de ONGD en el directorio de las ONGD de la Coordinadora en España: www.coordinadoraongd.org.

⁴² *Ibidem.*, p. 98.

⁴³ SERRANO, Maite, "Las ONG entre la empresa y el Estado: ¿cambio o reproducción del sistema?", en NIESTO PEREIRA, Luis (Coord.), *Cooperación para el desarrollo y ONG. Una visión crítica*, IUDC-UCM y Catarata Editorial, Madrid, 2001, ps. 141-171.

⁴⁴ http://www.aecid.ma/IMG/pdf_Organizaciones_no_gubernamentales_para_el_desarrollo_ONGD_.pdf

técnicos españoles con respecto a la producción de sujetos coloniales en Marruecos. También pretendo mostrar el alto porcentaje de ONGD pertenecientes al sector confesional y la implicación de la Iglesia Católica en el ámbito de la acción social española, para luego poder contrarrestarla con los discursos de los técnicos acerca de la secularización y las organizaciones laicas y laicistas y su preferencia por el trabajo con las mismas, como se verá posteriormente.

La ayuda oficial al desarrollo (AOD) española en Marruecos no empieza a existir oficialmente hasta los años ochenta, a pesar de que ya se daban algunas acciones en los años setenta, como en 1979 el Tratado Hispano-Marroquí de Buena Vecindad. Sin embargo, la cooperación no gubernamental española en Marruecos es mucho más reciente y no se da hasta principios de los años noventa, cuando el Norte de África es seleccionado como área prioritaria para la financiación y se abren las convocatorias para la subvención de ONGD⁴⁵.

Tradicionalmente ha existido muy poco interés por parte de las ONGD por la zona del Magreb, este desinterés se debe a numerosos factores, tales como el desconocimiento por parte de los españoles de las lenguas manejadas a nivel local —francés y árabe— y una vecindad conflictiva que ha propiciado una imagen prejuiciosa y estereotipada del otro que inhibe el acercamiento y la acción y tras la cual se esconde una profunda ignorancia y desconocimiento del Magreb. Así como el desinterés de las ONGD por una zona con fama de ser un área difícil donde los márgenes de actuación son limitados y las propias características de las ONGD, la mayoría ligadas a la Iglesia o por el contrario laicas y que por lo tanto no tienen mucho eco en el Magreb⁴⁶.

La actuación de las ONGD en el Magreb en general y en Marruecos en particular, se ha guiado y se guía más por los intereses gubernamentales que por la propia voluntad de éstas. Frente a la apatía que presentan las organizaciones por factores como pueden ser los mencionados en el párrafo anterior, el interés de la Administración española por promover la cooperación no gubernamental en la zona llevó a una clara política para incentivar su actividad, que ha sido decisiva para la llegada y aumento de su número en Marruecos. De este modo, a partir de 1990 se incluye el Magreb como área prioritaria para la subvención de proyectos presentados por ONGD y, sobre todo, a partir de 1993 ha ido aumentando el número de organizaciones en esa zona ligado al aumento en el número de proyectos subvencionados. Entre los años 1995 y 1997 la asignación de fondos a Marruecos se aceleró y la financiación media de los proyectos era muy elevada —31 millones de pesetas—: *“El interés gubernamental en promover la actividad de las ONGD en la región ha influido de manera decisiva en la actuación de éstas. Es llamativo*

⁴⁵ BARREÑADA BAJO, Isaías, “La cooperación no gubernamental española en el Magreb” en *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, nº2, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Madrid, 1998, pp. 101-125. Disponible en:

⁴⁶http://ucm.academia.edu/Isa%C3%ADasBarre%C3%B1ada/Papers/583729/_1998_La_cooperacion_no_gubernamental_espanola_en_el_Magreb_ (Acceso el 21 de noviembre de 2011).

⁴⁶ *Ibidem.*, p. 107.

*observar cómo la relativa facilidad para obtener financiaciones importantes ha atraído a muchas organizaciones. El desembarco acelerado, la fácil accesibilidad a cuantiosos fondos y el desconocimiento del medio, comportan sin lugar a dudas muchos riesgos*⁴⁷.

Ha existido, por lo tanto, lo que puede denominarse una “llamada del dinero” que ha sido el motor para la llegada del gran número de organizaciones que se asentarán en Marruecos a partir de los años noventa. Las ONGD españolas existentes en Marruecos durante el período en el que realizó esta investigación (2006-2010) gestionan una media del 22’75% del presupuesto total de AOD destinada a Marruecos. España es el país con mayor número de ONGD en Marruecos, donde mantienen acciones más de 70 organizaciones, de las cuales aproximadamente 56 tienen presencia permanente⁴⁸. De entre las ONGD con presencia permanente, la mayoría, 23 específicamente se concentran en la zona norte de Marruecos, en Tánger.

2. 2. La construcción de “la mujer musulmana con hiyab” en los discursos de los técnicos españoles en Marruecos

A continuación, mostraré y analizaré algunos fragmentos de los discursos recopilados referentes a la percepción de los técnicos españoles de las diferentes asociaciones marroquíes, especialmente de las de corte islamista y la posibilidad de cooperar con ellas. Asimismo, de cómo observan la relación entre feminismo e islamismo o Islam y cómo aparece en sus discursos la cuestión del laicismo⁴⁹. Es interesante señalar también que los técnicos no diferenciaban entre islamismo e Islam⁵⁰:

“Tenemos una preferencia absoluta por lo laico. Considero que la cuestión religiosa es un asunto privado y personal que no ha de trascender al ámbito público y ello es algo que me molesta profundamente tanto en Marruecos como en otros países árabes en los que he estado, como es el caso de Egipto. No queremos poner dinero para que hagan proselitismo las asociaciones, aunque sabemos que no van a hacerlo ya que toda la población es musulmana y no tienen a nadie que convertir. Queremos trasladar el modelo de la sociedad laica. A nivel personal no me gusta la presencia tan imponente de la religión. A nivel profesional hay asociaciones de feministas islamistas que apoyo, pero prefiero a los laicos puesto que se

⁴⁷ *Ibidem.*, p. 124.

⁴⁸ Fuente de seguimiento: PACI 2009. La página de la AECID de la cooperación española en Marruecos es la siguiente: <http://www.aecid.ma/spip.php?rubrique10>

⁴⁹ He decidido mantener el anonimato de los informantes y las ONGD por respeto a la confianza que han depositado en mí al acceder a ser entrevistados y responder a mis preguntas.

⁵⁰ El islamismo es la vertiente política del Islam. Este concepto se emplea para hacer referencia a un inabarcable número de movimientos, asociaciones, partidos políticos, pensadores, académicos, etc., que comprenden proyectos socio-políticos basados en el Islam. Estos proyectos son tan variados, numerosos y contradictorios, que hacen que el concepto acabe convirtiéndose en una denominación vacía, puesto que el Islam mismo puede interpretarse y llevarse a la práctica de maneras innumerables.

ajustan más a los valores modernos de democracia. Aunque no considero que estas asociaciones (las religiosas) no deban actuar. Cuando llegué a Marruecos en el 98 en el Norte no existían asociaciones religiosas y por eso no se trabaja con ellas. En la actualidad existen numerosas pero tampoco nos gusta trabajar con ellos". Entrevista realizada el 30 de octubre de 2006.

Aquí se pueden observar claramente una serie de contradicciones e incoherencias en el discurso de la cooperante. Por ejemplo, cuando se habla de una "preferencia absoluta por lo laico", la informante ostenta un puesto de responsabilidad en la AECID⁵¹ y habla de hecho en su nombre, siendo el sector de ONGD españolas que más financiación reciben de la AECID las de carácter confesional⁵². Cuando dice que "los laicos se ajustan más a los valores modernos de democracia" está construyendo una polarización en la que sitúa a los laicos como progresistas y demócratas y a los que contraponen unos islamistas que no representarían esos valores, sino que se contradirían con ellos, representándolos implícitamente como anti-demócratas, oscurantistas y retrógrados.

"Trabajamos con asociaciones que sean de izquierdas, con islamistas no hemos trabajado ni trabajaríamos porque somos una ONG laica y porque los modelos de desarrollo son distintos. Los modelos de desarrollo de la Iglesia, de los religiosos en general son más asistenciales, no se basan tanto en la aproximación a los derechos. Los islamistas son más valientes en cuanto a la democratización, la izquierda ha sido más 'pelotera' con el poder para sacar recursos, los islamistas han ido más de frente lanzando discursos contra el rey, en ese sentido es interesante, pero desde el punto de vista de apoyar a alguien que base los derechos en la sharia... la cuestión de los discursos de la Umma, el movimiento popular es mucho más amplio que el de la Umma... El trabajo de los islamistas puede ser bueno, pero nosotros partimos de formas laicas y una visión estratégica. (...) No cierro las puertas a que se pueda trabajar con islamistas pero no es tan fácil ya que hay líneas. No se puede tener relatividad cultural sin límite. Cooperación si pero bajo la comprensión que yo tengo de los derechos humanos. La cooperación es pequeña dentro de un ámbito más amplio en el que están todas las razones para el auge del islamismo, hay complicidad de los propios

⁵¹ La Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo, es una Entidad de Derecho Público adscrita al Ministerio de Asuntos Exteriores y de Cooperación a través de la Secretaría de Estado de Cooperación Internacional (SECI). Es, como establece la Ley 23/1998, de 7 de julio, de Cooperación Internacional para el Desarrollo, el órgano de gestión de la política española de cooperación internacional para el desarrollo. www.aecid.es

⁵² El 50% del total de las ONG españolas son de carácter confesional: fundadas por las distintas estructuras de la Iglesia Católica, movimientos afines al catolicismo, iglesias cristianas o movimientos cristianos. Son asimismo, las que mayor porcentaje de financiación reciben. Ver: SERRANO, Maite, "Las ONG entre la empresa y el Estado:..."*op.cit.*, p.146; BAIGES, Siscu; DUSTER, David; MIRA, Esther; VILLADONAT, Ramón, *Las ONG de desarrollo...**op.cit.*, p. 98. Las ONGD españolas que se encuentran en Marruecos responden, como ya he dicho anteriormente, al mismo porcentaje de reparto por sectores sociales de procedencia de estas organizaciones que se da en España. Este hecho es en cierto modo sorprendente si se analiza a la luz de una legislación que limita el proselitismo misionero y la libertad de conciencia. Prácticamente, en cada barrio tangerino hay una iglesia, además, en los centros de las tres principales ciudades marroquíes, Casablanca, Rabat y Tánger, sólo hay iglesias, en contrapartida, no hay ni una sola mezquita.

gobiernos europeos en el apoyo al gobierno marroquí autárquico, es uno de los factores que pone en auge el islamismo. El movimiento islamista como respuesta popular es aceptado pero su concepción de los derechos humanos no. Ahí está el meollo de la cuestión". Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2006, Tánger.

En este discurso de otro de los técnicos españoles de nuevo se repite la misma lógica, la preferencia por una serie de asociaciones de izquierdas, que en teoría compartirían los mismos valores democráticos y la concepción universal de los derechos humanos, frente a un supuesto islamismo que no parte desde la perspectiva de derechos humanos. De ahí la justificación de la negación de tratar con las asociaciones de corte islamista ni ahora, ni en el futuro. Lo mismo sucede cuando pregunto en esta y las demás entrevistas sobre cuál es ese concepto que los islamistas tienen sobre los derechos humanos que afirman que no comparten con ellos, entonces sin excepción, todos los discursos que han ido en esta línea, han argumentado sobre la cuestión de las mujeres: "la mujer musulmana con hiyab" oprimida por el Islam. Sin embargo, cuando hago más preguntas e insisto en que ahonden en su argumentación o proporcionen ejemplos concretos, la mayoría se retracta reconociendo que no disponen de conocimientos suficientes sobre los islamistas, ni sobre su trabajo ni su visión. Es el caso del ejemplo siguiente:

"Jamás hemos colaborado con los islamistas ni pensamos hacerlo porque no comparten el enfoque de ciudadanía y derechos que nosotros defendemos. El feminismo islamista no existe. Los islamistas manipulan el feminismo, hablan de moralidad, mujeres y el cuerpo de las mujeres... pero ¿tienen una visión económica del desarrollo de las mujeres, alguna visión social?! Claro que no, no plantean éstas cuestiones... ¡¡¡¿¿¿por qué no hablan de los castigos corporales que impone su shari'a????!! del ¡¡iriba!! 'Islamista' es un concepto muy vago en el que cabe de todo, y lo que hay detrás de ello y cómo canalizarlo y cómo lo vive la gente es algo muy diferente...Tengo la sensación de que los islamistas tienen financiación, pero no sé de dónde... pero no me refiero a la cooperación al desarrollo. (...) Existe una gran diferencia en las acciones concretas llevadas a cabo por nosotros y por ellos de cara a la implantación de los distintos modelos de desarrollo. Te daré un ejemplo muy claro de ello: con respecto a la violencia de género, si una mujer que la ha sufrido se dirige hacia una organización islamista, lo primero que le van a decir es '¿qué le has hecho a tu marido para que te pegue?!' Sin embargo si esa mujer acude a nosotros o a alguien que defienda lo que nosotros le dirán que la violencia está prohibida y es inexcusable... Claro, si se basan en el Corán y en lo que éste afirma... ¡dices claramente que hay que pegarlas y encerrarlas! Pero de todos modos, desconozco las prácticas de los islamistas y su visión...". Entrevista realizada el 5 de diciembre de 2006, Rabat.

Los "castigos corporales que impone su shari'a", el Corán "que dice claramente que hay que pegar y encerrar a las mujeres" y el colofón de una financiación

sospechosa, son todo ello afirmaciones sorprendentes a la luz de la última oración donde la informante reconoce su desconocimiento. En el discurso de la cooperante, en apenas un párrafo se ha mostrado una construcción del islamismo y del Islam, a secas, como movimiento retrógrado, contrario a los derechos humanos y a la emancipación de las mujeres. Se ha producido una negación de la existencia de algo que pueda denominarse feminismo islamista, alegando que lo que existe es una manipulación del mismo por parte de los islamistas. A estos últimos, ella no reconoce ningún tipo de visión o proyecto social, más allá de la represión y la violencia física que resalta que se encontrarían en la base de las fuentes de la que ellos beben, que sería el Corán. La técnica deja caer, asimismo, el argumento de la financiación del islamismo por grupos o sectores sombríos. Todo ello, según la informante, constituiría al islamismo como la antítesis de lo que ellos, laicos, demócratas y derecho-humanistas serían, puesto que mientras los islamistas parten de la sospecha sistemática de las mujeres como erradas "¿qué le has hecho a tu marido para que te pegue?", los laicos, defensores de los derechos humanos, "alguien que defienda lo que nosotros", explicaría con claridad y firmeza a la mujer que "la violencia es inexcusable". Es importante notar el binomio nosotros-ellos que se construye en este discurso, que no se trata de la "otrificación" del marroquí, sino del musulmán y especialmente aquel que lo exterioriza en el modo particular del islamismo. Según la lógica del discurso que he recogido, habría dos tipos de marroquíes. Aquel que habla como "nosotros", que piensa como "nosotros" y que actúa según los marcos y las pautas que "nosotros" imponemos, entiéndase laico, democrático, "derechohumanista" y moderado, puesto que rechaza la violencia y no la tolera. Y por otro lado, el marroquí islamista, que en contraposición a "nosotros", es violento y no es civilizado, puesto que carece de proyecto social y vital y rechaza la democracia y los derechos humanos. En realidad se trata de un doble ejercicio de homogeneización y de construcción de dos sujetos antitéticos: mientras que se homogeneiza un sujeto islamista bajo toda una serie de características negativas que lo inferiorizan por definición, se está construyendo, según el efecto boomerang ya advertido por Mohanty (1984) otro sujeto igualmente homogéneo, pero que sin embargo, es superior y se caracteriza por la humanidad, el progreso y la modernidad.

"Los islamistas hacen una lectura utilitarista del género: dignifican la mujer a través del Islam pero ésta queda sometida dentro del sistema patriarcal. La izquierda deja la religión en la esfera privada y no la instrumentaliza y dignifican la mujer por los derechos civiles. Son modelos de mujer distintos. Las ONG islamistas no parten de un modelo equitativo y reservan esferas de poder al hombre y dejan a la mujer siempre ligada a la parte reproductiva y la quitan de la esfera pública. La izquierda tiene otra esfera, saca la religión de lo público. En las acciones concretas, ¿en qué se diferencian?: en la alfabetización los islamistas emplean el Corán y la izquierda otro tipo de documentos. Global Rights ha implantado en Marruecos la alfabetización jurídica. Los islamistas hacen una alfabetización estéril. A través de la

alfabetización, la izquierda intenta dar un papel a la mujer. La clase social da un acceso a una cota de libertad u otra, pero hay una estructura global que marca unos límites. Por ejemplo, el portero de un edificio se siente legitimado para llamar la atención a una mujer por llegar un día tarde. En Tánger se da un fenómeno de localización de la producción sobre todo textil y mujeres que trabajan en condiciones horribles, el dinero lo controla el hombre después de todo su esfuerzo y sufrimiento. A nivel social la mujer no puede enfrentarse a unas normas sociales. En la nueva Mudawana hay una serie de cambios pero los propios jueces no los llevan a cabo. Yo conozco a un juez en una ciudad cerca de Tánger que casa a las niñas si éstas ya tienen la regla, sean o no mayores de edad. La izquierda no colabora con los islamistas porque hay un divorcio, son dos modelos de sociedad distintos. Las feministas apuestan por un modelo laico y los islamistas por uno religioso. El ADL WA al-IHSANE –Justicia y Espiritualidad– han desarrollado el tema del islamismo feminista entendiendo el feminismo como injerencia extranjera, pero ello en el fondo es politizar la religión". Entrevista realizada el 11 de diciembre de 2006, Tánger.

En este otro testimonio, el informante explica la situación precaria de las mujeres en el contexto marroquí a través, exclusivamente, del papel de los islamistas. La agenda de éstos y sus modelos de género, serían para el informante los que generan esta situación, o cuánto menos, la justifican. Así por ejemplo, cuando dice "el portero de un edificio se siente legitimado para llamar la atención de una mujer por llegar un día tarde" o "En Tánger se da un fenómeno de localización de la producción sobre todo textil y mujeres que trabajan en condiciones horribles, el dinero lo controla el hombre después de todo su esfuerzo y sufrimiento" establece una relación de direccionalidad entre estas situaciones y los islamistas. No queda claro, sin embargo, si lo que afirma, es que ellos son los causantes o son quienes lo justifican. De nuevo, argumentos poco fundamentados y estereotipados para desacreditar tanto los modelos, como el trabajo de los islamistas.

Por otro lado, también aparece en este testimonio el argumento de que los islamistas alfabetizan con el Corán. Este argumento es doblemente problemático: en primer lugar he podido comprobar que en ninguna de las asociaciones de corte islamista con programas de alfabetización, se emplea el Corán, sino los libros de texto establecidos oficialmente por el estado⁵³; y en segundo lugar, el argumento del informante está inferiorizando las fuentes culturales, religiosas, legales, jurídicas y sociales islámicas, cuando califica a la alfabetización con el Corán, como un ejercicio estéril. De nuevo se vuelve a reproducir el esquema binario, su alfabetización es estéril en contraposición con la de la izquierda laica, que es jurídica, por lo tanto provechosa. Quizás habría que preguntar a las mujeres musulmanas que esa izquierda laica quiere alfabetizar, por su opinión acerca del calificativo de esterilidad de un texto que ellas consideran sagrado. Sin embargo,

⁵³ Entrevistas realizadas con las principales siete asociaciones de corte islamista en Tánger: la asociación de Al Aoun wa-Igaza, la asociación Al-Hidn, Basma, la asociación de Dradeb Ain Hayyani, Karama, la del barrio de Hay Ben Kirane y la de los barrios de Mesnana y el Rahrah.

eso no sucederá, puesto que nos situamos frente a la profunda convicción de la superioridad occidental, en la que me he extendido definiendo en el primer bloque, que parte de un paternalismo colonial convencido de saber, incluso mejor que ellas mismas, qué es lo mejor, lo más provechoso, fructífero y positivo para esas mujeres necesitadas de alguien que las conduzca de la mano por el camino del desarrollo y la modernidad. Se trataría de mujeres musulmanas y creyentes que están aprendiendo a leer y escribir la lengua árabe y para ellas emplear el Corán con este objetivo, como libro que consideran sagrado, no sería en absoluto considerado como una "alfabetización estéril" tal y como ha sido calificada. Por otro lado, como información complementaria, no estaría de más recordar que el texto coránico ha sido utilizado históricamente en el mundo árabe, y no exclusivamente por musulmanes, como fuente primaria para el estudio y aprendizaje del árabe clásico.

Finalmente, hay que señalar cómo se ejerce la violencia colonial cuando de nuevo, los conceptos, los marcos, la cosmovisión y la experiencia "occidentalocéntrica" son empleados para ser impuestos como superiores y como los esquemas sociales y políticos correctos. Género, sistema patriarcal y la división entre esfera privada y esfera pública, se convierten en los instrumentos de medición, observación y análisis de la cosmovisión islámica. La conclusión para el informante es que el islamismo hace un empleo utilitarista del género y politiza la religión, ignorando que el islamismo no entiende el concepto de género, ni el de religión, ni el de política, del mismo modo ni desde los mismos trasfondos culturales e históricos "occidentalocéntricos" y "cristianocéntricos" que él emplea. Se trata, al fin y al cabo, de un ejemplo claro de racismo cultural y violencia epistémica.

Pero este racismo cultural o "islamofobia", trasciende los discursos y se materializa en una discriminación directa que adopta formas de chantaje económico de las ONGD a las asociaciones locales. Es el caso de una de las asociaciones de barrio de Tánger a las que se les financió un proyecto de formación en costura. Los beneficiarios decidieron que querían que fuera costura tradicional, sin embargo, la ONGD respondió que no financiaba formación en costura para "*hacer chilabas y extender el islamismo*" y que la formación tenía que ser para hacer "*ropa normal y moderna*", o por el contrario, se retiraba la financiación⁵⁴. Nótese la relación entre "chilabas" e "islamismo" en este discurso. Esto es interesante, sobre todo teniendo en cuenta que la chilaba se trata de una seña de identidad cultural genuinamente marroquí, que utilizan incluso las elites "occidentalizadas", además de marroquíes de todas las ideologías y confesiones. Por otro lado, la calificación de normalidad y modernidad se refiere al atuendo occidental, esta afirmación conlleva implícito, que todo aquel atuendo no-occidental, es automáticamente anormal y además, al no ser moderno, es contrario al progreso, definido éste, desde el universal occidental.

⁵⁴ Esta versión constituye el relato en términos literales del presidente de la asociación marroquí. Entrevista realizada el 18 de enero de 2007 en Tánger. En una posterior conversación con el cooperante que realizó estas afirmaciones, realizada el 11 de diciembre de 2007, él mismo me repitió estos argumentos.

Es interesante señalar, asimismo, que el presidente de la asociación marroquí víctima del chantaje, me pidió reiteradamente que no escribiera esta información publicando de quién se trataba, por miedo a que les cortaran la financiación, vital para ellos, en un contexto de absoluto desentendimiento por parte del Estado marroquí de su zona en Tánger. La violencia epistemológica, conceptual y discursiva, no permanece tan solo en ese nivel abstracto, sino que se materializa en formas complejas de violencia física, material y directa que, sin embargo, al no ser siempre lineal la relación, no es tan evidente⁵⁵.

Conclusión

Los discursos "islamófobos" analizados, son representativos de los discursos de más de la mitad de los técnicos entrevistados. En concreto, de once de las dieciocho ONGD con las que contacté. Llama la atención que los técnicos de esas once ONGD, además de la informante que ostenta un puesto de responsabilidad en la AECID, se auto-identifican como izquierda progresista. Del resto de las siete ONGD que no han reproducido este tipo de discursos, cuatro son organizaciones pertenecientes al sector confesional. Por lo tanto, en el caso de estas últimas asociaciones, su sector social de procedencia sí parece haber determinado sus discursos, donde no se muestra la misma hostilidad contra los islamistas e incluso en el caso de una de ellas, se ha cooperado con ellos, aunque de forma muy puntual⁵⁶. En el caso del resto de sectores, sin embargo, no sucede lo mismo, sino que lo que parece ser condicionante es más bien las subjetividades y percepciones personales de los técnicos.

La "islamofobia" de los técnicos españoles en Marruecos, construye dialécticamente un panorama simplista, polarizado entre grupos laicos, "como nosotros" y sectores islamistas, "los otros", que reduce la rica complejidad social, ideológica y política marroquí al absurdo de esta ecuación binomial. Toda esta construcción se produce entorno a la invención del sujeto colonial "mujer musulmana con hiyab", como representación del carácter intrínsecamente patriarcal del Islam y de los islamistas.

En definitiva, la "islamofobia", como imposición de moldes conceptuales, epistemológicos, sociales y políticos, producirá por un lado, la invención de la realidad marroquí, por otro, la imposibilidad para la comprensión de dicha sociedad,

⁵⁵ La "islamofobia" es ante todo violencia y esa violencia se materializa, como ya he dicho, de formas complejas. Pero la "islamofobia" también es muerte y aniquilación física y material. Es como el caso de un alga microscópica que en un lago doblase su tamaño a diario. Cuando en uno de los días el alga ya ha alcanzado la mitad del tamaño del lago, al día siguiente el lago deja de existir. Las feministas norteamericanas que teorizaban sobre la subyugación de las mujeres afganas y la necesidad de "salvarlas", al reproducir discursos "islamófobos" no eran, tal vez, conscientes de que esos discursos conducirían a justificar una invasión, y de hecho, la expoliación de las tierras, la violación, la tortura y el asesinato de esas mujeres afganas. Este es el ejemplo de una relación no lineal de discursos que conducen a la aniquilación física. Otro ejemplo, sería el de la joven egipcia asesinada en Alemania, Marwa Sherbini. Los discursos de inferiorización y sub-humanización del agresor condujeron a la muerte de Marwa <http://jovenesmuertos.blogspot.com/2009/07/marwa-el-sherbini-la-martir-del-hiyab.html>.

⁵⁶ Proyecto de cooperación durante los años 2006 y 2007 entre Solidaridad Don Bosco y la asociación marroquí de corte islamista Al Awn wa-l-Igaza. Entrevistas realizadas el 15 de diciembre de 2007 y el 18 de enero de 2007.

sus códigos culturales y sus mecanismos de funcionamiento. Ello se produce a través de la imposición de unos criterios de medida que tienen como consecuencia la creación de jerarquías, al situar los moldes occidentales en lo más alto de esa jerarquía. Además, a partir de la creación de esos criterios de medida entorno a moldes conceptuales occidentales —democracia, progreso, etc.— y la producción de jerarquías, la explicación de la no ubicación de los otros en lo alto de la jerarquía se explica como un defecto intrínseco a su cultura y sus principios.

Esta "islamofobia", no se limitará al nivel de los discursos, sino que los trascenderá materializándose en políticas y acciones concretas, como el ejemplo mencionado al final del último apartado, que tendrán consecuencias socio-políticas, culturales y económicas diversas.

Bibliografía

- ADLBI SIBAI, Sirin, *Claves explicativas de la polarización entre "islamistas" y "progresistas" en el mundo de la cooperación al desarrollo española en Marruecos: construcción de imágenes, batallas discursivas y conflicto de intereses*. Trabajo de Investigación Tutelada para la obtención del Diploma de Estudios Avanzados en el Doctorado de Estudios Internacionales Mediterráneos. Universidad Autónoma de Madrid, 2008. Inédito.
- BAIGES, Siscu; DUSTER, David; MIRA, Esther; VILLADONAT, Ramón, *Las ONG de desarrollo en España*. Flor del Viento Ediciones, Barcelona, 1996.
- BARREÑADA BAJO, Isaías, "La cooperación no gubernamental española en el Magreb" en *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*, nº2, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación, Madrid, 1998, pp. 101-125. Disponible en: http://ucm.academia.edu/Isa%C3%ADasBarre%C3%B1ada/Papers/583729/_1998_La_cooperacion_no_gubernamental_espanola_en_el_Magreb_ (Acceso el 21 de noviembre de 2011).
- BHABHA, Homi, "DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation", en *Nation and Narration*, Routledge, 1990, Londres, ps. 291-322.
- BRAVO LÓPEZ, Fernando (2009) *Islamofobia y antisemitismo: la construcción discursiva de las amenazas islámica y judía*. Departamento de Estudios Árabes e Islámicos y Estudios Orientales, Universidad Autónoma de Madrid, 2009. Tesis doctoral inédita. Disponible en: <https://sites.google.com/site/teimproject/tesis-doctorales/islamofobiayantisemitismolaconstrucciondiscursivadelasamenazasislamicayjudia>
- BUTLER, Judith, *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2003. Original en inglés 1993.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago, "Michel Foucault y la colonialidad del poder", en *Tabula Rasa*, nº 6, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2007, ps. 153-172.
- CASTRO-GÓMEZ, Santiago y GROSFOGUEL, Ramón (eds.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, El Siglo del Hombre Editores, Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, Colombia, 2007.
- CURIEL PICHARDO, Rosa Inés, "Crítica poscolonial desde las prácticas políticas de feminismo antirracista", en *Revista Nómadas*, nº 26, Universidad Central, Colombia, abril 2007, ps. 92- 101.
- ESCOBAR, Arturo, *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del*

- desarrollo*, Editorial Norma, Santafé de Bogotá, 1998.
- ESTEVA, Gustavo y PRAKASH, Madhu Suri, *Grassroots Post-modernism: Remaking the Soil of Cultures*, Zed Press, Londres, 1998.
- FANON, Frantz, *Piel negra, máscaras blancas*, Editorial Akal, Madrid, 2009. Original en inglés de 1952.
- FANON, Frantz, *Los condenados de la tierra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1986. Original en inglés de 1961.
- GROFOGUEL, Ramón, "Decolonizing Political-Economy and Post-Colonial Studies: Transmodernity, Border Thinking, and Global Coloniality" en *Tabula Rasa*, nº 4, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2006, ps. 17-48. Disponible en: http://www.scielo.unal.edu.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892006000100002&lng=en&nrm=iso (Acceso 29 agosto 2010).
- GROFOGUEL, Ramón y MIELANTS, Eric, "The Long-Durée Entanglement Between Islamophobia and Racism in the Modern/Colonial Capitalist/Patriarcal World-System. An Introduction", en *Human Architecture: Journal of the Sociology of Self-Knowledge*, vol.5, nº1, 2006, ps. 1-12.
- HAMDAN, Amani, "The issue of hijab in France: reflections and analysis", en *Muslim World Journal of Human Rights*, vol. 4, nº 2, 2007.
- LANDER, Edgardo (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO-UNESCO, Buenos Aires, 2005.
- LUGONES, María, "Colonialidad y género" en *Tabula Rasa*, nº 9, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2008, ps. 73-101. Disponible en: http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/colonialidad_y_genero_maria_lugones.pdf acceso 14 enero 2010 (Acceso 29 agosto 2010).
- MEMMI, Albert, *Retrato del colonizado; precedido por el retrato del colonizador*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1990. Original de 1967.
- MIGNOLO, Walter, "Herencias coloniales y teorías postcoloniales" en GONZÁLES STEPHAN, Beatriz, *Cultura y Tercer Mundo: 1. Cambios en el Saber Académico*, Nueva Sociedad, Caracas, 1996, ps. 99-136.
- MIGNOLO, Walter, *Historias locales/diseños globales*, Akal, Madrid, 2003.
- MIGNOLO, Walter, Sobre pensamiento fronterizo y representación. Entrevista a Walter Mingolo, realizada por María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez Mateos Paniagua para Bilboquet, Webzine de estética, creación y pensamiento, octubre de 2007. Disponible en: <http://bilboquet.es/B8/DOC/EntrevistaWALTER.MIGNOLO.Bilboquet8BARBARO.pdf> (Acceso diciembre 2011).
- MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1995.
- RAMÍREZ FERNÁNDEZ, Ángeles y MIJARES, Laura (2008) Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión. *Anales de Historia Contemporánea*, nº 4, marzo de 2008.
- SERRANO, Maite, "Las ONG entre la empresa y el Estado: ¿cambio o reproducción del sistema?", en NIESTO PEREIRA, Luis (Coord.), *Cooperación para el desarrollo y ONG. Una visión crítica*, IUDC-UCM y Catarata Editorial, Madrid, 2001, ps. 141-171.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty [1985] (1988) "Can The Subaltern Speak?: Speculation of Widow Sacrifice" (original de 1985), en NELSON, C. y GROSSBERG, L. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, University of Illinois Press, Chicago, 1988, ps. 24-28.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty, *Crítica de la razón postcolonial. Hacia una historia del presente evanescente*, Akal, Madrid, 2010. Original de 1999.
- SUÁREZ NAVAZ, Liliana y HERNÁNDEZ CASTILLO, Rosalva Aída (eds.), *Descolonizando el feminismo*, Ediciones Cátedra, Universitat de València, Instituto de la Mujer, Madrid,

2008.

TORO, Alfonso de, *La postcolonialidad en Latinoamérica en la era de la globalización ¿Cambio de paradigma en el pensamiento teórico-cultural latinoamericano?*, Universidad de Leipzig, Centro de Investigación Iberoamericana, Leipzig, 1999, ps. 31-77. Disponible en: <http://www.uni-leipzig.de/~detoro/sonstiges/Cambio%20de%20paradigma.pdf> (Acceso el 4 de marzo de 2010).

WERBNER, Pnina "Islamophobia: incitement to religious hatred- legislating for a new fear?" en *Anthropology Today*, vol. 21, nº1, 2005, ps. 5-9.

ZINE, Jasmin, "Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement", en HUNT, Krista y RYGIEL, Kim (eds.), *(En)Gendering the War on Terror*, Ashgate, Surrey, 2006.

R E L A C I O N E S I N T E R N A C I O N A L E S



Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)
Universidad Autónoma de Madrid, España
www.relacionesinternacionales.info
ISSN 1699 - 3950