

Deconstruyendo el vilipendio de las masculinidades musulmanas en los Estados Unidos

Marta BOSCH
Universitat de Barcelona

Una de las primeras órdenes ejecutivas que promulgó el 45º presidente de los Estados Unidos Donald J. Trump al llegar al poder fue el llamado *veto migratorio* (*Travel Ban*), que prohibió la entrada a personas de muchos países árabes e islámicos a los Estados Unidos. Después del bloqueo de partes de dicha orden por jueces federales en enero de 2017 y de su revisión en marzo de ese mismo año, la Corte Suprema finalmente permitió que partes de la misma entraran en vigor a finales de junio del mismo año. Esta última y revisada versión prohibió la entrada a los Estados Unidos de viajeros de Irán, Libia, Somalia, Sudan, Siria y Yemen durante noventa días, así como de refugiados durante ciento veinte. El nombre oficial de este veto migratorio es *Protecting the Nation from Foreign Terrorist Entry into the United States*, un título que en la práctica equipara a ciertos países musulmanes con el terrorismo. Como respuesta a este veto, parte de la opinión pública norteamericana salió a la calle para manifestarse en su contra, denunciando el odio, el miedo y la división promovidos por la actual administración de los Estados Unidos. En efecto, las políticas del presidente Donald J. Trump nacen de una ideología basada en el miedo y el vilipendio de lo foráneo, y en el caso en particular que nos atañe, de los musulmanes. El esfuerzo de Trump para aseverar su masculinidad implica como resultado la difamación del hombre musulmán.

Las tentativas masculinistas de Trump provienen, de hecho, de discursos centrados en el miedo que nacieron históricamente de los primeros encuentros coloniales con el *otro* musulmán. En este artículo se analizarán los discursos que históricamente han vilipendiado las masculinidades árabes y musulmanas en los Estados Unidos, empezando por esos primeros encuentros coloniales, pasando por los discursos que fueron restablecidos en Estados Unidos después del 11 de septiembre de 2001, y llegando hasta el momento actual con las actuaciones del presidente Donald J. Trump.

Orientalismo: el origen y desarrollo de la masculinidad islamista en Occidente

Para examinar todo ello, tomaremos la noción de *masculinidad islamista* de Shahin Gerami para referirnos a la promulgación de masculinidades musulmanas tal y como son percibidas por la cultura dominante occidental como resultado de discursos estereotipados. Se define *masculinidad islamista* como una categoría reconocida por otros y un constructo abstracto aplicado por otros¹. La construcción de esta masculinidad islamista empezó con los primeros encuentros coloniales entre europeos y árabes en el norte de África y en Oriente Medio, de los que resultó la creación de nociones del mundo árabe que quedaron fijadas en la mente occidental. Estas visiones estereotipadas fueron teorizadas por Edward Said en su famoso libro *Orientalismo*,



Artículo recibido el 06-03-2018 y admitido a publicación el 22-05-2018.

1. Shahin GERAMI, "Islamist Masculinity and Muslim Masculinities", en Michael KIMMEL *et alii* (eds.), *Handbook of Studies on Men and Masculinities*, Thousand Oaks, Sage Publishing, 2005, p. 448.



donde se define el nombre que da título a la obra como la disciplina de estudio, el enfoque y las representaciones de Oriente hechas por Occidente.² Según Said, el orientalismo apareció a finales del siglo XVIII, cuando los poderes europeos empezaron una colonización sistemática de Oriente. Empezó como un mecanismo de afrontamiento, es decir, como una manera de intentar entender a quienes se encontraron en los territorios colonizados, así como una manera de controlar lo desconocido. Las imágenes estereotípicas se aplicaron a Oriente en ese momento como una manera de dar significado a las nuevas realidades encontradas, y al mismo tiempo se usaron para justificar la empresa colonial como civilizadora y necesaria³. Oriente se caracterizó entonces como la imagen de contraste de Occidente, caracterizándolo por lo tanto como un espacio aberrante, subdesarrollado e inferior⁴. Estas imágenes se convirtieron en ubicuas en los relatos sobre Oriente, y permitieron así la racionalización del colonialismo en Europa.

Siguiendo esos primeros contactos, en el siglo XIX las ideas de subdesarrollo oriental y degeneración empezaron a relacionarse con nociones de desigualdad racial basadas en principios biológicos y, en consecuencia, el sujeto oriental (mayoritariamente igualado al hombre árabe) se deshumanizó. En otras palabras, características de anormalidad estaban siendo adscritas a los musulmanes en Europa en los siglos XVIII y XIX, llegando así a criminalizarlos y a tratarlos como una patología⁵.

La masculinidad islamista a la que nos referimos anteriormente nació a raíz de estas visiones binarias de las identidades occidental y oriental. Aunque la anormalidad como estrategia patologizadora había empezado a ser adscrita a lo colonial desde el siglo XVIII, esta noción fija de alteridad se desarrolló con fuerza más tarde, de manera que Oriente pasó a ser visto de manera dual, con características al mismo tiempo de sumisión y amenaza. Como dice Edward Said, “*the Orient is at bottom something either to be feared (the Yellow Peril, the Mongol hordes, the brown dominions) or to be controlled (by pacification, research and development, outright occupation whenever possible)*”⁶.

Por un lado, el hombre árabe fue conceptualmente emasculado por el Orientalismo. El empeño colonial en sí mismo fue un proceso basado en el género desde sus inicios, siendo la colonización una empresa masculina, conducida mayoritariamente por hombres, y por ello descrita desde sus inicios como una penetración de los territorios colonizados. Las jerarquías de género occidentales se trasponen en el espacio colonial, estableciendo una relación de poder en el que Occidente domina sobre Oriente. De la misma manera, el esfuerzo colonial masculino se sitúa como una fuerza oposicional a Oriente, que lo feminiza a la vez que fija su alteridad. Al pensar en el hombre musulmán como alguien a quien dominar, la mente occidental creó una ilusión de control. Los colonizadores tuvieron que aseverar su masculinidad militarista contra el *otro* inferior como una manera de justificar su poder. Así, tuvieron que subordinar a la masculinidad colonizada a través de su emasculación.

2. *Orientalism*, Londres, Penguin Books, 1995.

3. *Ibidem*, p. 1-2.

4. *Ibidem*, pp. 1-2, 300.

5. *Ibidem*, p. 207.

6. *Ibidem*, p. 301.

Sin embargo, por otro lado, históricamente el hombre musulmán también ha sido percibido como una amenaza en Occidente, representada a través de imágenes de despotismo, fanatismo y depredación sexual⁷. Esta particular caracterización del hombre musulmán es resultado del miedo a la hipermasculinidad del *otro*⁸. Dicho de otro modo, dicha ansiedad resulta de la preocupación por la posibilidad de que la masculinidad oriental suponga un reto a la hegemonía occidental en general, y en particular a su hombría militarista.

Todos estos discursos orientalistas fueron heredados en América, de manera que las imágenes orientalistas informaron la visión que se tiene de los musulmanes en los Estados Unidos. Sin embargo, hay ciertas especificidades en el desarrollo de las ideas orientalistas sobre el hombre musulmán en Norteamérica. Según Douglas Little, las visiones orientalistas norteamericanas de árabes y musulmanes provienen de los inicios de la inmigración puritana a América. Little explica que, como los peregrinos creían que eran los nuevos israelíes, su auto-identificación como las gentes de Israel podría haber tenido relación con sus ambivalentes sentimientos hacia los musulmanes⁹. Además, a principios del siglo XIX, después de la independencia de los Estados Unidos, las Guerras Berberiscas ayudaron a restablecer los estereotipos sobre musulmanes heredados de Europa. La primera Guerra Berberisca tuvo lugar entre 1801 y 1805, cuando los Estados Unidos lucharon contra las provincias otomanas de Argel, Túnez, Trípoli y el sultanato de Marruecos; la segunda tuvo lugar en 1815, y fue contra Argelia. Ambas fueron guerras con las que se intentó luchar contra piratas musulmanes. Como Little explica,

*The revolutionary statesmen who invented America in the quarter-century after 1776 regarded the Muslim world, beset by Oriental despotism, economic squalor, and intellectual stultification, as the antithesis of the republicanism to which they had pledged their sacred honor. Three decades of sporadic maritime warfare with the Barbary pirates helped spread these orientalist images to the public at large through captivity narratives such as Caleb Bingham's Slaves in Barbary and plays like Susana Rowson's Slaves in Algiers*¹⁰.



De acuerdo con Little, libros como las ediciones ilustradas de *The Arabian Nights*, o *Mahomet and His Successors* (1849) de Washington Irving y *The Innocents Abroad* (1869) de Mark Twain, también reforzaron visiones orientalistas sobre el mundo árabe, lo cual generalizó aún más el orientalismo norteamericano en las décadas posteriores e influyó seguramente también en las decisiones tomadas por el Gobierno del país.

La racialización histórica del hombre árabe por el gobierno de los Estados Unidos

De hecho, fue también en el siglo XIX cuando los primeros árabes empezaron a migrar a los Estados Unidos. El Gobierno del país respondió a esos inmigrantes

7. Michael PICKERING, *Stereotyping: The Politics of Representation*, London, Palgrave, 2001, p. 148.

8. Esta amenaza percibida por el hombre blanco en relación a la hipermasculinidad del *otro* ha sido notablemente relacionada con las masculinidades negras o afroamericanas por Franz FANON y Charles LAM MARCKHAM, *Black Skin, White Masks*, Londres, Pluto Press, 1986

9. Douglas LITTLE, *American Orientalism: The United States and the Middle East since 1945*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2008, p. 9.

10. *Ibidem*, p. 12.

enfaticando un proceso de racialización, subrayando así la liminalidad racial del colectivo¹¹. Este proceso de racialización ha sido explicado por varios académicos, especialmente Amira Jarmakani, quien afirma que la raza ha funcionado como una lógica sumergida en la construcción de los árabes estadounidenses, en particular desde la primera ola de inmigración a fines del siglo XIX¹². Es decir, desde la primera vez que los árabes llegaron a las costas estadounidenses, su raza ha sido cuestionada.

La primera ola de inmigración árabo-estadounidense tuvo lugar entre la década de 1880 y 1940. Los primeros inmigrantes árabes fueron llamados *sirios* porque procedían principalmente de la provincia siria del Imperio otomano, que contenía lo que hoy en día son Siria, Líbano, Israel, Palestina, Jordania, parte de la actual Turquía y parte del actual Iraq. Los primeros inmigrantes árabes que se registraron llegaron a los Estados Unidos en 1854, pero no obtuvieron una clasificación separada como siria hasta 1899.

Sin embargo, para convertirse en ciudadanos estadounidenses, tenían que ser naturalizados. El problema fue que desde 1790 hasta 1952, la ley federal estadounidense proporcionó naturalización a blancos y negros, pero no a las consideradas razas intermedias. Por ello, las personas de ascendencia árabe reivindicaron su condición de blancos para poder convertirse en ciudadanos estadounidenses. Los juicios de naturalización fueron los medios por los cuales los nuevos inmigrantes se convertirían en ciudadanos de los Estados Unidos. Los resultados de los juicios a los que se sometieron los árabes a principios del siglo XX fueron variados, es decir, que a veces se les consideraba blancos y a veces no. Como explica John Tehranian en su libro *Whitewashed: America's Invisible Middle East Minority*, una de las primeras razones aducidas para la naturalización de los árabes fue su pertenencia a la raza caucásica¹³, ya que el término *caucásico*, acuñado por Johann Friedrich Blumenbach, englobaba los habitantes de Europa, Medio Oriente y África del Norte¹⁴. Por lo tanto, los árabes inevitablemente pertenecerían a esta categoría. Esta fue una razón científica utilizada para justificar su naturalización, aunque en realidad en los juicios se dio mayor importancia a los criterios de asimilación que a los hechos científicos. Por lo tanto, como dice Tehranian, “*Taken together, the racial-prerequisite cases highlight the centrality of performative criteria in the race-making process*”¹⁵. Un par de ejemplos de casos en los que se negó y en los que se aceptó la categorización de *blancos* a los árabes ayudarán a ilustrar este último punto. Por ejemplo, en los procedimientos judiciales *In re Najour* (1909) e *In re Ellis* (1910), ambos solicitantes obtuvieron la naturalización por distintos motivos. Por un lado, Najour fue considerado racialmente caucásico y, por lo tanto, blanco. Por otro lado, Ellis fue considerado blanco debido a su demostrada asimilación a la sociedad estadounidense debido a prácticas religiosas, logros educativos, patrones maritales y acumulación de riqueza, que Tehranian llama

84

11. El concepto de *liminalidad* racial proviene de Louise CAINKAR, “Thinking Outside the Box. Arabs and Race in the United States,” en Jamal AMANEY y Nadine NABER, (eds.), *Race and Arab Americans Before and After 9/11. From Invisible Citizens to Visible Subjects*, Siracusa, Syracuse University Press, 2008, pp. 46-80.

12. Amira JARMAKANI, “Desiring the Big Bad *Blade*: Racing the Sheikh in Desert Romances,” *American Quarterly*, 63-4 (2011), p. 901.

13. Nueva York, New York University Press, 2009, p. 20.

14. *Ibidem*.

15. *Ibidem*, p. 39.

“*signposts of assimilation*”¹⁶. Sin embargo, en otros casos, a los árabes se les negó la naturalización. En casos como *Ex parte Dow* (1914) o *In re Hassan* (1924), los problemas relacionados con las preocupaciones sobre la asimilación los hicieron ser considerados no-blancos. El caso de Dow fue rechazado con el argumento de que los árabes no podían ser considerados caucásicos porque tradicionalmente no se los había considerado blancos. El caso de Hassan fue denegado por motivos de color de piel, religión y asimilación. En este último caso, el juez concluyó que

*Apart from the dark skin of the Arabs, it is well known that they are a part of the Mohammedan world and that a wide gulf separates their culture from that of the predominately Christian peoples of Europe. It cannot be expected that as a class they would readily intermarry with our population and be assimilated into our civilization*¹⁷.

Por lo tanto, la blancura de los árabes en los Estados Unidos al comienzo de su inmigración fue aceptada o negada debido a la asimilación que se proyectaba sobre ellos. Según Tehranian, “*assimilationist policy considerations dominated the jurisprudence of whiteness, leading courts to dole out white status on the basis of how effectively Middle Easterners ‘performed’ whiteness*”¹⁸. Por lo tanto, los juicios de naturalización de principios del siglo XX pusieron de relieve la naturaleza liminal y construida del concepto de raza al referirse a los árabes. La blancura racial de los árabes se sitúa en una posición situacional, que depende del fenotipo (la posibilidad de pasar como blanco) y de la asimilación (a través del comportamiento, pero sobre todo rasgos visuales, como, una vez más, el color de la piel, la indumentaria o las prácticas religiosas).

Los intentos de los árabes de ser aceptados como blancos desde el comienzo de su inmigración tomaron la forma, particularmente en esta primera ola migratoria, a través su asimilación. En términos generales, a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, la asimilación fue más fácil que nunca para los árabes porque no se los consideraba un peligro. Como lo dice Helen Samhan:

*North American nativists of the early twentieth century did not perceive the ‘Syrians’ to be a significant threat compared to other immigrants because they were small in number and dispersed, and because their involvement with peddling was not particularly threatening to whites who resented the competition of immigrant labour*¹⁹.

Además, en esa primera ola de inmigración, ser aceptados como blancos fue más fácil de lo que sería después porque la mayoría de los inmigrantes en esa ola eran cristianos (90%). Basándose en la religión, el desempeño de la normatividad se volvió más factible. Es decir, el cristianismo, en oposición al Islam, ayudó a la asimilación árabe en los Estados Unidos. De hecho, a los árabes les resultó más fácil ser aceptados como blancos a principios del siglo veinte de lo que han sido desde entonces, porque si bien en la primera ola de inmigración la mayoría de los árabes eran cristianos, la segunda ola trajo una mayoría de musulmanes (60%).

La segunda ola de inmigración comenzó después de la Segunda Guerra Mundial, después de que Israel se convirtiera en un nuevo Estado (con el posterior exilio de los

16. *Ibidem*, pp. 46, 48.

17. *Ibidem*, p. 58.

18. *Ibidem*, p. 61.

19. Helen SAMHAN, “An Assessment of the Federal Standard for Race and Ethnicity Classification”, A handout distributed at the Center for Arab Studies Conference on Arab Americans, Washington DC, Georgetown University, 1994, p. 3.



árabes palestinos) y después de que las naciones árabes comenzaran a independizarse. De hecho, la mayoría de los inmigrantes en ese momento, en su mayoría hombres, buscaban educación universitaria en los Estados Unidos, por lo que primero migraron con visados de estudiante y luego se quedaron para trabajar. Además, con la Ley de Inmigración y Nacionalidad de 1965, los profesionales árabes pudieron migrar legalmente a los Estados Unidos. La mejor educación y mejor posición financiera de estos inmigrantes, en contraste con los de la primera ola de inmigración, ayudaron a su movilidad ascendente. Sin embargo, como se señaló anteriormente, su asimilación se hizo más difícil debido a su fe musulmana. Después de la segunda ola de inmigración, y particularmente desde la segunda mitad del siglo XX, la visualización de la diferencia étnica de los árabes debido a su religión (con su código de vestimenta y costumbres) los ha hecho un *otro* fácilmente visible y detectable. Como dice Amira Jarmakani, ha habido una racialización creciente de los árabes estadounidenses y musulmanes estadounidenses desde al menos la Ley de Inmigración de 1965²⁰. Siguiendo la lógica antes mencionada que relaciona la asimilación a la normativización, la visualización de la diferencia debida a la religión ha hecho que los árabes sean considerados de forma general como racialmente anormales, es decir, como un *otro* racial en los Estados Unidos.

Por lo tanto, los árabes fueron racializados desde el comienzo de su inmigración (principalmente debido al fenotipo y la asimilación proyectada), pero también, y más particularmente, desde su segunda ola de inmigración debido a la visión vilipendiosa del Islam en Occidente. Debido a la visibilización de la religión musulmana en los recién llegados, ha habido una reproducción discursiva de esos cuerpos marcados por la raza. Como dice Tehranian, “*As it has grown less Christian, the Middle Eastern population in the United States is thought of as less assimilable and, consequently, less white*”²¹. Esto se puede notar en las encuestas sobre la discriminación posterior al 11 de septiembre de 2001, como la realizada por Jen’nan Ghazal Read, quien contrasta la discriminación y la formación de identidad de los árabes estadounidenses musulmanes y cristianos después del 11 de septiembre. Ella concluye que los musulmanes son más propensos a identificarse como un grupo minoritario y sufren más discriminación que los cristianos que, en la mayoría de los casos, continúan considerándose blancos debido a su sentimiento de similitud con los estadounidenses protestantes blancos²². Además, la particularidad de este grupo étnico con respecto a la asimilación debe ser notada aquí, ya que los árabes disfrutan de unos ingresos medios más altos que el promedio estadounidense, tienen la posibilidad fenotípica de pasar como blancos y, además, son oficialmente blancos. Si bien estas características parecen totalmente positivas, sin embargo facilitan su invisibilización como grupo étnico y enmascaran la enemistad establecida históricamente entre los Estados Unidos y aquellos percibidos como árabes, por la percepción de choque de civilizaciones. Como señala Rey Chow, “*From biology, the problematic of racism has been displaced onto the realm of culture, so that it is the insurmountability of cultural identity, or cultural difference, that has become the*

20. Amira JARMAKANI, “Desiring the Big Bad *Blade*: Racing the Sheikh in Desert Romances,” *American Quarterly*, 63-4 (2011), p. 897.

21. TEHRANIAN, *Whitewashed*, p. 70.

22. Jen’nan GHAZAL READ, “Discrimination and Identity Formation in a Post-9/11 Era”, en AMANEY y NABER (eds.), *Race and Arab Americans Before and After 9/11*, pp. 305-317.

justification for racist, discriminatory conduct”²³. La liminalidad racial y cultural de los árabes en los Estados Unidos se desarrolló históricamente, pero se visibilizó en el siglo XX.

El vilipendio del hombre árabe en el siglo XX en los Estados Unidos

Durante el siglo XX, diversos eventos históricos reforzaron la visión del mundo árabe como antítesis de los Estados Unidos. En primer lugar, la creación del Estado de Israel en 1948 reinstauró las visiones maniqueas hacia el mundo árabe. Además, la Guerra Árabe-israelí de 1967 también ayudó a reforzar dichos estereotipos. Dicha guerra tuvo lugar después de la Crisis de Suez de 1956, cuando los conflictos en Oriente Medio llegaron a su punto álgido entre el 5 y el 10 de junio de 1967. Israel ganó la guerra y, en consecuencia, los estereotipos de ineficiencia árabe se reforzaron. Como dice Little, “*for Americans Israel’s military triumph in June 1967 completed the transformation of Jews from victims to victors while branding the Arabs as feckless, reckless, and weak*”.²⁴

A lo largo del siglo XX, esas imágenes se fueron consolidando. Los Estados Unidos empezaron a extender sus propios intereses en Oriente Medio después de que los geólogos norteamericanos descubrieran petróleo en Arabia Saudí en los años treinta. Después de la Segunda Guerra Mundial, y después de haberse incrementado el contacto con Oriente Medio, se reavivaron en Estados Unidos los discursos sobre los árabes heredados del Orientalismo.

Otro ejemplo de las políticas internacionales que los Estados Unidos desarrollaron el Oriente Medio, y que al mismo tiempo fueron resultado de estereotipos previos a la vez que ayudaron a reforzarlos, sería la Guerra del Golfo, que tuvo lugar del 2 de agosto de 1990 al 1 de marzo de 1991, y que consistió de un conflicto armado entre Irak y una coalición de países de las Naciones Unidas, liderados por los Estados Unidos, que trataron de liberar Kuwait de la invasión iraquí. El discurso anti-iraquí rápidamente se convirtió en un discurso anti-musulmán en los Estados Unidos, aunque la guerra tuvo lugar en coalición con estados árabes como Egipto, Siria, Arabia Saudí, y Marruecos. Como dice Mervat Hatem, “*These views indicated a deeply held belief that being both Arab and American was an oxymoron to the mainstream: one negated the other*”.²⁵ Los reportajes sobre la guerra tendían a vilificar de manera obvia a la cultura musulmana. Por extensión, los discursos anteriormente mencionados sobre masculinidades islamistas fueron exacerbados, llevando así a la reproducción de estereotipos que representaban al hombre musulmán como homogéneamente anti-americano.

Ataques terroristas en suelo estadounidense no hicieron sino reforzar este rechazo hacia la masculinidad islamista. A finales del siglo XX, hubo ataques en los Estados Unidos que fueron perpetrados por musulmanes o atribuidos a ellos. Agresiones como el primer bombardeo del *World Trade Center* (en 1993) nos ayudan a entender

23. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York, Columbia University Press, 2002, p. 13.

24. LITTLE, *American Orientalism*, p. 32.

25. “The Political and Cultural Representations of Arabs, Arab Americans, and Arab American Feminisms after September 11, 2001”, en Rabab ABDULHADI, Evelyn ALSULTANY y Nadine NABER (eds.), *Arab and Arab American Feminisms. Gender, Violence and Belonging*, Nueva York, Syracuse University Press, 2011, p. 373.



que el resentimiento hacia los musulmanes que tuvo lugar después del 11 de septiembre de 2001 no apareció del vacío, sino que fue influenciado por otros hechos históricos anteriores. Otro evento relevante tuvo lugar en 1995, y fue el bombardeo de Oklahoma City, que fue primero atribuido a árabes, aunque al final se descubrió que había sido llevado a cabo por un norteamericano de origen escocés. Sin embargo, como consecuencia, el gobierno pasó la *Antiterrorism and Effective Death Penalty Act* (Ley anti-terrorista y de pena de muerte efectiva) de 1996, que facilitaba el arresto y la negación de asilo político para exiliados de origen árabe.

La cultura popular en el siglo XX también ayudó a reforzar los estereotipos negativos que igualaban a los musulmanes con terroristas. El académico árabo-americano Jack Shaheen los enumeró en sus muchos libros, donde hacía énfasis en la naturaleza contradictoria de los estereotipos ascritos al hombre árabe, al ser representados en la cultura popular a la vez como billonarios y como bandidos. De la misma manera, según Shaheen, los varones árabes siempre se relacionan con cuatro mitos: como ricos, bárbaros incultos, maníacos sexuales, y terroristas²⁶. Ejemplos innecesarios de hombres musulmanes donde destacan estas características aparecen en filmes como *Regreso al Futuro* (1985), donde los dos protagonistas son atacados por terroristas libios, o *Mentiras Arriesgadas* (1994), donde el argumento gira entorno a unos espías que tratan de detener a un grupo terrorista radical islámico, que a su vez se representa como altamente ineficiente. También filmes de Disney como *Aladdin* (1992) describen al mundo árabe como bárbaro. Todas estas caracterizaciones contribuyeron a crear un estado de opinión en Occidente marcadamente anti-árabe y anti-musulmán, hecho que fue reforzado por los traumáticos eventos del 11 de septiembre. En 2001, la ecuación entre masculinidad islámica y terrorismo no hizo más que fortalecerse, al verse realizado un miedo que había ido generándose desde hacía siglos.

88

Entendiendo el rechazo hacia el hombre musulmán después del 11 de septiembre de 2001

Los ataques del 11 de septiembre significaron un trauma nacional para los Estados Unidos, y el sentimiento de victimización nacional apareció como manera de contrarrestar esta afrenta contra la nación, su sistema económico y político y su seguridad. El miedo se apoderó de los norteamericanos, de manera que se restablecieron los estereotipos que igualaban al hombre musulmán con el terrorismo. Las imágenes recurrentes de hombres árabes en los medios justo después de los ataques reforzaron la visión de los musulmanes como archienemigos de los Estados Unidos.

De hecho, el vilipendio del hombre árabe después del 11 de septiembre fue resultado de un sentimiento de abyección proyectado hacia él. La noción de lo *anormal* de Michel Foucault (tal y como lo desarrolló en sus conferencias en el *Collège de France* entre 1974 y 1975) nos servirá para iluminar la adscripción de desviación a la masculinidad islamista después del 11 de septiembre en Estados Unidos. En sus charlas, Foucault relacionó la normativización con el ejercicio y la legitimación del poder²⁷. Desde esta base, Foucault examinó distintos *monstruos humanos*, que caracterizó como una desviación humana magnificada, y que se pueden relacionar también con la figura

26. *Arab and Muslim Stereotyping in American Popular Culture*, Washington DC, Georgetown University, 1997; Jack SHAHEEN, *Reel Bad Arabs: How Hollywood Vilifies a People*, New York, Olive Branch Press, 2003.

27. *Abnormal. Lectures at the Collège de France, 1974-1975*, Nueva York, Picador, 1999, p. 49-50.

del terrorista. Como dijo Foucault, “*The monster is the limit [...] The monster combines the impossible and the forbidden [...]. The monster, in fact, contradicts the law*”²⁸. Estas características nos permiten, desde una perspectiva post-2001, situar la figura del terrorista como un ejemplo de este *monstruo humano*, es decir, como un ser anormal. El terrorista (islámico) desafía los límites al usar el extremismo religioso y la violencia, y al desafiar la ley promulgando actos supuestamente inconcebibles. La adscripción de anormalidad al terrorista (y, por extensión, a la masculinidad islamista) deriva también de la relación de los actos del 11 de septiembre con la abyección. Julia Kristeva definió lo abyecto como algo o alguien “*ejected beyond the scope of the possible, the tolerable, the thinkable*”²⁹. Así pues, lo abyecto sería muy similar al monstruo anormal imposible y prohibido de Foucault. Sin embargo, el concepto de abyección añade a la caracterización del monstruo-terrorista una conexión con la muerte, a la que el terrorista está íntimamente conectado³⁰. Si la abyección es la reacción humana a un trauma (como ver un cadáver³¹); en una escala mayor, los actos terroristas hacia el *World Trade Center* provocaron la misma reacción. El 11 de septiembre significó una materialización de la muerte en Occidente, es decir, fue un momento de abyección. Reducidos a imágenes que fueron reproducidas una y otra vez en los medios, los ataques provocaron una parálisis, al significar un trauma para América por haber hecho la posibilidad de morir visible en Occidente, y al mismo tiempo atacando la invencibilidad de los Estados Unidos. Como consecuencia, los perpetradores de estos actos inconcebibles pasaron a considerarse también abyectos.

En *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Jasbir K. Puar relaciona esta alienación hacia la muerte con la biopolítica³². Como Puar dice, “*This distancing from death is a fallacy of modernity, a hallucination that allows for the unimpeded workings of biopolitics*”³³. Michel Foucault trazó el desarrollo de la biopolítica también (en este caso en sus conferencias en el *Collège de France* en 1978 y 1979), donde usó el término *gubernamentalidad* para racionalizar los problemas dados a la práctica gubernamental por los fenómenos característicos de los seres vivos que forman una población³⁴. Según Foucault, la gubernamentalidad ha usado la biopolítica para tomar control de la vida de los gobernados³⁵. Como resultado de la biopolítica, la economía neoliberal rige sobre la vida a través del poder político, de manera que la práctica de gobierno resulta de una lógica que conlleva la continuación del estatus quo en términos de economía y jerarquía. De la misma manera, lo que sea que amenace la gubernamentalidad neoliberal debe ser eliminado. La economía de la vida implica,

28. *Ibidem*, p. 56.

29. *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, Nueva York, Columbia University Press, 1982, p. 1.

30. El concepto de *monstruo-terrorista* proviene del artículo de Jasbir K. PUAR y Amit S. RAI, “Monster, Terrorist, Fag: The War on Terrorism and the Production of Docile Patriots”, *Social Text*, 72.20/3 (2002), pp. 117-148.

31. KRISTEVA, *Powers of Horror*, p. 3.

32. El término proviene de Rey CHOW, y su definición de biopolítica como un manejo sistemático de la vida biológica y su reproducción (*The Protestant Ethnic...*, p. 3).

33. *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times*, Durham y Londres, Duke University Press, 2007, p. 32.

34. Michel FOUCAULT, *The Birth of Biopolitics. Lectures at the Collège de France, 1978-1979*, Nueva York, Palgrave Macmillan, 2010, p. 317.

35. *Ibidem*, p. 240.



entonces, una contra-economía de la muerte, y es en ese momento que la *necropolítica* aparece. Achille Mbembe define *necropolítica* como las formas contemporáneas de subyugación de la vida al poder de la muerte³⁶. Mbembe sostiene que el estado de excepción y una noción ficcionalizada del enemigo se han convertido en la base normativa para el derecho de matar³⁷. Este es un concepto particularmente apropiado en relación al vilipendio del hombre musulmán en los Estados Unidos después del 11 de septiembre. Los ataques terroristas de 2001 resultaron en un estado de emergencia que propició transgresiones a la ley internacional por parte del Gobierno. Lo que pasó desde un punto de vista biopolítico fue que se incluyó a la población de diferentes países en la categoría del *eje del mal*, frase que fue utilizada por primera vez por George W. Bush en su discurso sobre el estado de la Unión el 29 de enero de 2002, para referirse a Irán, Irak y Corea del Norte. Todo ello permitió al gobierno empezar una *guerra contra el terrorismo* donde civiles supuestamente malvados fueron torturados y asesinados. La gubernamentalidad impuesta por los Estados Unidos sobre los vivos resultó en necropolíticas para aquellos señalados como pertenecientes a naciones *malvadas*. Eso causó guerras contra estados musulmanes y ha resultado ahora en el veto migratorio de Trump.

Por otro lado, la religión también tiene un papel muy destacado en el rechazo hacia la masculinidad islamista, basada en bio- y necropolíticas. John A. Wickham, en su artículo “September 11 and America’s War on Terrorism. A New Manifest Destiny?”, señala el 11 de septiembre como un evento que reforzó la cristiandad en los Estados Unidos. Como él dice, “*To many Americans, this period of reflection [after 9/11] ignited a spirited revival of the nation’s virtual state religion—one belief combining the sacred and secular into a Christian sense of mission with patriotism*”³⁸. La importancia del choque religioso establecido entre el protestantismo norteamericano y el fundamentalismo islámico, que tomó forma en los ataques del 11 de septiembre, hicieron que la cristiandad tuviera un papel central en la adscripción de anormalidad a la masculinidad islamista. La centralidad de la religión en los Estados Unidos también ha sido subrayada por Toby Miller, quien relaciona la dimensión axial del protestantismo en Norteamérica con la promesa de avance económico (que a menudo se convierte en el mito del sueño americano). Miller explica que el 96% de los ciudadanos de los Estados Unidos creen en un poder divino; para el 59% la religión es crucial en sus vidas; el 79% son cristianos; el 41%, conversos al evangelismo fundamentalista, y el 18% forman parte de la derecha religiosa³⁹. Como él mismo dice, “*the US public subscribes to reactionary views in part because of their adherence to right-wing evangelical Protestantism, individualism, and nationalism, which are of increasing importance as US society becomes radically marked by economic exploitation*”⁴⁰. Miller también subraya el concepto del sueño americano como una esperanza que posibilita la continuación del sistema heteronormativo protestante y capitalista. En consecuencia, la promesa de avance económico para la parte de la población que nunca ve cumplidos sus sueños se puede relacionar históricamente con el sueño americano protestante y, en contraposición, también con la xenofobia anti-musulmana. Ambos aspectos ayudaron a

36. “Necropolitics”, *Public Culture*, 15-1 (2003), p. 39.

37. *Ibidem*, p. 16.

38. *American Indian Quarterly*, 26-1 (2002), p. 116.

39. “Creepy Christianity and September 11”, *SubStance*, 115.37/1 (2008), p. 118.

40. *Ibidem*, p. 121.

la elección de Donald J. Trump como 45° Presidente de los Estados Unidos. Trump basó su campaña en la promesa del sueño americano (encapsulado en su lema *Make America Great Again*), a la vez que utilizó discursos que exacerbaban la cristiandad y el racismo.

Volviendo a 2001, con los eventos del 11 de septiembre, los Estados Unidos fueron desafiados a través de un ataque en nombre del Islam contra emblemas de la economía y seguridad occidentales (las torres gemelas y el Pentágono). El vilipendio de los terroristas encapsuló un grito a la vida (a través de la biopolítica), así como un intento de asegurar el statu quo capitalista y cristiano (a través de la necropolítica). Como resultado, se garantizó el capitalismo al apropiarse los recursos naturales (es decir, el petróleo), y la cristiandad fue exacerbada al llevar a cabo una guerra contra el *eje del mal* que estaba justificada discursivamente como una lucha entre religiones, así como una misión civilizadora.

Como consecuencia, los musulmanes serían percibidos como contrarios al patriotismo norteamericano (y la heteronormatividad protestante norteamericana) y, como resultado, experimentaron una forma específica de racismo basado en igualar al hombre árabe con el terrorismo. El proceso de racialización de la masculinidad islamista está basado en una percibida amenaza de lo anormal, visto como un peligro hacia el estatus quo, es decir, un desafío al estrato de clase (capitalista), así como al estado heteronormativo patriarcal (y cristiano). Dicha anormalidad se adscribió particularmente a los varones, a raíz del ámbito militarista y patriarcal en el que operan los discursos de bio- y necropolítica. La visión del hombre árabe como anormal en los Estados Unidos deriva pues de su percibido desvío de una serie de aspectos normativos, llevando así a su significación de alteridad. En consecuencia, los varones musulmanes son proyectados en la mente occidental como anómalos en términos de raza, clase, sexualidad y género. Estas estrategias de alterización construyeron al hombre musulmán en los Estados Unidos como un *étnico intolerable*, en contraste con el *étnico tolerable* que se percibe como blanco, masculino, rico y heteronormativo⁴¹. Justificando esta idea, en “Look, Mohammed the Terrorist Is Coming!” Nadine Naber señala a la específica discriminación de varones árabes, que se clasifican en la mente occidental como hombres musulmanes no residentes y de clase trabajadora, así distanciándolos del *étnico tolerable* en términos de ciudadanía y clase⁴², aunque en realidad los árabes en los Estados Unidos tienen unos ingresos por encima de la media⁴³. Por lo tanto, se puede decir que cuestiones de nacionalismo, clase y género se interrelacionan en la racialización y vilipendio del hombre árabe en los Estados Unidos post-11 de septiembre, creando y reforzando estereotipos que tienden a alejarse de la realidad del colectivo.

Como ha sido mencionado anteriormente, la primera respuesta a los ataques del 11 de septiembre fue un avance de las tradicionales nociones masculinistas del héroe. En consecuencia, y de manera opuesta, los perpetradores de los ataques se situaron como némesis del héroe. Al significar una amenaza a la masculinidad normativa

41. PUAR, *Terrorist Assemblages*, p. 59.

42. “Look, Mohammed the Terrorist Is Coming! Cultural Racism, Nation- Based Racism, and the Intersectionality of Oppressions after 9/11”, en Amaney JAMAL y Nadine NABER (eds.), *Race and Arab Americans Before and After 9/11*, Siracusa, Syracuse University Press, 2008, p. 277.

43. Sabeen ALTAF, *Arab Americans: Demographics*, 2006, *The Arab American Institute*, <www.aaiusa.org/arab-americans/22/demographics>, 28-2-2007. Las razones que explican estos ingresos medios no están claras. Sin embargo, se ha apuntado a la posibilidad de que deriven del número de estudiantes y profesionales que emigraron a los Estados Unidos desde países árabes después de 1965.



norteamericana, otra estrategia usada para vilificar al hombre abyecto que desafiaba el estatus quo heteronormativo fue caracterizarlo como desviado en términos de género y sexualidad. Jasbir K. Puar explica que el terrorista ha sido patologizado como un ejemplo de masculinidad y heterosexualidad fallidas⁴⁴. Existe, pues, una *queer*-ificación de la masculinidad musulmana en los Estados Unidos, puesto que la concepción de masculinidad desviada se entremezcla con desviación sexual en la mente de las masas. Esta *queer*-ificación también resulta en la alteración de la estabilidad heteronormativa del statu quo, que a su vez termina señalando al agente de esta perturbación como anormal. Puar caracteriza lo que llama “masculinidad terrorista” como fallida y perversa⁴⁵. Como ella dice, “*these emasculated bodies always have femininity as their reference point of malfunction, and are metonymically tied to all sorts of pathologies of the mind and body—homosexuality, incest, pedophilia, madness, and disease*”⁴⁶. Puar relaciona la homosexualidad con una patología para referirse a la posible visión de las masas hacia el varón árabe como contrario a la heteronormatividad, patologizándolo entonces como desviado al relacionarlo como una masculinidad que se percibe frustrada. Estas características se encapsulan en lo que Puar llama “*queerness*” orientalista, que se basa en dicha percepción de heteronormatividad fallida⁴⁷. La hombría fallida y patologizada atribuida a los terroristas se relaciona también con la homosociabilidad del mundo árabe, donde las relaciones sociales entre varones han sido históricamente vistas desde Occidente como,

*linked to pedophilia, ascribed to the perceived lack of sexual contact with women, or continually misread as faggotry or homosexuality. [...] The claim to homosexuality counters two tendencies: the colloquial deployment of Islamic sexual repression that plagues human rights, liberal queer, and feminist discourses, and the Orientalist wet dreams of lascivious excesses of pedophilia, sodomy and perverse sexuality.*⁴⁸

92

Desde esta percepción, la anormalidad sexual patologizada adscrita a los hombres musulmanes es contradictoria en sí misma, ya que encapsula tanto la hipermasculinidad como la emasculación (a las cuales Edward Said ya había hecho referencia en *Orientalism*).

Como resultado, por un lado, el patriotismo norteamericano normativo reapareció después del 11 de septiembre como una manera de compensar el desafío a la masculinidad militarista estadounidense consecuencia de los actos de autosacrificio promulgados por los fundamentalistas islámicos, que podrían ser considerados como hipermasculinos al interpretar la inmolación como un acto de valentía masculina. En otras palabras, la hombría norteamericana estaba siendo cuestionada por los actos hipermasculinos contra ella. Por ello, los Estados Unidos respondieron con una actitud también hipermasculina. Como dicen Anna M. Agathangelou y L. H. M. Ling,

[Hipermasculinidad] *arises when agents of hegemonic masculinity feel threatened or undermined, thereby needing to inflate, exaggerate, or otherwise distort their traditional masculinity. We extend this usage of hypermasculinity to security and economic domains, especially as one hypermasculine source (e.g., U.S. foreign policy)*

44. En PUAR y RAI, “Monster, Terrorist, Fag”; y PUAR, *Terrorist Assemblages*.

45. *Terrorist Assemblages*, p. xxiii.

46. *Ibidem*.

47. *Ibidem*, p. 59.

48. *Ibidem*, p. 14.

*provokes another (e.g., Al Qaeda) to escalate with iterative bouts of hypermasculinity (e.g., “jihad”/“war on terror”)*⁴⁹.

Agathangelou y Ling están usando el término “hipermasculinidad”, acuñado por Ashis Nandy, para explicar los discursos que polarizan a los Estados Unidos y Oriente Medio, describiéndolos como una lucha dialectal que intenta elucidar cuál es la nación más masculina. Así pues, desde una perspectiva occidental blanca, hay una hipermasculinidad normativa, que es aceptable, y una hipermasculinidad anormal, que es patologizada. Es decir, hay una hipermasculinidad tolerable (la norteamericana hegemónica) que se sitúa en contra de una intolerable (la de los terroristas y, por extensión, todos los que se parecen a ellos).

Por otro lado, una vez esta masculinidad islamista desviada, patologizada y *queer*-ificada ha sido proyectada como hipermasculina, pasa a provocar miedo a la hombría norteamericana normativa, ya supone un desafío a su supremacía. A causa de la ansiedad resultante de este cuestionamiento de la heteronormatividad, esta masculinidad desviada necesita ser concebida por la psique occidental como inferior y, por tanto, emasculada. Esta emasculación se puede entender, a su vez, por la *queer*-ificación o homosexualización del terrorista, de manera que la abyección termina siendo sexualizada. Esta equiparación entre el cuerpo del terrorista y la homosexualidad se puede ver claramente en los actos de Abu-Ghraib, donde la tortura de cuerpos considerados terroristas se llevó a cabo a través de prácticas sexualizadas. Jasbir K. Puar va un paso más allá, argumentando que

*the emasculated terrorist is not merely an other, but also a barometer of ab/normality involved in disciplinary apparatuses [...]. This disidentification is a process of sexualization as well as of racialization of religion. But the terrorist figure is not merely racialized and sexualized; the body must appear improperly racialized (outside the norms of multiculturalism) and perversely sexualized in order to materialize the terrorist in the first place*⁵⁰.

Por lo tanto, para poder entender la patologización de los terroristas, es necesario verlos como monstruos anormales, así que su racialización y sexualización aparecen, desde la perspectiva de la cultura heteronormativa, como tan desviadas que recaen en la categoría de lo abyecto, y cualquier afrenta contra ellos o sus naciones es entonces justificada.

Consideraciones finales

El presidente Donald J. Trump, ahora como comandante jefe de los Estados Unidos, sigue usando el discurso de la masculinidad hegemónica e hipermasculina tolerable de los militares, como manera de intentar superar su miedo hacia el *otro* musulmán y compensar el sentimiento de victimismo sufrido por la nación después del 11 de septiembre de 2001. Trump está intentando establecer su soberanía sobre lo que percibe como una masculinidad islamista amenazadora. Está fomentando un rechazo de las masculinidades no blancas, no anglo-sajonas protestantes, y no normativas⁵¹. Para

49. “Power, Borders, Security, Wealth: Lessons of Violence and Desire from September 11”, *International Studies Quarterly*, 48.3 (2004), p. 519.

50. *Terrorist Assemblages*, p. 38.

51. También hace lo mismo en relación a otras masculinidades étnicas, como la latina, y también otras no-normativas, como la masculinidad transgénero.



intentar asentar su propia hombría, se ha reapropiado de discursos patologizantes de masculinidad islamista y ha situado a todos los hombres musulmanes una vez más como miembros de un ficticio *eje del mal*.

Trump hizo de la masculinidad hegemónica parte central de su campaña y la está haciendo parte central de su administración, propugnando con ello miedo y división en cuestiones tanto étnicas como de género. Desde el bando contrario a las creencias de Trump, se podría decir que promoviendo una perspectiva de las identidades de género no racista y que nutra las masculinidades no normativas, quizá se podrá, en vez de “hacer América grande otra vez” (*Make America Great Again*), “hacer América buena otra vez” (*Make America Kind Again*).