

ISLAMOFOBIA, NEGRITUD, GÉNERO Y MISOGYNOIR: VIVIR EN LOS MÁRGENES DE LA INVISIBILIZACIÓN SOCIAL

ISLAMOPHOBIA, BLACKNESS, GENDER AND MISOGYNOIR: LIVING ON THE MARGINS OF SOCIAL INVISIBILISATION

Aisetou Kajakeh¹ Jenabou Dembaga Susoko²
Universidad Nacional de Educación a Distancia

enviado 07/09/2023

aceptado 03/11/2023

Resumen: Hablar de islamofobia hacia comunidades negras africanas y afrodescendientes es difícil de abordar debido al orientalismo y a procesos de estereotipación de lo que concibe el ser musulmán, así como la racialización de un estatus espiritual. Esta percepción negativa y reduccionista del islam y de los musulmanes como un ente monolito y homogéneo, refuerza y configura dinámicas de poder. En el estado español, el orientalismo reduce a la persona musulmana bajo el sujeto “moro”, racializando una identidad religiosa desde el miedo y el terror desde unas raíces históricas y estructurales, propiciando un señalamiento social racista que vigila y persigue. Esto ha invisibilizado a otras comunidades que también son objeto de la islamofobia y no entran en los cánones de la otredad de lo “moro”. Se pretende tener una noción más acertada de la realidad de los musulmanes que permitirá a su vez mejorar la identificación de la islamofobia en España.

Palabras clave: Orientalismo, alteridad, islamofobia, género, invisibilidad social, anti- negritud, musulmanes negros

Abstract: Islamophobia towards Black African and Afrodescendent communities is difficult to address due to orientalism and processes of stereotyping what is imagined to be a Muslim person as well as the racialisation of a spiritual status. This negative and reductionist perception of Islam

[1] aisetoukajakeh@gmail.com

[2] jev.dembaga97@gmail.com

and of Muslims as a homogenous and monolithic entity reinforces and configures power dynamics. In the Spanish state orientalism reduces the Muslim person to the ‘Arab’ subject, racialising a religious identity due to the fear and terror held towards particular historic and structural races, encouraging a social racist signaling that surveils and follows. This has erased other communities who also are subject to Islamophobia and who are not included in the canon of the othering of ‘Arabs’. This article holds a clearer notion of the reality of Muslims, allowing for an improved identification of Islamophobia in Spain.

Keywords: Orientalism, otherness, Islamophobia, gender, social erasure, anti Blackness, Black Muslims

INTRODUCCIÓN

Las identidades que no son percibidas como “típicas” de un grupo social, a menudo son borradas del imaginario colectivo. Y si hablamos sobre discriminación religiosa, en este caso del islam, las personas musulmanas negro africanas y afrodescendientes no son percibidos como miembros prototípicos de la comunidad musulmana en España y mucho menos también potenciales sujetos de islamofobia.

Los protocolos de prevención “islamista”³ o de radicalización anti-terrorista, de acuerdo a las autoras Douhaibi y Amazian (2019), que examinaron los engranajes institucionales que criminalizan la percepción de lo “musulmán” y como de ligado está al racismo anti-moro⁴, moldea la narrativa alterizada y orientalista en España; esto propicia a la sospecha de quienes son los musulmanes y quienes no y a su vez invisibiliza a otras comunidades. En el caso de la comunidad negro africana y afrodescendiente musulmana en España, la anti-negritud e islamofobia acompaña también al orientalismo, creando clichés y estereotipos específicos que se escapa del análisis del alcance de la islamofobia: la estigmatización de la población senegambiana que practica la actividad económica de la manta o el resto de diáspora africana proveniente del África del Oeste con raíces

[3] La Real Academia Española define el “islamismo” como integrismo islámico. En medios de comunicación y en la producción académica, el término ‘islamista’ hace referencia al “islamismo radical”, el “fundamentalismo islámico” y el “yihadismo”, adquiriendo este concepto un significado de terror, moldeando el concepto del “terrorista”. Dicho concepto está ligado a la islamofobia, propiciando el miedo y disgusto al islam y a los musulmanes.

[4] Amazian, S. (2020): “Es mora PERO es moderna”. *Desde el margen*. Extraído de <https://www.desde-elmargen.net/>

étnicas *mandé*⁵, programas de intervención y prevención de MGF o de matrimonios concertados/forzados; también hablar de orientalismo y anti-negritud, se resalta la discriminación racial hacia la población negra en el “mundo islámico”, sobre racismo por parte de los musulmanes no negros⁶, conversaciones sobre la segregación racial marcada en la convivencia en las mezquitas, añadiendo a los islamófobos de la propia comunidad negra según Peucker (2021), descentrando que la comunidad negra africana y afrodescendiente musulmana no son únicamente sujetos de afrofobia, de acuerdo con la Propuesta de Resolución del Parlamento Europeo sobre los derechos fundamentales de las personas de ascendencia africana en Europa⁷, sino también de islamofobia.

Lo que pretendemos explorar en este artículo, es como el orientalismo y la anti-negritud, separando la experiencia del racismo de las personas musulmanas con raíces *mandé* en el “mundo islámico”, también afecta en lo que se percibe el ser musulmán. La consolidación de la invisibilización social, entre africanidad, negritud e islam, y el resultado de dichas intersecciones invisibles como se manifiestan desde el racismo y la islamofobia. Así mismo, como los engranajes institucionales, que velan por la seguridad en protocolos de prevención “islamista” y de radicalización antiterrorista, criminalizan también a esta comunidad, y como conjuntamente se manifiesta la islamofobia de género por parte del Estado, desde la misogynoir e islamofobia.

ORIENTALISMO, AFRICANIDAD Y NEGRITUD: RAÍCES DE LA INVISIBILIDAD SOCIAL EN EL ESPAÑA

El orientalismo surge a partir de la dicotomía que confronta Oriente con Occidente, una narrativa que rastrea Edward Said (1978) sobre la invención geográfica de Oriente Medio, uno de los estudios poscoloniales sobre la producción de la otredad. En su obra magna, Said analiza y desentraña las dinámicas discursivas que pesan sobre la región que comúnmente se conoce como “Oriente Medio”⁸. Aunque podemos observar que hay

[5] En Collins Dictionary, define que lo mandé, es un grupo de pueblos o grupos étnicos presentes en el África del Oeste. Incluye a los pueblos *malinkés, fulbes, bambaras, soninkés, wolofs, susus*, etcétera. También es una raíz lingüística del idioma níger-congo hablado por estos pueblos.

[6] Iskander, A. (2020) “*Anti-Blackness in the Muslim World: Beyond Apologetics and Orientalism*”. *AbuSulayman Center for Global Islamic Studies at George Mason University*. Extraído de <https://themaydan.com/>

[7] https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/B-8-2019-0212_ES.pdf pág 4, punto B. (2019) Propuesta de resolución, Parlamento Europeo.

[8] Said habla en su obra *Orientalismo* (1978), sobre como la creación de la idea de Oriente

diferentes espacios que propician estas dinámicas, como serían discursos políticos, relato periodístico, etc., que fomentan las relaciones desiguales de poder, emergiendo de esa manera discursos islamófobos y racistas sobre lo que se entiende como “mundo islámico” y las civilizaciones “árabes”. Lo cierto, es que poco o nada se ha hablado de cómo el propio orientalismo puede afectar a otras comunidades que no son típicamente percibidas como musulmanas.

De acuerdo con Mudimbe (1988), hablaba de como se ha creado la “alteridad” con la invención de la idea de “África”, y como el colonialismo, al igual que la teoría de la otredad de Said, provocó también dinámicas de poder en el relato del continente africano y el borrado en la psique colectiva el ver dicha zona por regiones. El cómo se ha construido las características de la africanidad, la creación de una representación monolítica del continente, la idea del “primitivismo africano” y de “vida tribal” y las raíces históricas del concepto de “África” desde Grecia, Roma, la Europa Medieval y la época del “reparto como un pastel”. Se habla de “africanos”, sin identidad geográfica, étnica, indígena, espiritual, entre otras.

La “africanidad” es una otredad, deshumanizada, racializada desde la negritud. De hecho, esta idea de “áfrica negra”, tan impregnada en el imaginario colectivo, que estos estereotipos raciales / género que impactan en el propio continente africano, y se reproduce en el relato científico internacional a día de hoy, impide que las propias personas africanas y de la diáspora (sobre todo aquellas que han abandonado los postulados negatizados) tengan acceso para visibilizar producción teórica situada (Mama, 2007; Dembaga, 2022). De acuerdo a esta otredad racializada, construye una zona imaginaria en el que el norte de África no es africano si no es negro y a su vez que no hay personas negras en pueblos étnicos en dicho territorio.

De hecho, “la alteridad africana” de Mudimbe y el “árabe de oriente medio” de Said, son complementarios en la percepción exótica entre relaciones de poder norte-sur (Mazrui, 1975). Mudimbe señala que se ha reinventado la idea de África históricamente: como el África del Norte formaba parte del mundo clásico mediterráneo, la parte semítica del continente en relación con el desierto del Sáhara, la colonización y expolio del continente africano hasta llegar a la actualidad globalización y el neocolonialismo. Said apunta en la creación de lo que se conoce como “Oriente Medio” lo

Medio “es una parte integrante de la civilización y de la cultura material europea. El orientalismo expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales.” El pasado colonial británico y francés, en territorios como el antiguo imperio Otomano, Egipto, Argelia y demás territorios próximos a ellos ha creado el constructo de “Oriente Medio”.

siguiente: la inclusión de territorios como Argelia y Egipto en la geografía inventada de Oriente Medio, la representación y la creación de clichés “árabes”, la percepción de zona misteriosa y peligrosa, los “árabes” como incivilizados y violentos, y como esa zona imaginaria se concibe la percepción de “mundo islámico”. Paradójicamente, ambas teorías de la otredad hacen que no pueda concebirse la realidad más allá de la producción de estereotipos de carácter ideológico, limitando a lo que se conoce como africano, negro, árabe o musulmán; produciendo identidades herméticas que no pueden ir más allá de lo que pretende el relato de la otredad para gobernar y justificar la colonización e invasión de ambas zonas inventadas.

Siguiendo con el concepto de la construcción de la alteridad, el cual resulta ser un elemento fundamental para poder comprender la invisibilidad social a la que están sujetas las poblaciones senegambianas musulmanas (como en diáspora), quisiéramos hablar de un autor primordial para el pensamiento de la crítica de la anti-negritud: Frantz Fanon (1956).

En su libro “Piel Negra, Máscara Blanca”, Fanon (1956) explicita que la persona racializada como “negra” está situado entre “el ser y no ser” en tanto que lo “negro” no se entiende sino en contraposición a lo “blanco”. En este sentido, el cuerpo del colonizado debe aprender a comportarse como el otro (que en este caso sería el blanco o civilizado). Como la intención que adquiere este comportamiento responde a una única manera de entender la vida, que en este caso sería mirar el mundo a través del ojo del “blanco”, se justifican los procesos de subordinación sistemática, que desembocan en una dominación continuada de las personas “colonizadas”. La persona “negra” cae en una contradicción interna que sufre al reconocerse como un problema para la sociedad. Sabe que es visto como algo malo sin que su esencia de ser humano sea reconocida. Por lo tanto, este hecho es esencial para entender cómo se formula la racialización corporal de los seres humanos.

El cuerpo humano desde que nace está dotado de intenciones provenientes de un mundo estructurado e ideológicos. Así pues, el racismo crea parámetros de inferioridad justificándose en esquemas visibles como sería el color de la piel. Por otro lado, observamos que el esquema colonial, proyecta el mundo desde la conciencia “blanca” normativizada sobre cuerpos negros. En virtud de ello, la colonización se ha instaurado en distintos cuerpos, no solamente en el del negro. El contexto colonial para Fanon, “se caracteriza por la dicotomía que inflige al mundo”, una división entre los seres “racionales” y los “irracionales”. A todo aquel que no cumple con los parámetros de la civilización propuesta por los colonizadores, se lo identifica inmediatamente como inferior. Por lo tanto, dicha proyección traerá consecuencias inevitables. Es por eso que la representación de la negritud y las condiciones socio-históricas, culturales han llevado al objeto de dicha

representación de los cuerpos. No hay posibilidad de conocer críticamente en términos de esquema corporal, porque la representación colonial ha definido que el concepto de negro exista.

Con estos sujetos construidos que definen al otro desde una posición de inferioridad y deshumanización, ¿cómo se puede concebir la existencia de una región africana con presencia islámica, que no necesariamente sea el Norte de África, el borrado de la historia del aporte epistemológico islámico del África del Oeste, la existencia de africanos musulmanes y además que habiten la negritud? El orientalismo, la negritud y la alteridad africana invisibiliza la realidad de dicha existencia, propiciando una invisibilización social. No solo a nivel global sino a nivel estatal.

En ese sentido, es fundamental comprender cómo se construye y opera la narrativa orientalista en España. La otredad ha sido socio-históricamente construida bajo el sujeto “moro”. En su momento, Said (1978) apuntó como España, durante la época de la Inquisición, se ha construido la dicotomía orientalista de lo que se percibe como lo “blanco español”, lo “morisco” y lo “moro”. La presencia de moriscos después de la “Reconquista” y la “toma de Granada”, con el condicionante de conversión al catolicismo o expulsión por ser musulmán, marcó la identidad española actual. El recuerdo de Al-Ándalus y la presencia de musulmanes en la península llevó a un proceso de “limpieza de sangre” de los moriscos conversos por no verlos como un *Nosotros* sino *Otros*. La “limpieza de sangre” fue uno de los principios modernos del relato orientalista y su resultado el sujeto “moro”, como un potenciador enemigo y traidor. La alteridad “mora”, como una amenaza en las relaciones hispano-marroquí, marcando la identidad blanca española defensiva (Douhaibi, 2019), ha moldeado la idea de Marruecos como el monolito español del norte de África, un universo inventado ajeno al resto de lo que va más allá del Sahara. La necesidad del borrado de memoria histórica de la existencia de Al-Ándalus, del islam y los musulmanes en el estado español, lo “moro” era antes de la “Reconquista” “negro” y en la actualidad “árabe”. Debido a ello, el “moro” no es africano, es árabe y musulmán, el “africano” es exclusivamente negro, arrebatando ya no únicamente su condición humana sino también la espiritual, creando una otredad africana alterizada sin identidad en una zona de “no ser”. Con dicha narrativa, imposibilita que, en el imaginario colectivo, el ser africano, afrodescendiente, negro y musulmán sea una experiencia de vida y condición humana, invisibilizando dichos ejes y provocando una intersección invisible⁹.

[9] La interseccionalidad invisible es un fenómeno que se conoce también como *el dilema del bibliotecario*, cuando los límites de las categorizaciones sociales exponen como “[...] el androcenismo, etnocenismo y heterocenismo, son tres ideologías de percepción de un grupo social que experimenta y alcanza la hegemonía, definiendo un estándar social. De este modo,

Aunque en la actualidad, esa percepción de “morolandia” como “mundo islámico”, sujeto de racismo e islamofobia, lo “moro” ha ido reinventándose y adquiriendo formas de racialización a lo largo de la historia. La realidad “mora” ha sido muy juzgada durante siete siglos (Toasi-je, 2009), en un principio la existencia “mora” era la alteridad africana, amazighs¹⁰, africanos “negros” y personas “árabes” llegaron a la península ibérica. El término “moro” propició a categorizaciones antes y después de la “Reconquista”: conceptos como “moros árabes” o “moros turcos”, eran descritos como *mouros brancos* (“moros blancos”), mientras que los “amazighs” y el resto de musulmanes africanos se distinguían con frecuencia como *mouros da terra* (en portugués ‘moros de la tierra’) o *mouros negros* (‘negros moros’). En este sentido, *mouro* y “moro” también se asociaron con características fenotípicas específicas. Unas características como el concepto de “moreno” suscita (Das, N., Melo, J. V., Smith, H. Z., & Working, L., 2021). La antítesis del musulmán “moro”, con el uso de la categoría de “morisco” para identificar a conversos católicos, fue otro derivado de *mouro* / moro, que buscaba estigmatizar y racializar negativamente a los descendientes de árabes y amazighs de las comunidades musulmanas de Al-Andalus (Das et al., 2021).

Dichas categorías históricas, han servido para justificar y preservar el sistema de jerarquía racial actual, con mayor sofisticación manifestándose como islamofobia, racismo anti-moro, afrofobia y anti-negritud en España. Esto ha creado rangos desde la alteridad y el orientalismo, moldeando la concepción de la persona musulmana y las dinámicas hegemónicas de la invisibilización social.

Cabe señalar los diferentes elementos que propician esta invisibilidad social a la población con raíces mandés y musulmanas del África del Oeste. Como es poco común (o prácticamente nulo) hablar de islamofobia, racismo e interseccionalidad, mas alla del sujeto conocido como lo “moro”, en el caso de España, las vivencias de este tipo de discriminación religiosa en otros colectivos que no sean aquellos que viven sujetos bajo el orientalismo en España, ha propiciado que las propias comunidades *mandés* del África del Oeste y su diáspora en el contexto Español, esten sujetas en una constante invisibilidad social. Aunque hay diferentes elementos que

no se percibe a determinados grupos sociales como miembros prototípicos de una identidad constituida. La experiencia de no ser un miembro prototípico de un grupo social, conlleva a experimentar una invisibilización social” (Purdie-Vaughns, 2008).

[10] Las autoras preferimos nombrar al pueblo amazigh que muchas veces es referenciado como *bereberes*. Consideramos descolonizar el concepto de *bereber* debido a su origen alterizado, por como los visigodos describieron la llegada a la península ibérica de los árabes y la percepción de los amazighs como “bárbaros” debido a sus rasgos además de forma de batallar (Lane-Poole, 2012).

no entraremos a analizar si quisiéramos señalar diferentes características que han sufrido las comunidades mandés en nuestro contexto. Un claro ejemplo de ello son los procesos sociohistóricos de las poblaciones Senegambianas y su invisibilización. De acuerdo con Iniesta (2009), hay ciertos argumentos que fomentan esta incomprensión del Islam en otras regiones geográficas para que tengamos en cuenta el islam en otras regiones del continente. Estos argumentarios se caracterizan con lo siguiente:

Por un lado, un razonamiento de cuño mediterráneo que deduce la presencia islámica en el sur del Sahara como una conquista militar en algún periodo pasado. Esta percepción secularmente arraigada en los países Europeos del Mediterráneo, e incluso en algunos sectores del pensamiento panafricanista a día de hoy, han hecho que la presencia de musulmanes en otras partes del planeta haya sido interpretada como una presencia dominada militarmente. Además, las interpretaciones llevadas por miembros de la administración colonial ya describían la zona del África del Oeste conquistada por las armas: primero los “negros” que habían llegado de Asia, después los “musulmanes” y finalmente los “blancos” en una historia ascendente desde los más “primitivos” hasta la versión más “evolucionada”. Y estas explicaciones y otras justificaban la ocupación del continente y atribuían a los musulmanes un estatus intermedio entre la extranjerización civilizada y los negros autóctonos atrasados. También esta dinámica se explicita al describir la leyenda de cómo los almorávides invadieron el Imperio de Ghana¹¹. Esta dicotomía entre lo “árabe” que sería sinónimo de ser intrínsecamente musulmán y su antagónico, el soninké como el pagano o infiel, en ese sentido, diferentes autoras y autores hacen hincapié en como este relato cala en el imaginario colectivo invisibilizando a las propias comunidades africanas musulmanas y sus respectivas dinámicas sociales, políticas y económicas que sucedieron en la región del África Oeste, obviando que los procesos de disolución como por ejemplo, el movimiento almorávide y el pueblo soninké, se dieron por cuestiones naturales (como la desertización del Sahara), conflictos y crisis económicos y políticos del imperio de Ghana y de cómo el movimiento almorávide sucumbieron consecuentemente en la desaparición de estos dos grandes grupos africanos, con la consolidación posterior del imperio de Mali o de Sundjata Keita;

[11] Imperio también conocido como *Wagadou*, datado desde el año 800 a.c. Fue gobernado por el pueblo Soninké e históricamente han tenido contacto con pueblos nómadas en el desierto del Sahara y el pueblo amazigh. Durante el imperio de Ghana, la capital de Kumbi Saleh, la ciudad se encontraba dividida entre los que habían tomado contacto con el grupos nómadas Zatana convertidos al islam, y debido a intercambios comerciales con los nómadas, algunos soninkés también se convirtieron al islam, mientras que la otra parte de la ciudad era animista y creía en un dios pitón llamado *Bida*. La crisis económica en el imperio y la división social religiosa permitió al próximo imperio de Mali, aliado con los almorávides, conquistaron el imperio de Ghana a principios del siglo XII. (Conrad 2005; Abbou 2022).

surgiendo a su vez el imperio de los Almohades, origen de lo que hoy conocemos como Marruecos y que se extendió posteriormente hacia el norte del continente y la Península Ibérica (Iniesta, 2009; Barahona, 2009). Nada más lejos de la realidad, esa invasión anclada en el imaginario colectivo nunca existió.

La irresponsabilidad de trasladar las experiencias militares de una zona geográfica como es el caso del Mediterráneo, con una historia fuertemente militarizada, como podemos ver con los diferentes conflictos que había entre las polis griegas con el Imperio Persa, consecuentemente las guerras del Imperio Romano para afianzar su poder militar en el Mediterráneo (como es el caso de las guerras Púnicas contra el reino cartaginés), los propios conflictos bélicos en la Edad Media, nos explican que poco o nada tiene que ver el islam este hecho. Es más, estos sucesos históricos nos explican que para que los diferentes sistemas políticos que existían pudieran consolidar su poder en la zona tenían que estar fuertemente militarizados (Iniesta, 2009). De esta manera, atribuir al islam como culpable de los ataques a sistemas políticos y sociales negroafricanos en realidad cumple una doble función social: relatar la historia de las poblaciones del África del Oeste en una sucesión de conquistas extranjeras, arrebatando a estas mismas su capacidad de agencia y convirtiéndolos en agentes pasivos de su propia historia y además, instaura la falsa percepción de que el islam es ajeno al “mundo africano”. Y si esos atacantes eran fenotípicamente “blancos” entonces desde la extranjerización quedaba consolidado (Iniesta, 2009; Barahonda, 2009) . Si no, ¿qué sentido tiene hablar de la división del Norte de África y el resto de regiones del continente cuando esa realidad no existió?

La zona del África del Oeste, en concreto la zona del Sahel, tienen fuertes relaciones históricas con la península arábiga y como se han creado lazos con los flujos migratorios históricos. En concreto, las poblaciones amazighs (llamadas colonialmente berbers) han tenido contacto con las poblaciones mandés, (Kobe, 2018, Barahonda, 2009). Por otro lado, muchas de estas poblaciones como los soninkes que fundaron el imperio de Ghana emigraron desde el norte al sur (datado por historiadores, eran originarios del norte del continente y es más, hay una población Soninké que aún vive en el sur de Egipto).

Una de las frases que denota el mito colonial, es la de las guerras “santas” de los árabes contra los “negros”. Más allá de la intención racista y deshumanizante de ambos colectivos en esta frase, debemos entender que esta idea también está muy instaurada en el imaginario colectivo del Mediterráneo como de otras zonas geográficas sobre el islam y el África del Oeste. Aunque también está muy instaurado en ciertos movimientos de base por la justicia social. En realidad, estas guerras que en efecto se die-

ron, se han tergiversado e instrumentalizado para justificar discursos islamófobos que no tienen consistencia. Estos conflictos bélicos, en realidad se daban entre personas negras musulmanas contra otras personas negras musulmanas o de imperios negroafricanos no musulmanes contra imperios negros musulmanes, cuyos motivos no tenían nada o poco que ver con el islam y mucho más con sistemas políticos, económicos y étnicos porque debemos recordar que el África del Oeste, hasta la llegada de los europeos, encontramos diferentes imperios que transcurrieron en un período de casi mil años, con sus expresiones culturales, políticas y económicas propias. Como Barahonda (2009) señala:

La islamización de África occidental fue llevada a cabo netamente por africanos. Primero los árabes convirtieron a los bereberes al islam, luego estos a los africanos occidentales y finalmente la religión se transmitió entre estos propios africanos. A pesar de la relevancia de los conflictos belicosos y la dominación política en este proceso, la mayoría de la población occidental africana que aceptó el Islam lo hizo por convencimiento propio o sin mayor presión que aquella que le imponía la sociedad donde vivía.

Esto nos da a entender, que la correlación entre islam y armas esta naturalizada en el imaginario colectivo, y por lo tanto, se da por supuesto que el islam es intrínsecamente violento y debemos defendernos de él. Pero esto, nos lleva a replantearnos la siguiente pregunta que el propio Iniesta (2009) ya plantea: ¿existió alguna vez en la historia del islam que estuviera desarmada? Lo cierto es que sí.

Un claro ejemplo de ello es cuando el profeta Muhammad y sus compañeros (los sahabas), realizaron su marcha de la ciudad de La Meca a la ciudad de Medina. La hégira o el peregrinaje del exilio tuvo un claro objetivo de no violencia, pero la hostilidad continuada del poder en la Meca, hizo muy difícil la convivencia entre los habitantes de la ciudad, lo que desembocó en el peregrinaje. En el fondo la hégira, que duró unos diez años, el Profeta Muhammad y sus compañeros fueron y se puede entender como Iniesta describe como “una metáfora de los destierros ante el poder de otras tradiciones. Por supuesto en la práctica existen numerosas tradiciones que llevan demasiado tiempo en la hégira, una inmigración eterna ante poderes que tienen un fin poner estas tradiciones a sus servicios. Cómo enseñaba a evocar, las armas del islam son anteriores al igual que a las de cualquier tradición supervivientes a la modernidad y al colonialismo” (Iniesta, 2009).

Es curioso como Karl Marx vaticinó la muerte de las religiones y acabó siendo justamente lo contrario, ya que las religiones dan una respuesta que el secularismo del estado y su laicidad no han podido abordar.

Estas respuestas en el continente africano se dan porque los modelos de intercambio en esta región poco tienen que ver con el individualismo capitalista. Si el estado moderno se construye en base a un estado laico y a una economía capitalista, el continente africano queda al margen de la normalización, y el islam estará mucho más arraigado a las costumbres de los individuos y colectivos que el estado moderno. Pero debemos entender que este fenómeno que comentamos trasciende a las tradiciones africanas. Tal vez este cuestionamiento, está hégira se deba a que se ha implementado el mismo modelo global en todas las zonas geográficas cuyos pilares de individualismo y de progreso marcados por un racismo y una islamofobia institucionalizada. Este exilio sería una metáfora también de los propios procesos migratorios de muchas personas mandés musulmanas que se niega la asimilación en contexto español y en diáspora, ante un paradigma globalizado colonial y racista.

ISLAMOFOBIA Y CORRELACIÓN CON LA ANTI-NEGRITUD: LA NEGACIÓN DE LA ALTERIDAD AFRICANA MUSULMANA

En el tiempo actual, el discurso público, mediático y político en relación al islam y los musulmanes gira entorno al extremismo religioso y al terrorismo. Dicha dialéctica es una forma contemporánea de “otredad” y “alteridad” (Bakali, 2019), donde marca el día a día la socialización en España de la comunidad musulmana y donde el sujeto “moro” está en el centro del discurso.

La hostilidad infundada, el miedo al islam y a los musulmanes, es uno de los puntos principales de la islamofobia: la percepción de estar atrapados en el tiempo, intolerantes, incivilizados, bárbaros, violentos e incapaces de adaptarse al tiempo de la modernidad, en el que la segmentación del mundo entre Occidente y Oriente Medio, viendo al islam como una amenaza que pretende desestabilizar políticamente, económicamente y socialmente a occidente, se narra al islam dentro de preceptos orientalistas y se racializa al musulmán como violento (Stephenson, 2017).

Aclaremos en el punto anterior el origen histórico de la islamofobia y el racismo de lo que se concibe como lo “moro”, que un estatus espiritual como es el islam se ha racializado una discriminación religiosa, que lo que es musulmán no es lo que en el imaginario colectivo se ha afianzado a día de hoy desde el orientalismo, sustituyendo al “árabe” en España con el “moro” / “marroquí” siendo este sinónimo de musulmán, debido a las relaciones históricas de la península con el norte de África y la forma orientalista de España que transformó la existencia de marruecos como “mundo islámico” o de forma despectiva como “morolandia” / “musulmania” y como se ha ido blanqueando a lo largo de la historia la percepción de quién es el

la persona musulmana. Los procesos de dominación y deshumanización, desde el poder de la otredad del orientalismo y sus formas imperialistas hacia quienes en la actualidad en este país son sujetos no únicamente de islamofobia, sino también de un racismo anti-moro del que posee formas de odio muy específicas.

La criminalización del islam, la muletilla sobre extremismos y terrorismo en el ámbito público, periodístico y en las instituciones está claramente afianzado y criminalizado hacia la diáspora marroquí y el trato vejatorio y despectivo hacia los “moros”. No vamos a hablar sobre cómo los protocolos, planes de prevención antiterrorista, y como se ha criminalizado a los moros / marroquíes en la actualidad, ya que estaríamos repitiendo el análisis de una bibliografía que se ha producido y se sigue produciendo. La criminalización en España desde el racismo anti-moro, con formas de islamofobia que pasan el límite del racismo hacia los moros es una realidad palpable; hiper-criminalizada desde los discursos contra la migración de la población marroquí, menores migrantes marroquíes criminalizados con el sello de “mena”, como se vigila y criminaliza a niños de origen marroquí en entorno educativo, de cómo en el mercado laboral se discrimina incluso a hijos de migrantes marroquíes por verlos como potenciadores terroristas o extremistas islamistas¹² o formas de islamofobia de género muy específicas hacia mujeres veladas (Amzian, Sibai, Vasallo, 2017), quienes son sujetas desde la otredad y alteridad de lo moro y viven violencia cotidiana.

Podríamos hablar también de la islamofobia de personas blancas musulmanas en España, sean “conversas” o no al islam, y como el discurso de “traidores” y potenciales “enemigos” tiene raíces históricas desde la expulsión de los moriscos, bibliografía también producida. Pero nos vemos en la necesidad de separar la entremezclada islamofobia con el racismo anti-moro, para poder hablar de formas de islamofobia que criminalizan y están invisibilizadas hacia las personas africanas, afrodescendientes, negras y musulmanas para tener una comprensión más amplia del alcance de la islamofobia.

Planteamos anteriormente, que la deshumanización desde la negritud, hasta llegar incluso a arrebatar la dimensión humana de la espiritualidad, ha propiciado una invisibilización social de personas negras, africanas y afrodescendientes musulmanas. Contribuyen también a esto, los engranajes institucionales del contraterrorismo o prevención de radicalización islamista, la representación en los medios de estereotipos de africanidad y misogynoir hacia personas con raíces mandé.

[12] EFE (2023) “*Los hijos de inmigrantes sufren discriminación para conseguir trabajo*”. Diario de Mallorca. Extraído de <https://www.diariodemallorca.es/>

La necesidad de vigilancia hacia personas negras y africanas musulmanas posee raíces coloniales, como, por ejemplo, el colonialismo francés en el África del Oeste, con la figura de William Poty, a principios del siglo XX, y la creación de “políticas civilizatorias”. Poty fue nombrado delegado especial del gobernador general en Senegal y Níger en 1904, con el objetivo de establecer el gobierno francés en dichos territorios y en 1908 fue ascendido a Gobernador General (Foster, 2007).

Los ideales republicanos de Poty, bajo un “paternalismo republicano” justificaron su “misión civilizadora” del África del Oeste contemplada en los “derechos del hombre”. Poty impulsó en 1909 ‘*politique des races*’, anunciando los principios de gobernanza el 22 de septiembre de ese mismo año. Asignó jefes de diferentes grupos sociales, para representar y ejecutar sus políticas “civilizatorias”, vigilando de cerca y transmitiendo sus buenos valores “paternalistas republicanos”. De manera feudal, instauró una gobernanza de subordinación, criminalización y vigilancia hacia la comunidad islámica en los territorios de su competencia, instaurando los valores “humanos” de la Tercera República. La divulgación de circulares que declaraban “abolir la tiranía de los grupos étnicos hacia otros grupos étnicos, eliminaría las dinámicas de la vieja aristocracia para ganarse el apoyo colectivo, de quienes, gracias a nosotros, obtendrían una individualidad independiente”¹³ (Klein, M., 2021). Esto provocó el malestar social hacia grupos étnicos *mandé* de confesión islámica, debido a la presencia de “policías” dentro de sus comunidades. De esta manera, se llevaron a cabo reformas judiciales para poder afianzar los ideales de la metrópoli en las colonias, y el 15 de enero de 1913, el gobernador General William Potty publicó la circular de *políticas nativas* en la que justificaba la razón de la vigilancia expresa hacia personas musulmanas:

Today a larger and more complicated task is necessary. It is our duty to study the Muslim society of our colonies in West Africa in the minutest detail. It is a study which demands almost a scientific method. It presupposes special studies, a previous documentation and a serious knowledge of the sociological laws of Islam which the great Orientalist of France and of Europe have now virtually succeeded in establishing... [The study] will seem very attractive to many because of the scientific interest attached to it. But above all it is administer an Islamic people wisely, if one does not understand its religious faith, its judicial system and its social organization which are all intimately connected and are strongly influenced by the Coran and the prophetic tradition. It is this understanding of native society which, alone, will enable a peaceful and profound action in the minds of

[13] Clarissa Harrison (2003) “France and Islam in West Africa, 1860-1960”, pág 107. Cambridge University Press.

the people. It is, therefore, in this study... that will find the surest bases and the most suitable directions for our Muslim policy.”¹⁴

Según las políticas del gobernador Poty, el componente racial y espiritual era la esencia para la dominación y subordinación hacia los grupos étnicos que deseaba controlar, una herramienta política que nació del miedo al islam en el África del Oeste. Los circulares de Poty coinciden en el periodo de 1900 - 1913 (Harrison, 2003), marcado por la incertidumbre de la metrópoli que expresó temor y sospecha, combinado con teorías de la conspiración hacia los que se oponían hacia estas políticas, como autoridades religiosas que contestando con hacer una ‘yihad’ (esfuerzo) contra esas políticas y los administradores franceses lo tradujeron con el componente criminalizador que conocemos a día de hoy como ‘yihadistas’ (Harrison, 2003). El miedo y la necesidad de comprensión del islam hacia los colonizados, se demuestra con que a finales del siglo XIX en Casamance, con la figura de Fodé Sylla y la revuelta que realizó con el pueblo Jola o en el sur de Mauritania con la representación Cheikh Mahfoudz¹⁵ (Nugent, P., 2007). Viendo esta resistencia como violenta, la obligación por parte de la metrópoli de vigilar de cerca a la población era de una necesidad imperiosa.

En la actualidad, esta práctica de vigilancia y criminalización se encuentra en los engranajes institucionales contraterroristas, desde en territorios de ex-colonias con la presencia militar francesa en la zona del Sahel¹⁶, usado como herramienta de política exterior del “paternalismo de la república” o las limpiezas de “islamistas” llevadas durante la presidencia de Sarkozy en 2012. Uno de los patrones que ponemos observar es el caso del imán Almamy Baradji, acusado de “islamista integral que predicaba el odio a occidente y expresaba antisemitismo¹⁷”. En foros de internet de diáspora mandé¹⁸, se expresó un claro malestar general sobre vigilancia,

[14] Circular de ‘políticas nativas’ del Gobernador General William Poty (Harrison, C., 2003: “France and Islam in the West Africa, 1860-1960”, pág 107).

[15] Fodé Sylla y Cheikh Mahfoudz fueron dos referentes históricos de finales del siglo XIX. Sylla era de la región de Casamance, con frontera en Gambia, que inició junto a grupos de la etnia diola, una revuelta en nombre del islam contra los colonizadores franceses. En cambio Mahfoudz, de origen mauritano, era un sufí que invitaba (*dawa*) al islam desde una posición más hacia la introspección espiritual. Muchas veces se pone el ejemplo de ambos personajes para presentar que forma de islam es la más aceptable, obviando el contexto de represión colonial por aquel entonces. (Nugent, 2007)

[16] Redacción DW (2022) “Francia y aliados retirarán misión antiyihadista de Mali.” DW. Extraído de <https://p.dw.com/p/479Jb>

[17] Christophe Cornevin y Jean-Marc Leclerc (2012). “Première vague d’expulsion d’islamistes”. *Le Figaro*. Extraído de <https://www.lefigaro.fr/>

[18] Foro Soninkara (2012) “France : Sarkozy ordonne l’expulsion de l’imam Soninké Almamy BARADJI”. *Soninkara*. Extraído de <http://www.soninkara.com/>

acusaciones falsas e injustas por el motivo de hacer conferencias religiosas con la juventud o con mujeres sobre el velo, en el que según las acusaciones del estado francés, también animaba a mujeres a llevar el velo “integral” y una visión “ortodoxa” del islam.

La academia es uno de los principales espacios de construcción de estereotipos, donde la vigilancia y la alimentación de la alteridad africana y afrodescendiente negra y musulmana alimenta la negativa africanidad alterizada. Los estudios sobre flujos migratorios entre Europa y África del Oeste, estructura familiar de familias de diáspora mandé, etnicidad, convivencia religiosa, vida educativa entre otros, han creado una morbosidad sobre “secularismo y pluralidad religiosa”, “eticidad y religión”, “migración del África del Oeste y religión”, “familias africanas subsaharianas y religión”, “actividad económica y religión” etc., estando presente en las relaciones de poder del contraterrorismo en el que el componente de raza juega un papel importante en la respuesta (Abu Bakaree, 2022). Varios de los análisis sobre extremismo religioso hablan de “salafismo” sin concretar bien a que se refiere a salafismo, hablando de niños soldado de grupos yihadistas en el sahel o el cliché de Boko Haram¹⁹ (Wariboko, 2013), creando una alteridad de inseguridad y de violencia que busca liberar a los negros africanos musulmanes del terror del islam²⁰, repitiendo dinámicas paternalistas y colonialistas en el continente africano y a su diáspora en nombre de la seguridad.

En el caso de España, hablar de contraterrorismo y vigilancia hacia población negra africana y afrodescendiente musulmana es algo que no está documentado a falta de datos empíricos, aunque existe una queja social muy extendida sobre las condiciones precarias de las mezquitas y la dificultad de abrir centros de culto de la propia comunidad africana y alta presencia de patrullas policiales en los rezos del viernes o en el mes de Ramadán con los rezos nocturnos (taraweeh). Hablando con vocales de mezquitas negras, se lamenta sobre el paternalismo de la administración y la incomodidad de trato “de negros migrantes ignorantes musulmanes”²¹ y una sutileza de sospecha islamófoba, ataques islamófobos como arranques de buzones, pintadas o cartas de amenaza a mezquitas, y que por

[19] Grupo terrorista que opera en Nigeria desde 2008. En la actualidad no se encuentran fuentes fidedignas de su actual actividad. Las autoras preferimos usar el término de “populismo” al de fundamentalismo, ya que el populismo religioso es altamente diverso, sea desde la violencia o no (De Diego, 2020)

[20] Khoshroo, G. (2014) “*Boko Haram: is this religion? Muslim people must take a stance*”. *Reset Dialogues on Civilizations*. Extraído de <https://www.resetdoc.org/>

[21] Queja surgida durante una conversación informal con un vocal de una mezquita gambiana en la ciudad de Zaragoza.

desconocimiento no se denuncia o la exotización de la vestimenta tanto de hombres y mujeres desde la islamofobia y afrofobia²².

Debido a la existencia de la segregación racial en mezquitas, los casos de vigilancia y criminalización más llamativos y mediáticos se enfocan en centros de culto de población marroquí, debido a la enrevesada islamofobia y racismo anti-moro a dicha comunidad. Pero aunque no haya una documentación extendida sobre los casos de vigilancia, llama la atención la estafalaria vigilancia policial hacia los manteros y vendedores ambulantes.

Esta necesidad de vigilancia se puede ver en España por la bibliografía producida desde la academia y la representación en medios de comunicación con la criminalización de los manteros²³ y su actividad económica. Gran parte de la sospecha hacia la población mantera y de venta ambulante, es debido a que son migrantes negros y africanos, pero la sutileza de la islamofobia está presente. Los estudios sobre la *sadaqa*²⁴ o el *tontine*²⁵ en población de diáspora senegambiana desde la academia, ha creado la sospecha del fin de dichas actividades económicas y en el caso de los manteros y vendedores ambulantes, debido a su situación administrativa irregular se criminaliza. La autogestión económica de esta población, cuando se encuentran en espacios religiosos, debido a como la islamofobia conjetura todo lo que se haga desde el islam es igual a extremismo o terrorismo²⁶, desde el estereotipo de que los manteros y vendedores ambulantes se encuentran controlados por mafias²⁷, al final se acaba especulando con que dicha actividad va con la finalidad de financiar el “yihadismo”. En apartados anteriores estuvimos hablando sobre el orientalismo y la alteridad africana, que cuando se complementan, la lectura hacia la población negra africana y afrodescendiente musulmana, se deshumaniza y

[22] Durante una conversación informal con civiles, hombres y mujeres de origen mandé expresaron descontento social sobre la percepción de sus vestimentas. “Si nos ponemos telas tradicionales [como el *bazin*], con corte modesto nos ve lo suficientemente musulmanes pero si nos vestimos con la moda popular [de la comunidad musulmana], como la *chilaba* o la *abaya* se nos ve como “extraños musulmanes” ”.

[23] de la Cruz Oliva, J. (2018). “*Tirando de la manta del top manta*”. *El Español*. Extraído de <https://www.elespanol.com/>

[24] También conocido como *Zakat*. Es uno de los pilares del islam sobre el deber de quien posee ahorros o riqueza de dar una “limosna”, con el objetivo de repartir economía entre los más necesitados.

[25] Camps, S. (2020). “*La Tontine*”. Radio ‘En primera persona’. Extraído de <https://www.rtve.es/>

[26] Redacción Laicismo (2019). “*La cofradía del ‘top manta’* Laicismo. Extraído de <https://www.laicismo.org/>

[27] José Fernández, J. (2019). “*Una cofradía islámica senegalesa controla el ‘top manta’ en España*”. *El Periódico*. Extraído de <https://www.elperiodico.com>

se invisibiliza la dimensión espiritual. La islamofobia hacia este colectivo, al verlos controlados por supuestas mafias, los convierten en víctimas y agentes pasivos, afianzando que islam es igual a una forma doctrinal violenta de control, religión que llama a las armas y que pretende desestabilizar occidente. Además, si manifiestan expresiones religiosas se agrava la sospecha y se deshumaniza desde la anti-negritud e islamofobia, donde la dinámica histórica “paternalista” de salvar a las personas negras musulmanas del islam se repite, se niega a las personas manteras y vendedores ambulantes desde una zona del “no ser”, creando una alteridad de individuos indiferentes a su realidad.

En medios de comunicación, las pocas veces que aparece representada la población que realiza esta actividad económica, aparecen vistos como víctimas de mafias o controlados por grupos terroristas, relato de una mala intencionalidad contribuyendo al estereotipo de verlos como violentos y fanáticos²⁸. Distorsionando y deshumanizando la imagen del ser africano, negro y musulmán, propiciando a la invisibilización social criminalizada. De esta manera, se usa a personas y comunidades que criminaliza e invisibiliza una existencia y crea políticas que responden a una supuesta amenaza desde el terror además de operar la preocupación “paternalista” de erradicar el islam hacia la población negra africana y afrodescendiente musulmana, de ser supuestos agentes pasivos que habitan exclusivamente la negritud y se les niega la condición humana consciente de la dimensión espiritual. Aunque invisible, existe una respuesta que pone en duda y responde²⁹ a estos estereotipos poco vistos que se interseccionan desde la anti-negritud e islamofobia.

ISLAMOFOBIA DE GÉNERO Y MISOGYNOIR: DISCRIMINACIÓN DE GÉNERO INVISIBILIZADA

Después de contextualizar la manera en cómo opera la islamofobia a nivel estructural, conocido también como islamofobia de estado su por el engranaje y articulación institucional, en este apartado introduciremos que es lo que ocurre cuando se intersecciona con el género en la comunidad negra, africana y afrodescendiente musulmana, concretamente en población mandé. Generalmente, cuando se habla de islamofobia de género, se centra en el cuerpo de la mujer velada, por la violencia y odio que recibe. Diferentes autoras ya han abordado esta temática.

[28] Dembaga, J.; Kajakeh, A,(2021). “Islamofobia y racismo en la televisión pública” Diario El Salto. Extraído de <https://www.elsaltodiario.com/>

[29] Comunidad Keurgumak (2019) “Retomar la dignidad decolonizándonos: manta, islam y apoyo mutuo”. *Diario El Salto*. Extraído de <https://www.elsaltodiario.com/>

De acuerdo con Mohanty (2008), esta realiza una crítica exhaustiva de cómo diferentes autoras feministas y expertas en estudios de género por mujeres occidentales, analizan a las mujeres del sur global, sobre todo aquellas categorizadas bajo el sujeto de “mujer musulmana”. Mediante la esencialización del concepto de “mujeres”, se da por hecho de que todas las mujeres independientemente de su origen y ubicada, en “Oriente Medio”, son víctimas del islam. La autora crítica que este tipo de razonamiento da los ingredientes perfectos para que los estudios transculturales de las mujeres del sur global sean poco problemáticos y críticos. En esta misma línea crítica, se encuentra Lazreg (1988), que mediante su análisis concuerda con lo expuesto por Mohanty:

El efecto general de este paradigma es privar a las mujeres de auto-presencia, de ser. Puesto que las mujeres están inmersas en una religión presentada en términos fundamentalistas, se consideran inevitablemente como evolucionando en un tiempo antihistórico. Las mujeres virtualmente carecen de historia, y cualquier análisis de sus cambios queda por lo tanto excluido.

La crítica a la representación sesgada y revictimizante de la “mujer musulmana” ya tiene una trayectoria en los discursos feministas islámicos y en estudios decoloniales. En ese sentido Sibai (2017), comenta que la mujer musulmana con hiyab “reduce” la realidad de todos los musulmanes y musulmanas que hay en el mundo, con sus particularidades y diversidad cultural, geográficas, entre otras, para construir lo que denomina como “una única, uniforme y homogenizada y realidad susceptible de ser manipulada, intervenida y colonizada, desde la racionalidad, el sentido común y el bien intencionado, desinteresado y caritativo desarrollo, democratización, progreso y bien de los pueblos inferiores” (Sibai, 2017: 6). Esta construcción de la “no capacidad de agencia” en contraposición a sus compañeros musulmanes, es el elemento perfecto para una representación sesgada de la realidad musulmana.

Para explorar la islamofobia de género de mujeres negras musulmanas, es importante comprender el concepto de *misogynoir*³⁰. El concepto fue creado por Moya Baley en 2008³¹, a raíz de observar cómo en situaciones cotidianas como ir a la consulta médica, los estereotipos en torno a la raza y género pesan sobre el cuerpo, además de la representación en

[30] Bailey, M. (2021) “*Misogynoir Nearly Killed Meghan Markle*”. Bitch Media. Extraído de <https://www.bitchmedia.org/>

[31] Trudy, Bailey, M. (2018). “*On misogynoir: citation, erasure, and plagiarism*”. Feminist Media Studies. 18. 1-7. 10.1080/14680777.2018.1447395.

los medios de comunicación y el trato en redes sociales la imagen de las mujeres negras.

La autora observaba cómo se representaban a las mujeres negras en la cultura visual, donde desenmascara la parodia e hipersexualización de mujeres enfadadas e insípidas a lo largo de la historia y cómo esa representación no ha cambiado mucho a día de hoy. Desde la representación histórica del estereotipo *jezabel* y la *mami cansada*, se ha ido construyendo una imagen desde la alteridad de la anti-negritud y misógina. Por otro lado, Cabanillas (2018) explica que este tipo de misoginia no opera desde la inferiorización de las mujeres blancas, cuya propuesta patriarcal es la domesticación y el confinamiento al espacio privado. En este caso, las mujeres negras están sometidas a una hiper-exposición que se hace de sus cuerpos pero que ellas no controlan. Es un tipo de misoginia específica que refuerza la dicotomía blanquitud / negritud ya mencionada en el texto de Fanon (1956) a través de la exhibición corporal forzada.

Si el estereotipo del hombre negro y su representación está íntimamente ligada a la deshumanización que hemos nombrado en puntos anteriores, y ejemplificados en la figura del “hombre negro con pene grande” en el espacio de la pornografía, o el estereotipo de “patriarca machista” en contexto africano, por contrapartida las mujeres negras son “calientes”, “paridoras”, o por el contrario se considera que las mujeres del “África Subsahariana” son meros objetos de sus maridos con incapacidad de decisión propia. La experiencia de *misogynoir* no puede entenderse sin los diferentes esquemas mentales que están ligados al cuerpo. Y este tipo de misoginia es altamente productiva porque alimenta la apatía y naturaliza la violencia sexual hacia estos colectivos de mujeres negras. Es un tipo de misoginia que está íntimamente ligado a los procesos de racialización y colonización, donde tenemos el escenario perfecto para que se reproduzca la superioridad blanca a través del ejercicio de la violencia simbólica.

Pero el quid de la cuestión recae en el vacío social en que las mujeres mandé musulmanas son representadas en nuestro contexto. Rara vez se conversa sobre cómo algunos planes y protocolos institucionales islamófobos también se encuentra el componente de género; planteamos como la anti-negritud y la *misogynoir* crea una alteridad de vigilancia que también se encuentra dentro de las dinámicas de la invisibilización social. Si la islamofobia de género también es una otredad sujeta al orientalismo y alteridad de Said (1978) y Mudimbe (1988), hablar de mujeres negras africanas y afrodescendientes musulmanas escapa del análisis del alcance concreto de la hostilidad social musulmana en cuestión de género.

Por lo tanto, ¿las poblaciones mandés del África del Oeste que viven en nuestro contexto y en la diáspora sufren islamofobia de género y *misogynoir*? ¿O simplemente padecen *misogynoir* o islamofobia de género?

¿Reproduce la invisibilidad social hacia otros colectivos de mujeres musulmanas? ¿O es que las mujeres mandés en nuestro contexto ni siquiera son percibidas como musulmanas? Por supuesto necesitaríamos otro artículo para analizar con profundidad estas cuestiones, pero sí podemos ejemplificar cómo la islamofobia de género y la misogynoir se entrelazan mediante protocolos que afectan de manera sensible a las mujeres negro africanas y afrodescendientes. En España, la islamofonia de género junto a la misogynoir se encuentra en los protocolos de prevención de mutilación genital femenina. Es más, el “Protocolo de Actuaciones de Prevención de Mutilación Genital Femenina en Cataluña”, es pionero en el Estado español. Sin embargo, pocos agentes han reflexionado sobre el impacto en el refuerzo de los estereotipos hacia las poblaciones a las que va dirigida. Además, la perfilación racial de la misma en los medios de comunicación, ha calado en la sociedad española: la imagen de la mujer negra africana con cuchilla en mano (Ortega Sánchez, 2012). Lo cierto, es que la mirada eurocéntrica de la Mutilación Genital Femenina coloca a estas mujeres y niñas muchas veces como víctimas sin capacidad de decisión violando privacidad e intimidad en chequeos sanitarios intrusivos. Cabe señalar que estos protocolos no los reciben todas mujeres y niñas, ¿cómo reaccionaría el invadir la intimidad y privacidad con chequeos sanitarios, los genitales de una mujer o niña blanca de forma intrusiva y criminalizada? Adriana Kaplan denunció esta dinámica institucionalizada, sobre la morbosidad y violencia de derechos de infancia que provoca estas políticas³². Sin embargo, no hay bibliografía a consultar sobre cómo se imbrica con la islamofobia de género y aunque es cierto que se ha denunciado la perversidad de los protocolos, nadie ha pensado hacer que las prevenciones hacia las víctimas se hagan desde un enfoque antiracista³³

REFLEXIONES FINALES

A lo largo del texto hemos querido visibilizar cómo el racismo y la islamofobia hacia personas negras, desde la otredad del orientalismo y la alteridad africana posee unas raíces históricas además de estar estructurado. En el imaginario colectivo, rara vez se percibe a las personas negras como musulmanas. Esto se da por la construcción y la interconexión entre negritud e islamofobia, lo que coloca a estas personas en una constante invisibilidad. Hemos podido recorrer diferentes sucesos históricos como

[32] Mouzo, J. (2015) “*Me preocupa la perversidad de las políticas contra la ablación*”. *El País*. Extraído de <https://www.elpais.com/>

[33] Ambas autoras trabajamos temas de derechos reproductivos y sexuales. este artículo complementa la información de un artículo periodístico que se está desarrollando sobre mutilación genital femenina y matrimonios forzados.

el imperio de Ghana o el imperio de Mali. El desconocimiento generalizado del islam en otras regiones geográficas del continente africano, propicia que emerjan estereotipos generalizados sobre islam y poblaciones mandés. A su vez, desemboca en una imagen del continente africano plagada de estereotipos y se concibe al norte de África como un “no africano” por las dinámicas orientalistas que pesan en la región.

La islamofobia en el contexto español y sus raíces históricas, está ligada a las categorizaciones sociohistóricas del concepto del sujeto “moro”, y cómo esto ha propiciado a una concepción orientalista alterizada de la idea de quién es la persona musulmana. Debido a esa historicidad, nos encontramos con el resultado de una islamofobia con raíces históricas, estructuradas, que percibe a lo “moro” como un enemigo que ha creado una identidad defensiva blanca española. La entremezclada islamofobia con el racismo anti-moro impide ver el alcance real de la islamofobia, debido a como está mediatizado en el diálogo del contraterrorismo y la justificación de la “seguridad”, de ver a la población marroquí desde lo “moro”, los “islamistas”, una narrativa orientalista que propicia a ver a los musulmanes como violentos y a su vez provoca invisibilidad social hacia comunidades mandés. Hemos explorado las raíces históricas coloniales de vigilancia hacia la diáspora mandé, que también se encuentra estructurada. En España, los pocos datos empíricos sobre criminalización y vigilancia están enfocado hacia el colectivo que se dedica a la actividad de la manta y la venta ambulante. El ver que incluso cuando desde la deshumanización de la negritud, cuando se organizan en espacios religiosos, la dinámica paternalista de vigilancia y criminalización de verlos controlados por mafias, y que su actividad económica autogestionada desde el *tontine* o la *sadaqa*, por el componente islámico se criminaliza y se especula sobre financiación para fines terroristas. De este modo, se ve que las personas negras africanas y afrodescendientes musulmanas, aun visibilizando su espiritualidad, se hace la lectura de que están “invadidos y controlados” por el islam además de ser eternas víctimas de “mafias yihadistas”. Arrebatando la capacidad de agencia y respuesta de dicho colectivo.

En ese sentido, podemos ver que tanto los protocolos de radicalización islamista, como los protocolos de prevención de Mutilación Genital Femenina, son ejemplificaciones claras de lo expuestos que están estos colectivos continuamente sujetos a procesos de estereotipación. Aunque somos conscientes de que necesitaríamos más espacio para poder desarrollar las diferentes temáticas que han sido tratadas a lo largo de este artículo, puede ser que sea un inicio para visibilizar y problematizar un fenómeno poco tratado como es la islamofobia en comunidades negras africanas y afrodescendientes musulmanas.

En definitiva, el análisis y reflexión que planteamos en este texto es para que se dé un paso para hablar de opresiones, discriminaciones y otras formas de islamofobia, ya que el hecho de habitar una narrativa orientalista alterizada de la africanidad y negritud, se experimenta una invisibilización social. Con esta reflexión queremos abrir líneas de reflexión e investigación interdisciplinar, para combatir de forma eficaz la islamofobia. Ser minoría dentro de una minoría social, que sufre ataques de odio no únicamente por su racialidad o raíces étnicas, sino también por la negación de la dimensión de la espiritualidad, es otra forma de deshumanización y otredad. Apelamos a la responsabilidad de la comunidad académica, porque no se reproduzcan procesos de estereotipación negativos que retroalimentan la islamofobia. Vemos que es agravante, que un estatus espiritual como es el islam se haya racializado y que las dinámicas de la negación de humanidad se perpetúen. Una ambición que tenemos es la de des-racializar la mirada del islam, de la africanidad y en su última instancia la negritud, ya que ser de origen mandé y reclamar esas raíces indígenas es una forma de descolonizar y dismantelar el sistema mundo moderno colonial, racista, capitalista, cristianocéntrico y blanco. También como musulmanas, es una forma de responder de manera antirracista dentro de nuestra comunidad.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Abbou, Tahar (2022). *The Myth of Bida God of the Kingdom of Wagadu (Ancient Ghana 2nd 11th Centuries AD)*. Algerian Scientific Journal Platform. <https://www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/820/1/2/199181>

Amal Abu-Bakare(2022). *Seeing Islamophobia in Black: Contesting Imperial Logics in the Anti-Racist Moment, International Political Sociology*. Volume 16. Issue 2, <https://doi.org/10.1093/ips/olac005>

Amazian, S. (2020): “Es mora PERO es moderna”. Desde el margen. Extraído de <https://www.desde-elmargen.net/>

Amzian, S., Sibai, S., A., Vasallo, B. (2017) *Islamofobia de género*, Pensaré cartoneras 6 abril 2017. Gráfica de Elías Taño. Colección “hemos decidido dejar de ignorar este hecho”.<https://pensarecartoneras.wordpress.com/2017/01/21/hemos-decidido-dejar-de-ignorar-este-hecho-coleccion-textos-libres/>

Barahona,, J. A. G. (2009). *El Islam en África occidental*. Madrid, España: Universidad Complutense de Madrid.

Bakali, N. (2019). *Challenging Terrorism as a Form of “Otherness”: Exploring the Parallels between Far-right and Muslim Religious Extremism*. *Islamophobia Studies Journal*, 5(1), 99–115. <https://doi.org/10.13169/islastudj.5.1.0099>

Bailey, M. (2021) “Misogynoir Nearly Killed Meghan Markle”. Bitch Media. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <https://www.bitchmedia.org/article/meghan-markle-oprah-winfrey-misogynoir>

Bailey; Trudy (2018). *On misogynoir: citation, erasure, and plagiarism*. Feminist Media Studies. DOI: <https://doi.org/10.1080/14680777.2018.1447395>

Cabanillas, N. (2018). *Reflexiones metodológicas para la investigación en contextos africanos*. Invitación al estudio de la historia de Asia y África, 15.

Camps, S. (2020). “La Tontine”. Radio ‘En primera persona’. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <https://www.rtve.es/play/audios/en-primera-persona/primera-persona-tontine-19-05-20/5578684/>

Collins Dictionary. (s.f.). *Mande*. En Collins Dictionary. Recuperado el 1 de abril del, 2023, en <https://www.collinsdictionary.com/dictionary/english/mande>

Comunidad Keurgumak (2019) “Retomar la dignidad decolonizándonos: manta, islam y apoyo mutuo”. Diario El Salto. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <https://www.elsaltodiario.com/manteros/retomar-la-dignidad-decolonizandonos-manta-islam-y-apoyo-mutuo>

Conrad, David C. (2005). *Great Empires of the Past: EMPIRES OF MEDIEVAL WEST AFRICA*. Facts On File, Inc.:https://www.sahistory.org.za/sites/default/files/archive-files3/david_c._conrad_empires_of_medieval_west_africabook4me.org_.pdf

Cornevin, C. y Leclerc, J. (2012). “Première vague d’expulsion d’islamistes”. Le Figaro. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <https://www.lefigaro.fr/actualite-france/2012/04/02/01016-20120402ARTFIG00671-premiere-vague-d-expulsion-d-islamistes.php/>

de la Cruz Oliva, J. (2018).”Tirando de la manta del top manta”. Recuperado el 1 de abril del 2023 en https://www.elespanol.com/blog_del_suscriptor/opinion/20180822/tirando-manta-top/332286771_7.html

Dembaga, J.; Kajakeh, A,(2021). “Islamofobia y racismo en la televisión pública”. Diario El Salto. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <https://www.elsaltodiario.com/laplaza/islamofobia-y-racismo-en-la-television-publica>

de Diego Gonzalez, A. (2020). *Populismo islámico. Como se ha secuestrado la espiritualidad musulmana*. Editorial Almuzara.

Das, N., Melo, J. V., Smith, H. Z., & Working, L. (2021). *Blackamoor/Moor*. In *Keywords of Identity, Race, and Human Mobility in Early Modern England* (pp. 40–50). Amsterdam University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1t8q92s.7>

Douhaibi, A. N., & Amazian, S. (2019). *La radicalización del racismo: islamofobia de estado y prevención antiterrorista*. Cambalache Libros.

EFE (2023) “Los hijos de inmigrantes sufren discriminación para conseguir trabajo”. Diario de Mallorca. Recuperado el 1 de abril de 2023, en <https://www.diariodemallorca.es/sociedad/2023/03/21/hijos-inmigrantes-sufren-discriminacion-trabajo-84942208.html>

Foro Soninkara (2012) “France: Sarkozy ordonne l’expulsion de l’imam Soninké Almamy BARADJI”. Soninkara. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <http://www.soninkara.com/forums/religion/france-sarkozy-or-donne-l-expulsion-de-l-imam-soninke-almamy-baradji-7370.html>

Foster Elizabeth A (2007). *Rethinking “Republican Paternalism”*: *William Ponty in French West Africa, 1890-1915*. In: *Outre-mers*, tome 94, n°356-357, 2e semestre. La colonisation culturelle dans l’Empire français. pp. 211-233; doi : <https://doi.org/10.3406/outre.2007.4294> https://www.persee.fr/doc/outre_1631-0438_2007_num_94_356_4294

Garcés, H. I. F. (2019). *El pensamiento islámico decolonial, una herramienta contra la islamofobia de género. Entrevista a Sirin Adlbi Sibai por Helios F. Garcés*. *Tabula Rasa*, (30), 207-219.

Harrison, Christopher., (2003), “France and Islam in the West Africa, 1860-1960”, pág 107. Cambridge University Press, Sep 18, 2003

Iskander, A. (2020) “Anti-Blackness in the Muslim World: Beyond Apologetics and Orientalism”. AbuSulayman Center for Global Islamic Studies at George Mason University. Recuperado el 1 de abril del 2023, en <https://themaydan.com/2020/10/anti-blackness-in-the-muslim-world-beyond-apologetics-and-orientalism/>

Iniesta, F. (2009). *El islam del África negra*, Edicions Bella-terra, Barcelona, 2009, 190 pp.

José Fernández, J. (2019). “Una cofradía islámica senegalesa controla el ‘top manta’ en España”. *El Periódico*. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <https://www.elperiodico.com/es/sociedad/20190223/cofradia-islamica-senegalesa-mouride-domina-top-manta-espana-7256308#:~:text=El%20'jebelu'%20es%20la%20condici%C3%B3n.camisetas%20faldas%20en%20aceras%20espa%C3%B1olas.>

Khoshroo, G. (2014) “Boko Haram: is this religion? Muslim people must take a stance”. *Reset Dialogues on Civilizations*. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <https://www.resetdoc.org/story/boko-haram-is-this-religion-muslim-people-must-take-a-stance/>

Klein, M. (2021). *Chapitre 6. Le Sénégal dans les années 1890. Dans : , M. Klein, Esclavage et pouvoir colonial en Afrique occidentale française* (pp. 181-205). Paris: Karthala.

Lane-Poole (2012). *The Story of the Moors in Spain..* Lushena Books.

Mamá, A. (2007). *¿Es ético estudiar África? Pensamientos preliminares sobre erudición y libertad*. Revista de estudios africanos , 50 (1), 1-26.

Mazrui, A. A. (2005). *The Re-Invention of Africa: Edward Said, V. Y. Mudimbe, and beyond. Research in African Literatures*, 36(3), 68–82. <http://www.jstor.org/stable/3821364>

Mohanty, C. (1988). *Bajo los ojos occidentales: erudición feminista y discursos coloniales*. Revista feminista , 30 (1), 61-88.

Mouzo, J. (2015) “Me preocupa la perversidad de las políticas contra la ablación”. El País. Recuperado el 1 de abril del 2023 en https://elpais.com/ccaa/2015/02/06/catalunya/1423233586_977238.html

Mudimbe, V. Y. (1988). *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Bloomington and Indianapolis, IN: Indiana University Press.

Nugent, P. (2007). *Cyclical History in the Gambia/Casamance Borderlands: Refuge, Settlement and Islam from c. 1880 to the Present*. The Journal of African History, 48(2), 221–243. <http://www.jstor.org/stable/4501040>

Onaha, M. C., Pfoh, E., & Lanare, L. (2018). *Invitación al estudio de la historia de Asia y África*. Series: Libros de Cátedra.

Ortega Sánchez, I. (2012). *Narrativa periodísticas en torno a la ablación/mutilación genital femenina*. In *Libro de Actas del I Congreso Internacional de Comunicación y Género*.(pp. 1888-1904). Sevilla: Facultad de Comunicación. Universidad de Sevilla.

Peucker, Mario (2021) ‘You are essentially forced into being an activist’: the interplay between Islamophobia and Muslims’ civic engagement in Australia. *Religion, State and Society*, 49 (1). pp. 23-40. ISSN 0963-7494

Purdie-Vaughns, V., & Eibach, R. P. (2008). *Intersectional Invisibility: The Distinctive Advantages and Disadvantages of Multiple Subordinate-Group Identities*. *Sex Roles*, 59(5–6), 377–391. <https://doi.org/10.1007/s11199-008-9424-4>

Propuesta de Resolución B8-0212/2019, de 20 de marzo del 2029, sobre los derechos fundamentales de las personas de ascendencia africana en Europa (2018/2899(RSP)) https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/B-8-2019-0212_ES.pdf

Real Academia Española. (s.f.). *Islamista*. En Diccionario de la lengua española. Recuperado el 1 de abril de 2023 en <https://dle.rae.es/islamista>

Redacción DW (2022) “Francia y aliados retirarán misión antiyihadista de Mali.” DW. Recuperado el 1 de abril de 2023, en <https://p.dw.com/p/479Jb>

Redacción Laicismo (2019). “La cofradía del ‘top manta’ ”. Laicis-

mo. Recuperado el 1 de abril del 2023 en <https://laicismo.org/la-cofradia-del-top-manta/194214>

Stephenson, Clarissa (2017). *Orientalism: the constructed, violent Muslim "race"*. Augustana College, Rock Island Illinois

Said, E. W. (1977). *ORIENTALISM. The Georgia Review*, 31(1), 162–206. <http://www.jstor.org/stable/41397448>

Sibai, S. A. (2017). *Más allá del feminismo islámico: redefiniendo la islamofobia y el patriarcado*. *Journal of Feminist, Gender and Women Studies*, 6, 3-12.

Sibai, S. A. (2018). *La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial (Vol. 13)*. Ediciones Akal.

Toasije, A. (2009). *The Africanity of Spain: Identity and Problematization*. *Journal of Black Studies*, 39(3), 348–355. <http://www.jstor.org/stable/40282566>

Wariboko, O., P., C. (2013). *Armament and disarmament in Nigeria: juxtaposing Niger-delta militancy and boko haram insurgency in northern Nigeria*. *African Journals Online*. Vol. 7 No. 2. eISSN: print ISSN: 2006-6910.