



Pontificia Universidad  
**JAVERIANA**  
Cali

**¿PARA SER FEMINISTA HAY QUE ABANDONAR LA FE? REVISIÓN DEL ESTADO  
DEL ARTE SOBRE LAS PRINCIPALES TEMÁTICAS Y TENSIONES TEÓRICAS AL  
INTERIOR DE LOS FEMINISMOS ISLÁMICOS**

**JULIANA LOZANO JARAMILLO**

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA CALI  
FACULTAD DE HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA Y JURÍDICA  
SANTIAGO DE CALI  
2021**

**¿Para ser feminista hay que abandonar la fe? Revisión del Estado el Arte sobre las principales temáticas y tensiones teóricas al interior de los feminismos islámicos**

**Revisión del Estado del Arte**

**Trabajo de grado presentado como requisito para optar por el título de  
Politóloga  
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales  
Pontificia Universidad Javeriana Cali**

**Presentado por  
Juliana Lozano Jaramillo**

**Semestre II, 2021**

## Resumen

El proyecto modernizador de Occidente ha reforzado una crisis identitaria y existencial a lo largo del Medio Oriente y el Oriente Próximo. Mientras unos musulmanes reciben la modernidad de manera imitativa, otros tantos se resisten a ella. Las mujeres musulmanas, lejos de quedar por fuera de esta crisis, han encarnado el lugar de tensión y disputa entre un patriarcado musulmán que se resiste a Occidente y un Occidente paternalista que amenaza con erosionar la cultural islámica. En el marco de esta confrontación, los feminismos islámicos han nacido para articular las luchas por la igualdad de género con los orígenes justos e igualitarios del Islam, aunque su emergencia no ha sido acogida de la manera esperada. Por ello, este trabajo explora los debates, las temáticas y las tensiones teóricas al interior de los feminismos islámicos respecto a su viabilidad y a sus estrategias.

**Palabras clave:** Feminismos islámicos, Mujeres musulmanas, Occidente, Islam, Patriarcado, Modernidad.

## Abstract

The Western modernity project has reinforced an identity and existential crisis along the Middle East. While some Muslims embrace modernity imitatively, some others strike it back. Instead of staying out in this crisis, Muslim women have embodied the place of tension and dispute between the Muslim patriarchy rejecting the West, and the paternalistic West making threat to erode Islamic culture. Within this framework, Islamic feminisms have emerged in order to connect up equal-gender fights and fair and egalitarian origins of Islam. However Islamic feminisms' emergency has not been taken as expected. Therefore, this work explores the debates, topics and theoretical tensions regarding the application and the strategies of Islamic feminisms.

**Key words:** Islamic feminisms, Muslim women, West, Islam, Patriarchy, Modernity.

## TABLA DE CONTENIDO

<b>1. Introducción.....</b>	<b>1</b>
1.1 Justificación.....	1
1.2 Planteamiento del problema.....	3
1.3 Objetivos.....	4
<b>2. Metodología.....</b>	<b>5</b>
<b>3. Hallazgos.....</b>	<b>8</b>
3.1 Taxonomía general sobre los estudios de los feminismos islámicos.....	8
3.2 Tipologías de las posturas sobre la viabilidad de los feminismos islámicos.....	10
3.3 Debate. Los feminismos islámicos como binomio irreconciliable.....	15
a. <i>El problema del relativismo cultural y el posmodernismo</i> .....	17
3.4 Debate. ¿Para ser feminista hay que abandonar la fe? .....	36
a. <i>Poscolonialidad y postestructuralismo</i> .....	39
b. <i>La estrategia hermenéutica legal: ganar derecho por derecho divino</i> .....	43
c. <i>La hermenéutica legal y lo procesual simbólico</i> .....	58
3.5 Debate. ¿Podrían existir los feminismos islámicos? .....	71
3.6 Otros autores.....	85
<b>4. Conclusiones.....</b>	<b>86</b>
<b>5. Bibliografía.....</b>	<b>91</b>
<b>6. Anexos.....</b>	<b>100</b>

## **Agradecimientos**

A mi familia por el amor, la paciencia y la dedicación

A mis maestros y tutores por acompañarme en este proceso

Al Profesor D. Aponte por ser un gran guía

A mis amigos por siempre tenderme su mano

## I. INTRODUCCIÓN

En el siglo X, el mundo islámico se erigía sobre las comunidades de origen árabe que habitaban en el Medio Oriente y el Magreb. Tras siglos de cambios, el Estado turco de Anatolia se convertía lentamente en un Imperio de enormes magnitudes que, en el marco de su expansión, absorbía dentro de sus fronteras al nuevo mundo musulmán (Hourani, 1991). Pese a que los otomanos dominaron territorios en más de tres continentes y abarcaron numerosas culturas, el esplendor imperial de Turquía dio prevalencia al Islam y este encontró en los turcos una fuente de expansión, reproducción y consolidación.

Aunque la decadencia progresiva del Imperio Otomano tuvo lugar en el siglo XIX, su punto de quiebre y el fin de su historia imperial estuvo marcado por su vinculación con los poderes centrales de la Triple Alianza en la Primera Guerra Mundial, la cual perdieron. De acuerdo con Hourani (1998), de las cenizas del Imperio Otomano nació Turquía como Estado independiente, aunque “las provincias árabes quedaron bajo el control británico y francés” de modo que “la totalidad del mundo de habla árabe ahora estaba sometido al dominio europeo, excepto algunas regiones de la península arábiga” (Hourani, 1991. Pág. 255). Por su parte, el fin de la Segunda Guerra Mundial catapultó un discurso de mundo moderno y desarrollado en Europa que cristalizó en una crisis existencial e identitaria a lo largo y ancho del mundo musulmán ¿cómo se vinculaban ahora los musulmanes a un mundo *moderno* que había sido diseñado por un Occidente triunfante en la posguerra e impuesto a un Oriente, históricamente derrotado, del cual ellos hacían parte?

El proyecto modernizador y la misión civilizadora de Occidente han hecho del mundo musulmán un espacio híbrido en donde interactúan los propios elementos culturales y los valores ajenos e importados. Es decir que la reacción del mundo musulmán frente a la modernidad no ha sido homogénea y lineal, sino dividida, como lo sugiere Huntington (1998)

Mientras Occidente intenta afirmar sus valores y proteger sus intereses, las sociedades no occidentales se enfrentan a una elección. Algunos intentan emular a Occidente y unirse a Occidente. Otras sociedades confucianas e islámicas intentan expandir su propio poder

económico y militar para resistir y “equilibrar” contra Occidente (Huntington, 1998. Pág. 5. Traducción propia)

En consecuencia, es viable determinar que la modernidad encontró al menos dos tipos de reacciones en el mundo musulmán: una *mimética* y otra *renuente*. La primera de estas, relativa a la emulación de conceptos, valores y epistemologías occidentales, se vio reflejada en el auge de movimientos como el *kemalismo*, dirigido por Mustafá Kemal o Atatürk, padre de Turquía. Grosso modo, con Atatürk “Turquía inició un proceso de desarrollo que la alejó de su pasado y de los países árabes con los cuales antaño había mantenido vínculos tan estrechos” (Hourani, 1991. Pág. 307). Kemal emprendió reformas seculares las cuales parecían necesarias en el camino hacia la modernidad.

La reacción renuente, por su parte, se vislumbra en movimientos que total o parcialmente desafiaron el proyecto de modernización que Occidente importaba al “Tercer Mundo”. El egipcio Gamal A. Nasser en 1952 dio vida a un movimiento nacionalista árabe cuyo principal objetivo estaba en “recuperar el derecho que tenía su pueblo para gobernarse a sí mismo” a partir de “la conciencia de arabidad” y el reconocimiento “del Islam como factor cohesionador y movilizador de la sociedad en torno a la unidad política” (Velandia Pirazán, 2016). En otras palabras, Nasser buscaba redefinir la identidad exclusivamente árabe para confrontar la imposición de valores universales, mientras también se distanciaba del enfrascamiento ideológico de la Guerra Fría. El nacionalismo árabe, pese al declive progresivo, articuló luchas y demandas de diversos grupos sociales en el mundo musulmán.

Las reacciones miméticas y renuentes frente al proyecto de modernización europeo tuvieron un impacto en toda la cultura del mundo islámico, y evidentemente la *mujer musulmana* no fue ajena a ello. Dentro de la amalgama de reacciones también toman fuerza proyectos feministas al interior del Islam que, aunque venían gestándose desde la década de los 30 con el auge del panarabismo y la causa Palestina, empezaron a ser visibles a finales de siglo “debido a que el Irán posterior a Jomeini se estaba suavizando con algunas reformas y nuevas instituciones dedicadas a tratar asuntos específicos de la mujer” (Moghadam, 2008)

De hecho, fue la iraní Afsaneh Najmabadi quien en 1994 describió por primera vez el feminismo islámico como un movimiento reformista en la Conferencia de la Escuela de Estudios Orientales y Africanos de la Universidad de Londres. Tomando como referencia su descripción, las mujeres musulmanas en sus proyectos feministas basados en el Islam se enfrentaban a un problema local de género y patriarcado, pero también a una búsqueda de su nicho dentro de la modernidad occidental que ve la religión como un elemento imposible en la fórmula de desarrollo.

## 1.2 Planteamiento del problema

Si bien la discusión sobre la situación de las mujeres musulmanas dentro del proyecto modernizador tiene raíces históricas, sigue apareciendo como un tema de gran visibilidad en el mundo contemporáneo. La Guerra contra el Terrorismo, tras los sucesos del 11 de septiembre en Estados Unidos, puso los ojos del mundo sobre la mujer musulmana como víctima inevitable de su propio sistema y su supuesta condición de mujer tradicional, quien carece de capacidad de agencia y necesita ser salvada (Abu-Lughod, 2015). El discurso estadounidense ha empleado la victimización de la mujer afgana y su discurso de liberación para justificar las intervenciones y ataques al Oriente Medio (Romero, 2014). Así las cosas, la crisis existencial e identitaria de las comunidades musulmanas y de las mujeres islámicas en lugar de disminuir, se ha hecho cada vez más apremiante.

Resulta vital comprender las perspectivas y abordajes de los feminismos islámicos<sup>1</sup> en un momento en que los elementos musulmanes “radicales” adquieren aún más relieve con la situación vivida con el actual régimen talibán de Afganistán, y cuando el discurso racista colonial iniciado en 1918, que diferenciaba el “otros” del “nosotros” a partir de lo biológico y la “raza”, parece solo haberse transformado hacia un discurso colonial basado en la diferencia cultural. Como lo advierte Grosfoguel (2007) el racismo cultural aparece como “una forma perversa del discurso racista en el cual la palabra “raza” no es ni siquiera mencionada” porque emplean “elementos culturales

---

<sup>1</sup> La autora de este escrito considera que referirse al *feminismo islámico*, en singular, reduce en extremo las enormes complejidades al interior de estos movimientos y pretende homogeneizar las formas de entender y asumir el feminismo en el marco del Islam. Por ello, este trabajo se refiere a los *feminismos islámicos*, en plural.



como marca de inferioridad y superioridad, reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea” (Grosfoguel, 2007. Pág 124)

Dado que los feminismos islámicos, además de afianzar luchas de género en el marco del patriarcado árabe y musulmán, buscan también desprenderse de la actitud paternalista de Occidente y de los feminismos occidentales, este trabajo se encarga de explorar la manera en que desde el mundo musulmán se han estudiado los feminismos islámicos teniendo en cuenta las diferentes reacciones de un continuum que va desde lo mimético, hasta lo renuente frente al proyecto modernizador de Occidente. De ahí que sea válida la siguiente pregunta: *¿Cuáles son las principales preocupaciones temáticas, tensiones teóricas y diferencias metodológicas al interior de los feminismos islámicos?*

Esta pregunta de investigación es cardinal para comprender si las mujeres musulmanas<sup>2</sup> dentro del proyecto modernizador representan una cuestión resuelta, si los feminismos islámicos tienen aún largos caminos por recorrer y luchas autónomas por materializar, o en el peor de los casos, si la búsqueda de un lugar autónomo de la mujer musulmana en el mundo moderno es un imposible.

### **1.3 Objetivos**

#### **Objetivo general**

- Analizar las principales preocupaciones temáticas, tensiones teóricas y diferencias metodológicas al interior de los feminismos islámicos

#### **Objetivos específicos**

---

<sup>2</sup> La autora de este escrito considera que emplear el concepto de *mujer musulmana*, en singular, universaliza una sola forma de ser mujer en el contexto musulmán. En cambio, el concepto de *mujeres musulmanas* da espacio para que todas las mujeres en su diversidad identitaria se vean incluidas en la categoría.

- Revisar, compilar, sistematizar y describir las principales tendencias panorámicas de los estudios sobre los feminismos islámicos
- Diseñar una propuesta metodológica de categorización analítica sobre los principales debates al interior de los feminismos islámicos
- Evaluar y clasificar los principales textos encontrados sobre la literatura especializada desde las categorías analíticas propuestas.

## **2. METODOLOGÍA**

La presente revisión del Estado del Arte comprende un bagaje bibliográfico conformado por setenta y cinco (75) referencias que oscilan entre los años 1964 y 2021 y surgen, en gran medida, desde los contextos de Egipto, Irán, Irak, Argelia, Marruecos, India, Israel, Siria, Turquía, Pakistán y Palestina. Este compendio abarca libros físicos, libros digitales, artículos de revistas académicas y entrevistas principalmente en inglés.

Esta búsqueda de material bibliográfico ha trabajado, por un lado, con revistas especializadas y artículos científicos obtenidos a través de las bases de datos de la Pontificia Universidad Javeriana de Cali, específicamente con JSTOR y SAGE Journals. Por otro lado, los trabajos sistemáticos desarrollados en libros escritos se encontraron en bibliotecas y librerías de Estados Unidos.

Las referencias en el presente trabajo fueron seleccionadas a partir de varios elementos característicos, específicamente: el género del autor, los enfoques teóricos y epistemológicos, el lugar de enunciación de la autora, sus bases culturales, religiosas y académicas, así como su trascendencia y relevancia en la literatura sobre los feminismos islámicos. En los casos en que el lugar de enunciación de la autora no es claro, se interpreta el mismo a partir de análisis textual, el año y lugar de publicación, así como autores desde los que se alimenta. El criterio de mujer islámica es importante, pues es ella quien ha vivido experiencias locales para pronunciarse; son ellas quienes merecen tener la voz en un mundo que ha querido hablar en nombre de ellas.

Esta revisión del estado del arte es de carácter cualitativa y exploratoria, cuyo objetivo está en exponer las distintas posturas que asumen las autoras representativas de los feminismos islámicos. Estas posturas han sido registradas y clasificadas en una matriz metodológica diseñada por la autora (Ver Tabla 1.1), que desglosa la ubicación geográfica y temporal de las obras, la tesis principal del texto, su enfoque teórico o epistemológico, los indicadores y la metodología empleada. Igualmente, esboza las implicaciones teóricas de los planteamientos y sus aportes, así como la introducción de nuevos conceptos que enriquecen el debate. En lo referente a la matriz, se ha realizado un esfuerzo por interconectar las posturas y ponerlas en diálogo, pues finalmente esto representa la esencia de un estado del arte.

Autor(a)	
Referencia bibliográfica	
Lugar de enunciación	Ubicación geográfica y temporal desde la cual se enuncia el autor para la producción de su obra
Tesis	Planteamiento crítico del argumento principal de la obra
Enfoque de reflexión	Corriente de pensamiento o enfoque teórico desde el cual parten los argumentos del autor(a)
Conceptos	Conceptos nuevos que introduce el autor(a) y sus definiciones.
Metodología	Tipo de investigación realizada. Herramientas analíticas empleadas.
Implicación teórica	Alcance de los argumentos del autor(a), aportes al debate general.
Crítica	Limitaciones y vacíos detectados en la argumentación del autor(a).
Continuidades y rupturas	Continuidades y rupturas encontradas entre el planteamiento, el enfoque teórico y la metodología del autor(a) con los demás autores analizados
Clasificación	Clasificación del autor(a) en las tipologías mapeadas y expuestas en este trabajo

Tabla 1. Matriz metodológica. Elaboración propia

En un inicio este trabajo presentará una taxonomía general sobre los estudios feministas islámicos, pues las investigaciones han sido abordadas desde variados puntos de vista que abarcan cuestiones ontológicas y epistemológicas, pero también temas coyunturales inherentes a las mujeres musulmanas. Seguidamente, se introducirán las tres tipologías desde las cuales resulta viable clasificar todos aquellos estudios feministas islámicos que hacen un pronunciamiento contundente frente a los feminismos de corte occidental y a la civilización occidental en general. Del mismo modo, se desarrollará individualmente cada una de estas categorías de análisis teniendo

en cuenta las autoras más representativas de cada tipología, sus planteamientos, hallazgos, factores contextuales, alcances y limitaciones.

Dado que el mundo musulmán se percibe muy lejano y su realidad bastante ajena al contexto colombiano, los respectivos estudios e investigaciones no ocupan un lugar importante dentro del compendio bibliográfico del país. De ahí, que la limitación primaria de esta investigación radique tanto en el acceso general a la bibliografía sobre los feminismos islámicos, como al idioma en que se encuentra la misma. Actualmente, son los países anglosajones los que han dado un lugar especial a los estudios musulmanes, especialmente porque son muchas las mujeres con bases árabes e islámicas que, por razones académicas, profesionales o incluso de censura y exilio en sus países de origen, terminan por pronunciarse desde este locus discursivo. De igual modo, aunque el grueso de la bibliografía se imparte desde Oriente Medio y el mundo musulmán, los análisis y el planteamiento crítico de los hallazgos responden a las interpretaciones de la autora, que, si bien es mujer y también se enuncia desde un país en desarrollo, ha vivido el proceso de modernización de manera distinta y su proceso académico es occidentalizado.

También es importante resaltar que, dado que la audiencia de este trabajo está fundamentalmente occidentalizada, lo más probable es que su lectura sobre los debates plasmados a lo largo de estas líneas sea interpretada desde el horizonte cultural al que pertenecen y así mismo se correspondan sus opiniones. Siendo el Islam uno de los ejes centrales de este trabajo, como occidentales tendemos a pensarnos esta religión en analogía con el Cristianismo y a pensar los procesos dentro del Islam tal cual como fueron los procesos históricos del Cristianismo y la secularización en Occidente. Una lectura ideal de los debates aquí plasmados debe empezar por individualizar las experiencias y no entenderlas, necesariamente, en referencia a las propias, algo que requiere de un esfuerzo consciente.

Esta investigación tiene un ADN bastante pedagógico-orientador y constituye un mapa introductorio al estudio de los feminismos islámicos, cuyo valor agregado radica en estudiar detalladamente su relación, tensión y debate con el feminismo hegemónico en el contexto de un proyecto modernizador universalista

### 3. HALLAZGOS

#### 3.1 Propuesta taxonómica para un mejor mapeo de los debates al interior de los feminismos islámicos

La intersección de los movimientos feministas con los movimientos nacionalistas del mundo árabe a mediados del siglo XX visibilizó las discriminaciones por cuestiones de género en estas sociedades y trajo a primer plano nuevas líneas de análisis en el ámbito académico. Las académicas del mundo musulmán, específicamente de los feminismos islámicos, han diversificado sus estudios sobre el mismo y, grosso modo, han sido clasificados en cuatro grandes grupos. Cabe resaltar que la existencia de diferentes categorías analíticas no las hace mutuamente excluyentes, por el contrario, las categorías de análisis se intersectan, se imbrican, se reinterpretan y se complementan dentro la estructura argumentativa de las autoras. La clasificación tiene simplemente el objetivo de servir de carta de navegación en algunas aproximaciones cruciales.

La primera categoría de análisis de los feminismos islámicos se sitúa en el *contexto social e histórico* de su surgimiento y desarrollo. Estas investigaciones se remontan a los tiempos del profeta y enfatizan en la labor que ejercían las mujeres de su núcleo familiar, con el fin de demostrar cómo desde hace muchos siglos se ha venido originando internamente una conciencia femenina en las sociedades musulmanas. Este análisis histórico establece también la relación causa-efecto entre los movimientos anti-coloniales y nacionalistas y los movimientos feministas que emergen dentro del Islam. Con esta intersección se situó la religión en el primer plano y se conservó como elemento innegociable en la búsqueda de identidad. Paulatinamente, estos movimientos han adquirido un carácter transnacional que impide asociarlos o delimitarlos a unas fronteras específicas.

En segundo lugar, aparece una categoría de análisis que responde al *ejercicio hermenéutico* sobre los textos canónicos<sup>3</sup> que han emprendido las feministas islámicas. Por principio, el Islam

---

<sup>3</sup> Cuando se hace referencia a los textos canónicos y escrituras sagradas del Islam, se habla de dos específicamente. En primer lugar, el *Corán*, como la expresión de lo revelado por Allah al profeta Muhammad. El Corán viene dividido

es la única religión monoteísta que promueve la igualdad absoluta entre los sexos y no impone roles de género, por lo que tampoco justifica de ningún modo la discriminación y la violencia. El inconveniente radica en la manipulación que han tenido los escritos coránicos por parte de las interpretaciones patriarcales y preislámicas que han predominado históricamente. Así las cosas, esta rama de las feministas islámicas propone releer y reinterpretar el Corán en clave femenina; ganar derechos a partir del derecho divino.

La tercera categoría hace referencia a los *elementos procesuales-simbólicos* que se asocian a las mujeres musulmanas y despiertan muchas controversias en el mundo contemporáneo. Son muchas las autoras que cuestionan o defienden prácticas como el uso del velo, la ablación o mutilación genital, el crimen de honor y la poligamia. Por un lado, hay quienes defienden estas prácticas abogando por un relativismo cultural y otros más apelan a los derechos humanos para rechazar contundentemente estos fenómenos; surge entonces “una dicotomía entre lo que debería ser aceptado y lo que no, teniendo en cuenta la integridad física y psicológica del ser humano” (Chamorro, 2014).

La última categoría de análisis nace del contexto poscolonial y nacionalista desde donde emergen los feminismos islámicos y se enfoca en *el proceso de desnaturalización de las relaciones con Occidente y sus valores universales*. La imposición de valores modernos con pretensión universal por parte de Occidente, así como la imposición de ciertos tipos de luchas de género y formas de ser mujer en el mundo, han generado dilemas morales para las mujeres musulmanas ¿Por qué para ser feminista hay que abandonar la fe? ¿Por qué Occidente determina las discriminaciones de todas las mujeres en el mundo y la manera en que deben ser abordadas?

Pese a que se analizan las tres primeras, esta investigación tiene una especial preocupación por esta última categoría analítica, específicamente en las tensiones entre los feminismos islámicos con los feminismos de corte occidental como reflejo de una lucha poscolonial y nacionalista que caracteriza a los primeros. Vale la pena resaltar que, tal como se mencionó al inicio, tanto la

---

por azoras (capítulos) y aleyas (versos). En segundo lugar, la *Sunnah* describe las tradiciones y las enseñanzas impartidas por el profeta Muhammad en vida. Estas prácticas y enseñanzas son descritas en hadits.

reacción mimética como la reacción renuente del mundo musulmán frente al proyecto modernizador, se ven también reflejadas como tintes y matices de esta gran categoría de análisis. De ahí que resulte válido presentar y describir brevemente las tipologías o subcategorías de la tensión entre los feminismos islámicos y las posturas occidentales que se desarrollarán en este trabajo.

### **3.2 Tipologías de las posturas sobre la viabilidad de los feminismos islámicos**

El registro metodológico permitió clasificar a los autores en al menos tres grandes grupos, o tres grandes formas en que se abordan los feminismos islámicos (Ver Gráfica 1 al final de este acápite). La primera tipología hace alusión al supuesto de que *no es posible la existencia de feminismos islámicos* en tanto sus conceptos constituyen un binomio aparentemente irreconciliable: un oximorón. En esta sección se inscriben los autores iraníes Shahidian, Moghissi, Mojab y la argelina Wassyla Tamzali. Esta postura responde un poco más a la concepción general de las feministas de corte Occidental, cuya trayectoria “tuvo una relación de extrema beligerancia con el cristianismo católico; de hecho, puede incluso afirmarse que nació en contraposición al mismo” (Sibai, 2016). Es decir que el feminismo en su concepción occidental

Nació en un contexto concreto y fue configurándose, asimismo, en respuesta a necesidades concretas - como el derecho al voto, al divorcio, al aborto, a la independencia económica, etc - e íntimamente relacionado con las constricciones impuestas por la Iglesia católica y con los procesos de secularización e industrialización europeos, radicalmente diferente de otras trayectorias históricas y sociopolíticas en general, pero en particular de la trayectoria del Islam, que es la que aquí nos ocupa (Sibai, 2016. Pág. 117)

Así pues, en muchos casos los feminismos islámicos resultan inconcebibles a los ojos de Occidente porque su experiencia particular ha creado un dueto deseable entre feminismo y laicismo, idea que se ha buscado universalizar y eternizar. De hecho, Palacios (1940) habla de una *cristianización del Islam*. Sin embargo, esta visión sobre los feminismos islámicos no se reduce a una concepción exclusivamente occidental, pues son varios los autores musulmanes que, desde una crítica al relativismo cultural y al posmodernismo, no avalan estos movimientos. Grosso modo,

el feminismo constituye una propuesta de liberación y reivindicación, mientras el Islam se rige por obligaciones y sumisión ¿perdería el Islam su naturaleza al asociarse con el feminismo, y el feminismo su esencia al imbricarse con el Islam?

La segunda tipología nace desde una perspectiva poscolonial, posestructuralista e interseccional que respalda y promueve la existencia de los *feminismos islámicos como movimientos legítimos y autónomos*, desligándolos parcialmente de las categorías epistemológicas propias de los feminismos dominantes. En esta sección se inscriben las autoras Badran (2010), Mir-Hosseini (2006), Mernissi (2001) y Lamrabet (2014). Grosso modo, estas autoras creen por un lado en el derecho que tienen las mujeres musulmanas para pronunciarse frente a las injusticias por cuestiones de género, y por el otro, en que estas también son capaces de configurar sus identidades, adaptar el movimiento feminista a sus condiciones y por tanto determinar autónomamente sus procesos emancipatorios. Así lo propone Margot Badran (2010)

Afirmar que el feminismo es occidental, no sólo advierte sobre la ignorancia de la experiencia histórica, sino que sirve para perpetuar la noción, que tiene alta difusión en Occidente, de que los musulmanes y los orientales son incapaces de generar críticas al patriarcado y a la subordinación femenina, e incapaces de organizar movimientos para arreglar las cosas, es decir, para producir el feminismo (Badran, 2010. Pág. 74)

Vale la pena aclarar que esta subcategoría representa, incluso más que las otras, un continuum de propuestas con diferentes matices respecto a los feminismos islámicos como movimientos autónomos. Estos matices representan las diferentes visiones de las autoras respecto al diálogo/retroalimentación que deben tener los feminismos islámicos con Occidente; algunas consideran que la distancia con Occidente es deseable, otras ven algunos elementos occidentales como herramientas útiles para su lucha, y otras incluso creen en un diálogo bidireccional que resulte funcional para ambas corrientes del feminismo. De ahí que esta segunda tipología genere una ruptura evidente con la primera; de la negación a la aprobación.

A modo de crítica, emana una tercera tipología que recoge elementos interesantes de las dos anteriores y se pregunta *¿podrían existir los feminismos islámicos?* Las autoras clasificadas



en esta subcategoría, a saber, Moghadam y Sibai, no niegan tajantemente la posibilidad de existencia de los feminismos islámicos, de hecho, parecen tener la esperanza puesta en los mismos. No obstante, son bastantes críticas frente a lo que hoy en día representa este movimiento: reproductores de discursos coloniales, lógicas y epistemologías occidentales ¿no es esto acaso lo que combaten los feminismos islámicos? En ese sentido, los feminismos islámicos no terminan siendo movimientos tan autónomos como sugieren los autores de la segunda tipología, pero tampoco son irrealizables, como señalan en la primera tipología. Así lo plantea Sibai (2016), la autora más representativa de esta subcategoría

Quiero llamar la atención de nuevo sobre el hecho de que mi crítica no se trata de una negación de los feminismos islámicos (...) Muy lejos de esto, mi crítica es una llamada desgarradora a la revolución, a superar el carácter colonial de los feminismos islámicos, reclamar y urgir un proyecto de liberación emancipatorio profundo y global. Una revolución decolonial, anticapitalista, antipatriarcal, antisexista, anticlasista y antirracista. Una superación del pensamiento oximonorista (Sibai, 2016. Pág 216)

En síntesis, desde esta perspectiva los feminismos islámicos como movimientos autónomos tienen un largo camino por recorrer y revoluciones por emprender en aras de desligarse de las bases epistemológicas que han heredado de Occidente desde la colonización. Así pues, esta tercera tipología a través de su análisis crítico puja porque los feminismos islámicos lleguen al más alto nivel de autonomía y desprendimiento de Occidente, pero no es esa la situación actual.

El siguiente diagrama es una representación gráfica del mapeo tipológico expuesto anteriormente. Partiendo de un espectro de izquierda a derecha, la izquierda representa la postura negacionista encabezada, por un lado, por los autores que se enuncian desde el contexto de la Revolución Islámica de Irán, a saber, Shahidian (1998), Moghissi (1999) y Mojab (2001), y por el otro, la autora argelina Tamzali (2011). En el lado derecho del espectro se localiza la postura afirmativa encabezada por Wadud (2009), Barlas (2002), Mir-Hosseini (2006) y Badran (2010). Estas cuatro autoras representan la estrategia hermenéutica legal, que si bien también la abordan Lamrabet (2014) y Mernissi (2001), estas dos la intersectan con un análisis de lo procesual simbólico.

Al margen de la postura afirmativa se sitúan dos categorías: las autoras poscoloniales y la autora del feminismo negro. Si bien Mohanty (1984), Spivak (1988), Mahmood (2008) y Amos & Parmar (1984) no dedican sus obras a defender los feminismos islámicos, si sientan las bases para que estos movimientos sean legitimados a partir de herramientas analíticas y corrientes de pensamiento como el poscolonialismo y la interseccionalidad respectivamente. Por último, en el medio del espectro se sitúan Moghadam (2002) y Sibai (2016), quienes no niegan la posibilidad de existencia de los feminismos islámicos, pero no afirman que hoy funcionen como teóricamente deberían, ni que sus alcances sean los esperados. Es decir que su objetivo está encaminado a recoger argumentos acertados de ambos lados del espectro y a intentar superar las limitaciones detectadas.

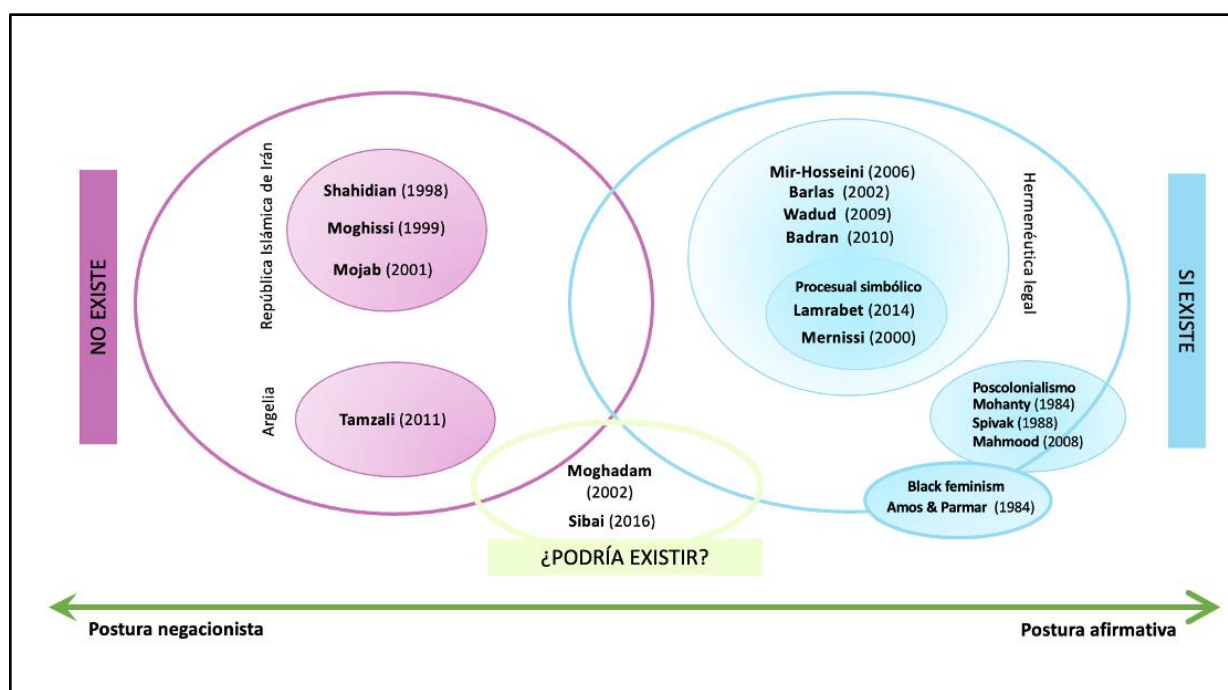


Gráfico 1. Diagrama y espectro de clasificación de los autores según su tipología. Fuente: elaboración propia.

En vista de que este trabajo otorga gran importancia a los contextos históricos desde los cuales se enuncian los autores a analizar, la autora de este trabajo ha diseñado también una línea del tiempo (Ver Gráfico 2 y Gráfico 3) en la que ubica temporalmente a los autores, así como los sucesos históricos más trascendentales que pueden determinar o condicionar sus planteamientos.

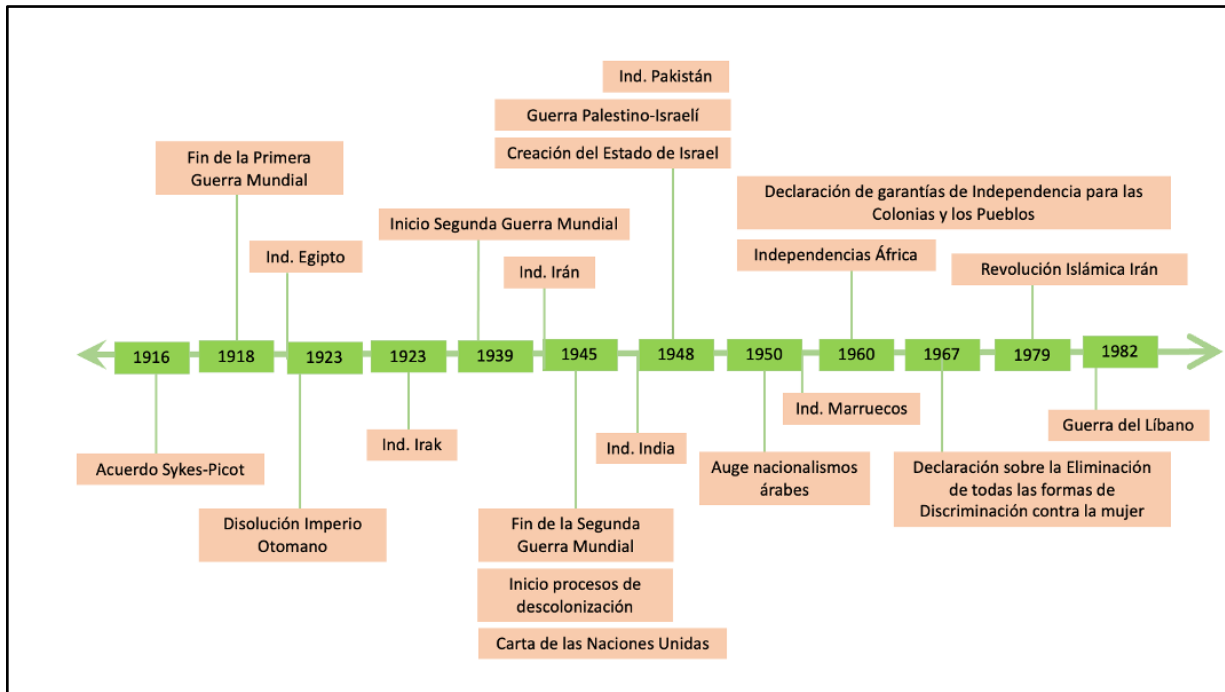


Gráfico 2. Línea del tiempo de los sucesos trascendentales en el debate sobre los feminismos islámicos 1916 - 1982.

Fuente: Elaboración propia.

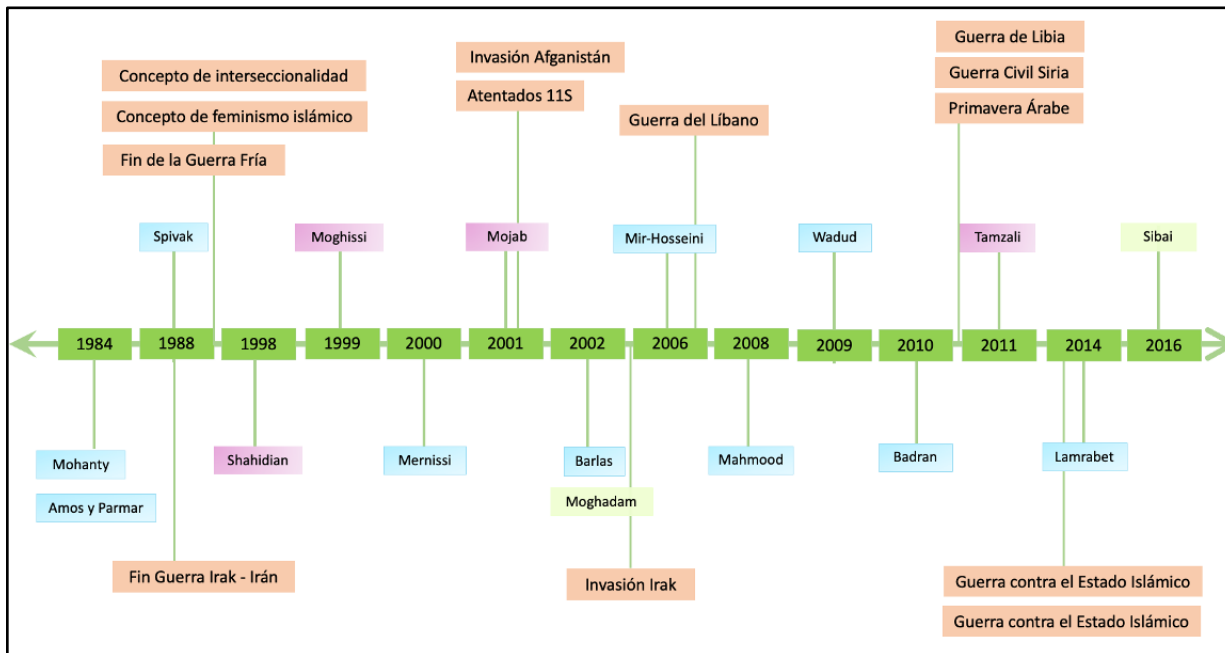


Gráfico 3. Línea del tiempo de los sucesos trascendentales en el debate sobre los feminismos islámicos y ubicación temporal de los autores trabajados 1984 - 2016. Fuente: Elaboración propia.

### 3.3 Debate. El feminismo y el Islam ¿un binomio irreconciliable?

El primer gran debate sobre los feminismos islámicos gira en torno a la posibilidad de existencia de los primeros. Aunque es la perspectiva occidental la que frecuentemente ha negado los feminismos islámicos, son varios los autores que sostienen esta misma tesis desde el Medio Oriente y desde referencias islámicas. Por esto, en esta tipología se inscriben los autores Hammed Shahidian (1998), Haideh Moghissi (1999), Shahrzad Mojab (2001) y Wassyla Tamzali (2011).

Un elemento clave es que la mayoría de los autores islámicos que rechazan la posibilidad de los feminismos islámicos se pronuncian desde la teocracia iraní de los *ayatolás*, específicamente desde el contexto de una revolución que dio vida a una versión fundamentalista encarnada en la República Islámica. Desde este lugar discursivo nacen los argumentos de Shahidian, Moghissi y Mojab. De ahí que a lo largo de esta tipología resulte pertinente hacerse la pregunta, tal como lo hace la socióloga iraní Valentine Moghadam, “¿cuál es la relación entre el feminismo islámico y el fundamentalismo islámico? ¿Cuál es la relación entre el feminismo islámico y el movimiento de reforma en Irán?” (Moghadam, 2008)

Irán aparece como la cuna de los feminismos islámicos, aunque estos no representen el comienzo de la lucha feminista en el territorio persa. Previo a la Revolución Islámica (1978-1979) ya existían expresiones feministas, pero “las campañas de las mujeres eran demasiado difusas, impidiendo verlas como movimientos en sí” (Labani, 2015. Pág. 314). La revolución de 1979 en Irán buscaba “restaurar la autenticidad cultural contaminada por la occidentalitis” y las mujeres retoman un papel central en tanto son “el elemento clave en la preservación de la tradición y de las relaciones culturales y sociales de la sociedad islámica” (Labani, 2015 Pág. 115). Resulta paradójico que, pese al rol central de la mujer, el patriarcado y el autoritarismo seguían siendo elementos distintivos del contexto. En la confrontación entre el Islam y Occidente, al primero no le conviene la liberalización de la mujer porque implicaría despojar a la sociedad de esa fuente reproductora de tradición y cultura.

La muerte del líder natural de la revolución islámica, Ruhollah Khomeini o Ayatolá Jomeini, marcó un antes y un después para la mujer musulmana. De acuerdo con los planteamientos de Valentine Moghadam (2008), su deceso significó la flexibilización de muchas reformas y creación de instituciones alusivas a los asuntos de la mujer. Sin embargo, parece que la reconfiguración de esos roles femeninos a través de las reformas “seguían respondiendo a una necesidad de construcción nacional” en un periodo de inestabilidad marcado por la guerra contra Irak, y no a una cuestión de ciudadanía, igualdad de género y derechos humanos (Labani, 2015. Pág. 297). La República Islámica (1979 - actualidad) llevó a cabo un proceso de islamización de las relaciones de género que perdura hasta hoy.

En medio de todo, las mujeres iraníes han creado luchas individuales y colectivas como respuesta a la situación que día a día enfrentan. Empero, la conciencia femenina que ha emergido en este contexto es divergente y, a grandes rasgos, muestra una división entre los clivajes de las mujeres musulmanas alrededor de la modernidad. Algunas se consideran tradicionalistas, porque creen en un nivel de reforma feminista menor, mientras las modernistas puján por más liberalización y se entienden un poco más con la modernidad occidental (Badran, 2010). Sin embargo, solo el clivaje de modernidad resulta insuficiente para entender las desigualdades y exclusiones que en el caso de Irán son bastante pronunciadas, porque se ignora la intersección de diversas adscripciones identitarias como la clase social y el lugar de enunciación

Los autores de esta tipología ponen en cuestión la compatibilidad entre los conceptos de feminismo e Islam, cuando el feminismo como movimiento político, social y colectivo reivindica la igualdad de género y la liberalización de lo que a la mujer atañe, mientras el Islam se percibe como un orden de valores<sup>4</sup> basado en obligaciones y deberes. Entre los autores más representativos de esta tipología se encuentran los iraníes Hammed Shahidian (1998), Haideh Moghissi (1999), Shahrzad Mojab (2001) y la argelina Wassyla Tamzali (2011). Grosso modo, niegan

---

<sup>4</sup>Después del extensivo análisis literario, la autora de este escrito detectó que los musulmanes no perciben el Islam como una religión sino como un orden de valores y principios que pueden regir todas las esferas de la vida. Eso conlleva a que la separación entre lo público y lo privado carezca de sentido en ese contexto. Así pues, describir el Islam como una *religión* es una forma de entenderlo desde las propias experiencias cristianas en Occidente. En aras de desligarse en la medida de lo posible del propio horizonte cultural, en este trabajo se hará alusión al Islam como un orden de valores y principios.

categoricamente la existencia de los feminismos islámicos y critican a las feministas islámicas por pronunciarse desde el exilio, desconociendo las dificultades inherentes al régimen islámico y deslegitimando el feminismo en su concepción Occidental.

### ***El problema del relativismo cultural y el posmodernismo***

Los feminismos islámicos han sido legitimados desde varias corrientes de pensamiento y enfoques teóricos, entre los cuales sobresalen el relativismo cultural y el posmodernismo. El relativismo cultural parte de una diferencia identitaria que es capaz de justificar prácticas, símbolos y valores en tanto que son relativos a un contexto local y cultural, por lo que resultan igualmente válidos a nivel social; es decir que no hay una estratificación de culturas porque ninguna puede ser considerada superior a otra. Esta propuesta teórica encuentra sus principios en el antropólogo nortamericano Franz Boas, padre de la postura romántica y crítico del evolucionismo impartido desde la civilización occidental al negar la universalidad y resaltar la singularidad. En 1964 sostuvo

La libertad de juicio sólo se alcanzará cuando aprendamos a apreciar un individuo conforme a su propia capacidad y carácter. Entonces encontraríamos, de tener que seleccionar lo mejor de la humanidad, que todas las razas y todas las nacionalidades estarían representadas. Por lo tanto, hemos de atesorar y cultivar la variedad de formas que han asumido el pensamiento y las actividades humanas y abominar, porque conducen a un completo estancamiento, de todas las tentativas de imponer un molde de pensamiento a naciones íntegras o aún al mundo entero (Boas, 1964, Pág. 271)

Sobre la misma línea, el posmodernismo encarna una actitud crítica frente a la modernidad, pero ya no desde el romanticismo sino como un proceso de deconstrucción que permite asumir una visión y actitud pluralista sobre el mundo. Bauman (1996) planteó la teoría sociológica de la posmodernidad y la definió como una posición frente a la modernidad “que se percató de las consecuencias de lo que ha sido producido mientras esta ha perdurado”, pero que además “se destaca por su manifiesta institucionalización de aquellas particularidades que la modernidad intentaba eliminar de sus proyectos y prácticas de manejo” (Bauman, 1996. Pág. 3)

Ahora bien, el relativismo cultural y el posmodernismo le han dado voz a movimientos feministas alternativos que se distancian del feminismo de corte occidental, al cual denuncian por su pretensión de universalizar los contextos culturales, religiosos, históricos y particulares propios de Occidente. Tal es el caso de los feminismos islámicos que bajo la idea de autenticidad cultural busca diferenciarse o presentar una alternativa distinta al feminismo occidental, y que con el enfoque hermenéutico legal sobre el Corán busca a su vez legitimar sus luchas frente al patriarcado musulmán. Desde una crítica a estos dos enfoques de reflexión se sitúan los autores que niegan los feminismos islámicos, a saber, Hammed Shahidian (1998), Haideh Moghissi (1999), Shahrzad Mojab (2001) y Wassyla Tamzali (2007)

- **Hammed Shahidian (1998)**

Hammed Shahidian es el sociólogo iraní que introdujo el debate sobre la compatibilidad entre feminismo e Islam, señalando que ambos conceptos son intrínsecamente opuestos - no complementarios-, que forman un oximorón; figura lógica que implica contradicción. En ese sentido, es el primer autor que niega categóricamente la posibilidad de existencia de los feminismos islámicos desde lo semántico y lo práctico. En otras palabras, además de que feminismo e Islam son una contradicción, hasta el momento, los feminismos islámicos no han llegado a ser “una ideología transformadora y un movimiento para atender las injusticias de género en las sociedades musulmanas” (1998) porque su intención más que erradicar el sistema patriarcal, ha sido negociar con él. Al respecto, el autor señala

Si por feminismo se entiende aliviar las presiones patriarcales sobre las mujeres, haciendo que el patriarcado sea menos espantoso, el “feminismo islámico” es sin duda una tendencia en la búsqueda global de la igualdad sexual. Pero si el feminismo es un movimiento para abolir el patriarcado, para proteger a los seres humanos de ser prisioneros de identidades fijas, para contribuir a una sociedad en la que los individuos puedan modelar sus vidas libres de limitaciones económicas, políticas, sociales y culturales, entonces “feminismo islámico” resulta considerablemente inadecuado (Shahidian, 1998. Pág. 11)

Shahidian (1998) se enuncia desde el contexto de la Revolución Islámica en Irán, naturalmente anti-pluralista, donde Ayatolá Jomeini llevó a cabo reformas y procesos de islamización de las relaciones de género, y re-estableció el rol de la mujer como netamente familiar y por tanto reproductora y preservadora de la cultura y la tradición. Partiendo de esta experiencia, Shahidian critica al feminismo islámico por monopolizar la adscripción identitaria en la medida en que la reduce a lo religioso/espiritual y la convierte en el eje central y a veces único de la lucha feminista dentro del Islam. El Oriente Próximo y el Medio Oriente<sup>5</sup> es quizás el escenario global más complejo y diverso por la intersección de culturas, religiones, subreligiones, clases, lenguas, etnias, trayectorias socio-históricas, procesos de colonización y descolonización y afinidades políticas; limitar la identidad de las mujeres musulmanas a una sola esfera de la vida es un obstáculo que impide que las mujeres desafíen las esferas de poder y por tanto se le atribuye a los feminismos islámicos la emergencia de una nueva crisis de identidad en esta región.

Lo anterior permite evidenciar que el autor se sitúa desde una posición crítica frente al relativismo cultural, definido por él como el modo en que “las diferentes culturas proveen respuestas indígenas a sus problemas sociales para ser juzgados dentro de los contextos de su propio entorno” (Shahidian, 1998. Pág. 10). El enfoque reflexivo y teórico del autor creará toda una línea de continuidad en la que se inscriben todas las autoras tratadas en esta tipología. Tanto Moghissi (1999) como Mojab (2001) y Tamzali (2001) están en desacuerdo con los preceptos del relativismo cultural y el posmodernismo, como se verá más adelante.

Desde la interpretación de Shahidian (1998), el relativismo cultural ha sido empleado por los feminismos islámicos como sustento teórico para obtener cierto grado de legitimidad, pero si en realidad estos movimientos lo aplicaran correctamente, considerarían y asumirían una posición crítica frente a aspectos procesuales-simbólicos como el uso del velo, lo privado-público, la poligamia, el crimen de honor y su comportamiento moral.

---

<sup>5</sup> Dividiendo el hemisferio oriental en tres partes, el Oriente Próximo recoge el espacio geográfico entre Turquía, Irak, Arabia Saudita y Egipto. Por su parte, el Medio Oriente recoge el espacio entre Irán e India, y el Oriente Lejano se erige desde China.



Operan una apropiación selectiva para no perder su legitimidad basada en su “autenticidad cultural”, dejando fuera cuestiones esenciales para la teoría feminista como el control de las mujeres sobre su cuerpo y la separación de la religión y de la política. Esto conduce, según el autor, a una curiosa paradoja: por un lado recuperan la crítica feminista hacia la sociedad occidental pero, por otro lado, rechazan el horizonte normativo del feminismo occidental de raíz ilustrada cuando este propone como solución acabar con la construcción patriarcal de los roles de género (Shahidian, 1999)

Así pues, Shahidian (1998) señala que este enfoque teórico ha sido empleado por los feminismos islámicos como aquel capaz de justificar todo tipo de prácticas y acciones desde lo cultural, así como también reunir todas las adscripciones identitarias en una sola esfera religiosa; el contexto económico, social, cultural y político de la comunidad quedan en un segundo y tercer plano. Lo interesante de este señalamiento es que las interpretaciones vigentes del Islam entienden a este, más como un orden de valores que como una religión monoteísta comparable con el Cristianismo, y este orden de valores rige todas las esferas de la vida, incluyendo lo económico, político, social y cultural. Si lo religioso no se yuxtapone para regir el resto de los ámbitos ¿perdería el Islam su esencia?

A la par, Shahidian (1998) inaugura la tensión fundamental de los feminismos islámicos con la sociedad occidental y por tanto con los feminismos seculares. Si bien los feminismos islámicos se enuncian desde el relativismo cultural para legitimar su existencia, también tratan de situarse desde la perspectiva poscolonial y desligarse de Occidente. Empero, para Shahidian (1998) esto no termina siendo del todo cierto. La relación entre ambas ramas del feminismo es ambivalente en tanto los islámicos tratan de ser sumamente críticos con los occidentales para reivindicar su cultura y religión, pero emplean conceptos de Occidente, como el de derechos humanos, y buscan apoyo e inspiración intelectual allá; una relación denominada por Shahidian como “push-pull” (halar-empujar) (Shahidian, 1998. Pág. 8).

Shahidian (1998), al igual que Moghissi (1999), evalúa logros y avances de la sociedad iraní en cabeza de la izquierda secular frente a la represión del régimen teocrático. Bajo esta premisa, los feminismos islámicos encarnan un obstáculo en el marco de esos logros porque

deslegitiman lo alcanzado hasta el momento en la medida en que buscan reconciliarse/negociar con el patriarcado musulmán en lugar de acabar con él, y esto los hace cómplices de la violencia del fundamentalismo religioso. Adicionalmente, pensarse el feminismo desde el Islam deja de lado una cantidad significativa de mujeres que no adscriben de manera semejante sus identidades, por lo que caen en la lógica universalista y homogeneizadora de Occidente. En consecuencia, el sociólogo iraní señala que

La mejor forma de apoyar las luchas de las mujeres en el Medio Oriente es no borrando las diferencias entre ellas o restando importancia a la distinción básica entre visiones seculares e islamistas. Privilegiar la voz de la religión y celebrar el “feminismo islámico” es resaltar solo una de las muchas formas de identidad disponibles para las mujeres de Oriente Medio (...) eclipsando las formas de lucha fuera de las prácticas religiosas y silenciando a las voces seculares que se alzan en contra de las sofocantes políticas de islamización de la región (Shahidian, 1998)

Así las cosas, un movimiento feminista islámico podría ser viable en un contexto en el que las mujeres no vean denegada o limitada su capacidad de agencia para tomar decisiones en el ámbito político y moral; caso que no se corresponde con lo establecido hasta el momento. En el Islam, y todavía más en la República Islámica de Irán, la religión y lo espiritual no aparecen como una opción sino como una obligación, y mientras los feminismos islámicos pretendan seguirse enunciando desde el marco religioso y en muchos casos fundamentalista, se seguirá reproduciendo “un silencio paternalista y un apoyo incondicional a su agenda” (Shahidian, 1998). A modo de ejemplo, la imposición del burka como forma de preservar la tradición y la cultura no se presenta en Irán como una elección para las mujeres sino como un deber religioso, político y social. Para autores como Shahidian (1998), casos como este que atentan contra la capacidad de agencia de las mujeres y por lo tanto su estatus político, van también en contra del sentido feminista universal, el cual radica en liberalizar el cuerpo de la mujer.

En resumen, Shahidian (1998) aparece como el padre del debate sobre la incompatibilidad del feminismo islámico visto desde lo semántico y crítica a su vez los esfuerzos por preservar la autenticidad cultural. Dicha autenticidad cultural es culpable de que los feminismos islámicos no

tengan aportes significativos para alcanzar la igualdad de género al interior de la sociedad musulmana. Si bien el autor procura individualizar la experiencia a lo que sucede en Irán y desde allí argumenta que los feminismos islámicos no son viables, cae en la falacia generalizadora de negar la existencia de los feminismos islámicos en cualquier otro lugar de la región. Dicho de otro modo, la experiencia iraní no es comparable con la situación política y cultural de otros países como Egipto y Turquía, entonces la negación de los feminismos islámicos debe estar sujeta a ciertas condiciones locales desde donde se piensa.

- **Haideh Moghissi (1999)**

Los argumentos de Haideh Moghissi (1999), socióloga iraní, musulmana y feminista secular, al igual que Shahidian (1998) parten de una crítica al posmodernismo como enfoque teórico desde el cual se ha pensado el feminismo al interior de un régimen fundamentalista islámico. Moghissi (1999) lleva a cabo un análisis cualitativo y un análisis histórico a partir de la Revolución Iraní, la instauración de un Estado Islámico y el surgimiento de movimientos feministas, a quienes de ningún modo otorga la categoría de “*feminismos islámicos*”. En su visión, las mujeres fueron las grandes perdedoras de esta revolución y la estrategia política para subsanar esas heridas debe ser mucho más profunda que la creada hasta el momento.

En ese orden de ideas, plantea que los feminismos islámicos se constituyen como un imposible, pues la sensibilidad cultural, propia del posmodernismo, resulta incompatible con la defensa de los derechos humanos; pieza clave de cualquier movimiento feminista. En otras palabras, la condición de inferioridad de las mujeres en Irán no mutará sustancialmente hasta no ver a la República Islámica iraní desintegrarse, de modo que el marco político, legal-familiar y moral sea secular y lo espiritual se reduzca al plano netamente personal (Moghissi, 2010) . Es decir que Moghissi, a diferencia de las feministas occidentales que también niegan la posibilidad de los feminismos islámicos, no pide abandonar la fe en lo absoluto sino más bien llevarla a lo individual y apartarla de la vida pública:

De hecho, lo que me preocupa es que los académicos que albergan un gran entusiasmo por el feminismo islámico con frecuencia olvidan la distinción fundamental entre el islam como sistema político y legal y el islam como guía moral y espiritual. Al centrarse en el segundo, sin darse cuenta, liman asperezas sobre el primero. En cualquier caso, aún necesitamos un análisis sobre cómo se va a expresar este doble compromiso de un modo que no se contradiga ni se invalide en una situación real (Moghissi, 2010. Pág 68)

El relativismo cultural le otorga un rol exagerado a la afiliación cultural sobre la identidad del ser humano. Moghissi (1999), al igual que Shahidian (1998), cuestiona la conveniencia de pensar la identidad de las mujeres musulmanas exclusivamente desde su afiliación espiritual y cultural. De hecho, la autora afirma que “si el Islam se considera como el único componente de la cultura de una región tan diversa como Oriente Próximo, entonces el feminismo islámico parece no solo factible, sino deseable, como única alternativa cultural para el feminismo originado en Occidente” (Moghissi, 2010. Pág 67). De ahí, que se gestó una “idea esencializada de las mujeres de Oriente Próximo como un grupo indiferenciado, unido por su fe” (Moghissi, 2010. Pág 60). A modo de analogía, la autora cuestiona si el uso de los conceptos de *mujeres cristianas* y *feminismos cristianos* abarcaría a todas las mujeres del mundo Occidental.

Cabe resaltar que el relativismo cultural no es negativo en todas sus presentaciones. Es menester recalcar que Moghissi (1999) se pronuncia desde un contexto local e histórico donde el multiculturalismo no representa una opción ni una elección individual. Labani (2015) respecto a la situación iraní, afirma que el derecho a la libre elección es un requisito previo para la existencia del pluralismo cultural, y en la República Islámica de Irán no existe ni lo uno ni lo otro; la cultura y la religión funcionan, en muchos casos, por imposición.

El argumento anterior, referente al Islam como solo una de las tantas formas de identificación en el mundo musulmán, podría pensarse desde la interseccionalidad. Esta herramienta analítica parte del supuesto de que varias discriminaciones se intersectan para definir la identidad de las mujeres musulmanas. Ellas, además de creer en el orden islámico de valores, también pertenecen a una etnia, a una clase social, a una urbe u entorno rural, y tienen una historia vital y social que la define (Amos y Parmar, 1984). Así, tiene total sentido pensar que limitar la

identidad de la mujer musulmana a su religión hace que los movimientos feministas del Islam rayen con lo homogéneo, cayendo en la misma lógica que critican a Occidente: universalizar.

Sin embargo, la interseccionalidad también puede jugar en contra de su argumento. Su apoyo aparentemente incondicional al feminismo universal termina por negar esa misma interseccionalidad que soporta su anterior argumento. Aunque Moghissi (1999) critica el intento homogeneizador de los feminismos islámicos, parece estar a favor de las ideas universales y hegemónicas del feminismo occidental ¿Es la situación de las mujeres blancas, europeas y de clase media, la misma que las de las mujeres del Oriente Medio, que se enuncian desde una religión, otra etnia y otra clase social? ¿Termina Moghissi por suponer que el resto de elementos identitarios de las mujeres musulmanas, por fuera del Islam, deben ajustarse a los patrones occidentales?

Por otro lado, Moghissi (1999) defiende no sólo un feminismo universal originado en Occidente, si no también el concepto de derechos humanos; para ella, el origen Occidental de ciertos elementos no es motivo para desvirtuarlos ni deslegitimarlos. Así que frente a la pregunta ¿debe el feminismo ajustarse al Islam o el Islam al feminismo?, Moghissi puja porque el Islam y las mujeres musulmanas se adapten a los estándares de un feminismo occidental con pretensión universal, siendo la secularización el único modo de reconciliar parcialmente el feminismo con la religión. La secularización sería entonces el primer y más importante rasgo liberal que permitiría hacer una verdadera reforma de género.

Luego, propone dar un paso más allá en la garantía de los derechos humanos de las mujeres musulmanas para ser representadas equitativamente en lo que al código civil y familiar respecta. Sin embargo, para la autora de este escrito, Moghissi (1999) en realidad no plantea una propuesta empírica o práctica que permita dar ese paso en la garantía de los DD.HH de las mujeres musulmanas; si definitivamente no es a través del feminismo islámico ¿cómo lo podría entonces lograr el feminismo universal? ¿Cuáles son las estrategias diferenciadoras del feminismo universal frente a un régimen fundamentalista que igualmente censura y calla?

Vale la pena aclarar que la crítica de la autora no se dirige directamente al Islam, sino al feminismo islámico. Autodefiniéndose como feminista secular que practica y profesa el Islam, reconoce vehementemente la “islamofobia de los medios y gobiernos occidentales y el creciente arsenal de imaginarios racistas sobre el Islam y las mujeres musulmanas” (Moghissi, 1999. Pág. 4). Del mismo modo, la autora no desconoce la existencia de actitudes coloniales con el mundo musulmán, ni tampoco da el visto bueno a la actitud de *self-glorification* o autoglorificación de esta civilización. Pese a estos reconocimientos, la granadina Sirin A. Sibai (2016) afirma que el análisis de Moghissi “fue generado en los típicos términos reduccionistas y coloniales que imponen los binomios de laicismo/religión y tradición/modernidad” y que, por lo tanto, “las complejas especificidades locales se han trasladado al lugar abstracto del pseudouniversal” (Sibai, 2016. Pág. 99). Así pues, queda aún la gran duda de ¿cuál es realmente la posición crítica de Moghissi frente a Occidente? ¿Qué tan permisiva termina siendo con la violencia epistémica occidental? ¿En dónde queda la crítica a un proyecto de modernidad Occidental que margina a las mujeres musulmanas?

Si bien la crítica de Moghissi está orientada al feminismo islámico y no al Islam como tal, su interpretación sobre el mismo parece ser exógena, al punto de parecer basada en una *cristianización del Islam*, término acuñado por Palacios (1940). En otras palabras, su análisis parte de la idea de que el Islam puede ser separado del Estado tal como sucedió con el Cristianismo, sin pensar que la secularización fue una consecuencia lógica de los procesos que vivió Occidente propiamente. La autora iraní termina por emplear epistemologías occidentales para pronunciarse sobre los contextos locales del Medio Oriente, sin tener en cuenta que “en el Islam se comprende todo globalmente enredado e interrelacionado: la espiritualidad, la política, la filosofía, la ética, la jurisprudencia, por lo que solo podemos comprenderlo desde sí mismo, desde sus propias estructuras y experiencias y alejándonos de cualquier comparación, asimilación o encasillamiento en categorías ajenas” (Sibai, 2016 Pág. 86)

Moghissi (1999) entonces logra develar algunas falencias inherentes a los feminismos islámicos, pero también parece irse al otro extremo del espectro para mostrarse indiferente y altamente permisiva con Occidente, despojando a las mujeres musulmanas de cualquier noción de multiculturalidad y autonomía en el proceso de definir sus procesos emancipatorios. Así como se

critica los valores occidentales por ser universales, no se puede pretender que los feminismos islámicos funcionen en todos los contextos sin haber sido adaptados. Tal vez sea posible en regímenes islámicos moderados y no fundamentalistas. Así, vale la pena cuestionar ¿Para Moghissi el feminismo islámico es viable y posible en una sociedad islámica cuyo régimen sea más moderado que el iraní? ¿Cómo juegan los contextos locales al interior del Medio Oriente en la posibilidad de existencia de los feminismos islámicos?

- **Shahrzad Mojab (2001)**

La académica iraní Shahrzad Mojab (2001), parte del mismo punto de referencia histórica y la misma posición frente a las corrientes del posmodernismo y el relativismo cultural para sentar las bases de su crítica. Aunque Mojab (2001) es iraní, su educación es en gran medida occidental y se enuncia desde Canadá. Además, no se considera a sí misma musulmana ni milita para un feminismo de corte religioso; se identifica como feminista secular. La autora emplea una metodología cualitativa y una suerte de análisis histórico sobre las aproximaciones que se han hecho respecto a los feminismos islámicos, para posteriormente ofrecer una crítica a los mismos y plantear la situación de ellos en el contexto iraní. A grandes rasgos, Mojab (2001) considera que las reformas legales que proponen las feministas islámicas en Irán no representan un cambio significativo cuando la estructura es absolutamente patriarcal y funciona a partir de la islamización de las relaciones de género.

No obstante, Mojab (2001) también argumenta que la teoría feminista occidental se encuentra en un estado de crisis por tres razones, siendo la tercera de ellas la que nos concierne en este punto. Desde que el feminismo de corte Occidental ha hecho esfuerzos por asumir una posición crítica frente al eurocentrismo y el racismo, se ha generado una “fragmentación de las mujeres en entidades religiosas, nacionales, étnicas, raciales y culturales con agendas particulares” (Mojab, 2001. Pág 124). Así, desde la situación en Irán, Mojab sostiene que

Mientras muchas mujeres en Irán resisten a este régimen religioso y patriarcal, un número creciente de intelectuales y activistas iraníes, incluyendo islamistas, y hacen un

llamado a la separación del Estado y la religión, feministas de un relativismo cultural y una persuasión posmodernista, no reconocen el fracaso del proyecto islámico (Mojab, 2001. Pág 124)

A pesar de que el feminismo occidental está en crisis, como se mencionó anteriormente, si ha logrado un avance en materia de garantía de derechos para las mujeres. En contraposición, los feminismos islámicos, según Mojab (2001), tienen una gran limitación tanto a nivel teórico como práctico porque sus reformas están encaminadas a negociar con el patriarcado musulmán en lugar de eliminarlo; buscan la manera más cómoda de convivir con él. El feminismo islámico se termina reduciendo a una estrategia discursiva que carece de impactos significativos a nivel estatal y político, tanto así que las leyes dentro del régimen islámico seguirán reproduciéndose bajo su fórmula patriarcal. Este argumento fue expuesto anteriormente por Shahidian (1998) y se hará evidente en las autoras de la segunda tipología; con Badran (2010), Mir-Hosseini (2006), Mernissi (2001) y Lamrabet (2014).

Mencioné que el “feminismo islámico” y sus formas variadas, desde los fundamentalistas hasta los reformistas, no tienen el potencial para desafiar seriamente el patriarcado. La experiencia de la República islámica ha mostrado, como un hecho, que la teocracia islámica refuerza el sistema tradicional patriarcal. Por lo tanto, lejos de ser una alternativa secular, el “feminismo islámico” justifica las relaciones desiguales de género (Mojab, 2001. Pág 131. Traducción propia)

Aquí se evidencia que desde Shahidian (1998), pasando por Moghissi (1999) y ahora Mojab (2001) hacen parte de una línea de continuidad en cuanto a enfoque de reflexión, a saber, la crítica al posmodernismo y al relativismo cultural. Además, la crítica de Mojab (2001) al Islam como factor único y exclusivo de la identidad de las mujeres musulmanas representa un elemento de continuidad entre los argumentos de las autoras iraníes. Mojab critica a los feminismos islámicos por ver en el Islam “el motor para la formación de identidad” y entenderlo como el “agente histórico” por excelencia (2001. Pág. 137). La religión como monopolizador de adscripciones identitarias termina por perpetuar la islamización de las relaciones de género en Irán, y, por tanto, reproducir y eternizar un sistema opresivo patriarcal que se alimenta constantemente



no solo de la religión en general, sino también de un Estado islámico, de una ley islámica, de la cultura islámica y de medios de comunicación poco independientes.

Mojab (2001) asevera que si bien el feminismo islámico juega con la reinterpretación de las leyes o la hermenéutica legal, no ahondan sobre el origen religioso y por tanto la reforma continúa siendo patriarcal. Siendo así, es posible intuir que para Mojab (2001) el Islam no defiende la igualdad de género en sus orígenes como lo plantean las feministas islámicas, y por lo tanto, al igual que Shahidian (1998) señala que las feministas islámicas en lugar de querer erradicar el patriarcado solo negocian con él desde la subestimación que hacen del mismo, de modo que no se puede pensar el feminismo islámico como la única manera de lograr la igualdad de género.

Mojab (2001) considera que un cambio sustancial y significativo en las leyes de un Estado mayormente musulmán necesita, obligatoriamente, de la separación de la política y la religión. En respuesta a los argumentos de Mojab, si se piensa el caso desde el contexto iraní de donde se enuncia, no hay manera de separar política e Islam porque se trata de un Estado Islámico; la salida sería derrocar al Estado y aún así la base social no aceptaría esta división. Adicionalmente, teniendo en cuenta que en el Islam las esferas de la vida están interconectadas y se entienden desde el Islam político, es necesario preguntarse ¿Qué tan viable es la separación de la religión y la política?

El punto de quiebre entre Moghissi (1999) y Shahidian (1998) con Mojab (2001) se sitúa en la presentación del debate en términos de compatibilidad. Moghissi (1999) y Shahidian (1998) se expresan desde la irreconciliación de dos conceptos que desde sus definiciones son contradictorios: feminismo e Islam. En cambio, Mojab (2001) considera que hablar de compatibilidad es reducir el análisis y la crítica, y cita a Kadiyoti (1996), quien considera que “el debate referente a la compatibilidad del Islam y el feminismo se basa en una falacia fundamental. Esta falacia reside en abordar el Islam qua religión e interrogar sus textos centrales en busca de una respuesta a la cuestión de los derechos de las mujeres” (Kadiyoti, 1996. Pág. 10). De ahí que para Mojab (2001) el problema de los feminismos islámicos no radique en su compatibilidad desde

lo semántico, sino la subestimación que los movimientos feministas islámicos hacen del patriarcado y de su propia conciencia femenina.

¿Dónde queda entonces la propuesta hermenéutica de los feminismos islámicos en los planteamientos de Mojab? Básicamente resulta en una estrategia deficiente para desafiar al patriarcado, pues en lugar de combatirlo, solo negocia con él. Los feminismos islámicos insisten en una hermenéutica teológica de liberación que no implique la separación entre Estado y religión porque el Islam, más allá de lo espiritual, es un orden de valores que rige todas las esferas de la vida; no es un concepto dissociable. Para Mojab (2001), y para Moghissi (1999) igualmente, la igualdad de género requiere de una democratización que solo es posible reformando el sistema legal y secularizando el Estado; mientras las relaciones de género sigan islamizadas, las propuestas del feminismo islámico se limitarán solo a un cambio discursivo. En consecuencia, Mojab (2001) argumenta que

La teocracia islámica y el feminismo islámico en Irán han llegado a un callejón sin salida. Hay otro callejón sin salida, aún más serio, en la teoría feminista (...) Sostengo que los diversos giros en la teoría social y feminista que están prefijados como -post- e identificados como “feminismo lúdico” por Ebert (1996) no ván más allá de las afirmaciones del feminismo liberal (Mojab, 2001. Pág 142. Traducción propia)

Los argumentos de Mojab (2001) reafirman indirectamente el problema existencial-identitario de las comunidades musulmanas, especialmente las mujeres. La islamización de las relaciones de género, impulsadas dentro de la República Islámica de Irán, parten del rol de la mujer como creadora y reproductora de la identidad-tradición islámica y han quedado en el fuego cruzado entre los nacionalismos árabes y la civilización Occidental. Desde sus argumentos, se deduce que el islamismo protege a sus mujeres para proteger simultáneamente la base de su sistema, mientras Occidente utiliza a la mujer como un arma de guerra, escenario de tensión y excusa de intervención

A modo de cierre, Mojab (2001) hace el punto de quiebre con los autores iraníes anteriores para llevar el debate sobre los feminismos islámicos más allá del campo semántico, idea que es rescatada y respaldada a continuación por la argelina Wassyla Tamzali. Su argumento más fuerte

radica en el alcance limitado de las feministas islámicas a la hora de establecer reformas y transformaciones en el campo legal. En contraposición con la estrategia hermenéutica legal de las feministas islámicas, Mojab (2001) considera que ni siquiera los orígenes del Islam, estando deslindados de las interpretaciones patriarcales, abogan por la igualdad de género. Cabe preguntarse si este argumento haría de Mojab (2001) una fundamentalista secular.

Si los feminismos islámicos, según Mojab (2001), no están en la capacidad de erosionar las bases patriarcales y por el contrario, enfocan sus labores en la adaptación al sistema ya existente, entonces estos movimientos no solo tendrán alcances limitados, sino que serán esencialmente contraproducentes. En otras palabras, si las limitaciones de los feminismos islámicos no se superan, la crisis identitaria y existencial en la que se han sumergido las mujeres musulmanas después de 1945 se hará más profunda y las oportunidades de desligarse tanto de un patriarcado musulmán como de un Occidente paternalista, se verán más lejanas.

- **Wassyla Tamzali (2011)**

En la fórmula del feminismo islámico como un imposible también aparece Wassyla Tamzali (2011), abogada algerina, militante feminista, laica y librepensadora que dirigió por más de veinte años el programa de igualdad de género de la UNESCO en París, Francia. Sus planteamientos, a diferencia de los demás autores de esta categoría analítica, parten de la Primavera Árabe y hace constante alusión a las manifestaciones argelinas en el marco de esta. A través de un análisis histórico y de los marcos legales y normativos, la autora determina que la mujer ha ocupado el papel protagonista de las movilizaciones árabes contemporáneas hasta consagrarse como las agentes principales por la lucha de sus derechos y los de toda su comunidad.

De la línea de continuidad en tanto enfoque de reflexión de los autores de esta tipología también hace parte Tamzali (2011). Su argumento central sugiere que la cultura no puede de ninguna manera ser un derecho superior al de la igualdad de género, de modo que la base del feminismo islámico, el cual encuentra la igualdad de género en los textos canónicos del Islam, es completamente incrédula e incompetente. Según sus planteamientos, todas las religiones

monoteístas lidian con el problema de la represión hacia la mujer y el Islam no es la excepción. La opinión generalizada consiste en que la mujer musulmana con velo es necesariamente una mujer reprimida, y ella se muestra de acuerdo con esta afirmación

Yo no estoy en contra del velo, estoy en contra del discurso del velo. Si alguien lo lleva y asume su papel como mujer en la sociedad, yo no estoy en contra, porque asumo que no todas las mujeres abrazan el feminismo, que es un pensamiento político. Pero es absolutamente incompatible ser feminista y llevar el velo (Tamzali, 2011)

Tamzali (2011) hace un punto de quiebre interesante con los autores anteriores porque no se centra únicamente en la crítica a los feminismos islámicos en tanto incompatibles como parece hacerlo Shahidian (1998) y Moghissi (1999) principalmente, sino que también hace una crítica a Europa y a Occidente en general por sus intentos irresponsables de incluir a la mujer musulmana, lo que en efecto no tiene en cuenta Moghissi (1999). La relación con Occidente está contaminada por el colonialismo y de ahí su complejo de superioridad hacia otros pueblos. Por supuesto que Occidente tiene una mirada sesgada del Islam y es un mundo totalmente desconocido para ellos, por lo que emplean argumentos que a sus ojos resultan inválidos.

En relación con lo anterior, Tamzali (2011) pone de relieve que las estrategias de las feministas islámicas, como la reinterpretación del Corán y el uso del velo como preservación de la tradición, no son entonces espacios válidos de emancipación para las mujeres musulmanas y mucho menos pueden catalogarse como feministas. Ese complejo occidental de superioridad que se menciona viene reeditado ahora con un intento de inclusión y diversidad cultural que ha terminado por aceptar irreflexivamente ciertas prácticas, solo por garantizar el derecho a la cultura. Tamzali (2013), haciendo alusión a los recientes foros económicos y sociales sobre la mujer, argumenta que “los organizadores de estos encuentros, numerosos y generosamente financiados por la Unión Europea, excluye desde hace algunos años de las discusiones las formas marxistizantes y universales de la crítica social para favorecer los enfoques culturalistas” (Tamzali, 2013. Pág. 2. Traducción propia).

El ejemplo más pertinente es la de la *Alianza de Civilizaciones*, nacida como una estrategia para ponerle pausa a las tensiones emergentes con el mundo árabe desde los ataques terroristas del 11 de septiembre y la islamofobia consecuente. Esta alianza es principalmente impulsada por la izquierda española, la cual considera que el mundo no debe seguir siendo dividido entre lo *bueno* y lo *malo*, sino entre civilizaciones que merecen respeto y dignidad de sus creencias y prácticas. Tamzali ve esta iniciativa como acrítica e irreflexiva, porque da espacio para que prácticas que naturalmente atentan contra la igualdad de las mujeres sean socialmente aceptadas y la diferencia se siga explotando para el propio beneficio de Europa. Siendo así, para la argelina, el debate predominante en la Europa de hoy ignora las “formas marxistas y universales de crítica social”, que son las que mostrarían la verdadera cara del relativismo cultural y sus limitaciones.

En sintonía con Mojab (2001), Tamzali (2011) considera que el feminismo islámico representa una estrategia contraproducente porque deslegitima un movimiento feminista global que implícitamente incluye a las mujeres musulmanas, y el mundo en su intención inclusiva les ha dado el derecho exclusivo a representar a las mujeres musulmanas. En ese sentido, Tamzali (2011) asevera que si el feminismo en su significado dominante se basa en la deconstrucción del patriarcado, entonces las feministas islámicas caen en una suerte de redundancia al apoyar un modelo que es intrínsecamente patriarcal y sexista, y crea una amenaza para las mujeres de todo el mundo.

El feminismo islámico no existe. Es un oxímoron, una contradicción absoluta. Se puede ser musulmana feminista, hasta se puede luchar por la igualdad en el interior del Islam, pero no es suficiente para que eso sea ser feminista. El feminismo es la deconstrucción del patriarcado, algo que no hacen ellas. Me parece que estas mujeres tienen derecho de existir, pero lo que me molesta no es lo que digan o hagan, sino que su discurso se haya construido para deslegitimar el discurso feminista (Tamzali, 2011)

El problema del Islam, según ella, es que se intersecta con radicalismos religiosos que no ven el camino de la negociación como algo posible; no es posible ser creyente musulmana si no se cumple con la idea sagrada de la mujer y si la religión no encarna la identidad predominante. De ahí que todo tipo de feminismo dentro del Islam sea una “aberración”

Etiquetar como "feministas" las acciones de recuperación de identidad, renovación religiosa, aprendizaje de las reglas islámicas - es el caso de muchas conversas, de manifestación moral religiosa, con el pretexto de que son realizadas por mujeres, medios, por valientes que sean estas acciones, reducir pensamiento feminista a las acciones femeninas y vaciarlo de su contenido (Tamzali, 2011)

Para la autora, el problema radica en que esa identidad exclusiva que se le otorga a la religión desde los feminismos islámicos también les otorga a estos movimientos el derecho único y exclusivo para representar a un conjunto de mujeres que en realidad tienen identidades diversas e intersectadas. De hecho, la argelina rescata que en el mundo musulmán se podrían identificar hasta tres ramas feministas; el laico que ve la igualdad de género como un imposible dentro del islam, el árabe que se piensa la lucha feminista desde la cultura local, y el islámico, que cree en que la igualdad de género puede venir desde el mismo Islam. Siendo un mundo tan diverso y las luchas feministas tan variadas ¿por qué tienen los feminismos islámicos el derecho a representar a todas las mujeres en un escenario tan complejo a nivel identitario?

En relación con la crítica que Tamzali (2011) realiza a la Comunidad Europea por alimentar el relativismo cultural e ignorar las formas marxistas y universales de la crítica social, la autora emplea el uso del velo como argumento para terminar de invalidar la existencia de los feminismos islámicos. Tal parece que el uso del velo ha sido una de las prácticas que Occidente, en su pretensión de reivindicarse y aceptar todas las culturas sin estratificarlas, ha legitimado y para Tamzali (2011), ha erosionado los alcances que el feminismo dominante ha logrado en materia de igualdad de género en los países musulmanes. Ella señala que lo que está en juego con el uso del velo “no es un simple trozo de tela, sino un sistema completo de cosmovisiones, proyectos de vida, y formas de estar en el mundo; en definitiva, un modelo de sociedad” (Tamzali, 2011). Así, que más que estar en contra del simple uso del velo, lo cuestiona como forma de reivindicación femenina.

En octubre de 2018, bajo el liderazgo de Nicolas Sarkozy, Francia prohibió el uso de prendas que cubrieran el rostro de las mujeres; el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para

los Derechos Humanos se pronunció al respecto para condenar esta nueva ley y advertir las posibles consecuencias de ella (Organización de las Naciones Unidas, 2018). Tamzali parece simpatizar con la derecha francesa y europea al estar de acuerdo con este tipo de prohibiciones, cuando señala que “las mujeres en su desesperada búsqueda de identidad se someten a la trampa del dominio patriarcal: velo o burka” (Tamzali, 2011). Con esto, la autora retoma el eje de este trabajo al reafirmar que en efecto hay una crisis identitaria y existencial de la sociedad musulmana y de las mujeres musulmanas, que se encuentran en una encrucijada moral y cultural al querer hallar su lugar dentro de la modernidad occidental, o incluso fuera de ella. Sin embargo, para Tamzali el camino no es abogando por los símbolos culturales y religiosos del Islam y defendiéndolos a toda cosa, sino eliminando aquellos que las distancie de la civilización Occidental, especialmente cuando el cuerpo de la mujer es el escenario de tensión y guerra.

Los señalamientos de la autora respecto a la deshumanización que implica llevar un velo y un burka, así como su apoyo a la derecha europea en la prohibición de estas prácticas, deja entrever varias complejidades de su argumentación para este trabajo. Suponiendo que Tamzali (2011) entiende la deshumanización como el proceso mediante el cual la persona es deslindada de sus características humanas, siendo la adscripción cultural una de ellas, la autora de este trabajo se pregunta si ¿prohibir el uso del velo no sería también una forma de deshumanización? Es decir que en los argumentos de Tamzali se hace evidente un dilema respecto a la superposición o yuxtaposición de unos derechos sobre otros, de ahí que valga la pena cuestionar a Tamzali (2011) con las siguientes preguntas ¿No es eso parte de la autodeterminación de los individuos? ¿No es la libertad también la posibilidad de escoger qué derecho tiene más valor para sí mismo? ¿La capacidad de agencia tiene preponderancia en unas esferas más que en otras?

De la argumentación de la autora argelina también debe rescatarse la doble cara que muestra de Occidente, lo cual conduce a una imagen mucho más completa de lo que hoy representa esta civilización en su relación con el mundo musulmán. La mayoría de los autores hacen una fuerte crítica a Occidente por sus intenciones colonialistas e imperialistas, por su privilegio epistemológico y por ende la imposición de formas de estar y conocer en el mundo; Tamzali no se opone a esto. Sin embargo, la descripción general que se hace de Occidente responde a factores de

su historia colonialista y se le representa como un actor homogéneo. Wassyla Tamzali (2011) muestra el espectro político actual de Europa para determinar distintas relaciones de Occidente con el mundo musulmán; la izquierda europea vindicando los errores históricos ha asumido una posición de defensa total por el relativismo cultural sin reflexionar sobre sus implicaciones, mientras la derecha europea ha puesto en duda la verdadera garantía de los derechos humanos al prohibir el uso del velo.

En síntesis, Wassyla Tamzali (2011) muestra una visión innovadora y rompe parcialmente con el continuum de los autores de esta tipología. Si bien se posiciona críticamente frente al relativismo cultural, al igual que Shahidian (1998), Moghissi (1999) y Mojab (2001), se enuncia desde el contexto de la Primavera Árabe por el rol principal que asumieron las mujeres en la misma y no centra su argumento en la incompatibilidad semántica del feminismo y el Islam, al igual que Mojab. Más bien, intenta encontrar el verdadero sentido de la lucha feminista y esboza todos los obstáculos que cualquier intención feminista tiene en el Islam y cualquier religión, porque para ella, el mensaje de Dios siempre “aboga por la superioridad del macho” justificado en cuestiones biológicas (Tamzali, 2011). Aún así, la autora no defiende incansablemente a Occidente, sino que también asume una postura detractora frente al colonialismo europeo y sus intenciones actuales de defender el relativismo cultural como modo de reivindicación con el mundo musulmán. En consecuencia, sería ideal que Tamzali cuestionara también los alcances del feminismo dominante y evidenciara su incapacidad de representar a todas las mujeres en el mundo ¿Dónde queda la interseccionalidad?

Los cuatro autores abordados en esta tipología, a saber, Shahidian (1998), Moghissi (1999), Mojab (2001) y Tamzali (2011), son los grandes representantes de la postura que declina la posibilidad de existencia de los feminismos islámicos. Ampliamente influenciados por la experiencia iraní y la perspectiva occidental, consideran, a grandes rasgos, que los feminismos islámicos son una contradicción en sí misma y que sus alcances, además de ser limitados, pueden llegar a ser contraproducentes para las necesidades comunes.



En un ejercicio hipotético de localizar las tipologías en un espectro de izquierda a derecha (Ver Gráfica 1), la tipología anterior se situaría en la izquierda desde una perspectiva negacionista y representa una antítesis frente a la tipología que se presentará a continuación, que se ubicaría en la derecha del espectro. Esta nueva tipología defiende los feminismos islámicos como movimientos autónomos y legítimos, e intenta desligarse total o parcialmente de las posturas Occidentales que históricamente han invalidado nuevas epistemologías. A continuación, se esbozarán los planteamientos de Margot Badran (2010), Ziba Mir-Hosseini (2006), Fatima Mernissi (2001) y Asma Lamrabet (2014) desde sus enfoques teóricos correspondientes.

### **3.4 Debate. ¿Para ser feminista hay que abandonar la fe?**

El segundo debate sobre los feminismos islámicos y su relación con Occidente viene enmarcado, a diferencia del primer debate, por la aceptación y el apoyo a estos en calidad de movimientos autónomos que representan una alternativa intrínsecamente viable frente a los dominantes. Este debate viene encabezado por autores como Badran (2010), Mir-Hosseini (2006), Mernissi (2001) y Lamrabet (2014). La perspectiva de estas autoras, a grandes rasgos, sugiere la aceptación del Islam como fuente de vida y fuente de derechos, hasta enmarcar los procesos emancipatorios de las mujeres en el Islam y desde él. Lo anterior choca con los feminismos dominantes en tanto se desligan de la idea Occidental del secularismo como forma de liberación femenina, pero aparecen también como una forma en que muchas mujeres musulmanas reivindican su identidad y preservan la tradición que las distingue frente al resto del mundo.

Según las autoras de esta línea, los feminismos islámicos como movimientos legítimos y autónomos proyectan una lucha bidireccional: contra el sistema patriarcal de la sociedad musulmana y a su vez contra la actitud paternalista de Occidente hacia el Medio Oriente y sus mujeres. En lo referente a la lucha interna contra el patriarcado aparece la sospecha de que el Islam no es una religión naturalmente machista, sino que esa tipificación actual responde a las interpretaciones que han abanderado los hombres pre-islámicos e islámicos a lo largo de la historia, al punto en que hoy esa exégesis se posiciona como dominante. Respecto a la segunda lucha, los feminismos islámicos son en esencia una confrontación con Occidente mediante la des-

universalización de formas de ser mujer en el mundo y de abarcar procesos emancipatorios, pues los feminismos dominantes imponen la desacralización de las normas para obtener derechos.

En relación con lo anterior, los feminismos islámicos han buscado legitimarse y emanciparse a partir de una estrategia *hermenéutica legal* basada en la relectura de los textos canónicos en clave femenina; ganar derechos por derecho divino, es decir, ganar derechos sin abandonar la fe. Partiendo del supuesto de que el Islam no es naturalmente patriarcal sino más bien justo y equitativo, y que son las interpretaciones machistas y sexistas basadas en el *fiqh* (jurisdicción islámica) las que generan opresión a la mujer, autoras como Badran (2010), Mernissi (2001), Mir-Hosseini (2006) y Lamrabet (2014) han enfocado sus estudios en proponer una nueva e innovadora exégesis del Corán que permita reformar el sistema a favor de las mujeres musulmanas. Al respecto, la doctora en sociología Zahra Ali (2014) señala

Ellas reivindican una militancia que toma su fuente espiritual musulmana y que hace del Islam un marco interpretativo para promover la igualdad. Apoyándose principalmente sobre la noción fundamental de *Tawhid* (unicidad divina) en el Islam, ellas afirman la igualdad de todos y todas ante el Creador e insisten en la gravedad de la dominación en cuanto apropiación de una autoridad y de un poder que solo pertenece a Dios. De ese modo, si la lucha por la emancipación de las mujeres en Occidente se ha caracterizado por una desacralización de las normas religiosas, una liberalización sexual que pasó por un descubrimiento del cuerpo, las feministas musulmanas proponen una liberación que plantea una relación totalmente distinta con el cuerpo y la sexualidad marcada por normas y una sacralización de lo íntimo (Ali, 2014. Pág. 134)

Después de la revisión bibliográfica de este trabajo, se ha podido concluir que la exégesis del Corán en clave femenina es entonces la estrategia por excelencia de las académicas que soportan la causa feminista islámica, quienes a su vez tienen conocimientos profundos sobre las ciencias del Islam y su jurisprudencia. Ali (2014) señala que esta estrategia hermenéutica se caracteriza tanto por la extracción de los principios de igualdad y justicia en el proceso de erradicar la interpretación machista, ortodoxa y dominante del Corán, así como por la reescritura de la historiografía musulmana reivindicando el rol de la mujer en ella. El trabajo historiográfico con

enfoque de género termina siendo una base importante para re-entender y redefinir la ley y la jurisprudencia islámica en clave femenina. En este trabajo, Margot Badran (2010) y Ziba Mir-Hosseini (2006) son las grandes representantes de esta estrategia.

Al interior de la estrategia política de la hermenéutica legal aparece una tendencia hacia el debate sobre las prácticas simbólicas y culturales, especialmente el uso del velo, representada principalmente por las autoras Fatima Mernissi (2001) y Asma Lamrabet (2014). Es decir que estas autoras no se desligan del ejercicio hermenéutico, sino que lo emplean para hacer un análisis crítico sobre el uso del velo o *hiyab*. Este debate toma trascendencia cuando las luchas feministas de Occidente han concentrado sus esfuerzos en la liberalización del cuerpo de la mujer, lo cual se visibiliza en el acceso a derechos como la libertad de expresión, libertad de movimiento, el derecho a la integridad del propio cuerpo, al aborto, a tener una vida sexual libre, segura y placentera. A su vez, cuando la relación entre Occidente y el mundo musulmán ha venido determinada por cómo se ven las mujeres musulmanas. Mientras unos sospechan que el uso del velo es completamente contradictorio con el concepto de feminismo y reproduce la opresión a la mujer por parte del patriarcado, las feministas islámicas como Leila Ahmed (2011) consideran que las mujeres musulmanas poseen *capacidad de agencia* para decidir usarlo como forma de reivindicación de su tradición, pero también para reflejar una relación distinta de ellas con su propio cuerpo.

De las autoras que soportan los feminismos islámicos como movimientos autónomos, para este trabajo se han distinguido al menos tres enfoques de reflexión: el poscolonialismo, el posestructuralismo y la interseccionalidad, concepto que se torna trascendental con la emergencia del *Black Feminism*. Valerie Amos & Pratibha Parmar (1984) son mujeres africanas educadas en países anglosajones que por primera vez cuestionaron el canon Occidental blanco en los estudios de género e incorporaron el *Black Feminism* en el debate. Desde una revisión literaria y análisis textual, determinan que las condiciones epistemológicas de los estudios sobre la mujer hasta el momento daban por sentado un ideal de mujer prototípica en la familia, la sexualización del cuerpo de mujer negra y por ende las denuncias sobre violencia de género venían determinadas por las discriminaciones de las mujeres blancas de clase media. Con esto, Amos y Parmar (1984) añadieron al debate la idea de que el movimiento de mujeres es de todo menos monolítico.

La interseccionalidad como herramienta analítica, así como las corrientes de pensamiento poscoloniales y postestructurales, emergen y cristalizan casi a la par que los feminismos islámicos - década de los 80 y 90 -, en un contexto en dónde el “Tercer Mundo” inicia su proceso de descolonización física y cultural, además de buscar sus propias adscripciones identitarias en el marco de un sistema-mundo occidentalocéntrico. De ahí que merezca la pena comprender cómo se relaciona a continuación, grosso modo, los fundamentos de estos enfoques y sus orígenes sociohistóricos.

### ***Poscolonialidad y posestructuralismo***

En la década de los 60, Francia se concentraba en mantener su control colonial y enfrentaba internamente “fisuras de las estructuras estatales que habían dejado de responder al conjunto de la sociedad francesa” y a nivel social se condenaba abiertamente “al imperialismo como forma de dominación” (García Pernía, 2019. Pág 254). Lo anterior generó una suerte de sensibilidad en los franceses para re-pensarse las estructuras de poder y dar visibilidad a *luchas específicas* como la de los homosexuales, negros, inmigrantes y feministas. Esta mal llamada “revolución sin éxito” tuvo un impacto sustancial más allá de las fronteras francesas.

Como herencia de esta amalgama de procesos y de la internacionalización de estos, aparecen nuevos enfoques teóricos que pretendían responder a las cuestiones del momento, entre esas, hacer una crítica al proyecto modernizador europeo que se desvanecía cada día más. Hacia la década de los 80, aparece en Estados Unidos el poscolonialismo como corriente de pensamiento promovida por individuos que vivieron la colonización y el imperialismo europeo en carne propia pero que se enunciaban desde Occidente; la gran representación de esta emergente corriente de pensamiento la ha sostenido Edward Said (1978) acuñando el término de Orientalismo, con el que hace referencia al

Estilo de pensamiento que se basa en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y, la mayor parte de las veces, Occidente. Así pues, una gran cantidad de escritores, entre ellos, poetas, novelistas, filósofos, políticos, economistas y

administradores del Imperio, han aceptado esa diferencia básica entre Oriente y Occidente como punto de partida para elaborar teorías, epopeyas, novelas, descripciones sociales e informes políticos relacionados con Oriente, sus gentes, sus costumbres, su ‘mentalidad’, su destino, etc (Said, 1978. Pág 21)

La obra de Said (1978) sienta las bases para la crítica al eurocentrismo, pieza clave de los estudios poscoloniales, por la falsa autoridad moral desde la que imparten un proyecto modernizador universalista (Said, 1978). Este pensamiento se fue expandiendo hacia América Latina cuando los académicos vieron en la poscolonialidad una nueva herramienta de análisis que pone en el primer plano “los orígenes imperialistas de las tradiciones intelectuales occidentales, directa o indirectamente imbricadas en el colonialismo, no solo en el contexto de las antiguas metrópolis sino también en la exportación de antiguos paradigmas” (Pinedo, 2015. Pág 8).

Por otro lado, en la Francia de los 60s aparece la corriente postestructuralista, cuyos planteamientos surgieron como antítesis del estructuralismo, el cual considera las estructuras como condicionantes y determinantes al interior de un sistema. Este nuevo enfoque teórico y metodológico también encuentra sus bases en el concepto de *deconstrucción del lenguaje* de Jacques Derrida, con el que hace una crítica a la modernidad europea y a su discurso binario. Para Derrida, la deconstrucción es “una estrategia para la descomposición de la metafísica occidental” que debe ser entendida “como el intento de reorganizar de cierto modo el pensamiento occidental ante un variado surtido de contradicciones y desigualdades no lógico-discursivas de todo tipo” (Borges de Meneses, 2013. Pág 3). Foucault también se considera indispensable pues aparece como la fuente de inspiración para lo que hoy en día Mignolo (2000) denomina “colonialidad del poder” y “colonialidad del saber”.

Como se mencionó anteriormente, es en el marco de estas corrientes de pensamiento en donde se inscriben los feminismos alternativos o los llamados feminismos del Sur “no solamente geográfico - América Latina, África y Oriente - sino también epistemológico y simbólico atravesado por la experiencia de la colonialidad” (Moore Torres, 2018. Pág 239). En otras palabras, la esencia de estos feminismos viene atravesada por la diversidad de formas de emancipación y por una crítica a la hegemonía occidental por como “ha producido discursivamente a la “mujer del

Tercer Mundo” en el proyecto de modernidad”, y “al Otro no occidental - como sujeto monolítico y ahistórico” (Moore Torres, 2018. Pág 239). Siendo así, los feminismos islámicos son en esencia feminismos alternativos que teóricamente buscan deslindarse de las maneras occidentales de ser y estar en el mundo y romper con los esquemas reproductores de prácticas y epistemologías coloniales.

Zambrini (2009) sugiere dos puntos claves. El primero es que el feminismo postestructuralista, en confrontación con el feminismo liberal y cultural, ha buscado problematizar la construcción de la subjetividad y darle al sujeto la capacidad de trascender el discurso social en el que se inscribe; un sujeto que se identifique por fuera de las relaciones de poder. En otras palabras, los sujetos coloniales deben poder identificar el binomio modernidad/tradición en el que inconscientemente están inscritos, deconstruirlo y desligarse de él. Por otro lado, el feminismo postestructuralista se ha esforzado por deconstruir la categoría de mujer que se ha impuesto desde Occidente. Esta autora admite que el feminismo postestructuralista por si mismo no fue capaz de formular una “categoría feminista positiva” (Zambrini, 2009). Sin embargo, sus avances académicos han sido fundamentales para legitimar el discurso feminista islámico y se evidencian en los argumentos de subalternidad de Spivak (1988) y Mohanty (1984).

Así pues, la triada de los estudios poscoloniales la sostienen Edward Said, Homi K. Bhabha y Gayatri C. Spivak. Por su parte, el pensamiento posestructuralista ha sido encabezado por autores como Michel Foucault, Jacques Derrida y Jacques Lacan. Sin embargo, las feministas islámicas hacen referencia principalmente a dos autoras y estudiosas poscoloniales y posestructurales para legitimar su movimiento: Gayatri C Spivak (1988) y Chandra Talpade Mohanty (1984). Cabe resaltar que ellas no se autodenominan feministas islámicas ni expresan tener afinidad con una religión en específico; más bien, estudian las subjetividades de los subalternos y sus formas de representarse, expresarse e identificarse en un mundo en donde el discurso de la modernidad irrumpe en todas las comunidades, entre esas las musulmanas.

La filósofa india Gayatri Spivak (1988) hace un extenso análisis literario sobre la subalternidad, mientras busca maneras de descategorizar a Occidente como el eje central de los

debates políticos, sociales y económicos. En 1988, Spivak escribió la obra “*¿Pueden los subalternos hablar?*”, de la cual concluye que en definitiva los subalternos, usualmente ubicados en la “periferia” del “sistema-mundo” no pueden hablar porque no tienen un lugar de enunciación. De ahí, que los sujetos coloniales necesiten de los colonizadores para existir; existir a través de la voz de otros. Peor es el caso para las *mujeres subalternas*, pues además de no contar con una posición discursiva por su condición subordinada, es representada también como un sujeto sexuado. Spivak (1988) permite entrever que todas las mujeres buscan igualdad de género, pero no todas tienen desde donde enunciarse si una voz con la cual hacerlo. De ahí que los feminismos islámicos sean una iniciativa poscolonial importante.

Por su lado, Chandra Talpade Mohanty (1984) es profesora en estudios de género reconocida por su crítica al discurso feminista Occidental y la manera en que desde estos mismos se ha creado una representación errónea y generalizada de la “Mujer del Tercer Mundo”. Mohanty (1984) emprende un análisis de la literatura para evidenciar los principios analíticos que emplea el feminismo occidental y así poder desestructurarlos partiendo de un pensamiento poscolonial. Mohanty determina que en la literatura dominante el concepto de *mujer* ha sido definido como algo estático que no da cabida a otras formas de ser mujer en el mundo, que tiene validez universal, y que por tanto las luchas feministas deben ser todas las mismas. De ahí que las prácticas culturales de muchas mujeres no sean abordadas desde ese concepto monolítico y sus formas de *ser mujer* se cataloguen como formas de opresión que deben ser erradicadas. En ese orden de ideas, los factores contextuales quedan relegados y las mujeres del Tercer Mundo son esencialmente víctimas antropológicas.

El breve abordaje de estos enfoques teóricos permite dar un paso adelante para describir la principal estrategia política empleada por los feminismos islámicos para legitimar y validar su postura endógena y exógenamente: la hermenéutica legal. El poscolonialismo y el posestructuralismo invitan a deconstruir y más adelante construir nuevas categorías de análisis y epistemologías en el marco de los contextos locales. De ahí que la hermenéutica legal tenga como principio la deconstrucción de las interpretaciones religiosas y vigentes en el Islam, y posteriormente la edificación de nuevas versiones más incluyentes y justas.

### ***Hermenéutica legal: ganar derecho por derecho divino***

Tal como se mencionó previamente, la estrategia hermenéutica legal es la predominante en la defensa de los feminismos islámicos como movimientos autónomos y legítimos; las mujeres musulmanas que apoyan los feminismos islámicos creen en la reinterpretación de los textos canónicos para reivindicar los principios de justicia y equidad en el Islam - ganar derecho por derecho divino. La socióloga Zahra Ali (2014) mapea la situación actual en referencia a los esfuerzos hermenéuticos en el marco del Islam y detecta tres posturas: el reformista tradicional, reformista liberal y reformista radical.

El *reformismo tradicional* hace referencia a la idea de que “el estatus de las mujeres está claramente expresado por las fuentes religiosas, que afirman que hombres y mujeres son iguales espiritualmente, pero que sus particularidades biológicas los lleva a asumir roles diferentes, y a tener derechos y deberes no iguales, sino equivalentes” (Ali, 2014). Así, la reforma tradicional sobre los textos canónicos no cambia de raíz los roles del hombre y la mujer dentro de la familia y la sociedad, siendo su alcance limitado. La mujer continúa siendo un sujeto reproductor de tradiciones con poca capacidad de agencia en la esfera pública y se atribuye esta división al aspecto biológico, aunque ante Allah sean iguales.

El *reformismo liberal* introduce la subjetividad como variable importante en los principios filosóficos y éticos del Islam, y por ende “no necesitan obligatoriamente una jurisprudencia” porque “se viven y formulan de manera subjetiva más allá de las prescripciones legales y formales” (Ali, 2014). El *reformismo radical* va un poco más allá de sólo apelar a la subjetividad en la relectura de los principios del islam y acude a explorar los fundamentos y principios desde donde emerge la jurisprudencia islámica con tintes sexistas y patriarcales. Teóricamente, los orígenes del Islam permiten demostrar que el Islam no es sexista ni patriarcal por naturaleza y que las mujeres y los hombres son fundamentalmente iguales.



En un continuum entre el reformismo liberal y el reformismo radical en el marco de la estrategia hermenéutica legal se posicionan las autoras más representativas de esta categoría, a saber, Margot Badran (2000) y Ziba Mir-Hosseini (2006). Fatima Mernissi (2001) y Asma Lamrabet (2014) quedan inscritas en este continuum pero su estrategia, aunque si es hermenéutica legal, apunta hacia la reinterpretación de las prácticas simbólicas y culturales que crean controversia en el enfrentamiento inter-civilizatorio.

- **Margot Badran (2010)**

Margot Badran (2010) aparece como una de las autoras pioneras en los trabajos sobre el pensamiento feminista islámico, especialmente sobre aquellos cuyo eje argumentativo gira sobre la estrategia hermenéutica legal. La historiadora estadounidense escapa parcialmente del criterio de selección empleado a lo largo de este trabajo, ya que su historia vital no está precisamente relacionada con el Medio Oriente y/o el Islam. Sin embargo, en su trayectoria académica ha visto y estudiado de cerca las sociedades musulmanas en clave de género, haciendo de ella un punto de referencia para las mismas feministas islámicas. Badran logra recoger dentro de su argumentación los señalamientos de otras autoras claves, como Asma Barlas (2002) y Amina Wadud (2009), quienes le dan fuerza al uso de la estrategia hermenéutica legal para legitimar dentro del Islam y ante el mundo los movimientos feministas islámicos.

Asma Barlas (2002) es una autora pakistaní que aparece como pieza clave entre las académicas de los feminismos islámicos. Barlas (2002) se dedica puntualmente a analizar por sí misma las escrituras sagradas desde una perspectiva de *liberación* y es una de las primeras académicas en señalar que el sistema patriarcal no se funda sobre la esencia del Islam, sino en las interpretaciones vigentes hasta hoy; el Corán mismo podría ser la fuente de deconstrucción del patriarcado. No obstante, el cambio estará cuando el grueso de la comunidad musulmana se acerque a la reinterpretación de los textos sagrados.

En el año 2009, la estadounidense y conversa al Islam Amina Wadud argumentó que las palabras inscritas en el Corán debían ser adaptadas a un contexto, siendo la teoría ética de la justicia

e igualdad del Islam parte fundamental de este. En ese sentido, Wadud (2009) apoya el esfuerzo reinterprelativo del Islam para darle vida a los feminismos dentro de él, y hace énfasis en la reforma a un concepto esencial desde los principios de justicia e igualdad: *taqwa*. Este concepto es supremamente difícil de traducir, especialmente porque conlleva un componente espiritual que puede resultar incomprensible desde el horizonte cultural desde donde se lee.

El *taqwa* parece hacer alusión a la característica personal más importante del musulmán, en tanto *Allah* “juzga a la gente y determina su valor ante él” (Al Jumuah, 2017). Se refiere entonces a algo así como la *excelencia moral del creyente*, y a partir de ella se establecen los marcos normativos del Islam político. Wadud (2009) considera que hasta hoy, el *taqwa* es una creación de los hombres y se impone a las mujeres como una obligación y responsabilidad. Configurar el *taqwa* desde una perspectiva inclusiva y feminista, implicaría que tanto hombres como mujeres participen activamente en la creación y obediencia de este, es decir, sobre la determinación de que cuál es la excelencia moral del creyente. Solo de este modo, la exégesis del Corán - denominada *tafsir* - puede realizarse desde una perspectiva igualitaria entre hombres y mujeres, y posteriormente ver reflejado ese espíritu igualitario en la jurisprudencia musulmana.

Como se mencionó previamente, Badran (2010) ve en Barlas (2002) y en Wadud (2009) el punto de partida y la base teológica para dar vida y legitimidad a la estrategia hermenéutica legal de los feminismos islámicos. Por ello, Badran (2010), Barlas (2002) y Wadud (2009) se inscriben como parte de la investigación independiente de las fuentes religiosas de manera atemporal y siempre en búsqueda de la igualdad y justicia que promueve el Islam. Es menester resaltar que para Badran (2010), el proyecto de los feminismos islámicos aún tiene un largo camino por recorrer en tanto la estrategia hermenéutica legal requiere de una transformación muy profunda de la conciencia de los creyentes, a tal punto que comprendan que no se está cambiando el Islam sino llevándolo a su esencia y origen.

Aún cuando Margot Badran (2010) se enuncia desde un horizonte cultural Occidental, sus trabajos no obedecen a ese mismo contexto. Por el contrario, sus estudios hacen constante alusión a la experiencia egipcia. La autora califica a Egipto como potencial cuna de los feminismos

islámicos, donde las experiencias nacionalistas y anticolonialistas, incluida la causa palestina, se articularon para que la conciencia femenina se desarrollara y cristalizara como movimiento. Por ello, Badran (2010) emplea constantemente el método histórico para demostrar cómo esta iniciativa nacionalista, el pensamiento poscolonial y postestructural, en conjunto con el reformismo religioso y las filosofías del humanismo, le abrieron la puerta a los feminismos islámicos, que en tanto movimientos viables y legítimos se pueden entender como

Un discurso y una práctica feminista que deriva su comprensión y su mandato del Corán, y que busca los derechos y la justicia dentro del marco de la igualdad entre mujeres y hombres en la totalidad de su existencia como parte integrante de la noción coránica de igualdad del ser humano (...) El feminismo islámico reivindica su propio territorio, mantiene su propia comprensión del Islam derivada de su propio *itihad* riguroso, y emplea un lenguaje propio, yendo más allá de las categorías ideológicas Oriente y Occidente (Badran, 2010. Pág 74)

A partir de ello, se puede determinar que Badran no solo califica los feminismos islámicos como movimientos autónomos en ascenso, sino que resalta nuevamente la hermenéutica legal como el camino más acertado para seguir consolidando este proyecto. En ese punto, la autora transita desde el método histórico con el que hace alusión a la experiencia egipcia, hacia el análisis de los textos canónicos del Islam. De ahí que Badran pueda catalogarse como una reformista radical en el marco del ejercicio reinterpretaivo, en tanto propone hacer una *transformación* desde la base del *fiqh* - jurisprudencia musulmana - y el *taqwa* - excelencia moral del creyente -.

Veo el Feminismo Islámico en el centro de una Transformación dentro del Islam, que lucha por avanzar. Yo lo llamo una Transformación en lugar de una Reforma. La Transformación islámica no trata de la reforma de las demandas y las prácticas patriarcales insinuadas dentro del Islam; sino más bien de la transformación de lo que ha pasado por “Islam” mediante un reajuste del Islam al mensaje coránico de la igualdad humana y la justicia social. La Transformación trata de restaurar el mensaje profundo del Corán haciendo patente en la superficie de la conciencia y de la articulación (Badran, 2010. Pág 71)

Badran (2010) insiste en que los textos del Islam promueven naturalmente la igualdad de género; el problema radica en las interpretaciones patriarcales y sexistas dominantes que han distanciado el Islam de su esencia y de su revelación original. Los feminismos islámicos tienen la ardua tarea de abstraer esa raíz igualitaria y justa que se ha perdido y aplicarla “en el Estado, en las instituciones civiles y en la vida cotidiana” (Badran, 2010), de modo que se constituya una comunidad musulmana que no distinga lo público de lo privado; lo que llaman *umma holística*. Este señalamiento de Badran (2010) podría constituir una confusión, pues la falta de distinción entre lo privado y lo público puede interpretarse como el valimiento de un Estado Islámico. Sin embargo, ella asegura no promover esta institución como tal, sino demostrar que los feminismos islámicos tienen capacidad de acción dentro de los mismos.

La tesis anterior puede jugar como arma de doble filo en su hilo argumentativo. La experiencia de la República Islámica de Irán (1979 - actualidad), expuesta previamente por Shahidian (1998), Moghissi (1999) y Mojab (2001), muestra cómo la islamización de las relaciones de género al interior de un Estado Islámico erosionan cualquier tipo de activismo y avance real; “real” porque a las mujeres les otorgan derechos no iguales, sino equitativos<sup>6</sup>, y su rol dentro de la sociedad sigue obedeciendo a un sistema patriarcal y sexista que gira en torno a la diferencia biológica ¿Pueden realmente las feministas islámicas encontrar en el Estado Islámico un potencial campo de acción? ¿Hasta qué punto Badran (2010) ignora los contextos islámicos en que a nivel estatal se han reprimido las expresiones feministas?

En el marco de la confrontación con Occidente, se han gestado otros enfrentamientos entre lo secular y lo religioso, pero son ficticios en la opinión de Badran (2010). Para la autora, el secularismo no fue pensado en su momento como una “ausencia de religión” sino más bien “como una aceptación y una libertad iguales para todas las religiones dentro de un espacio colectivo nacional” (Badran, 2010. Pág 74). Empero, para ella el surgimiento del Islam político contribuyó

---

<sup>6</sup> Es menester resaltar que cuando la autora se refiere a *derechos iguales* o *igualdad de derechos*, hace referencia a la situación en la que tanto hombres como mujeres tienen acceso al mismo derecho. En cambio, la *equidad en los derechos* supone la asignación de derechos a hombres y mujeres según los roles de género establecidos a nivel social. En esos casos, las mujeres suelen obtener derechos en la esfera privada y en relación directa con su rol reproductivo, mientras los hombres gozan de sus derechos en la esfera pública por su rol productivo.

a tergiversar el significado inicial del secularismo y se interpretó como “a-islámico, anti-islámico e incluso como no-musulmán” (Badran, 2010. Pág 74). Esta situación desencadenó un antagonismo entre *mujer religiosa* y *mujer secular*, promovido por el islamismo al rechazar fervientemente la idea del feminismo.

Del argumento anterior emana el factor distintivo y característico de Badran (2010). En la descripción de las tipologías desarrolladas a lo largo de este trabajo se estableció que la segunda tipología, referente a la aceptación de los feminismos islámicos como movimientos autónomos, consideraba un continuum con tintes y matices. En esa amalgama de posibilidades, Margot Badran (2010) representa la defensa de los feminismos islámicos, pero también una posibilidad latente de relacionarse positivamente con los feminismos dominantes, esencialmente seculares. Si los feminismos pueden reforzarse mutuamente, entonces Badran (2010) atenta contra el pensamiento dominante Occidental de que los feminismos religiosos son inconcebibles, y contra el pensamiento fundamentalista de que el feminismo es una aberración en sí y la vinculación con el mismo implica el anatema.

La autora cree en la importancia de los feminismos dominantes sin admitirles ser el hogar patrimonio de todos los demás feminismos, ni la base de los feminismos locales que se han desarrollado posteriormente, entre esos los feminismos islámicos. Los feminismos locales son una pieza clave de la historia feminista global que encarnan las particularidades de los contextos locales y de las regiones. En consecuencia, Badran (2010) vela por la autonomía de los feminismos islámicos y advierte sobre la importancia de no deslindarse de la experiencia histórica para reconocer que en los musulmanes también está la capacidad de asumir una postura crítica y reformista frente al patriarcado.

Por consiguiente, para Badran (2010) los feminismos islámicos si están en la capacidad de emplear su propio lenguaje y por tanto superar las categorías ideológicas y epistemológicas desde las que Occidente percibe el mundo y la causa feminista. En ese sentido, los feminismos islámicos constituyen movimientos que, si bien se caracterizan por ser autónomos, también son capaces de interrelacionarse y reforzarse mutuamente con los feminismos dominantes y los demás feminismos

alternativos. Sin embargo, para llegar a ese punto, Occidente debe replantearse su relación negativa con la religión y examinar sus principios en un momento en que la religión trasciende al espacio público y cuestiona que la modernización sea un sinónimo de secularización (Badran, 2010).

Es cierto que Margot Badran (2010) se muestra crítica frente a Occidente y a su “manipulación hegemónica” (Badran, 2010. Pág 70) cuando reproduce la idea de que el Islam es naturalmente una religión patriarcal. Empero, cuando la autora determina que la emergencia de la tensión negativa con los feminismos seculares obedeció a las ideas islamistas, cae en una exégesis colonial compleja que lleva a distinguir a los islamistas de los islámicos y a que el mundo entero asocie el islamismo con la forma violenta de practicar el islam - yihadismo -, lo cual da fuerza al fenómeno islamofobo. Abdennur Prado (2011) señala que el islamismo es simplemente una reivindicación política del Islam - Islam político - y tanto lo feminista como lo teológico es esencialmente político. Además, hablar de Islamismo desde esa postura promueve una separación inexistente entre el Islam como fe privada y el Islam político, idea promovida por Occidente por su experiencia histórica con el Cristianismo.

A modo de recapitulación, Margot Badran (2010) cree plenamente en que el Islam original promueve la justicia y la igualdad entre hombres y mujeres, por lo que toma como referencia los argumentos de Barlas (2002) y Wadud (2009) sobre la estrategia hermenéutica legal de los feminismos islámicos. Esto le permite suponer que en el proceso de determinar los criterios de la excelencia moral del creyente - *taqwa* -, deben ser partícipes tanto hombres como mujeres en calidad de creadores de esta. Desde esa perspectiva, la historiadora estadounidense otorga toda la validez a los feminismos islámicos en calidad de feminismos locales que reivindican una experiencia particular y contextual, especialmente haciendo referencia a la situación de las mujeres en Egipto.

Por otro lado, Badran (2010) asume una postura esencialmente poscolonial y posestructuralista, aunque esto no la lleve a establecer una relación antagónica entre los feminismos seculares y los feminismos islámicos. La autora asevera que el secularismo como se entiende hoy es también producto de interpretaciones erradas, y que por el contrario, los

feminismos seculares e islámicos se refuerzan mutuamente y hacen parte imprescindible de la historia feminista global.

Empero, la validez que le da Badran a los movimientos feministas islámicos llega al punto de admitir que su capacidad de acción dentro de un Estado Islámico es viable, y podría estar desconociendo otras experiencias locales como la iraní, expuesta previamente por Shahidian (1998), Moghissi (1999) y Mojab (2001). La islamización de las relaciones de género al interior de una teocracia islámica, como la iraní, limita el espíritu reformista al negar a las mujeres aquellos espacios de participación en donde podrían reivindicar sus derechos y emprender sus luchas.

En este punto se hace evidente que varios autores, especialmente Shahidian (1998) y Badran (2010), realizan generalizaciones apresuradas sobre la posibilidad de existencia de los feminismos islámicos en todas las comunidades musulmanas partiendo de un solo estudio de caso. Shahidian (1998), desde el contexto iraní, dictamina que los feminismos islámicos no son posibles. Mientras que, Badran (2010), desde el contexto egipcio, determina que si son posibles e incluso lo serían dentro de un Estado Islámico. Sería más acertado determinar, por cada uno de estos autores, las condiciones contextuales en las que podrían funcionar los feminismos islámicos en lugar de anular su existencia para todo el mundo musulmán.

Badran (2010) está de acuerdo con desafiar la dicotomía secular/religión pues a medida que se agudiza la confrontación entre el mundo musulmán y Occidente, este binomio se exagera más. Si bien es una idea innovadora que apela a un diálogo necesario en un mundo tan dividido, su definición de secularismo deja entrever un vacío. Grosso modo, el secularismo es un tipo de pensamiento que implica la desvinculación de las creencias religiosas con las prácticas estatales, mientras aboga por la libertad religiosa al interior de una comunidad. No obstante, el secularismo como cualquier religión tiene posturas moderadas y radicales que pueden jugar en contra del argumento de Badran (2010). El fundamentalismo secular no cree en la igualdad y justicia de ninguna de las religiones monoteístas y de ahí surge la necesidad de deslindarla de las prácticas comunes. Si Badran (2010) defiende los feminismos islámicos por considerar la ética islámica

como igualitaria y justa ¿Hasta qué punto puede simpatizar con los principios del secularismo? ¿Cómo establece un límite entre el nivel de secularismo y el apoyo a los feminismos islámicos?

- **Ziba Mir Hosseini (2006)**

Ziba Mir-Hosseini (2006) emerge como otra de las autoras claves en la tipología que valida y legitima la existencia de los feminismos islámicos a través de la estrategia hermenéutica legal. Ella, como feminista musulmana y antropóloga iraní, especialista en derecho islámico y género, se enuncia geográficamente desde el Reino Unido pero contextualmente desde la revolución en Irán, al igual que los primeros tres autores de la primera tipología: Shahidian (1998), Moghissi (1999) y Mojab (2001). Su experiencia académica y laboral en países como Marruecos, Irán, Malasia y Egipto, le permitió emplear una metodología etnográfica para reconocer la importancia de la religión en la vida cotidiana de muchas mujeres, y por tanto la necesidad de un tipo de feminismo que se enuncia por y para el Islam.

La conciencia femenina en las sociedades musulmanas tiene una larga trayectoria. Empero, según Mir-Hosseini (2006) en esta aparecen dos grandes puntos de inflexión: (a) la Convención de las Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer en 1979, en la cual se determinó que los derechos de las mujeres eran derechos humanos, y (b) la Revolución Islámica en Irán de 1979 bajo el liderazgo de Ayatolá Jomeini. Estos sucesos paralelos marcaron el nacimiento de dos tensiones respecto a la emergencia de los feminismos islámicos en Irán: una relación antagónica entre el Islam y Occidente que veía en el feminismo una nueva expresión de colonialismo cultural, y una noción profunda de discernimiento entre los musulmanes y los fundamentalistas islámicos respecto a la lucha feminista.

Mir-Hosseini (2006) admite que el escenario en donde se enmarcan estas tensiones continúa siendo difuso. Por un lado, los ataques terroristas del 11 de septiembre (11-S) en Estados Unidos dieron visibilidad a grupos yihadistas, que en nombre del Islam, realizaron ataques terroristas de enormes magnitudes. Por unos cuantos, el Islam y las comunidades musulmanas han sido demonizadas y el fenómeno de la islamofobia no tiene precedentes. Por otro lado, la Guerra



contra el Terrorismo librada por Estados Unidos y apoyada por Occidente ha tenido un altísimo costo humano hasta degradar toda una cultura; la noción de derechos humanos también ha perdido legitimidad.

Margot Badran (2010) enfoca sus estudios en el *taqwa*, el *fiqh* y el *tafsir*<sup>7</sup>. Ziba Mir-Hosseini (2006), sin restarle importancia a estos conceptos, centra su análisis en la *sharia* -la verdad revelada por Allah al profeta Muhammad-. Mediante un análisis textual, la autora iraní demuestra que la *sharia* aparece como una variable independiente, mientras el *fiqh* es esencialmente una construcción humana. En ese sentido, Ziba Mir-Hosseini (2006) argumenta que los feminismos islámicos son estrictamente necesarios en el proceso de reinterpretar la *sharia* en clave femenina y cuestionar ¿quién tiene finalmente la verdad sobre la *sharia*? ¿está el sistema patriarcal verdaderamente legitimado por el Islam o sus interpretaciones se auto-legitiman?

Según la autora, la cuestión de la *sharia* es de suma importancia, pues las dos tensiones mencionadas anteriormente como los puntos de inflexión que dieron vida a los feminismos islámicos guardan un punto en común: el entendimiento errado de la voluntad revelada por Allah. En cuanto al primer punto de inflexión, y reforzado por los sucesos del 11-S, Occidente toma la *sharia* como un sinónimo de terrorismo (Romero y Rodríguez, 2010) y de todas las prácticas culturales que ellos, incluidos los feminismos dominantes, aborrecen: uso del velo, poligamia, ablación (Lois González, 2005). El fundamentalismo islámico, por su lado, preserva una versión patriarcal y sexista de esa verdad revelada, que termina por traducirse en las leyes islámicas que impiden cualquier avance en la igualdad de género (Badran, 2010).

Así pues, en un contexto en el que el proyecto modernizador y secularista de Occidente no logró su cometido de trasladar el Islam a la esfera privada, como sí sucedió con el Cristianismo, y en el que es una realidad casi inflexible que la ley islámica opera bajo un sistema patriarcal en muchos países, los feminismos islámicos asumen el rol decisivo. Dado que Mir-Hosseini (2006), a diferencia de los fundamentalismos seculares, considera que en el origen del Islam sí hay

---

<sup>7</sup> Nota recordatoria: el *taqwa* hace referencia a la excelencia moral del creyente, el *fiqh* alude a la jurisprudencia islámica y el *tafsir* encarna las interpretaciones humanas de la verdad revelada por Allah a Muhammad.

igualdad y justicia, estos nuevos movimientos tienen la labor de repensarse la *sharia*, los textos canónicos a partir de ella y, posteriormente, interpretarlos en forma inclusiva.

Es aquí donde la nueva ola de pensamiento reformista y la academia feminista en el Islam tiene algo que ofrecer (...) Lo que nos aportan es una orientación ética y unos principios para la creación de las leyes justas. El Corán defiende la justicia y exhorta a los musulmanes a defender la justicia; pero no nos da una definición de justicia. Mas bien, da indicaciones del camino a seguir hacia la justicia, que siempre se enmarca en un tiempo y un contexto específico. Para entender la dirección del Corán, necesitamos una reevaluación crítica de toda la tradición intelectual islámica: teología, ética, filosofía y jurisprudencia (Mir-Hosseini, 2020. Pág 88)

De este modo, los feminismos islámicos lejos de ser conceptos irreconciliables, como lo supone Shahidian (1998) y Moghissi (1999), encarnan un matrimonio feliz; este matrimonio feliz se compone de una ecuación con tres variables que determinarán los alcances y logros, a saber, *feminismo, derechos humanos y religión*. Mir-Hosseini (2006) considera que la idea de integrar feminismo con religión no es nueva ni exclusivamente musulmana, de hecho, en 1792 Mary Wollstonecraft en *Vindication of the Rights of Women* hizo alusión a pasajes bíblicos para justificar la igualdad de la mujer. De ahí que los feminismos islámicos se vean en la necesidad de emprender un pensamiento reformista que haga viable el ejercicio reinterpretaivo para modificar el *fiqh*, pero también deben asumir una *Nuevo Pensamiento Religioso* que no se limite a esa jurisprudencia musulmana patriarcal sino a la profundidad de lo sagrado. De ahí que Mir-Hosseini (2006), al igual que Badran, pueda ser considerada *reformista radical*

Los fundamentos de la *Sharia* tienen sus raíces en la sabiduría y la promoción del bienestar de los seres humanos en esta vida y en el más allá. La *sharia* abraza la justicia, la bondad, el bien común y la sabiduría. Cualquier regla que se aparte de la justicia a la injusticia, de la bondad a la dureza, del bien común al daño, o de la racionalidad al absurdo, no puede ser parte de la *Sharia* (Mir-Hosseini, 2020. Pág 87)

Lo anterior permite ratificar la bidireccionalidad de la lucha que emprenden los feminismos islámicos: con los “islamistas que quieren imponer interpretaciones patriarcales de los textos

sagrados del Islam” y con los “neocolonialistas occidentales que persiguen un proyecto global hegemónico en nombre de la ilustración y el feminismo” (Mir-Hosseini. 2020. Pág 88). Esto demuestra que las mujeres musulmanas han quedado en el fuego cruzado, o que la batalla entre un bando y otro se ha librado sobre ellas, lo que las ha sumergido cada vez más en una crisis existencial identitaria: ¿Quiénes son o deben ser ellas en medio de ese fuego cruzado? A través de la hermenéutica legal se puede dar un giro epistemológico y paradigmático para dar voz a todas aquellas mujeres musulmanas que han sido invisibilizadas por la ley islámica y el sistema patriarcal.

Mir-Hosseini (2006) presenta un argumento hermenéutico legal lógico y conciso, además de poner sobre el primer plano la encrucijada identitaria de las mujeres musulmanas al quedar en el fuego cruzado entre prácticamente dos civilizaciones. Empero, vale la pena traer a colación el aporte de la argelina Tamzali (2011), inscrita en la primera tipología, sobre la inexistencia de un puente que conecte esta estrategia política de reinterpretación con el campo legal y estatal. Es decir que, Mir-Hosseini (2006) y Badran (2010) deben esclarecer ¿Cuál es la forma de trascender el campo hermenéutico? ¿Tiene el ejercicio interpretativo la fuerza suficiente para modificar la institucionalidad vigente en países como Irán? ¿Es necesario hablar de una revolución para lograrlo?

Además de hacer énfasis en la estrategia hermenéutica legal, Mir-Hosseini tiene otro enfoque de estudio: la ley islámica al interior de la familia. Es en el área del derecho familiar al interior de la República Islámica de Irán en donde los límites entre lo sagrado y lo mundano se hacen cada vez más difusos, es decir, donde la *sharia* y el *fiqh* parecen uno solo. Ayatolá Jomeini, líder de la revolución iraní, modificó la manera en como se venía tratando la cuestión familiar, el divorcio y la poligamia; si bien el retorno a la *sharia* le otorgó a la mujer un estatus importante en tanto reproductoras de la autenticidad cultural del Islam, sus derechos ya no eran iguales, sino equitativos.

Bajo este contexto, Ziba-Mir Hosseini (2006) con otras activistas más, vieron la necesidad de crear un movimiento global por la justicia e igualdad, especialmente con la ley islámica al

interior de la familia; llamaron a este *Musawah* y fue emprendido por *Sisters in Islam*, el gran movimiento malasio de 1991. Así, más allá de destacarse por su apoyo a los movimientos feministas islámicos, la autora iraní milita y aparece como activista al interior de ellos, dando aún más legitimidad al proyecto que defiende

Nuestro objetivo fue vincular a la academia y el activismo y aunar nuevas perspectivas de las enseñanzas del Islam, los principios universales de los derechos humanos, los derechos fundamentales y garantías constitucionales, y las realidades de hombres y mujeres de hoy con el fin de defender que, actualmente, la igualdad en la familia musulmana es tanto necesaria como posible y negar esa igualdad en nombre del Islam y la tradición debe ser firmemente rechazado (Mir-Hosseini. 2006. Pág )

Ziba Mir-Hosseini (2006) deja entrever un punto de complejidad en la argumentación y es la distinción y separación de las dinámicas de la esfera privada y las de la pública. Muchos autores, sobretodo quienes parten desde una perspectiva occidentalizada, abogan por llevar el Islam a las prácticas individuales y excluirlo de la vida pública; propugnar un Estado laico y que la religión sea un asunto individual. Aquí aparecen dos cuestiones. La primera es que el Islam se entiende desde una perspectiva holística, donde ese *orden de valores* está presente e interconectado en todas las esferas de la vida de los musulmanes - no hay algo así como lo privado y lo público. De hecho, esa separación puede ser parte de la visión sesgada del Islam y el intento de cristianizar la trayectoria islámica.

La segunda es que en la mayoría de los países árabes, hoy en día las mujeres tienen derechos públicos, pero al interior de sus hogares siguen obedeciendo a roles de género impuestos por el sistema patriarcal en aras de conservar su autenticidad cultural a través del modelo tradicional de familia. Como se mencionó anteriormente, la situación generalizada de las mujeres no da indicios de derechos iguales, sino de derechos equitativos que responden a las diferencias biológicas dadas por el sexo; a saber, la mujer asume un rol reproductivo y el hombre un rol productivo. En ese sentido, ¿Qué beneficio traería simplemente trasladar la religión al plano individual si es en ese plano donde menos igualdad de género hay? ¿Por qué Mir-Hosseini aparenta

apoyar la idea de separación entre Estado y religión si el Islam es precisamente una *umma holística* como lo planteó Badran (2010)?

Además de la capacidad hermenéutica de los feminismos islámicos para realizar modificar el entendimiento de los textos sagrados, hay otras dos razones por las que los movimientos feministas islámicos son válidos y necesarios. En primer lugar, son estos movimientos los que pueden “superar la dicotomía entre Islam y feminismo que ha caracterizado la política de género entre los musulmanes en los tiempos modernos” (Mir-Hosseini, 2006. Pág 645). Al igual que Margot Badran (2010) señala, esa división es ficticia y colonial, y los feminismos islámicos pueden deconstruir el pensamiento binario de la modernidad Occidental (secular/religión). Conviene subrayar entonces que se gesta una línea de continuidad entre Mir-Hosseini (2006) y Badran (2010) respecto a la necesidad de dialogar con los feminismos dominantes y seculares para superar la dicotomía mencionada.

En segundo lugar, como se mencionó antes, Ziba Mir-Hosseini en calidad de antropóloga ha llevado a cabo numerosos trabajos etnográficos en países de mayoría musulmana que le han permitido entender las dinámicas diarias de las mujeres, especialmente las de confesión musulmana. Esto, a su vez, le permitió ver que no todas las mujeres musulmanas pueden ser adscritas a una categoría homogénea, al punto de admitir que eso de “mujer musulmana” es un concepto errado. Su conclusión muestra que “solo las mujeres educadas tienen el lujo de tomar decisiones, de rechazar o desafiar las leyes” basadas en creencias patriarcales, lo que aporta una noción de interseccionalidad a su argumento. De ahí, que los feminismos islámicos se den a la labor de impartir las visiones éticas, justas e igualitarias del Islam a las mujeres de todas las clases sociales.

En definitiva, Ziba Mir-Hosseini se enuncia desde la Revolución Islámica en Irán para señalar que los feminismos islámicos son necesarios por tres razones: (a) para la reinterpretación de los textos sagrados y la propuestas de nuevos marcos de entendimiento en clave femenina al interior de la religión, (b) para demostrar que el feminismo es un movimiento del que el Islam se puede apoderar bajo sus propias creencias y, (c) para hacer una labor social que permita llevar esa

conciencia femenina a todas las mujeres de todas las condiciones y clases sociales. Así, la *sharia* como la verdad revelada por Allah ante el profeta Muhammad, puede perfectamente coexistir con el feminismo y reestructurar la base del actual sistema patriarcal que la condiciona.

Del argumento de la autora iraní se puede destacar el hecho de traer al primer plano el problema del derecho familiar y traspasar las fronteras teóricas y académicas en el apoyo a los feminismos islámicos. En medio de la crisis identitaria y existencial a la que se ha expuesto el mundo musulmán en su tensión constante con Occidente, tanto la mujer como el modelo tradicional de familia ha absorbido las perspectivas más tradicionalistas del Islam y la igualdad de género se frustra con frecuencia. Además, es de resaltar que más allá de escribir y proponer, la iraní ha emprendido una suerte de militancia con Musawah que complementa su propuesta hermenéutica legal.

En continuidad con Margot Badran (2010), ambas autoras defienden los feminismos islámicos y asumen posturas muy críticas frente a Occidente y los feminismos dominantes, pero no niegan que el diálogo y el consenso siempre será deseable. Particularmente, Mir-Hosseini (2006) cree que los feministas dominantes fueron trascendentales para que las mujeres del mundo entero hicieran un cambio de paradigma respecto al patriarcado, pero en la última etapa se han unido nuevos pensamientos reformistas desde la religión, lo que podría significar un gran aporte para el feminismo global. Pese a la militancia y el apoyo indudable a los feminismos islámicos, Margot Badran (2010) y Ziba Mir-Hosseini (2006) no presentan una metodología convincente por medio de la cual los feminismos islámicos puedan superar lo hermenéutico y tener alcances prácticos; más aún en contextos fuertemente islamizados y estratificados como el iraní.

Por último, la diferenciación entre conceptos como el islamismo, el islam político, lo islámico e incluso lo musulmán es aun muy difusa y, ni Badran (2010) ni Mir-Hosseini (2006) dan una respuesta persuasiva al respecto. En el marco de la confrontación con Occidente, las autoras parecen querer deslindar los movimientos islámicos, e incluso a la creencia musulmana, del islamismo - o Islam político- sin apreciar que lo feminista y lo teológico es necesariamente político. Así mismo, ¿Cómo separar el Islam como fe privada del Islam político o Estado Islámico?

### *Entre la hermenéutica y lo procesual simbólico*

El cuerpo de las mujeres ha sido el campo de batalla de muchas guerras a lo largo de la historia; la confrontación entre Occidente y el Islam no es la excepción. Los ataques terroristas del 11 de septiembre reforzaron esta dinámica hasta el punto en que las invasiones de Estados Unidos a Afganistán (2001) e Irak (2003) se justificaban desde el supuesto de que las mujeres musulmanas necesitaban ser salvadas del sistema patriarcal y arcaico que las oprimía y las despojaba de toda clase de derechos y libertades (Abu-Lughod, 2015). En ese sentido, Occidente se tomó el poder de unir esfuerzos para liberalizar el cuerpo de las mujeres como sinónimo de modernidad, lo que implicaba dejar de lado el uso de simbolismos como el velo o *hiyab*. El mundo musulmán, y con más fuerzas los fundamentalistas islámicos, asimilaron esto como una forma de socavar la base de toda la civilización musulmana y los resultados no fueron necesariamente los esperados por Occidente.

El uso del velo ha estado permanentemente en el centro de los debates de los feminismos. De Miranda (2010) asevera que hay dos grandes posiciones frente al uso de éste. Por un lado, están los que consideran que es válido el uso de “símbolos o prendas que exteriorizan la libertad de pensamiento, conciencia y religión”, de modo que prohibirlos atentaría contra la libertad como valor supremo de las sociedades (De Miranda, 2010. Pág 18). Por el otro lado, aparecen quienes se preguntan por la interpretación de los derechos humanos y la yuxtaposición de unos sobre otros. Frente al tema del velo, consideran que el derecho a la libertad religiosa puede atentar en muchos casos contra los derechos fundamentales, que son necesariamente superiores.

En el mundo musulmán se identifican varios tipos de velos: el *burka*, el *niqab*, el *chador*, el *shayla* y el *hiyab*. Lo cierto es que cualquiera de ellos gira en torno a un *harem*, que hace alusión al espacio sagrado de las mujeres, pero también se asocia con el “pecado, la peligrosa frontera donde chocan la ley sagrada y el placer” (Mernissi, 2000). En consecuencia, el velo en la tradición musulmana es una forma de proteger la pureza de las mujeres - su *harem* - para alejar la tentación en los hombres. De Miranda (2010) señala que todo esto adquiere sentido al poner de presente que

la cultura musulmana le da una importancia singular al honor y la vergüenza, así como a la sumisión de los creyentes a su Dios. La cuestión radica en que el debate alrededor del velo ha suscitado tanto debate, que ha encarnado todo un estigma y un prejuicio principalmente impartido desde Occidente.

Teóricamente, los feminismos islámicos lejos de promover el uso obligatorio del velo en las mujeres, o por el contrario, de prohibirlo institucionalmente, apelan a la *capacidad de agencia* de las mujeres de confesión musulmana para tomar autónomamente la decisión de usarlo o no de acuerdo a sus identidades múltiples e historia vital. Si bien la *agencia social* es un concepto ampliamente estudiado, en este trabajo se hace alusión a la definición de Saba Mahmood (2001), pues se conceptualiza la agencia social desde la teoría feminista y el renacimiento islámico en Egipto

Tal conceptualización del poder y la formación del sujeto nos ayuda a entender la agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de subordinación crean y hacen posible (...). Tal forma de conceptualizar la agencia social dirige nuestra atención a los métodos prácticos en los que los individuos trabajan sobre sí mismos para convertirse en sujetos voluntarios de un discurso particular (Mahmood, 2013. Pág 11)

Es la capacidad de acción la que le permite, en este caso, a las mujeres musulmanas deconstruir sus entornos y voluntariamente construirse como sujetos políticos para ser partícipes de la transformación de la comunidad. Análogamente, desde la paradoja de la subjetivación de Judith Butler los sujetos se constituyen discursivamente en la medida en que actúan dentro de unos estándares normativos. Esa misma *agencia* que le da el estatus de *sujeto* es también la que le permite transformar el escenario normativo en el que se constituyó. En síntesis, es la agencia social la que permite ser un sujeto político con capacidad emancipatoria y reivindicativa.

El debate sobre el uso del velo y la aplicación de otras prácticas y símbolos culturales es central en los debates sobre los feminismos islámicos. En términos generales, existe una postura que aboga porque específicamente el uso del *hiyab* responde a una cuestión voluntaria, y no



*necesariamente* a la imposición de este hasta catalogarlas como mujeres pasivas y oprimidas. Este mismo grupo de académicos pide incorporar la *capacidad de agencia* en el debate. Muchas mujeres de confesión musulmana han decidido autónomamente vestir el *hiyab* como preservación de su cultura y cosmovisión, mientras otras mujeres que también profesan el Islam no ven necesidad de ello.

Es importante entender que la existencia de una comunidad musulmana de mujeres no implica que todas estas lo interpreten y lo profesen en las mismas condiciones, además de resaltar que los Estados Islámicos no suelen garantizar ese espacio de decisión y la agencia social no está garantizada en todos los espacios. Esta visión de los feminismos islámicos mina tanto la visión occidental que aborrece el uso de todo tipo de velos, como de los fundamentalismos islámicos que no conciben a la mujer sin ellos.

En este contexto, aparecen dos autoras que se consideran a sí mismas feministas islámicas y sitúan el uso del velo en el centro del debate: Fatima Mernissi (2001) y Asma Lamrabet (2014). Su argumentación no se deslinda en lo absoluto de la estrategia hermenéutica legal como método de legitimación de los feminismos islámicos, pero el debate sobre el uso del *hiyab* y la reconstrucción de lo femenino dentro del Islam en oposición al paternalismo occidental y el patriarcado musulmán aparecen como eje central de sus obras.

- **Fatima Mernissi (1991 - 2001)**

Fatima Mernissi (1940-2015) era una socióloga marroquí y feminista musulmana que nació bajo el dominio francés y el auge de los nacionalismos políticos en Marruecos. Su trayectoria académica en referencia a los estudios de género en el marco del Islam y la modernidad occidental es sumamente amplia, centrándose la mayoría de estos en la dominación masculina y el uso del velo. Aunque se auto-identificaba como feminista musulmana, muchos de sus argumentos atentan contra las bases del mismo y se vinculan simultáneamente con el pensamiento occidentalocéntrico, haciendo que sus obras se tornen confusas y difíciles de categorizar.

Mernissi (2001) lleva a cabo investigaciones cualitativas con alto componente etnográfico y psicoanalítico. Su propuesta de relectura de los textos sagrados está relacionada con la teoría freudiana, pues invita a “explorar el territorio mental, la acumulación de imágenes y símbolos que rigen las emociones y la mentalidad, esquemas culturales y puntos de referencia como civilización musulmana, para comprender el mundo, situarse en él, y actuar” (Mernissi, 2001). En otras palabras, la teoría de Freud en el marco del feminismo busca darle mayor importancia a las motivaciones inconscientes y la manera en que las mujeres realizan aprenden y construyen el imaginario de superioridad masculina (Ferguson, 2003. Pág 164).

Mernissi (1991) coincide completamente con Margot Badran (2010) y Ziba Mir-Hosseini (2006) en que los textos canónicos como el Corán y la Sunna representan un fiel producto de la interpretación misógina y pre-islámica de los hombres. Dentro de sus hallazgos, establece que la *sharia* - verdad revelada por Allah al profeta - distaba enormemente de la exégesis actual, pues originalmente promulgaba una verdadera igualdad entre hombres y mujeres. La mujer musulmana, como centro de los debates islámicos contemporáneos, aparece como víctima de las falsas lecturas de las escrituras sagradas. En consecuencia, es posible señalar que Mernissi (1999) defiende la noción de igualdad y justicia en la versión original del Islam, pero invita a realizar un ejercicio anacrónico en el cual se lea el pasado pero no se siga viviendo en él

El desvanecimiento de uno mismo en el pasado es uno de los principales comportamientos mágicos. A pesar de nuestros grandes discursos sobre la tradición, el patrimonio y la historia de los antepasados, somos incapaces de leerlos, de descifrarlos. Para leer el texto antiguo, nos dice Yaberi, hay que estar arraigado en el presente. Es necesario distanciarse con relación al texto para decodificarlo y darle un sentido. Es preciso que el lector separe su tiempo propio, el del presente, del tiempo del texto, de lo contrario «proyectamos nuestros problemas en el texto ancestral, y esa proyección impide la lectura (Mernissi, 1999. Pág 25)

Aun cuando la autora cree en la esencia igualitaria y la justicia del Islam, pudiendo recuperarla con una nueva lectura histórica de las sagradas escrituras, también hace una fuerte crítica al profeta Muhammad por ser “vulnerable” y negarse a “minimizar lo sexual, a esconderlo,

y a considerarlo marginal y secundario” en el marco de la verdad que reveló a la comunidad (Mernissi, 1999. Pág 31). En la medida en que Muhammad no distinguió lo sexual de lo político en sus profecías - de ahí el título de su obra “el harén político” - el velo terminó por “expresar y simbolizar ese retroceso del principio de igualdad” en el Islam (Mernissi, 2001).

Allah habló de los dos sexos en términos de total igualdad como creyentes, es decir, como miembros de la comunidad. Dios identifica a aquellos que hacen parte de su reino, aquellos que tienen el derecho a su gran recompensa. Y no es el sexo lo que determina quien recibe su gracia; es la fé, el deseo de servirle y obedecerle (Mernissi, 1991. Pág 119)

Antes de introducir la cuestión del *hiyab* en Mernissi (2001), es importante resaltar que el eje de su argumentación emana de una crisis identitaria de las mujeres musulmanas, quienes se enfrentan a dos perspectivas ambivalentes, pero igualmente dañinas. El bloque occidental encasilló a las mujeres de confesión musulmanas como víctimas y sujetos pasivos por no ajustarse a los valores hegemónicos de la feminidad y modernidad. Mientras tanto, el patriarcado musulmán, aunque les adscribe pasividad en la esfera pública también, las distingue por ser el pilar de la comunidad al preservar la autenticidad cultural del Islam y ser clave en la redefinición de sus identidades en un escenario post-colonial. Bajo esta lógica, el *hiyab* puede significar para muchos un atentado contra la libertad, aunque para otros sea la oportunidad para preservar las raíces culturales de toda una civilización que se ve amenazada por la hegemonía occidental.

El uso del *hiyab* se vuelve controversial en la medida en que se ve atravesado por lo que Mernissi (2007) llama el “miedo a la modernidad”; es aquí en donde su argumento empieza a tornarse confuso y la clasificación de la autora se hace tediosa. Mernissi (2000) asevera que Occidente ha interpretado el simbolismo del *hiyab* a su propia conveniencia, hasta catalogarlo como forma de represión pero también de fantasía sexual para los hombres. Esta perspectiva modernista, significa para Mernissi un reflejo de la superficialidad desde la cual los occidentales conciben a sus mujeres haciendo de los estereotipos de belleza una forma más de opresión.

Respecto a ello, la autora marroquí considera que las mujeres musulmanas veladas son antes valoradas por su intelecto y habilidad que por su belleza, por lo que el velo y lo sagrado tiene

una connotación diferente; de ahí que Mernissi (2001) afirma que “los occidentales tienen su harem y yo el mío, y los dos no tienen nada en común” (Mernissi, 2001. Pág 23). Partiendo de los estudios de Bourdieu (2018) sobre la dominación masculina y la violencia simbólica implícita en ella, Mernissi (1999) interpreta la psique occidental para determinar que la represión contra las mujeres occidentales no requiere de un velo, pues las mujeres viven diariamente con la presión de ser bellas y verse jóvenes antes que maduras.

Del otro lado, Mernissi (2001) ve en el Islam como una continuidad de fracasos desde los tiempos del profeta y que sigue en una encrucijada identitaria desde que las intervenciones estadounidenses en el territorio llevaron a un proceso de “rehiyabización” y perpetuaron el uso del velo como práctica misógina. Al respecto, señala que el asunto del velo es netamente una cuestión política, es decir de relaciones de poder, porque la élite masculina utiliza a las mujeres como arma de preservación de sus intereses, y el *hiyab* es uno de los métodos empleados. Adicionalmente, la autora considera que los musulmanes no están dispuestos a ejercer la responsabilidad sexual y política que implica vivir con mujeres sin velo.

El argumento se torna muy confuso en este punto. De un lado, Mernissi (2001) resalta el valor que tiene el velo para considerar a las mujeres por su intelecto antes que por su belleza, y pone de relieve que la represión a la mujer tiene muchas caras; la liberalización del cuerpo es también una de ellas. No obstante, también asume una postura crítica y extrema con el Islam hasta considerarlo un fracaso por perpetuar las prácticas misóginas, como el uso del velo. Así pues, Mernissi (2001) está de acuerdo con el *hiyab* cuando permite valorar a la mujer por cuestiones no físicas, pero cree que usarlo es reproducir el patriarcado musulmán; sin dejar espacio para nuevas y diferentes interpretaciones del uso del velo.

A partir de lo anterior se intuye que esa *capacidad de agencia* inscrita por Mahmood (2013) en el debate de los feminismos islámicos, es fácilmente erosionada por Mernissi (2001) al presentar sus argumentos. La autora marroquí critica las interpretaciones occidentales y fundamentalistas islámicas sobre el *hiyab*, pues las han hecho a su antojo y conveniencia. Sin embargo, ella cae en el mismo error al monopolizar su propia interpretación sobre el velo y termina por ejercer violencia

epistémica sobre todas aquellas mujeres que por determinadas razones visten el *hiyab* voluntariamente. Si los feminismos islámicos defienden la capacidad de agencia de las mujeres musulmanas para determinar sus adscripciones y prácticas al interior del Islam, y además condenan la violencia epistémica producto de las interpretaciones universalizantes ¿Hasta qué punto puede considerarse Mernissi (2001) aliada de los feminismos islámicos? ¿Cuál es realmente el impedimento de usar el velo de manera voluntaria en la liberalización?

Por otro lado, como bien se estableció en un principio, los feminismos islámicos surgen en el marco de una corriente de pensamiento poscolonial y posestructuralista naturalmente crítico frente al proyecto modernizador y hegemónico de Occidente, así como en defensa de los conocimientos y las culturas que quedaron relegadas en la periferia del sistema-mundo. En otras palabras, parte de la naturaleza de los feminismos islámicos se nutre de la lucha contra el pensamiento binario modernidad/tradición, desarrollo/subdesarrollo, Occidente/Oriente, identidad/alteridad. Teniendo de presente que Mernissi (2001) se considera aliada de los feminismos islámicos, es importante exponer que la autora marroquí estructura sus argumentos en función de conceptos occidentales sin siquiera aclarar por qué los usa y en qué contexto. Por ejemplo, Mernissi (2007) advierte que los musulmanes tienen miedo de la *modernidad*, y que el *secularismo* es deseable porque *religión* y *política* son campos aislados, aspecto impensable en la tradición musulmana.

De acuerdo con lo anterior, es claro que Mernissi (2000) no termina por enmarcarse en la corriente de pensamiento poscolonial y postestructural como se supuso en un inicio. De ahí que valga la pena preguntarse si ¿es suficientemente crítico el pensamiento de Mernissi respecto a Occidente y la modernidad para ser verdaderamente feminista islámica? ¿No termina Mernissi (2007) asumiendo que la modernidad es deseable y proponiendo que el mundo musulmán asuma la misma trayectoria occidental? ¿Podría simplemente considerarse su postura como otra forma no registrada de ser feminista islámica y entender los feminismos islámicos?

En síntesis, Mernissi (2001) cree en la estrategia hermenéutica legal y la articula implícitamente con el debate sobre el uso del velo en las sociedades musulmanas. Realiza una

crítica a la manera en que tanto el Occidente paternalista como el patriarcado musulmán han significado este símbolo. No obstante, la esencia de su ejercicio hermenéutico se contradice con sus argumentos, pues ella termina por imponer una sola interpretación del uso del velo y cerrando la puerta a nuevas exégesis producidas por otras mujeres musulmanas en su calidad de *agentes*. Categorizar a Fatima Mernissi es una tarea tediosa y muy riesgosa, pues en la medida en que sus argumentos se contradicen entre si y van en contra de su identificación como feminista islámica, oscila entre una tipología y otra.

Esto hace que se ponga en cuestión la idea planteada al inicio de que Fatima Mernissi se enmarca en la segunda tipología, referente a la defensa de los feminismos islámicos. Si bien se identifica como tal, sus argumentos van en contra de las presunciones básicas de estos movimientos. Su propuesta, lejos de otorgarle voz a las mismas mujeres musulmanas, está encaminada a monopolizar ideas que, peor aún, no terminan de desligarse de los principios de la modernidad Occidental. De ahí que Mernissi (1999) sugiera que “el miedo a Occidente no es sino el miedo de los musulmanes a enfrentarse a sí mismos” (Mernissi, 1999. Pág 34). Debe también recalarse que Mernissi (2001) podría estar incorporando una nueva forma de entender los feminismos islámicos, el problema es que su labor es mayormente deconstructiva y no constructiva.

- **Asma Lamrabet (2014)**

Asma Lamrabet es doctora marroquí y feminista islámica con amplia trayectoria académica en los debates sobre género e Islam; ha dedicado su vida a crear conciencia femenina en las comunidades musulmanas. Lamrabet se formó académicamente en Occidente y Latinoamérica, pero ello no significó un impedimento para posicionarse como una de las grandes defensoras de los feminismos islámicos y adoptar, según ella, corrientes de pensamiento poscoloniales, decoloniales y de subalternidad en sus estudios sobre la mujer y el Islam.

En oposición al caso Iraní, Marruecos no constituye un Estado Islámico. Constitucionalmente, el país marroquí es una monarquía semi-constitucional con actuación

permanente de un parlamento, lo que denota una institucionalidad parcialmente democrática que involucra las prácticas religiosas en el Estado de manera “moderada”. Sin embargo, Asma Lamrabet deja entrever una porción del contexto menos evidente. Con un 98% del censo poblacional confesándose como musulmán (Datos macro, 2021), y gran parte arraigado al tradicionalismo musulmán, el feminismo como concepto y como movimiento no ha logrado calar significativamente a nivel social. El gran problema es que la violencia de género en lugar de disminuir, es todo un fenómeno en ascenso y Asma Lamrabet, en consecuencia, ve la necesidad de promover cada vez más la conciencia femenina.

Asma Lamrabet (2014) coincide en numerosos aspectos con Fatima Mernissi (2001), pero también con Margot Badran (2010), Ziba Mir-Hosseini (2006) y por lo tanto con Amina Wadud (2002) y Asma Barlas (2002). Una línea de continuidad se crea cuando todas estas autoras creen en la importancia y necesidad de reinterpretar los textos sagrados del Islam en clave femenina. Su factor distintivo consiste en no rechazar de manera radical las interpretaciones patriarcales vigentes porque también tienen algo que contar sobre la historia del Islam. En busca de un consenso, la autora señala

Este no es un intento de promover una hermenéutica sólo femenina que excluya catorce siglos de tradición exegética clásica. La exégesis clásica constituye un patrimonio muy rico para la memoria islámica, su aporte es ciertamente crítico para los estudios profundos del texto. No se trata de excluir el aporte considerable de esta ciencia para la comprensión del texto sagrado. En cambio, es cuestión de abordar los prejuicios históricos y las desigualdades, impulsados por una comprensión humana y, por tanto, imperfecta del mensaje coránico. Se trata de deconstruir todo un modelo patriarcal de lectura que relega a la mujer a un rincón de la historia islámica, para devolverle parte de su memoria amputada (Lamrabet, 2016. Pág 6)

Sin embargo, esa línea de continuidad se bifurca cuando Asma Lamrabet (2014) y Fatima Mernissi (1991) localizan el uso del velo o *hiyab* en el centro de los debates sobre los feminismos islámicos. Lamrabet (2014) asevera que sin duda alguna este debate merece ser abordado con cuidado y profundidad por las perspectivas divergentes que surgen, pero también porque estas mismas opiniones han reproducido estigmas y estereotipos sobre la mujer musulmana y el mundo

islámico. Lo único que han logrado estas perspectivas ambivalentes es fortalecer el imaginario de que el cuerpo de la mujer es el campo de batalla.

A partir de un riguroso análisis textual, la autora concluye que al menos el Corán no hace alusiones directas al uso del velo. La tradición musulmana ve en el velo una separación entre el espacio sagrado del cuerpo de las mujeres, y el pecado y el placer del mundo exterior, como lo explicó Mernissi (2001). Pero, además, lo percibe como un método para preservar las raíces culturales y valorar a las mujeres por algo más que su belleza física. Así, el entendimiento sobre el velo parece también ser producto de las interpretaciones dominantes en tanto los textos sagrados no establecen exigencias particulares sobre las formas de vestir. Por el contrario, el Corán simplemente invita a asumir “una actitud” o más bien “una ética, de la ponderación en el comportamiento, lejos de la cultura de consumo y del materialismo excesivo como el que vivimos actualmente en nuestras sociedades ultraconsumistas” (Lamrabet, 2014. Pág 42).

Un aporte relevante al debate de parte de Asma Lamrabet (2014), que de hecho representa una gran falencia en la argumentación de Mernissi (2001), es que ella si deja espacio para las diferentes visiones e interpretaciones que pueden existir respecto al uso del velo al interior de la tradición musulmana, mientras Mernissi (2001) no. Como en todo, en el Islam coexisten visiones tradicionalistas, modernistas, progresistas, unas más reformistas e incluso revolucionarias. Del mismo modo, el mundo islámico es sumamente complejo y grande, y las perspectivas sobre el uso del velo pueden variar entre países, comunidades e individuos. Al respecto, Lamrabet señala

Podemos decir que las nociones contemporáneas sobre el hiyab se basan en diferentes lecturas del Islam y de los textos sagrados y las diferentes construcciones jurídicas. Van desde la noción de “obligación/protección”, que ofrece una justificación y razón de ser diferente del fiqh clásico, y que afirma que el hiyab es un precepto religioso y un deber y una obligación de las mujeres musulmanas, hasta la noción de “recomendación/elección”, que deja a las mujeres el derecho de elegir la medida y la forma de cubrirse de acuerdo a su propia conciencia y convicción religiosa (Lamrabet, 2014. Pág 44).



Como se mencionó anteriormente, una nueva ruptura emerge cuando Fatima Mernissi (1991) asume una postura inflexible frente al uso del velo al catalogarlo como una práctica inevitablemente machista, mientras Lamrabet deja abierta las posibilidades interpretativas. Aunque esta última no lo señala explícitamente, parece que la noción de “capacidad de agencia” a la que apelan los movimientos feministas islámicos es más visible en su argumentación y la herramienta analítica de la interseccionalidad se hace viable. Es decir que la libertad como derecho fundamental no debe partir de una concepción occidental basada en ideales superficiales de belleza, de desnudo, o de consumismo y materialismo. Más bien, la libertad como derecho fundamental debe estar encaminado a que las mujeres musulmanas de acuerdo con sus creencias personales y sociales arraigadas a un contexto local, así como con sus historias vitales, escojan libremente hacer uso del velo o prescindir de él.

Se trata, pues, de dar la libertad de expresión a las mujeres musulmanas y el derecho de reapropiarse de la libertad de elección como un derecho fundamental y dejar de reducir toda la espiritualidad de la musulmana a su manera de vestir. También es importante recordar que las mujeres musulmanas pueden elegir sin tener que tolerar ni aceptar ambos discursos simplistas del neocolonialismo o aquel de la ideología religiosa de los predicadores radicales del discurso islámico (Lamrabet, 2014. Pág 45).

Es evidente que Lamrabet crítica las interpretaciones patriarcales que subyacen al uso del *hiyab*, pero también expone brevemente la amplitud de su campo hermenéutico. Esa misma actitud crítica la establece frente a los que ella denomina “neocolonialistas occidentales”. Estos últimos, a partir de una significación simplista y reduccionista del velo, dibujan a la mujer musulmana como reprimida, víctima y objeto, antes que sujeto. El no liberalizar el cuerpo de la mujer en el marco del proyecto modernizador de Occidente y preservar el uso del velo, es alejar entonces a la sociedad musulmana de una opción de vida civilizada y negarles a las mujeres musulmanas una verdadera emancipación.

No obstante, esta crítica a Occidente no es tan radical como podría pensarse. Existe una idea generalizada de que la confrontación con los neocolonialistas implica, necesariamente, desligarse de todos los conceptos cuya emergencia se localiza en Occidente, a saber, *derechos*

*humanos, democracia, feminismo, modernidad, civilización.* Empero, Lamrabet cree que centrar el debate en sí los conceptos son o están occidentalizados o no, es perder de vista el punto del que parten los feminismos islámicos. Si así fuera, pensar en feminismos islámicos sería una total aberración en tanto el feminismo se asocia exclusivamente con la experiencia Occidental. En consecuencia, la autora marroquí, a diferencia de Mernissi (1991), advierte y subraya que los conceptos son perfectamente útiles y válidos siempre y cuando estén adaptados a los contextos locales en donde serán aplicados.

Es por aquella pretensión de contextualizar y adaptar los conceptos en clave local, que Asma Lamrabet (2014) se auto identifica, además de feminista islámica, como *feminista de tercera vía*. De hecho, el feminismo de tercera vía puede llegar a funcionar como un enfoque feminista legitimador de los feminismos islámicos estableciendo una relación simbiótica. No es un concepto desarrollado con amplitud en la literatura actual, pero éste parece haber sido acuñado por la doctora Doris H. Gray, autora del libro “*Mujeres islámicas en movimiento: mujeres en Marruecos y Francia se pronuncian*” (2008). La base del pensamiento del feminismo de tercera vía consiste en que

No existe un feminismo universal, sino que hay diferentes variantes según el contexto del que estemos hablando. No es el mismo feminismo el que se defiende en España como el de Francia, como tampoco es el mismo que se puede defender en Marruecos o en Arabia Saudí, todo depende del contexto social, político y económico (ABC Internacional. 11 de agosto de 2019)

Así pues, Lamrabet legitima los feminismos islámicos no sólo desde una estrategia híbrida que oscila entre el ejercicio hermenéutico y lo procesual simbólico, sino que también apela a un enfoque humanístico del feminismo global: el *feminismo de tercera vía*. En tanto la mujer continúa encarnando ese lugar de tensión entre un patriarcado musulmán y un Occidente que es igualmente paternalista y patriarcal, Lamrabet argumenta que desde los feminismos islámicos

Las mujeres musulmanas tenemos el derecho de hacer una crítica constructiva de nuestras propias tradiciones misóginas, pero sin dejar de ser lo que somos dentro de nuestra

comunidad. Tampoco vamos a avalar los mitos eurocéntricos de la emancipación, del humanismo y de un cierto feminismo que quiera hablar en nuestro nombre. Hay que iniciar un pensamiento crítico plural de feministas musulmanas a partir de esta “periferia” del mundo donde hablamos, vivimos y llevamos a cabo nuestras propias luchas (Lamrabet, 2014. Pág 45)

En síntesis, Asma Lamrabet (2014) soporta la existencia de los movimientos feministas islámicos desde una estrategia hermenéutica que permita “democratizar las interpretaciones” del Islam. Lo interesante de esa democratización es que reúne también las criticadas interpretaciones patriarcales vigentes porque siguen siendo parte de la historia islámica. Este ejercicio hermenéutico es aplicable al debate sobre el uso del velo, pues Lamrabet (2014) a diferencia de Mernissi (2001) apela a la noción de capacidad de agencia para asegurar que las mujeres musulmanas no son un grupo homogéneo y que cada una de ellas, desde sus múltiples identidades e intersección de discriminaciones, eligen cómo comprender el Islam. Aún así, no es correcto reducir todo un orden de valores religiosos y toda la ética subyacente al *hiyab*.

Al igual que todas las autoras inscritas en esta segunda tipología, Asma Lamrabet asevera que la lucha de los feminismos islámicos es bidireccional al plantear una actitud crítica frente al patriarcado musulmán y a un Occidente colonialista y paternalista. Como punto medio, Lamrabet propone una relación simbiótica entre los feminismos islámicos y el *feminismo de la tercera vía*, el cual supone adaptar los conceptos, independientemente de su origen, a los contextos locales donde serán aplicados. Por ello, la fórmula de los feminismos islámicos parte de un ejercicio autocrítico y emancipatorio que desde el Islam plantee una perspectiva que abogue por la diversidad humana.

El problema que se hace evidente en este punto es que, si bien plantea críticas frente al modo en que Occidente significa el uso del velo, ella no niega que exista un “sistema-mundo” en el que necesariamente los musulmanes hacen parte de la periferia, ni tampoco niega que el binomio modernidad/tradición sea una realidad. Adicionalmente, asume que las mujeres musulmanas son “víctimas antropológicas”, dándole la razón a las visiones neocolonialistas sobre la mujer musulmana como esencialmente reprimida y objetivizada ¿No se contradice esto con la capacidad

de agencia que les adscribe a las mujeres musulmanas? Por último, Lamrabet incide en un error generalizado de las propuloras de los feminismos islámicos, el cual consiste en no expresar cómo dar el paso entre la hermenéutica y la acción.

Así pues, con los argumentos de Asma Lamrabet (2014) se da cierre a la segunda tipología sobre los estudios de los feminismos islámicos, es decir, al conjunto de autoras que defienden estos movimientos y su estrategia hermenéutica legal como modo de legitimación. Retomando el hipotético espectro formulado anteriormente, la primera tipología se sitúa en la izquierda desde su perspectiva negacionista - *no existen los feminismos islámicos* -, y la segunda tipología en la derecha como antítesis de la primera - *si existen los feminismos islámicos* -. A continuación, se dará paso a una tercera tipología que recoge un poco de ambos extremos para prescribir un nuevo debate que responde a la pregunta *¿Podrían existir los feminismos islámicos?* Esta pregunta se plantea en futuro, lo que permite intuir que por el momento los feminismos islámicos no son posibles, pero con algunas reformas y ajustes, serían viables posteriormente.

### **3.5 Debate ¿Podrían existir los feminismos islámicos?**

En alusión a lo anterior, este trabajo incorpora una tercera tipología referida a aquellas autoras que no se sitúan en la posición negacionista del espectro, ni tampoco se localizan del todo en la posición afirmativa de él. Por el contrario, las autoras Moghadam (2005) y Sibai (2016) pueden situarse en el medio del espectro para retomar argumentos interesantes de los extremos y proponer una nueva vía teniendo en cuenta los alcances y las limitaciones de los anteriores autores. En otras palabras, las líneas de continuidad y ruptura entre las autoras de esta tipología, y los autores trabajados anteriormente, serán la base para crear nuevas propuestas para los feminismos islámicos.

Esta tipología recoge dos autoras que plantean una idea en común: los feminismos islámicos podrían ser movimientos válidos y legítimos, pero hasta el momento sus estrategias políticas hacen que ellos sean más limitados que fructíferos. Sin embargo, estas dos autoras argumentan esta idea desde dos posiciones y principios diferentes. Moghadam (2005), desde su

visión occidentalizada y secularista, sugiere que los feminismos islámicos superen lo discursivo y lo teológico, y que por tanto a nivel estatal se den reformas seculares que proyecten la igualdad de género en las políticas económicas y sociales. Es importante resaltar que esta autora, pese a sus argumentos occidentales, no erradica la posibilidad de existencia de estos movimientos, sino que propone maneras en que su alcance sea mayor.

En cambio, Sibai (2016) desde una perspectiva profundamente decolonial y desde el feminismo marxista, promueve la desvinculación completa con Occidente para que los feminismos islámicos emprendan estrategias no occidentalizadas desde la emergencia de un *pensamiento arabo-islámico*, que no reproduzcan las mismas lógicas coloniales que intentan anular su existencia hasta el día de hoy. Sibai (2016) a diferencia de Moghadam (2005)

Así pues, esa tipología se localiza en todo el centro del espectro, pues no niegan la existencia de los feminismos islámicos como si lo hacen los autores de la primera tipología, ni tampoco se atreven a confirmar que hoy en día estos movimientos son funcionales, como se establece en la segunda tipología. Desde una perspectiva innovadora, las autoras responden a una pregunta planteada a futuro ¿Podrían existir los feminismos islámicos? O, en otras palabras, ¿en qué condiciones son posibles los feminismos islámicos?

- **Valentine Moghadam (2005)**

La socióloga y feminista Valentine Moghadam se enuncia desde la teocracia iraní, al igual que los autores de la primera tipología Shahidian (1998), Mojab (2001) y Moghissi (1999), y Ziba Mir-Hosseini (2006) de la segunda tipología. Sin embargo, su trayectoria académica y profesional es principalmente occidental en tanto se educó profesionalmente en Norteamérica y ha trabajado por mucho tiempo para la UNESCO en Francia. Valentine Moghadam se considera feminista y simpatiza con muchos elementos propios de los feminismos islámicos, sin embargo, su contribución se distancia parcialmente de las propuestas de Badran (2010), Mir-Hosseini (2006),

Mernissi (2001) y Lamrabet (2014), sin que eso signifique empatizar del todo con Shahidian (1998), Moghissi (1999), Mojab (2001) y Tamzali (2011).

Los argumentos de Moghadam (2005) deben ser entendidos en el marco de la Revolución Islámica de Irán y sus implicaciones en el mediano y largo plazo. La misma autora reconoce que hacia finales del siglo XX, el mundo musulmán y especialmente la República Islámica de Irán atravesaban una crisis multidimensional que exige mínimo un cambio en la forma de gobierno: secularismo. De esa misma crisis ha surgido una división de la izquierda iraní que habla desde el exilio, entre las cuales aparecen los feminismos, quienes en constante lucha sólo se alejaban de sus objetivos comunes respecto a alcanzar la igualdad de género en Irán. En consecuencia, la autora propone un diálogo y una retroalimentación entre los feminismos desde un enfoque marxista

Valentine Moghadam (2005) reúne elementos del contexto iraní desde el cuál se enuncia, pero los elementos secularistas y occidentales de sus argumentos responden perfectamente a su educación occidentalizada. De ahí que su argumento representa un punto medio entre quienes niegan tajantemente la posibilidad de existencia de los feminismos islámicos, y quienes los defienden a toda costa. Desde una postura *híbrida*, la autora iraní no ve tan evidentes las barreras que se gestan entre los feminismos dominantes y los feminismos indígenas, entre los cuales se inscriben los islámicos.

En aras de determinar la validez y legitimidad de los feminismos islámicos, Moghadam empieza por dar su definición de feminismo. En sus palabras, el feminismo supone “una perspectiva teórica y una práctica que critica las desigualdades sociales y de género, apuntando al empoderamiento y a la transformación del conocimiento”. En algunas interpretaciones y dependiendo del contexto, el feminismo puede llegar a “transformar las estructuras socioeconómicas, el poder político y las relaciones internacionales” (Moghadam, 2002. Pág 1165). Moghadam resalta que todas las mujeres, de los diversos contextos y culturas, tienen espacio en estas interpretaciones, y por tanto la estrategia hermenéutica que promueven los feminismos islámicos tiene cierto nivel de validez. De hecho, la autora argumenta que

Los esfuerzos de las mujeres creyentes de las religiones monoteístas para someter sus textos religiosos a una relectura feminista, o para ubicar y enfatizar los preceptos igualitarios y favorables a las mujeres dentro de sus textos religiosos, deben ser apoyados. Esta es una estrategia legítima e históricamente necesaria para mejorar la condición de la mujer y modernizar el pensamiento religioso (Moghadam, 2002. Pág 1162).

Esto significa que el Islam según Moghadam (2005), al igual que las demás religiones monoteístas, “tiene aspectos humanos, compasivos e igualitarios” que deben ser destacados en el ejercicio reinterpretaivo (Moghadam, 2002). En búsqueda de esa igualdad y humanidad del Islam, los feminismos islámicos adelantan una labor significativa al cuestionar la doctrina islámica y las relaciones de género al interior de ella. De ese modo, constituyen un “movimiento reformista basado en el Corán” que propone un “ejercicio de deconstrucción a través de la exégesis” de los textos sagrados (Moghadam, 2005. Pág 43).

Hasta el momento, la estrategia hermenéutica como método de legitimación de los feminismos islámicos tiene alta credibilidad para Moghadam. Esto permite evidenciar cómo la autora iraní se desliga de los académicos, también iraníes, Shahidian (1998) y Moghissi (1999), quienes creen que la teología feminista es un absurdo. Sin embargo, aunque tenga credibilidad, tampoco considera que la estrategia hermenéutica sea suficiente; comparte con Mojab (2001) la idea de que las limitaciones de esta estrategia son evidentes. Es decir que, si bien los feminismos islámicos son posibles y la estrategia hermenéutica es válida, no es suficiente para llevar a cabo la reforma que necesitan las mujeres musulmanas, especialmente en el contexto iraní.

No se puede insistir, como hacen algunos reformistas islámicos, en que los argumentos islámicos son los únicos que importan y que el cambio se producirá sólo como resultado del movimiento de reforma dentro del Islam. (...) No es posible defender como feminista la visión de que las mujeres pueden alcanzar el mismo estatus solo en el contexto del Islam. Esta es una visión fundamentalista, no compatible con el feminismo (Moghadam, 2005)

¿En qué sentido no es suficiente la estrategia hermenéutica? Moghadam (2005) pone sobre la mesa los dos grandes vacíos o limitaciones de la estrategia primaria de los feminismos islámicos. La primera gran limitación gira en torno al alcance de la estrategia hermenéutica y se pregunta ¿Cómo superar el ejercicio hermenéutico y llevar las nuevas interpretaciones a la praxis? Desde su perspectiva del feminismo secular, la religión no debe estar en el centro del debate y la verdadera transformación sucede cuando las leyes políticas y la jurisprudencia se desligan de la religión. En segundo lugar, la hermenéutica se vuelve un ejercicio peligroso y subjetivo en tanto resulta imposible determinar con certeza cuál de las múltiples interpretaciones es la verdadera, gestando un conflicto de intereses aún peor ¿Quién tiene la razón?

En consecuencia, la definición de feminismo adscrita por Moghadam sitúa a la mujer en el centro de la discusión, pero no a la religión, sin que esto signifique que las mujeres creyentes no puedan considerarse feministas o simpatizar con los feminismos islámicos; es perfectamente válido. Es aquí donde Moghadam (2005) asevera que las definiciones sobre el feminismo no pueden ser tan estrechas como lo suponen Shahidian (1998) y Moghissi (1999), de modo que las fronteras entre los diferentes feminismos no sean tan acentuadas. Todos los feminismos son válidos siempre y cuando persigan fines comunes, sin importar si sus estrategias políticas son divergentes.

A lo largo de su trayectoria académica y profesional, Moghadam no solamente se ha enfocado en los estudios sobre la mujer y el Islam, sino que también ha intersecado estos estudios con temas como el empleo, la globalización y las reformas económicas. Este amplio panorama académico le ha permitido inscribir otras variables para enriquecer el debate sobre los feminismos islámicos y detectar sus falencias hasta hoy. De ahí que la autora iraní recalque que las estrategias de los feminismos islámicos carecen de un enfoque económico, político y social que oprimen a la mujer igual, o incluso en mayor medida, que la misma religión. Parece ser entonces que Moghadam (2005) simpatiza con el argumento de los autores de la primera tipología, quienes establecen que la religión no puede monopolizar la totalidad de la identidad de las mujeres musulmanas.



Moghadam (2005) entonces recalca la importancia de superar lo discursivo y lo hermenéutico, pero a la vez defiende la idea de que las mujeres musulmanas pueden ser feministas y encaminar sus luchas desde sus propios contextos religiosos. Es decir que aun tomando argumentos de Shahidian (1998), Moghissi (1999), Mojab (2001) y Tamzali (2011), no termina de simpatizar con la totalidad de su argumento, pues no niega la existencia de los feminismos islámicos. Del otro lado, Moghadam (2005) apoya la estrategia hermenéutica legal principalmente expuesta por Badran (2010) y Mir-Hosseini (2006), pero revela todas las falencias que hacen del movimiento insuficiente *hasta el momento*, especialmente las realidades políticas y económicas de los contextos en los que se desenvuelven.

Desde una perspectiva iraní y secular, Moghadam admite que las críticas de las feministas islámicas y las feministas occidentales respecto a la cuestión del género son diferentes, además de desenvolverse en entornos distintos. En tanto los feminismos islámicos ignoran los componentes políticos y socioeconómicos necesarios en su estrategia política, Moghadam esboza una serie de propuestas para que avancen hacia la verdadera transformación del contexto musulmán y sus relaciones de género. Estas serán enlistadas a continuación (Moghadam, 2005):

- La doctrina religiosa no debe ser la base de las leyes, políticas o instituciones. La constitución de Irán no debe establecer que “el Islam (o el Cristianismo, el judaísmo o el hinduismo) es la religión oficial
- El derecho de familia no debe derivarse de textos religiosos, ni en Irán ni en Israel
- Deben eliminarse las leyes sobre la blasfemia y la religión debe ser objeto de una investigación histórica y crítica
- Todos los ciudadanos deben ser iguales ante la ley, con iguales derechos y obligaciones.
- Los derechos civiles, políticos y sociales de los ciudadanos deben estar protegidos por el Estado y por las instituciones de la sociedad civil. Esto incluye la participación de los trabajadores en la toma de decisiones y un papel activo para sindicatos
- Replantear las dinámicas capitalistas al interior del Islam en tanto la creación de riqueza sucede a través de transacciones financieras improductivas.

En síntesis, Moghadam válida los feminismos islámicos en tanto los considera necesarios para modernizar el pensamiento religioso y, a su vez, para demostrar que las discriminaciones de género son una construcción social que nada tiene que ver con lo biológico y lo natural; en el Islam puede existir el espíritu igualitario y justo. No obstante, la experiencia iraní demuestra que la estrategia hermenéutica legal es una estrategia que nace amputada, pues no adscribe todos los elementos gubernamentales y legales para que la modernización teológica se vea reflejada en el Estado. Adicionalmente, para Moghadam (2005) esta estrategia dominante deja una serie de cuestionamientos sin resolver ¿Cómo pasar la frontera teológica y llegar a la praxis? ¿Cuál es la lectura correcta del Islam y quien lo determina?

A modo de crítica, se afirma que Moghadam (2005) establece las condiciones necesarias para que los alcances de los feminismos islámicos se vean reflejados a nivel estatal. Empero, sus propuestas carecen de una metodología que permita llegar a realizar esas reformas, especialmente en contextos inflexibles y tradicionalistas. De ahí que resulte necesario que la autora determine el nivel de liberalización que debe existir en un contexto para que, bajo su perspectiva, los feminismos islámicos sean funcionales. Adicional a ello, siendo una feminista secular que apoya los feminismos islámicos y esboza propuestas seculares para complementar las estrategias de estos últimos, sería ideal que Moghadam (2005) amplíe ese espacio de mutua retroalimentación entre feminismos y determine que puntos de complementariedad existen entre ambos.

- **Sirin Adlbi Sibai (2016)**

La última autora de este trabajo es Sirin Adlbi Sibai (2016). Sibai (2016) es la autora más representativa de esta tercera tipología porque no solo recoge argumentos de ambos extremos del espectro (Ver Gráfica 1), sino que asume una postura crítica decolonial sin precedentes y propone una estrategia de resistencia y liberación para que en un futuro las luchas de los feminismos islámicos tengan el alcance propuesto. En su tesis doctoral, Sibai (2016) emplea una metodología cualitativa y cuantitativa, con un trabajo de campo encaminado a determinar la diferencia en la concepción de *desarrollo* entre ONGDs españolas y ONGDs marroquíes. A la par, la autora

analiza las publicaciones sobre el feminismo, el Islam y los feminismos islámicos, no solo para comprender el discurso, sino también para superar los *limitantes estructurales* de todas las autores que estudia

Me acerco críticamente al pensamiento de Mernissi, como al de las demás mujeres, para rastrear los diferentes tipos de resistencia a la colonialidad, pero también para identificar las pequeñas batallas perdidas, donde los discursos coloniales son asimilados de manera intrincada, y las voces de estas pensadoras acaban convirtiéndose en instrumentos del mismo poder al que pretenden resistir (Sibai, 2019)

Revisar los argumentos planteados en los estudios sobre los feminismos islámicos lleva a Sibai (2016) a concluir que existe “una amplia diversidad de discursos contradictorios de las mujeres musulmanas” sobre el género, el feminismo y el Islam, que además “se hallan atados a unas complejas estructuras globales de poder y locales imbricadas, que los constriñen, limitan y rearticulan para generar sistemática y estructuralmente el poder del sistema-mundo” (Sibai, 2016. Pág. 18). Lo anterior implica que por más de que la academia pretenda vincularse con el pensamiento poscolonial y postestructural, Sibai (2016) demuestra que de todos modos se siguen empleando epistemologías occidentales que reproducen la colonialidad.

Mi propuesta es indagar en los discursos sobre feminismo e Islam desde la sospecha sistemática de las imposiciones dialécticas, formales, constitucionales, verbales y epistémicas estructurales de la colonialidad en el sistema-mundo moderno/colonial (...). Se trata de una sospecha que nace desde la perspectiva de una pensadora musulmana decolonial, comprometida con la búsqueda de una verdadera liberación multidimensional de todas y todos los individuos en general, y de las mujeres musulmanas en particular (Sibai, 2016. Pág 11)

Es importante rescatar las significaciones que Sibai (2016) le otorga al *poder* y a la *colonialidad*. La autora define el poder desde el concepto de *heterarquía*<sup>8</sup>, en donde los sujetos

---

<sup>8</sup> Sibai (2016) toma el concepto de heterarquía de los autores decoloniales latinoamericanos, quienes se inspiraron en Kyriakos Kontopoulos.

colonizados interactúan de forma compleja con los colonizadores. Mientras tanto, la colonialidad es el resultado de la imbricación de las jerarquías globales, específicamente el capitalismo, la raza y el género (Sibai, 2016. Pág 20). De ahí que la autora sirio-granadina se muestre de acuerdo con Mignolo (1996) al admitir que la colonialidad, además de ser la cara oculta de la modernidad, tiene tres escenarios fundamentales: en el poder, en el ser y en el saber<sup>9</sup>

También en alusión al fenómeno de la colonialidad, Sibai (2016) resalta que en 1918 el discurso colonial giraba en torno a lo biológico, que, en el pensamiento binario propio de Occidente, funcionaba a partir de la dicotomía *metrópoli/colonia* y *civilizado/bárbaro*. Con los procesos de descolonización posteriores a la Segunda Guerra Mundial y el emergente proyecto modernizador de Occidente, estos discursos lejos de erradicarse se adaptaron a los nuevos contextos y pasaron por fenómenos invisibles. El discurso colonial basado en lo biológico muta hacia un discurso colonial basado en la cultura (Sibai, 2016), girando ahora en torno al binomio *modernidad/tradición* y *desarrollo/subdesarrollo*. La autora alude a la siguiente referencia para fundamentar lo anterior

El racismo cambió sus articulaciones discursivas de formas biológicas hacia formas culturales de racismo. El racismo cultural es una forma perversa del discurso racista en el cual la palabra “raza” no es ni siquiera mencionada. Los discursos racistas culturales usan elementos “culturales” como marca de inferioridad y superioridad reproduciendo la misma jerarquía colonial/racial de la expansión colonial europea. Sin embargo, el racismo cultural está vinculado indirectamente con el racismo biológico en la medida en que el primero naturaliza/esencializa la cultura de los sujetos raciales/coloniales (Grosfoguel, 2007. Pág 124)

En razón de lo anterior, la autora parte de referencias como Enrique Dussel, Ramon Grosfoguel, Santiago Castro-Gómez, Boaventura de Sousa Santos y Walter Mignolo, para retomar

---

<sup>9</sup> La colonialidad del poder, del ser y del saber son conceptos acuñados por Walter Mignolo (1996). La *colonialidad del poder* hace referencia a “la interrelación entre formas de explotación y dominación”, la *colonialidad del saber* alude a “el rol de la epistemología y las tareas generales de la producción del conocimiento en la reproducción de regímenes de pensamiento coloniales”, mientras la *colonialidad del ser* es la “experiencia vivida de la colonización y su impacto en el lenguaje” (Maldonado, 2007. Citado por Sibai, 2016. Pág 20).

el pensamiento de la empresa decolonial y readaptarlo al mundo musulmán, de modo que se introduzca una suerte de *pensamiento islámico decolonial*. Este tipo de pensamiento se hace necesario en un momento en que toda una civilización, la arabo-islámica, se encuentra en una crisis identitaria, como también lo afirmaron anteriormente Shahidian (1998), Mojab (2001), Tamzali (2011), Mir-Hosseini (2006) y Mernissi (2001). Respecto a esta crisis, la presente autora subraya

La larga y compleja historia de la colonización enredada con determinantes factores de biología social y disfuncionamiento interno de la propia maquinaria civilizacional islámica - todo ello mutua y multidireccionalmente afectado - ha dado lugar a la decadencia de nuestra civilización y del pensamiento arabo-musulmán contemporáneo. Nos hallamos ante una atrofia cultural, política, filosófica y ético-moral, intelectual, económica, científica y social de tal envergadura, que ha deteriorado la capacidad del individuo o del pensador musulmán para acceder a sus propios referentes (Sibai, 2016. Pág 75)

Cuando la autora alude a la idea de que los pensadores musulmanes han visto erosionada su capacidad de acceder a sus propios referentes para identificarse, hace referencia entonces a una *cárcel epistemológica existencial* creada por Occidente para determinar, dentro del sistema-mundo, *quién, cómo y desde dónde* se tiene validez para *hablar, ser, estar y saber* (Sibai, 2016. Pág 18). Dicho de otro modo, Occidente ha manipulado y monopolizado las formas de ser y de conocer, hasta llegar a controlar la realidad y las subjetividades de las demás culturas y la particularidad de ellas se ve minada por la pretensión universalizar de estandarizar una sola forma de ser. Esta dinámica ha sido justificada precisamente a través de ese discurso racista-cultural

En el marco de la creación de esa *cárcel epistemológica existencial*, Occidente se convierte en lo que Sibai (2016) denomina el *Imperio de anulación del Otro*. Es decir que a través del discurso colonial y cultural que sugiere dividir el mundo entre el *desarrollo* y el *subdesarrollo*, Occidente se toma el privilegio de determinar cuáles son los pasos para alcanzar ese desarrollo y coloniza nuevamente todas las expresiones locales y diversas. Los *subdesarrollados* sólo podrán identificarse y describirse como una antítesis del modelo prototípico Occidental, de ahí que se les llame como *Otro*. Occidente, dentro de sus dinámicas imperiales, se ha dedicado a anular las expresiones locales del *Otro*, para imponer las propias.

Los sujetos coloniales, entonces, deben empezar por identificar las dinámicas occidentalocéntricas en las que inconscientemente están inscritos. Los musulmanes, afirma Sibai (2016), están en la tarea de deconstruir este *Imperio de anulación del Otro* y construir con estas cenizas el *pensamiento islámico decolonial*. La labor deconstructiva de los discursos funciona en dos vías

Por un lado, los discursos del hombre blanco, cristiano, occidental, sexista, patriarcal, colonial y militar sobre los sujetos racializados localizados en el universo islámico. Y por otro lado, los diversos discursos de los musulmanes y musulmanas que van a reaccionar a los anteriores discursos, generando formas complejas y diversas de poder y resistencia en el sistema-mundo (Sibai, 2016. Pág 117).

En aras de materializar el *pensamiento arabo-islámico decolonial* propuesto por Sibai (2016), los sujetos coloniales deben realizar un ejercicio analítico y deconstructivo de estos procesos coloniales y su imbricación con las relaciones de género, lo que implica a su vez desnaturalizar los feminismos hegemónicos. Sin duda muchas autoras, incluyendo las inscritas en la segunda tipología de este trabajo, han realizado un esfuerzo por encaminar sus propuestas feministas hacia esta perspectiva no occidentalocéntrica. Con todo, Sibai (2016) se pregunta ¿cómo y por qué hasta el momento, a pesar de la cantidad de discursos y movimientos de mujeres árabes y musulmanas, ninguno ha podido romper esta cárcel epistemológica y presentar una propuesta emancipatoria islámica y decolonial?

La *cárcel epistemológica existencial* ha homogeneizado las experiencias de las mujeres musulmanas hasta el punto de crear una categoría analítica y polivalente de *mujer musulmana con hiyab*, que también ha reforzado el argumento occidentalocéntrico de incompatibilidad entre el feminismo e Islam. Esta nueva categoría analítica universaliza la idea de la mujer de confesión musulmana como sujeto pasivo y reprimido por un patriarcado fundamentado en la religión, por lo que el feminismo hegemónico intensifica el argumento de que un feminismo basado en la religión es una contradicción pura, y que por tanto el laicismo es superior a cualquier religión. Esta

noción de incompatibilidad ha sido defendida por autores como Shahidian (1998), Moghissi (1999), Mojab (2001) y Tamzali (2011) a lo largo de este trabajo.

Sibai (2016) pone de presente que en ese intento por universalizar las formas de determinar *quién, cómo y desde dónde* se tiene validez para *ser, estar y saber*, Occidente ha cristianizado las experiencias islámicas y por tanto la de las mujeres musulmanas. En definitiva, las experiencias de las mujeres occidentales no son extrapolables al contexto musulmán, especialmente porque la “religión”<sup>10</sup> se entiende diferente e históricamente se ha afrontado de forma opuesta<sup>11</sup>, las discriminaciones se intersectan de otra manera y las luchas de emancipación se encaminan hacia otros objetivos.

Además del epistemicidio que realiza Occidente con el *Otro*, especialmente con las *mujeres musulmanas con hiyab*, se le suma el fenómeno generalizado de islamofobia que refuerza finalmente el constructo de la mujer *musulmana con hiyab*. El nivel de islamización de una sociedad viene determinado por el uso del velo de sus mujeres, ratificando los señalamientos de Mernissi (2001) y Lamrabet (2014) respecto a que ese choque intercivilizatorio se ha librado en el cuerpo de la mujer musulmana.

Con todo lo anterior, Sibai (2016) considera que los feminismos islámicos son válidos y necesarios, y que la estrategia hermenéutica legal es una opción interesante dentro de su campo de acción. A su vez, asevera que el debate sobre la incompatibilidad del feminismo dentro del Islam es simplemente un invento occidentalocentrico que pretenden minar el campo de los feminismos en la esfera islámica

Quiero llamar la atención de nuevo sobre el hecho de que mi crítica no se trata de una negación de los feminismos islámicos (...) Muy lejos de esto, mi crítica es una llamada

---

<sup>10</sup> La autora considera que así como hay colonialidad del género, también hay colonialidad de la religión. Esta última pretende trazar la trayectoria del Islam tal cual como fue la del Cristianismo en Occidente. Para los musulmanes, el Islam es un orden de valores y el concepto de religión resulta artificial y complejo (Sibai, 2016. Pág 84)

<sup>11</sup> Sibai (2016) señala que los feminismos hegemónicos nacieron como una forma de confrontar el Cristianismo y sus constricciones; como antítesis de la religión cristiana. De ahí que resulten inconcebibles los feminismos islámicos, pues no surgen *en contra* sino *desde* el Islam.

desgarradora a la revolución, a superar el carácter colonial de los feminismos islámicos, reclamar y urgir un proyecto de liberación emancipatorio profundo y global. Una revolución decolonial, anticapitalista, antipatriarcal, antisexista, anticlasista y antirracista. Una superación del pensamiento oximonorista (Sibai, 2016. Pág 216)

El problema es que, como lo estableció Moghadam (2005) y autores de la primera tipología como Shahidian (1998), Moghissi (1999), Mojab (2001) y Tamzali (2011), las estrategias políticas de los feminismos islámicos no tienen el alcance político y social que se esperaría de los movimientos feministas. Mientras Moghadam (2005) asevera que el obstáculo está en que las estrategias no superan lo discursivo y lo teológico, Sibai (2016) señala que el gran obstáculo gira en torno a la reproducción de lógicas occidentales en su confrontación con Occidente; una redundancia. Lo anterior, en efecto, impide que las luchas de emancipación emprendidas por las mujeres musulmanas sean realmente decoloniales.

De ahí que Sibai (2016) proponga un entendimiento profundo de la realidad colonial a la que han sido sometidos e inconscientemente se someten los musulmanes. La relación de colonialidad de Occidente con el mundo islámico no se limita a un discurso colonial cultural, sino que también viene atravesado por la raza, el género, el capitalismo, el patriarcado y paternalismo occidental, la xenofobia y sobre esa misma base debe replantearse la lucha feminista al interior del Islam, hasta poder salir de esa cárcel epistemológica existencial que anula y desvalida su existencia y su voz.

Por último, los argumentos de Sibai (2016) dan a entender que, a mayor distancia con los feminismos hegemónicos, más fructífera será la lucha feminista al interior del Islam. Sin embargo, todos aquellos feminismos multicentrados y pluricentrados, es decir, las opciones feministas alternativas, son bienvenidas a un espacio de diálogo y retroalimentación para erradicar, desde un esfuerzo conjunto, el *Imperio de anulación del Otro* en el que se ha posicionado Occidente. El intercambio cultural con Occidente será posible en el momento en que se funde y se cristalice un *pensamiento arabo-islámico decolonial*.



En general, los argumentos de Sibai (2016) son innovadores y enriquecen sustancialmente el debate sobre los feminismos islámicos, especialmente porque incorporan y adapta una postura decolonial latinoamericana no introducida anteriormente, pero además porque llena muchos de los vacíos evidenciados en los autores de la primera y segunda tipología. Este elemento propositivo de la autora se suma a una comprensión innovadora de la historia y a una profunda crítica a la historiografía, que evidencian las cadenas coloniales desde las que el mundo musulmán, inconscientemente, sigue intentando enunciarse.

Sibai (2016) propone una lucha emancipatoria de carácter múltiple, es decir, que se oponga al pensamiento racista, capitalista, sexista, clasista y colonialista de Occidente. Si bien sus argumentos tienen contundencia, la revisión del texto Sibai (2016) evidencia el mismo error de las autoras de la segunda tipología, a saber, Badran (2010), Mir-Hosseini (2006), Mernissi (2001) y Lamrabet (2014), de carecer de una estrategia empírica para fundamentar esa lucha, que en el caso de Sibai (2016) apunta hacia muchos frentes. Los argumentos de Sibai (2016) pueden ser muy valorados y a la vez comprendidos en la academia, pero vale la pena cuestionar en esta tesis ¿Cómo llevar este nuevo pensamiento islámico decolonial a las bases de la sociedad donde se generaría el cambio? ¿Cómo pueden las personas del común entender y dimensionar los procesos coloniales a los que obedecen? Adicional a ello, partiendo de un panorama completo de actores heterogéneos que no necesariamente simpatizan con las dinámicas musulmanas ¿Cuáles son las posibles reacciones, dentro del mundo musulmán, frente a la incorporación del pensamiento árabe-islámico?

Analizando la obra de Sibai (2016), otro elemento que hace ruido dentro de su argumentación es la verdadera posibilidad de deslindarse del pensamiento binario occidental que critica. El problema surge cuando la autora describe la futura lucha de los feminismos islámicos como anticapitalista, antipatriarcal, antisexista, anticlasista y antirracista. De ninguna manera se está señalando que sea un argumento equivocado, pero ella invita a un proceso de redefinición y re-identificación basado en la antítesis de ciertas características occidentales, a saber, capitalismo, patriarcado, sexismo, clasismo y racismo. El proceso de identificación no solo se conforma por el “yo soy”, sino también por el “yo no soy”, y este último necesita de la existencia de *otro* diferente

para poder generar una identidad. De ahí que eliminar a Occidente de la faz de la tierra no parezca ser una opción viable.

### **3.6 Otras autoras**

Existe un conjunto de otras autoras dentro de los estudios de los feminismos islámicos que no se inscriben en las categorías analíticas propuestas en este trabajo, dado que sus enfoques y metodologías distan de lo preestablecido. Sin embargo, sus estudios han servido como guía para el mapeo introductorio que se dispuso a hacer este escrito. Autoras como Tohidi (2003), Rivera de la Fuente (2014) y Valcárcel y Rivera de la Fuente (2014) realizan una suerte de contextualización y estado del arte del trasfondo socio histórico de los feminismos islámicos y la literatura académica que hay hasta el momento.

Tohidi (2003) es una científica social laica de ascendencia iraní que realiza un mapeo socio histórico sobre la trayectoria de los feminismos islámicos, así como una suerte de revisión bibliográfica sobre lo que algunos autores han dicho respecto a este emergente concepto. A diferencia de las autoras trabajadas en este escrito, Tohidi (2003) deja un debate abierto sobre las posibles diferencias entre un *feminismo musulmán* y el *islámico*, pues para ella, el primero articula el contexto socioeconómico, y el segundo se basa únicamente en lo discursivo y lo teológico. Este debate podría ser funcional para futuras investigaciones sobre los feminismos dentro del Islam (Ver Anexo 1).

Rivera de la Fuente (2014) es una académica chilena conversa al Islam que realiza un análisis histórico sobre las mujeres árabes para demostrar cómo se ha edificado un constructo de mujer musulmana. Además de ello, la autora simpatiza con la estrategia hermenéutica de los feminismos islámicos y por ende realiza un estado del arte sobre todas aquellas autoras hasta el momento han aportado a este debate. La defensa de sus argumentos viene articulada con una crítica al discurso hegemónico, antirreligioso, androcentrista de Occidente. (Ver Anexo 2).

Valcárcel y Rivera de la Fuente (2014) son autoras argentina y chilena respectivamente, que encaminaron su escrito a resaltar las encrucijadas y los desafíos a los que se enfrentan los feminismos islámicos. Las autoras exponen la trayectoria que han tenido los feminismos islámicos para hoy ser reconocidos, por muchos, como movimientos sociales legítimos. Adicional a ello, Valcárcel y Rivera de la Fuente (2014) plantean los desafíos y las encrucijadas a las que se enfrentan estos movimientos por oponerse a un prototipo de feminismo y de ser mujer. Las autoras también exponen la hermenéutica legal como estrategia dominante y hacen una revisión bibliográfica sobre las autoras feministas islámicas que se han pronunciado para apoyar esta nueva estrategia. (Ver Anexo 3). Con la breve descripción del trabajo de estas autoras, se da cierre al análisis bibliográfico y a la revisión del estado del arte sobre los debates, las temáticas y las tensiones teóricas al interior de los feminismos islámicos.

#### **4. Conclusiones**

Esta investigación tuvo como objetivo responder a la pregunta *¿Cuáles son las principales temáticas, tensiones teóricas y diferencias metodológicas al interior de los feminismos islámicos?* Para responder a esta, se llevó a cabo una revisión bibliográfica de setenta y cinco (75) fuentes, de las cuales veinte (20) de ellas corresponden a los autores más representativos en el debate sobre los feminismos islámicos. Este ejercicio analítico y taxonómico permitió sistematizar las principales tendencias panorámicas y clasificarlas en tres tipologías propuestas: (a) la postura negacionista, que rechaza la existencia de los feminismos islámicos, (b) la postura afirmativa que los defiende y legitima, y (c) aquella que considera que serían posibles en un futuro o bajo ciertas condiciones propuestas.

Del análisis desarrollado se puede afirmar que la principal temática debatida respecto a los estudios de los feminismos islámicos gira en torno a la viabilidad del concepto, del movimiento social y de las estrategias políticas que lo componen. Es decir que el grueso de los autores trabajados han buscado responder a la pregunta *¿Son o no son posibles los feminismos islámicos? ¿Por qué?* Una lectura detallada y un análisis comparativo entre las obras ha permitido concluir que cada una de las tipologías propuestas simpatiza con ciertos enfoques teóricos desde los cuales

han dado validez a sus argumentos sobre la viabilidad de los feminismos islámicos. A saber, la primera tipología proyecta su debate en oposición al relativismo cultural y el posmodernismo, mientras la segunda parte de la corriente del pensamiento poscolonial y postestructural. La tercera, por su parte, se compone de dos extremos teóricos: el secularismo y la teoría decolonial. La mayoría de las investigaciones abordadas son de carácter exploratorias y cualitativas, con un alto contenido de análisis histórico y textual.

Los autores de la primera tipología, Shahidian (1998), Moghissi (1999), Mojab (2001) y Tamzali (2011), rechazan los feminismos islámicos por la incompatibilidad semántica entre feminismo e Islam, así como por los limitados alcances y reformas que pueden tener en contextos caracterizados por la islamización de las relaciones de género. Adicional a ello, los autores no conciben que la sensibilidad cultural se yuxtaponga a la defensa de los derechos humanos, ni que se piense el Islam como la única adscripción identitaria de las mujeres musulmanas. De ahí que los autores de esta tipología pujen por una concepción más hegemónica y occidental del feminismo, y promuevan la secularización en el mundo musulmán como única alternativa para lograr la igualdad de género.

A partir del análisis anterior, la autora de este escrito puede concluir que hay una fuerte línea de continuidad respecto al lugar de enunciación de los autores de esta tipología: tres de los cuatro autores se enuncian desde la República Islámica de Irán donde la islamización de las relaciones de género ha inhabilitado cualquier posibilidad de obtener igualdad de género dentro de los márgenes islámicos. Si bien los argumentos pueden ser funcionales dentro de ese caso de estudio, los autores sentencian al fracaso a todos los feminismos islámicos independientemente de sus contextos. En otras palabras, han sobregeneralizado el destino de los movimientos feministas islámicos partiendo de sus propias experiencias y de sus locus discursivos. Esto no significa que los estudios de caso no sean funcionales, sino que deberían funcionar para establecer una serie de condiciones en las que los estos movimientos podrían tener mayor o menor alcance. Dejar la viabilidad de los feminismos islámicos sujeta a los contextos permite que este movimiento no se universalice.

La postura afirmativa, representada en la segunda tipología, es defendida por las autoras Badran (2010), Mir-Hosseini (2006), Mernissi (2001) y Lamrabet (2014), quienes sostienen que los feminismos islámicos son movimientos legítimos y autónomos. La revisión bibliográfica de estas autoras demostró que la principal estrategia política emprendida por estos movimientos es la hermenéutica legal; reformar en clave femenina las interpretaciones de los textos sagrados del Islam para retornar a su esencia justa e igualitaria. En un comienzo se pensó que esta categoría sería relativamente homogénea, pero el análisis terminó mostrando dos aspectos relevantes. El primero de ellos, que varias autoras lejos de quedarse en lo hermenéutico legal, extrapolan esta estrategia para abordar el debate sobre prácticas simbólicas, especialmente el *uso del velo*. En segundo lugar, las autoras toman posiciones diferentes respecto a la posibilidad de dialogar o retroalimentarse con los feminismos hegemónicos y seculares que las han victimizado, así como con otros feminismos alternativos.

Examinar los argumentos de estas autoras ha permitido deducir que la estrategia hermenéutica legal está bien fundamentada dentro de los límites de lo teológico y lo discursivo. Sin embargo, a lo largo de sus obras escasean las estrategias empíricas o los puentes entre lo teológico-discursivo y lo empírico, así como las estrategias pedagógicas para que estos cambios de pensamiento se expandan a nivel social. Esto no quiere decir, de ninguna manera, que los feminismos islámicos tienen que promover los procesos de separación del Estado e Islam como argumentan los secularistas, ni tampoco se señala que esta no sea una opción viable. De hecho, los feminismos islámicos se enfrentan a la labor de definir, desde sus propios esquemas, la manera en que sus alcances teológicos y discursivos se pueden ver reflejados en las leyes islámicas y en el cambio de conciencia a nivel comunitario.

Por último, la tercera tipología recoge los argumentos de Moghadam (2005) y Sibai (2016), quienes desde enfoques teóricos diferentes conciben la idea de los feminismos islámicos, pero bajo ciertas condiciones. En un inicio se pensaba incluir estas dos autoras dentro de la segunda tipología porque concebían a estos movimientos como posibles, pero el análisis de sus argumentos arrojó que ellas no los conciben tal y como están fundamentados hoy en día, ni consideran que las estrategias empleadas hasta hoy sean suficientes. Por el contrario, las autoras realizan un ejercicio

de deconstrucción y asumen una postura propositiva de acuerdo con las limitaciones encontradas en los argumentos de los demás autores. De ahí que Moghadam (2005) desde su visión secularista, establezca condiciones necesarias a nivel estatal, mientras Sibai (2016) establece condiciones de desvinculación con Occidente para que los feminismos islámicos sean verdaderamente autónomos y legítimos.

El problema en esta tipología aparece cuando las propuestas de las autoras recaen en el error identificado en la segunda tipología: no establecer las metodologías por medio de las cuales es posible incorporar las reformas de Moghadam (2005) al Estado, y emprender la lucha anticolonial, antiracista, antisexista, antipatriarcal y anticlasista de los feminismos islámicos que propone Sibai (2016). Bajo las premisas de Sibai (2016), se advierte con mucha claridad sobre los procesos coloniales invisibles y se invita a ejercer una crítica más profunda a la modernidad occidentalocéntrica, empero, desacierta al querer exterminar a Occidente y a sus feminismos, cuando necesariamente hacen parte de los procesos históricos y del proceso de redefinición del mundo musulmán y sus mujeres, sin que esto signifique que estos últimos deban seguir definiéndose a través de ellos. Si bien los feminismos islámicos pueden posicionarse críticamente frente a Occidente, e incluso reinterpretar elementos historiográficos, Occidente ya hace parte de su historia y depende de ellos determinar cómo y en qué niveles lo involucran en sus nuevos procesos identitarios.

A modo de conclusión, los análisis realizados a lo largo de este trabajo sugieren que una investigación ideal sobre los feminismos islámicos no gire en torno a la viabilidad y compatibilidad de los feminismos islámicos como movimientos, sino que haga especial alusión a los múltiples factores contextuales que crean ambientes óptimos o desfavorables no solo para la existencia general de los feminismos islámicos, sino también para el alcance de sus objetivos. Sin embargo, esto no parece ser suficiente cuando las propuestas planteadas hasta el momento carecen de un método que permita aplicar lo teológico, lo discursivo y lo teórico en el campo empírico. De ahí que una investigación a futuro deba establecer posibles vías por las cuales los feminismos islámicos podrían llevar sus estrategias discursivas al plano de la práctica y confrontar los obstáculos políticos, económicos y sociales que retrasan sus alcances.

Por último, parece necesario que las futuras investigaciones hagan una crítica mucho más consciente sobre la modernidad, pues son varias las autoras que terminan por reproducir lógicas coloniales de manera inconsciente hasta contradecir sus propios argumentos. Empero, acentuar la crítica a la modernidad no puede confundirse con la intención de ignorar a Occidente ni al feminismo hegemónico como parte de una historia global y como actores importantes en los procesos de re-identificación de los musulmanes. Mal o bien, Occidente ha sido parte de su historia e incide significativamente en la manera en que ellos se conocen y conocen, ya sea en oposición a Occidente. Por otro lado, el feminismo hegemónico también cuenta una historia que puede resultar valiosa para los feminismos islámicos y de éstos últimos depende determinar qué les es funcional, así como los feminismos alternativos han traído al debate nuevos elementos identitarios que podrían diversificar los feminismos dominantes; el diálogo debe ser deseable.

## Bibliografía

Abu-Lughod, L. (2002). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Cátedra.

Abu-Lughod, L. (2015). *Do Muslim Women Need Saving?* (Primera edición ed.). Harvard University Press.

Ahmed, L. (2011). *A Quiet Revolution: The Veil's resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press.

Ali, Z. (2014). Feminismos islámicos. *Tabula Rasa*, 21, 123–137.

Amos, V., & Parmar, P. (1984). Challenging Imperial Feminism. *Feminist Review*, 80(1), 44–63.  
<https://doi.org/10.1057/palgrave.fr.9400220>

Badran, M. (1996). *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton University Press.

Badran, M. (2005). Between secular and Islamic feminism/s: reflections on the Middle East and beyond. *Journal of Middle East Women's studies*, 1(1), 6–26.

Badran, M. (2010). Feminismo islámico en marcha. *Clepsydra*, 9, 69–85.

Bhabha, H. (1994). *The location of Culture* (First ed.). Routledge.

Barlas, A. (2002). «Believing Women» in Islam. In *Unreading patriarchal Interpretations of the Qur'an* (pp. 361–368). University of Texas Press.

Boas, F. (1964). *Cuestiones Fundamentales de Antropología Cultural* (1.<sup>a</sup> ed.). Ediciones Solar.

Borges De Meneses, R. D. & Universidad Católica Portuguesa. (2018). La deconstrucción en



- Jacques Derrida: Qué es y qué no es como estrategia. *Universitas Philosophica*, 30(60). Recuperado de <https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/vniphilosophica/article/view/10788>
- Bourdieu, P. (2018). *La dominación masculina*. Anagrama.
- Butler, J. (1997). Sovereign Performatives in the Contemporary Scene of Utterance. *Critical Inquiry*, 2(23), 350–377. <https://www.jstor.org/stable/1343987>
- Chamorro, S. (2014). Vista de Mutilación genital, relativismo cultural y construcción de una cultura para la paz. *Cultura de Paz*, 20(63).
- Crenshaw, K. (1989). Demarginalizing the intersection of race and sex: a black critique of antidiscrimination doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1.
- Cruz Pérez, M., Ortiz Erazo, M., Morocho, F., & Orozco Barreno, P. (2018). Relativismo cultural, etnocentrismo e interculturalidad en la educación y la sociedad en general. *Academo: Revista de Investigación en Ciencias Sociales y Humanidades*, Julio-Diciembre 2018, 179–188. <https://doi.org/10.30545/academo.2018.jul-dic.10>
- Datos Macro. (2021). Datos Macro Marruecos. Recuperado 14 de diciembre de 2021, de <https://datosmacro.expansion.com/demografia/religiones/marruecos>
- De Miranda, C. (2010). Perspectivas sobre el velo islámico: Especial referencia a la doctrina del margen de apreciación en la jurisprudencia internacional. *Anuario de Derechos Humanos*, 11, 13–78.
- Doria, S. (2011, 27 marzo). «El feminismo islámico no existe»: Wassyla Tamzali. *ABC Internacional*. <https://www.abc.es/internacional/abcp-feminismo-islamico-existe-wassyla->

Dussel, E. (1994). *El encubrimiento del otro. Hacia el origen del mito de la modernidad*. Abyala-Yala.

Escobar, A. (1998). *La invención del Tercer Mundo: construcción y deconstrucción del desarrollo*. Norma.

Ferguson, A. (2003). Psicoanálisis y feminismo. *Women's Studies Program: University of Massachusetts*. Published. Traducción de Mireia Bofill

García Pernía, N. (2019). El impacto del mayo francés en África. En *Las cenizas de una era* (279.<sup>a</sup> ed., Vol. 1, pp. 243–269). Primera ed.

Gómez, M., Saldarriaga, D., & Zapata, L. (2017). Estudios decoloniales y poscoloniales: Posturas acerca de la modernidad/colonialidad y el eurocentrismo. *Revista Ratio Juris*, 12(24), 27–60.

Gray, D. (2008). *Muslim Women on the Move: Women in Morocco and France speak out*. Bloomsbury Academic.

Grosfoguel, R. (2007) *Diálogos descoloniales con Ramón Grosfoguel: transmodernizar los feminismos / Entrevistado por Doris Lamus Cañabate*. Revista Tabula Rasa 7. 323-340.

Hourani, A. (2013). *La historia de los árabes*. Penguin Random House.

Kandiyoti, D. (1996). Islam and feminism: a misplaced polarity. *Women against Fundamentalism*, 8.

Labani, S. (2015). *Los movimientos de mujeres y feministas en irán un análisis desde la*

*perspectiva de la teoría crítica feminista*. Universidad Autónoma de Madrid.

Lamrabet, A. (2014). El velo (hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial. *Tabula Rasa*, 21(Julio-Diciembre 2014), 31–46.

Lamrabet, A. (2016). *Women in the Quar'an: An Emancipatory reading*. Square View.

Lamrabet, A. (2019). *Asma Lamrabet explains how to be muslim and feminist*. Asma Lamrabet. Recuperado el 22 de noviembre de 2021, de <http://www.asma-lamrabet.com/articles/asma-lamrabet-explains-how-to-be-muslim-and-feminist/>

Lois González, M. (2005). ¿Cuál es el valor del multiculturalismo para las mujeres? Género y tolerancia en el contexto de la inmigración europea. *RIPS*, 4(1), 7–25.

Mahmood, S. (2008). Teoría Feminista y el agente dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto. En *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes* (pp. 162–214). Cátedra.

Mernissi, F. (1983). *Sexe, Idéologie et Islam*. Tierce.

Mernissi, F. (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Addison-Wessley.

Mernissi, F. (1999). *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Ediciones del Oriente y Mediterráneo.

Mernissi, F. (2001). *El harén en Occidente*. Espasa Calpe.

- Mernissi, F. (2007). *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*. Ediciones del Oriente y el Mediterráneo.
- Mignolo, W. (1996). Herencias coloniales y teorías postcoloniales. En *Cultura y Tercer Mundo* (1.ª ed., pp. 99–136). Nueva Sociedad.
- Mignolo, W. (2000) La colonialidad a lo largo y ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* (34-52). CLACSO.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32(4), 629–645.
- Mir-Hosseini, Z. (2020). Why do we need Islamic Feminism? *Al Raida Journal*, 44(2), 85–91.
- Moghadam, V. (2005). *Desengaños y Expectativas Del Feminismo Islámico*. I Congreso Internacional De Feminismo Islámico, Barcelona, España.
- Moghadam, V. (2007). ¿Qué es el feminismo musulmán? Por la promoción de un cambio cultural en favor de la igualdad de géneros. En Islam and Laïcité (Ed.), *¿Existe un feminismo musulmán?* (pp. 11–23). Islam and Laïcité.
- Moghissi, H. (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. Zed Books.
- Moghissi, H. (2010). El feminismo islámico: perspectivas, contradicciones y controversias. *Culturas*, 7, 59–71.

- Mohanty, C. T. (2003). Under Western Eyes: Feminist Solidarity Through Anti-Capitalist Struggle. *Journal of Women in Culture and Society*, 28(2), 499–535. <http://www.jstor.org/stable/10.1086/342914?origin=JSTOR-pdf>
- Mojab, S. (2001). The Politics of Theorizing «Islamic Feminism»: Implications for International Feminist Movement. *Feminist Review*, 69: *The Realm of the Possible: Middle Eastern Women in Political and Social Spaces*, 124–146. <https://www.jstor.org/stable/1395633>
- Moore Torres, C. (2018). Feminismos del Sur, abriendo horizontes de descolonización. Los feminismos indígenas y los feminismos comunitarios. *Estudios Políticos*, 53, 237–259.
- Musawah: A Global Movement For Equality and Justice in the Muslim Family*. (2019). Musawah. Recuperado 20 de octubre de 2021, de <https://www.musawah.org/>
- Oozebap. (2008). *La Emergencia del feminismo islámico: Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Colección Asbab.
- Organización de las Naciones Unidas. (s. f.). *Las Naciones Unidas y la descolonización*. Naciones Unidas. Recuperado el 25 de noviembre de 2021, de <https://www.un.org/dppa/decolonization/es/about>
- Organización de las Naciones Unidas. (2018, 23 octubre). *La prohibición de vestir el velo integral en Francia viola la libertad de religión*. Noticias ONU. Recuperado 25 de noviembre de 2021, de <https://news.un.org/es/story/2018/10/1444152>
- Pérez Martínez, C. (2019, 11 agosto). *Asma Lamrabet: «Islam y feminismo no son incompatibles»*. ABC Internacional. Recuperado 3 de diciembre de 2021, de <https://www.abc.es/internacional/abci-asma-lamrabet-islam-y-feminismo-no->

- Pinedo, J. (2015). Apuntes sobre el concepto de postcolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinoamericanistas. *Universum*, 30(1), 189–216.
- Prado, A. (2011). Los retos del Islam ante el siglo XXI. Claves de la situación del Islam en el mundo y sus perspectivas a futuro. *Popular*.
- Rivera De La Fuente, V. (2014). Feminismo islámico: una hermenéutica de liberación. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 9, 195–212.
- Romero, A., & Durán, M. (2010). Islam y terror. *Convergencia*, 17(54), 53–68.
- Ruiz-Almodóvar, C. (2007). La legislación de la familia en los países árabes. *Ayer*, 65(1), 269–291.
- Said, E. (1978). *El Orientalismo* (1.<sup>a</sup> ed.). Debate.
- Sánchez, N., & Valcárcel, M. S. (2014). Católicas y Musulmanas: El desarrollo de feminismos alternativos. *Temas de Mujeres*, 10(6), 54–70.
- Sibai, S. A. (2016). *La cárcel epistemológica del feminismo. Hacia pensamiento islámico decolonial* (1.<sup>a</sup> ed.) [Libro electrónico]. Akal Editorial.
- Shahidian, H. (1998). Islamic Feminism'Encounters 'Western Feminism': Towards an Indigenous Alternative? In *Feminism and Globalization Seminar Illinois State University*, 18.
- Spivak, G. (1988). Can The Subaltern Speak?: Speculation of Widow Sacrifice. En *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 24–28). University of Illinois Press.

- Tamzali, W. (2010). *El burka como excusa: Terrorismo intelectual, religioso y moral contra la libertad de las mujeres*. Saga Editorial.
- Tamzali, W. (2011). *Carta de una mujer indignada. Desde el Magreb a Europa* (1.<sup>a</sup> ed.). Cátedra.
- Tamzali, W. (2013). Il femminismo tra islamismo e postmodernismo. *Rivista di studi di genere*, 8, 5–20.
- Tamzali, W. (2019). El feminismo antes del movimiento del 22 de febrero: La revolución por las mujeres. *Revista Argelina*, 8, 97–104.
- Tohidi, N. (2003). Islamic Feminism: Perils and Promises. *Middle Eastern Women on the move*, 135–145.
- Valcárcel, M. S. (2013). *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*. Universidad de Buenos Aires.
- Valcárcel, M. S., & Rivera De La Fuente, V. (2014). Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. *Tabula Rasa*, 21, 139–164.
- Wadud, A. (2009). Islam beyond patriarchy through gender inclusive Qua’ranic analysis. En *Wanted: Equality and Justice in the Muslim Family* (pp. 95–112). Musawah.
- Zambrini, L. (2009). Feminismo filosófico y pensamiento post-estructuralista: teorías y reflexiones acerca de las nociones de sujeto e identidad femenina. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, 2, 162–180.
- Velandia Pirazán, C. (2016). *El proyecto nacionalista de Nasser en Egipto: un intento de unidad*

*nacional (1952–1970)*. Pontificia Universidad Javeriana.



## Anexos

### Anexo 1. Ficha bibliográfica de Nayareh Tohidi (2003)

Referencia: Tohidi, N (2003) Islamic Feminism: Perils and Promises. In Middle Eastern Women on the move. Pág 135-145	
Contexto socio histórico de enunciación	Nayereh Tohidi, de descendencia iraní, ha dedicado gran parte de su vida al estudio del islam, el género y las mujeres. Es investigadora en diversas universidades y actualmente trabaja en la Universidad de California desde donde también dirige lecturas y análisis sobre Irán, su contexto y especialmente estudios sociológicos, de género, de mujeres y de etnia.
Planteamiento principal general	El proceso que ha vivido el Feminismo islámico ha sido bastante largo y ha tenido diversos cambios, especialmente la creciente visión no occidentalizada para atender casos de violación a los derechos humanos cometidos a mujeres musulmanas. Desde hace dos décadas, las mujeres de clase alta iniciaron un feminismo basado en el feminismo occidental, de allí partieron mujeres de clase media y baja para dar cuenta de una realidad que no podía desenmascarar este movimiento, debían empezar por construir uno propio; en un contexto el cual pudieran intervenir de frente.
Metodología	En un principio destaca ciertas autoras que se hallan en desacuerdo, o no completamente en desacuerdo sino que más bien cuestionan el nombre <i>Feminismo islámico</i> por su implicación religiosa. Es así como desde distintos puntos de vista se basa para plantear un marco general de las diferencias entre feminismo islámico y feminismo musulmán.

<p>Posición frente a los feminismos islámicos (Apoya/No apoya/Indiferente)</p>	<p>No apoya los feminismos islámicos en tanto que se pueda generar una secularización o totalitarización de la religión como punto de encuentro único para reivindicar los derechos de las mujeres. Sin embargo, plantea el feminismo musulmán como una rama mucho más idónea a la hora de cuestionar no solo desde la fe sino por el contexto.</p>
<p>Argumentos frente a los feminismos islámicos</p>	<p>Recientemente, occidente ha mostrado cierto interés por el feminismo islámico. Sin embargo, esto puede generar dos problemas: el primero con vertiente política, es decir, aquellas personas que van en contra del movimiento feminista, estarán aún más en desacuerdo con el feminismo islámico a causa de su relación incipiente con occidente. El segundo inconveniente con vertiente conceptual y teórica parte de que no se puede pensar en un feminismo islámico universal, se caería en lo que sucede con el feminismo europeo-occidental que ha sido planteado por las demás autoras. Sharin Ebadi, abogada feminista destacada en Irán a quien entrevistó Navereh, dice que, si el feminismo islámico no solo considera a mujeres del islam, no solo se rige como fuente auténtica sino que se entiende como rama del Feminismo y también parte de que el islam no es única razón de la emancipación de las mujeres, en ese caso sí estaría de acuerdo.</p> <p>Ahora bien, para la autora es importante marcar el término Feminismo musulmán como identidad, ya que sería menos secularista e incluiría los diversos problemas del contexto sin crear ambigüedades sobre la fe profesada. Sin embargo, el uso de Feminismo islámico puede ser adecuado cuando se trata de algún estudio con énfasis teológico o un discurso. La cuestión se encuentra en que una musulmana, creyente, definiría de manera muy distinta la forma en que lo sustenta Navereh, científica social laica.</p> <p>Las feministas musulmanas plantean un mecanismo que pueda desajustar las políticas identitarias derivadas del islamismo y es así como se detienen en el Corán y <i>Fiq</i>, la jurisprudencia islámica, para combatir parte de los problemas en la sociedad patriarcal, pero esto no significa que sea pilar o fuente principal en su lucha como sí lo es para el feminismo islámico.</p>

<p>Enfoque de reflexión</p>	<p>La relación que tiene el feminismo con el islam puede hacer un puente con quienes se hallan todavía en la rama tradicionalista pero quieren ser permeados por una fuente más cercana.</p> <p>Mientras el feminismo islámico desea unir la religión con la lucha por una sociedad igualitaria, el feminismo musulmán evita y critica fuertemente la naturaleza sexista del islam y no lo consideran para promover un discurso que se encuentra lejos de lo que ha sido promulgado por décadas en la religión.</p> <p>La autora considera el feminismo musulmán no tiene como fundamento o base el islam, pero sí considera que tiene como base la fe y esto marcará una gran diferencia entre feminismos de fe, de religión y espirituales.</p>
<p>Crítica</p>	<p>Puede surgir una problemática, también mencionada en el texto pero en la que se debería profundizar más, al tener en cuenta que en medio de la globalización el movimiento feminista se expandió hacia oriente incrementando el pensamiento y la reflexión sobre los derechos de la mujer. Es decir, hay una negación profunda sobre la influencia del feminismo occidental. Sin embargo, hay autoras que dicen haber leído feministas blancas, occidentales y que por ello se dieron cuenta que debían iniciar un cambio en su contexto, pero sigue siendo bajo lo que ha podido alcanzar el feminismo. Ahora bien, se desearía no hablar en términos de occidental, oriental, islámico, musulmán, porque se cae en una fragmentación entre la misma comunidad de mujeres que esperan unirse en contra de un patriarcado.</p>

## Anexo 2. Ficha bibliográfica de Vanessa Rivera de la Fuente (2014)

<p>Referencia:</p> <p>Rivera De La Fuente, V. (2014). Feminismo islámico: una hermenéutica de liberación. <i>Revista Internacional de Pensamiento Político</i>, 9, 195–212.</p>	
<p>Contexto sociohistórico de enunciación</p>	<p>Vanessa Rivera de la Fuente es periodista, comunicadora y ha realizado diversos estudios sobre los derechos de la mujer tanto en América Latina como en diversas partes del mundo; coordinadora de proyectos y equipos de voluntariado para la intervención y organización de recursos humanos con un enfoque especializado en género y equidad.</p>
<p>Planteamiento principal general</p>	<p>Vanessa Rivera conversa con distintos textos de autoras como Amina Wadud y Asma Barlas, quienes promueven una hermenéutica del Corán deconstruyendo el discurso religioso hegemónico, androcentrista y misógino en el islam.</p>
<p>Metodología</p>	<p>Destaca textos que han hablado sobre la historia de las mujeres árabes preislámicas e islámicas para dar cuenta de la diferencia de nociones en este constructo mujer y los roles que le fueron otorgados al pasar el tiempo. Hay que tener en cuenta que se plantea una nueva lectura del Corán para llegar a una liberación femenina, es decir, no se culpa al Corán sino a la lectura que se le ha dado, de hecho, estas autoras lo consideran un libro feminista, pero el discurso religioso islámico es el que ha promovido un correcto universal creando consigo la definición de Hombre y Mujer. Cabe aclarar que estas estructuras patriarcales no son exclusivamente debido a la religión, sino que también parten de otras problemáticas en la sociedad.</p>

<p>Posición frente a los feminismos islámicos (Apoya/No apoya/Indiferente)</p>	<p>No hay una posición clara pero por las autoras que menciona en su texto y los análisis de cada una de ellas, podría pensarse que se encuentra de acuerdo con los feminismos islámicos siempre y cuando haya cierto límite y respeto al defenderlo.</p>
<p>Argumentos frente a los feminismos islámicos</p>	<p>Varias autoras son mencionadas en este texto y la mayoría de ellas se encuentran de acuerdo con los feminismos islámicos partiendo de la hermenéutica del Corán. Siendo así, Vanessa retoma algunos de los principios cosmológicos más importantes del Corán mencionados por las autoras tales como: Tawhid, Taqwa, Califato, Zulm, entre otros, para demostrar que tanto hombres como mujeres merecen el mismo trato y responden a un mismo lugar.</p> <p>Los feminismos islámicos no se encuentran, como lo ha querido mostrar el feminismo occidental, enmarcados por una liberación sexual ni corporal, sino que se adentran en la función más política del discurso.</p>
<p>Enfoque de Reflexión</p>	<p>Hermenéutica de liberación</p> <p>¿Es el islam desde su esencia, una religión completamente misógina? ¿Puede darse una liberación femenina pensada desde el islam y especialmente desde el Corán?</p> <p>A partir de estas preguntas la autora da cuenta de cómo la estructura patriarcal, proveniente de muchos siglos atrás, ha sido argumentada desde la lectura dominante del Corán. Por este motivo, plantear una nueva forma de leer el texto base del islam es fundamental para llegar a una sociedad justa e igualitaria.</p>

### Anexo 3. Ficha bibliográfica de Nazareth Sánchez y Mayra Valcárcel (2014)

<p>Referencia:  Valcárcel, M. S., &amp; Rivera De La Fuente, V. (2014). Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional. <i>Tabula Rasa</i>, 21, 139–164</p>	
<p>Contexto socio-histórico de enunciación</p>	<p>Irán. Emergencia de los feminismos islámicos a finales de 1990 con las feministas iraníes exiliadas, quienes decidieron iniciar un doble debate sobre la mujer musulmana: reinterpretación de los textos sagrados y eliminación de estereotipos del islam tanto al interior como en el exterior de la comunidad.</p>
<p>Planteamiento principal general</p>	<p>El feminismo islámico ha buscado ser reconocido como interlocutor válido por otros feminismos, pues hasta ahora no lo ha logrado por las divergencias que atraviesan transversalmente los ejes Norte/Sur - colonialidad/poscolonialidad, universal/particular, yo/otras, igualdad/diferencia, alterna/subalterna.</p>
<p>Metodología</p>	<p>Las autoras exponen las diversas razones sociológicas que se le atribuyen al uso del hiyab por las mujeres musulmanas. Hacen una revisión bibliográfica sobre las autoras que se han pronunciado sobre la estrategia hermenéutica.</p>
<p>Posición frente a los feminismos islámicos (Apoya/No apoya/Indiferente)</p>	<p>No hay razón en los fundamentos del islam para la existencia del patriarcado, discriminación ni subordinación de la mujer. La resignificación de los textos sagrados dará vía libre al desarrollo de la teoría de la igualdad y la justicia social basada en el Corán. De ahí que las autoras apoyen los feminismos islámicos.</p>

<p>Argumentos frente a los feminismos islámicos</p>	<p>El feminismo islámico ha sido atacado por diferentes vías. El feminismo secular europeo ha argumentado que el islam es el causante de la opresión a las mujeres y el único camino para la salvación es el abandono de la fe: se fomenta la universalización del concepto feminista cuya lectura es unidireccional. Por otro lado, se le otorga constantemente a la mujer musulmana la condición de sumisa y por ende la capacidad de reconocerlas a priori como sujetos activos capaces de expresarse por sí mismas. En tercer lugar, argumentan que el Feminismo islámico es un oxímoron y por ende niegan otras formas de identidad, conciencia, expresión y experiencia. Por último, el feminismo occidental quiere hacer pensar que el feminismo no puede tener apellidos porque los objetivos son comunes, pero pierden totalmente de vista el contexto en los cuales se insertan los feminismos</p>
<p>Enfoque de reflexión</p>	<p>Corriente de pensamiento poscolonial</p>
<p>Crítica</p>	<p>¿El feminismo islámico no elabora un discurso que al igual que el feminismo occidental excluye a muchas mujeres del colectivo que intenta representar y que constituyen el sujeto de su lucha política? No se puede asumir que la mujer musulmana se identifica inexorablemente con el movimiento solo por compartir la fé religiosa.</p>