

Ediciones *Le Monde diplomatique* «*el Dipló*»
Capital intelectual

Feminismo e islam

Las luchas de las mujeres
musulmanas contra el patriarcado

Compilación:
Zahra Ali

Traducción:
Andrea Romero

LE MONDE
diplomatique

ci Capital intelectual

© de la presente edición, Capital Intelectual S.A., 2019

Capital Intelectual S. A. edita, también, el periódico mensual

Le Monde diplomatique, edición Cono Sur

Director: José Natanson

Coordinadora de la Colección *Le Monde diplomatique*: Creusa Muñoz

Traducción: Andrea Romero

Diseño de tapa: Eugenia Lardiés

Diagramación: Ariana Jenik

Corrección: Alfredo Cortés

Comercialización y producción: Esteban Zabaljauregui

Título de la edición original *Féminismes islamiques*, La fabrique éditions, 2012.

© Capital Intelectual, 2019

1ª edición. Impreso en Argentina

Paraguay 1535 (C1061ABC), Ciudad de Buenos Aires, Argentina

Teléfono: (54-11) 4872-1300

www.editorialcapin.com.ar

Pedidos en Argentina: pedidos@capin.com.ar

Hecho el depósito que ordena la Ley 11.723. Todos los derechos reservados. Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento sin el permiso escrito de la editorial.

Feminismo e islam: las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado / Zahra Ali... [et al.]; compilado por Zahra Ali; coordinación general de Creusa Muñoz - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Capital Intelectual, 2019.

208 p. ; 22 x 15 cm. - (Le Monde diplomatique)

Traducción: Andrea Romero.

ISBN 978-987-614-575-6

1. Feminismo. I. Ali, Zahra, comp. III. Muñoz, Creusa, coord. IV. Romero, Andrea, trad.

CDD 305.42

A mis dos hermanas mayores, Fatima y Noor.

Índice

Introducción Zahra Ali	11
Primera parte Lecturas alternativas	29
El islam más allá del patriarcado: una lectura de género e inclusiva del Corán Amina Wadud	31
Feminismo islámico: ¿qué significa? Margot Badran	49
Entre el rechazo del esencialismo y la reforma radical del pensamiento musulmán Asma Lamrabet	63
Mujeres musulmanas y opresión: leer la liberación a partir del Corán Asma Barlas	77
Segunda parte De los textos a los contextos: un movimiento transnacional	101
El proyecto inconcluso: la búsqueda de igualdad de las mujeres musulmanas en Irán Ziba Mir-Hosseini	103
Negociar los derechos de la mujer bajo la ley religiosa en Malasia Zainah Anwar	129

El feminismo islámico y la producción de conocimiento:
perspectivas en el Egipto
posrevolucionario | Omaila Abou-Bakr 149

**Tercera parte | Del discurso a la práctica:
las musulmanas contra la opresión 167**

Entrevista a Saida Kada: Antirracismo y antisexismo:
el recorrido de una militante musulmana
en Francia 169

Entrevista a Hanane al-Laham: Derechos
de la mujer, renovación del pensamiento islámico
y movimiento pacifista en Siria 183

Conclusión: Descolonizar
y renovar el feminismo | Zahra Ali 197

Introducción

Zahra Ali*

La asociación de los términos “feminismo” e “islam” suele plantearse sólo en forma de pregunta: “¿tal cosa existe?”, “¿tal cosa es posible?”. Sin embargo, sería más plausible comenzar toda interrogación que asocie los términos “mujer”, “feminismo” e “islam” deconstruyendo la evidencia acerca de tal tema. De hecho, tratar la cuestión de “la mujer en el islam”, interrogarse hoy día sobre la “condición” de la mujer musulmana y la posible adecuación entre el islam y la igualdad de género es producto de una elaboración histórica. No nos preguntamos con tanta frecuencia por “las mujeres en el judaísmo”, ni tampoco se plantea por doquier

*Socióloga y militante feminista, profesora de sociología en la Universidad Rutgers en Estados Unidos. Sus investigaciones exploran las dinámicas vinculadas a las mujeres, el género y los movimientos sociales y políticos en relación con el o los islams, Medio Oriente y los contextos de guerra y conflicto, sobre todo en el Irak contemporáneo. En *Women and Gender in Iraq: between Nation-Building and Fragmentation* (Cambridge University Press, 2018) realiza un análisis sociológico del activismo social y político de las mujeres y de los feminismos en Irak, a través de una etnografía de las organizaciones de defensa de los derechos de la mujer y una detallada historia social, económica y política de las mujeres desde la formación del Irak contemporáneo. También ha coeditado, junto con Sonia Dayan-Herzbrun, un número especial de la revista *Tumultes*: “Pluriversalisme Décolonial” (Kimé, 2017). Este volumen aborda las teorías decoloniales mediante una reflexión basada en la epistemología, la estética, el pensamiento político y el activismo no eurocéntrico.

la cuestión de “la mujer en el cristianismo”. Ahora bien, no cabe duda de que ello no se debe a la naturaleza de los textos sagrados judíos y cristianos, y menos aun a las condiciones de vida de las mujeres cristianas y judías, que varían considerablemente de Norte a Sur. Por lo tanto, resulta evidente que sólo las musulmanas son designadas por su religión: se imputa al islam una influencia fundamental en sus condiciones de vida. De modo más general, se denomina con el término “mundo musulmán” a un conjunto de países, lenguas y culturas muy diferentes, que abarca varios continentes. Hablar de “mundo musulmán” y de “la mujer en el islam” parece tratarse de una evidencia y ser un eco de los prejuicios e ideas preconcebidas sobre el islam y los musulmanes. Al ignorar la diversidad y la complejidad sociológica de las sociedades de mayoría musulmana, así como los factores socioeconómicos, políticos e históricos, muchos consideran que el islam es la principal causa del “subdesarrollo”, el “arcaísmo” y el “retardo” del “mundo musulmán”. La prueba más contundente sería la “condición” desigual de la mujer musulmana –en singular, por supuesto, porque todas las musulmanas se parecen entre sí–, que refleja el oscurantismo reinante en estas sociedades.

Esta obra rompe con el orientalismo y el racismo que caracterizan hoy en día los debates y controversias sobre las mujeres y el islam. Se trata de poner fin a los enfoques de oposición binaria y mostrar la complejidad de una cuestión mediante su deconstrucción y afirmando al mismo tiempo la importancia de una toma de posición fundamental: la necesidad de descolonizar y desencializar toda lectura del feminismo y del islam. Así pues, la idea no es responder a las preguntas impuestas por el feminismo hegemónico, sino más bien penetrar en el interior del universo de las feministas musulmanas y observar de qué manera plantean la cuestión de la igualdad, según modalidades, términos y problemáticas que les son propios. Del mismo modo, tampoco se trata de establecer cómo el pensamiento religioso musulmán y lxs musulmanxs se posicionan ante las cuestiones que plantea o impone el feminismo

hegemónico, sino de mostrar cómo se piensa, articula y desarrolla una reflexión y un compromiso respecto de las cuestiones de igualdad de género dentro del marco religioso musulmán y en contextos en los que el islam es un referente principal.

Este libro es una recopilación de artículos y entrevistas con intelectuales, investigadoras y militantes comprometidas actualmente en dinámicas feministas musulmanas. En este sentido, la obra puede considerarse una introducción a los feminismos musulmanes, así como una propuesta de apertura hacia nuevas perspectivas respecto de la manera de plantear el vínculo entre mujeres, feminismos e islam(s). Mientras que en lengua inglesa existe una bibliografía relativamente abundante sobre el tema, todavía son muy pocas las producciones en otras lenguas; el campo académico también se muestra reticente a reflexionar acerca del feminismo hegemónico, cuyas nociones sobre la cuestión no suelen superar las del sentido común. Los feminismos que toman como marco de referencia la religión son motivo de polémica y despiertan cuestionamientos, por un lado, por aquellxs feministas que consideran la religión, y sobre todo el islam, como contradictoria al proyecto de emancipación de las mujeres. Todas las religiones, y ante todo la musulmana, serían patriarcales. Por ende, la lucha por la igualdad de género implicaría necesariamente un distanciamiento de lo religioso. Por otro lado, varixs musulmanxs consideran que se trataría de una occidentalización del islam; entienden el pensamiento musulmán contemporáneo como un marco limitado, hostil a toda dinámica de renovación y relectura. Esto quiere decir que los feminismos musulmanes se enfrentan a un irreflexivo esencialismo: aquel que define al islam como una realidad estática, dogmática en esencia e intrínsecamente sexista, y al feminismo como un modelo único, un espejo de una modernidad occidental normativa.

Este trabajo se propone abordar a fondo estas cuestiones, ofreciendo lecturas alternativas tanto a los feminismos hegemónicos, que rechazan cualquier posibilidad de articulación de las luchas

por la igualdad de género con lo religioso, como al conservadurismo musulmán, que obstaculiza la reapropiación del saber y la autoridad religiosa por parte de las mujeres. Todas las investigadoras-militantes a quienes les dimos la palabra en este libro comparten un rasgo común: articular su adhesión al islam, a sus tradiciones espirituales, culturales y culturales con su lucha por la igualdad de género. Desde esta postura, redefinen, reinventan y se reapropian del feminismo, empezando por su descolonización.

Este libro se inscribe en el cruce de la tradición feminista crítica, interseccional –impulsada principalmente por el feminismo poscolonial y decolonial y el Black Feminism¹ y del pensamiento reformista musulmán contemporáneo. No se dirige únicamente a investigadorxs sino que está pensado para un público amplio. Tiene por objeto constituir un instrumento de reflexión para todxs aquellxs que deseen elaborar reflexiones y análisis que rompan con el etnocentrismo, el esencialismo y el conservadurismo que caracterizan hoy en día la manera de abordar el vínculo entre mujer, feminismo e islam.

En el cruce entre feminismos e islam(s)

Sin limitar el sentido de los feminismos islámicos a sus expresiones académicas recientes como las que han surgido en estos últimos 25 años, podemos considerar que las reivindicaciones de carácter feminista, es decir, de rechazo de la dominación masculina y del patriarcado en un marco musulmán, existen desde hace mucho tiempo. Según las feministas musulmanas, las protestas y los cuestionamientos de las mujeres respecto de su rol y lugar

1 El Black Feminism o feminismo negro surgió en Estados Unidos entre los años 1960 y 1970. Manifiesta el punto de vista específico de las mujeres negras dentro del movimiento feminista en Estados Unidos y busca articular las luchas contra el sexismo y el racismo.

en la naciente sociedad musulmana se remontan a la época de la revelación coránica. Uno de los ejemplos más elocuentes ha sido la pregunta de Umm Salama, la esposa del profeta Mahoma, de por qué el Corán se dirigía a los hombres, así como su pedido de que la revelación se dirigiera también directamente a las mujeres, sobre todo en lo que respecta a la recompensa y reconocimiento de sus obras piadosas. La respuesta a los cuestionamientos de Umm Salama quedó expresada en dos versículos coránicos.² Del mismo modo, las feministas musulmanas demuestran, por ejemplo, que la sociedad medinesa [de Medina] era mucho menos patriarcal que la sociedad mecana [de La Meca], de la que deriva la primera comunidad musulmana;³ numerosos hadices relatan que durante el establecimiento de los musulmanes en Medina, el profeta Mahoma aprobó y apoyó el cambio de costumbres y mentalidad sobre las mujeres que distinguía a la gente de al-Ansar de la tribu al-Quraich en La Meca. Más tarde, tras la muerte del profeta, muchas mujeres cuestionaron las tradiciones sexistas y denunciaron la voluntad de los hombres de imponer sus interpretaciones masculinas del Corán y de la tradición profética (Sunna).⁴

2 Relatado en los *tafsirs* (comentarios al Corán) de at-Tabari y Ibn Kathir, es el versículo 195 de la sura 3 (Al-'Imran): "Su Señor ha escuchado sus ruegos: 'yo jamás haría perder a nadie entre ustedes, hombre o mujer, el fruto de sus obras. ¿No proceden unos de otros? A quienes sean expatriados, hayan sido expulsados de sus hogares, quienes sufran por Mi Causa, quienes hayan combatido o muerto a mi servicio, les perdonaré todas sus faltas y los recibiré en jardines bañados de arroyuelos, en recompensa de su Señor, pues Dios es quien concede las mejores recompensas"; y del versículo 35 de la sura 33 (Al-Ahzab): "A los musulmanes y a las musulmanas, a los creyentes y a las creyentes, a los obedientes y a las obedientes, a los veraces y a las veraces, a los pacientes y a las pacientes, a los humildes y a las humildes, a los que dan con sinceridad y a las que dan con sinceridad, a los que ayunan y a las que ayunan, a los que guardan sus partes íntimas y a las que las guardan y a los que recuerdan mucho a Dios y a las que lo recuerdan; Dios les ha preparado un perdón y una enorme recompensa", traducción de los versículos tomados de Mohammed Chiadmi, *Le Noble Coran. Nouvelle traduction française du sens des versets*, Tawhid, 2007.

3 Véase, entre otros, Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, Yale University Press, 1992.

4 Sobre este tema, véase la obra de Muhammed Akram al-Nadwi, *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*, Interface Publications, 2007.

En lo que respecta a su formulación moderna, se puede considerar que ha habido feminismos endógenos en las sociedades musulmanas: primero, como movimientos intelectuales reformistas que surgieron a fines del siglo XIX y, luego, bajo la forma de movimientos sociales en el marco de las luchas nacionalistas y anticoloniales de principios del siglo XX. La cuestión de los “derechos de la mujer en el islam” ha sido planteada por los pensadores reformistas musulmanes, entre los que se destaca Muhammed ‘Abduh, discípulo de Jamal al-din al-Afghani. Los reformistas musulmanes han introducido una reflexión fundamental sobre la aprehensión dinámica del corpus religioso, en especial a través del uso del instrumento jurídico del *ijtihad*, que permitió (re)pensar el islam en función de la evolución de los contextos culturales, sociales, económicos y políticos. Este *Nahda* –Renaacimiento– musulmán desarrolló un nuevo discurso que proponía volver a las fuentes escriturarias (Corán y Sunna) y que implicaba una denuncia de la sacralización de las opiniones de los antiguos *ulemas*.⁵ El objetivo era llamar a lxs musulmanxs a dirigirse directamente a los textos religiosos en busca de las enseñanzas esenciales de la religión musulmana, distinguiendo entre el *fiqh* –jurisprudencia islámica–, elaborado a lo largo de la historia, y la *shari’a*, literalmente “el camino”, los principios superiores de la religión que constituyen la búsqueda constante y sin fin de los seres humanos. Esta postura ha permitido la lectura crítica, la historización y la contextualización de la jurisprudencia musulmana y del *tafsir* –comentarios y exégesis del Corán–, lo que abrió el camino a la crítica de la impregnación patriarcal que poseen una serie de opiniones jurídicas y comentarios coránicos, así como a una aprehensión dinámica de la jurisprudencia musulmana.

Por ende, el feminismo tal como se expresó en las sociedades de mayoría musulmana no ha sido posterior, y menos aun ha seguido,

5 Especialistas en ciencias religiosas.

al feminismo europeo, sino que surgió al mismo tiempo que este último y se manifestó a través de una postura anticolonial y nacionalista.⁶ En este sentido, el caso de Egipto es bien conocido;⁷ los trabajos de Margot Badran, por ejemplo, han puesto de relieve la porosidad de las fronteras entre militancia laica y religiosa en un contexto en el que lo religioso es un importante referente cultural y político dentro de la sociedad.⁸ Además, varias figuras nacionalistas y feministas, a menudo identificadas como “laicas”, han otorgado mucha importancia al referente religioso en su defensa de los derechos de la mujer. Ya en esta época, las feministas árabes nacionalistas, que hacían uso de la reflexión desarrollada por los reformistas musulmanes, defendían la idea de que el islam no es una religión patriarcal sino que, por el contrario, promueve la igualdad de género.

Más tarde, durante los años 70, en las sociedades de mayoría musulmana, comenzaron a surgir nuevas figuras femeninas, a menudo cercanas a la militancia islamista, que desarrollaron nuevas prácticas y un discurso sobre las mujeres, poniendo el referente religioso en el primer plano de su compromiso social y político.⁹ A medida que el discurso del islam político ganaba

6 Al respecto, véase la obra pionera de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, publicada por primera vez en India en 1986 por la editorial Kali for Women y luego por Zed Books; Sonia Dayan-Herzbrun, *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005. Para una problematización de este asunto relacionada con la cuestión del feminismo actual de Medio Oriente, véase la importante obra dirigida por Lila Abu Lughod, *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton University Press, 2005.

7 Véase, entre otros, Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical roots of a moderne debate*, Yale University Press, 1992; Margot Badran, *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, 1995; Beth Baron, *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, University of California Press, 2005.

8 Margot Badran, *op. cit.*

9 En su obra *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America* (Yale University Press, 2011), Leila Ahmed muestra cómo la utilización del referente religioso y la reaparición del uso del velo en las décadas de los setenta y los ochenta en Egipto pudo significar una reivindicación de justicia social y, al mismo tiempo, de rechazo del modelo occidental.

impulso, aparecieron discursos que buscaban promover una “modernidad musulmana” que incluía una serie de reivindicaciones de carácter feminista en determinadas mujeres islamistas. Dos fenómenos marcaron así la evolución del discurso sobre las mujeres en el islam y las prácticas militantes de las sociedades de mayoría musulmana: por un lado, el aumento del nivel educativo de las mujeres, ya que cada vez más mujeres comenzaron a acceder a la universidad; por otro lado, la naturaleza del discurso islamista en su cuestionamiento del islam del poder, su capacidad de democratizar el discurso religioso y legitimar un saber alternativo desarrollado por pensadores cuyo perfil difería de la trayectoria clásica de las escuelas religiosas. Como dice acertadamente Zainah Anwar,¹⁰ las musulmanas educadas, graduadas de las universidades, ya no se contentan con el discurso religioso tradicional y empiezan pues a cuestionar a las autoridades religiosas.¹¹ La divulgación del saber religioso, y su expresión en términos diferentes a los de las escuelas islámicas tradicionales, a través del discurso de los islamistas, ha hecho posible, en numerosos contextos, una forma de reapropiación del saber religioso por parte de las mujeres.

En las sociedades de mayoría musulmana, esto se acentuó aún más en los años 1980 y 1990. En Turquía, por ejemplo, los trabajos de Nilüfer Göle revelaron el surgimiento de lo que la autora llama *modern mahram*: figuras musulmanas que combinan la práctica ortodoxa del islam con una manifiesta modernidad.¹² A medida que las mujeres se educan más y se apropian del saber religioso, y que los discursos alternativos se democratizan, los feminismos

10 Véase, en la segunda parte de este libro, “Negociar los derechos de la mujer bajo la ley religiosa en Malasia”.

11 Abdessamad Dialmy, en su obra *Féminisme, islamisme, soufisme* (Publisud, 1997), ha demostrado que el islamismo como movimiento social ha planteado nuevas cuestiones dentro de la ortodoxia musulmana y que el importante compromiso de las mujeres ha contribuido a cuestionar los términos en los que trata las cuestiones de género.

12 Nilüfer Göle, *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, La Découverte, 1993.

islámicos se desarrollan como discursos intelectuales y bajo la forma de prácticas militantes entre las mujeres re(islamizadas). De este modo, en el Magreb, comienzan a surgir nuevas dinámicas feministas, sobre todo en Marruecos,¹³ Egipto,¹⁴ Siria,¹⁵ Arabia Saudita,¹⁶ Turquía,¹⁷ Irán (en particular a través de la revista *Zanan*, a la que se le atribuye el origen del concepto de “feminismo islámico”),¹⁸ así como en Malasia,¹⁹ Pakistán e India²⁰. En

13 Dentro del movimiento islamista Justice et Spiritualité [Justicia y Espiritualidad], por ejemplo, sobre todo por medio de la figura de Nadia Yassine, pero también de Asma Lamrabet, una referente del feminismo islámico, de quien publicamos un artículo en la primera parte de esta obra.

14 Por medio de una serie de personalidades militantes e intelectuales como Omaima Abou-Bakr, de quien presentamos un artículo en la segunda parte de este libro.

15 Véase, a modo de ejemplo, la entrevista con la pensadora y militante siria Hanane al-Laham en la tercera parte de esta obra: “Derechos de la mujer, renovación del pensamiento islámico y movimiento pacifista en Siria”.

16 Un buen ejemplo es Manal al-Sharif, quien ha lanzado una campaña por el derecho a la conducta de las mujeres. Véase también Amélie Le Renard, “‘Droit de la femme’ et développement personnel: les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite”, *Critique internationale*, N° 46, enero-marzo de 2010, pp. 67-86.

17 La difunta Konca Kuris, una figura feminista musulmana turca, fue asesinada en 1999, tras haber sido secuestrada y torturada, véase Burcak Keskin-Kozat, “Entangled in Secular Nationalism, Feminism and Islamism. The life of Konca Kuris”, *Cultural Dynamics*, Vol. 15, N° 2, pp. 183-211, 2003 y Nilüfer Göle, *op. cit.*

18 Al respecto, véase la gran obra de Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender. The religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999, así como Valentine Moghadam, “Islamic Feminism and Its Discontents: Towards a Resolution of the Debate”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 27, N° 4, 2002, pp. 1126-1171.

19 Véase el artículo de Zainah Anwar en la segunda parte de este libro: “Negociar los derechos de la mujer bajo la ley religiosa en Malasia”.

20 Nadja-Christina Schneider, “Islamic feminism and Muslim women’s rights activism in India: from transnational discourse to local movement - or vice versa?”, *Journal of International Women’s Studies*, Vol. 11, N° 1, noviembre de 2009, pp. 56-71.

Europa,²¹ Estados Unidos²² y América Latina,²³ se observa entre las mujeres reislamizadas, a menudo comprometidas en dinámicas musulmanas, el surgimiento de una conciencia feminista islámica, en un contexto en el que el islam está fuertemente estigmatizado y racializado.

Más recientemente, algunos analistas han considerado que las revueltas árabes que comenzaron en 2011 no solo impulsaron un cuestionamiento hacia el autoritarismo sino también hacia el islam del poder y las autoridades religiosas tradicionales.²⁴ La presencia masiva de mujeres en las filas de manifestantes y el peso de su implicación en los procesos revolucionarios colocaron a las cuestiones de género en el centro de los movimientos sociales y populares. Habrá que hacer un seguimiento de las repercusiones reales del activismo y compromiso masivo de las mujeres en las revueltas árabes, ya sea en el plano de las mentalidades, del pensamiento religioso o en el ámbito legislativo. Por el momento, parecería que esta implicación de las mujeres no ha tenido consecuencias en el plano de la representación política.²⁵

21 Respecto de Europa, véase el artículo de Malika Hamidi “El feminismo musulmán en Europa: ‘activismo textual’ y compromiso transnacional” en la segunda parte de este libro. Para Francia, véase la entrevista con una militante musulmana francesa, Saida Kada, en la tercera parte de la presente obra: “Antirracismo y antisexismo: el recorrido de una militante musulmana en Francia”, así como Zahra Ali y Tersignif S., “Feminism and Islam: a post-colonial and transnational reading”, en Claudette Fillard y Françoise Orazi (dirs.), *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, Cambridge Scholars Publishing, 2009; Zahra Ali, “Féminisme et islam: entretien avec Zahra Ali”, en Pauline Debenest, Vincent Gay y Gabriel Girard (coords.), *Féminisme au pluriel*, Syllepse, col. Cahiers de l’Emancipation, 2010; y Zahra Ali, “Musulmanes et Féministes: l’émergence d’une conscience féministe musulmane en France”, *Carnet Religioscope*, abril de 2002.

22 Véase Leila Ahmed, *op. cit.*

23 En Chile, por ejemplo, Vanessa Alejandra Rivera de la Fuente es activista y escritora feminista musulmana.

24 Husam Tammam y Patrick Haénni, “Egypte: les islamistes face à l’insurrection”, *Religioscope*, 10 de febrero de 2011.

25 Para Egipto, véase el artículo de Omaima Abou-Bakr en la segunda parte de este libro: “El feminismo islámico y la producción de conocimiento: perspectivas en el Egipto posrevolucionario”.

Los feminismos islámicos contemporáneos

Los feminismos llamados “islámicos” han tomado forma a lo largo de estos últimos 25 años a través de un movimiento transnacional de intelectuales, investigadoras y militantes. Este movimiento se inscribe en la continuidad del pensamiento reformista musulmán que surgió a finales del siglo XIX y que llama a un “retorno a las fuentes” del islam —el Corán y la Sunna— y a una relectura de estas últimas. Las feministas musulmanas consideran que hay que librar el pensamiento religioso musulmán de las lecturas e interpretaciones sexistas de los *ulemas*. Los *ulemas* son hombres que se arrogaron una autoridad casi divina al imponer su lectura patriarcal del Corán y la Sunna. Para las feministas musulmanas, esto constituye una traición del potencial emancipador del mensaje de la revelación coránica. Como los reformistas musulmanes, las feministas musulmanas promueven el uso del instrumento jurídico del *ijtihad* que permite renovar el enfoque y la interpretación de los textos religiosos en función de la evolución del contexto social, económico, político y cultural. Proponen pues distanciarse de las interpretaciones que han sido elaboradas por hombres a lo largo de la historia a partir de lecturas machistas y patriarcales, de las que el *fiqh* (jurisprudencia islámica) es heredero. Se trata, para ellas, de una reapropiación del saber y la autoridad religiosa *por* y *para* las mujeres. Para ello, muchas de ellas se forman de manera tal que puedan dominar tanto las ciencias religiosas como las herramientas de las ciencias sociales para desarrollar un pensamiento y una concepción nueva de las cuestiones de género en el pensamiento religioso musulmán contemporáneo.

Así, a través de este cruce entre *campo feminista* y *campo islámico*, estas mujeres introducen cuestionamientos fundamentales al interior de ambos campos: del campo feminista, cuestionan la dominación del modelo occidental neoliberal y neocolonial que se habría impuesto como única vía de liberación y emancipación, así como la idea de que el feminismo sería contradictorio con la reli-

gión y exigiría un distanciamiento de ésta. Del campo islámico, cuestionan ampliamente la jurisprudencia islámica, elaborada desde una perspectiva masculina y sexista, denuncian la marginalización del papel y el lugar de las mujeres en la historiografía musulmana y la apropiación del saber y la autoridad religiosa por parte de los hombres en detrimento de las mujeres a lo largo de la historia. La connotación occidental y colonial del término “feminismo” ha llevado a menudo a depreciar dicha denominación y a privilegiar un vocablo que parece más cercano al universo sociocultural de las militantes feministas musulmanas: *reformismo en femenino*.

En el plano intelectual, las dinámicas feministas musulmanas de hoy en día han dado lugar a un gran número de producciones académicas²⁶ y a una serie de congresos y coloquios internacionales²⁷ que han permitido reunir a las investigadoras y coordinar las iniciativas derivadas de una visión común. Por este motivo, su lengua de trabajo es principalmente el inglés y sus producciones escritas se mantienen aún poco accesibles al público general. En su conjunto, los feminismos islámicos han centrado su trabajo en estos tres campos:

26 Entre las primeras obras que introdujeron el pensamiento feminista musulmán podemos citar, entre otras, a Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, Ithaca Press, 1996; Ziba Mir-Hosseini, *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton University Press, 1999; Amina Wadud, *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, 1999 e *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, Oneworld, 2006; Gisela Webb (ed.), *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse, 2001; Asma Barlas, *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas, 2002; los trabajos de Margot Badran, entre ellos el artículo que publicamos en esta obra: “Feminismo islámico: ¿qué significa?” y su libro *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford, 2009; Asghar Ali Engineer, *The Rights of Women in Islam*, Sterling Publishers, 1992; Esack Farid, *Qur'an Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oneworld, 1996.

27 Nos referimos, en particular, al Congreso Internacional de Feminismo Islámico organizado por la Junta Islámica en Barcelona, en 2005, 2006, 2008 y 2010, así como al coloquio sobre feminismo islámico organizado en la Unesco por la Commission Islam&Laïcité en 2006 y el coloquio “Feminism and Islamic Perspectives: New Horizon of Knowledge and Reform”, organizado en El Cairo por el Woman and Memory Forum en marzo de 2012.

1) Una revisión del *fiqh* –jurisprudencia islámica– y una relectura del *tafsir* –exégesis y comentario coránico–, con el fin de eliminar las lecturas e interpretaciones masculinas y sexistas,²⁸ y revelar su alcance emancipador. Los trabajos pioneros de Ziba Mir-Hosseini,²⁹ Azizah al-Hibri³⁰, así como los de Asma Lamrabet³¹ dentro del GIERFI³² y en colaboración con la Rabita Mohammadia de Ulemas, son un ejemplo de reapropiación del saber religioso por parte de las mujeres, sobre todo a través del trabajo en conjunto con los *ulemas* musulmanes. Las reivindicaciones van desde la simple revisión del *fiqh* y del uso del instrumento del *ijtihad* hasta una refundación de los *usul al-fiqh* –principios fundamentales que orientan la elaboración del derecho y la jurisprudencia–, integrando las herramientas de las ciencias sociales en el trabajo sobre los textos religiosos. Al respecto, puede mencionarse, por ejemplo, la red WISE³³, creada por el Global Women’s Shura Council.

2) La producción de un saber nuevo por medio de la (re)escritura de la historiografía musulmana desde una perspectiva femenina. El objetivo es hacer emerger las voces y subjetividades de las mujeres a través de los relatos históricos musulmanes y denunciar su marginación. Se trata asimismo de promover el surgimiento de intelectuales e investigadoras a fin de constituir un saber religioso

28 Los trabajos de Fatima Mernissi han sido pioneros en este campo, véase Fatima Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Complexe, 1987.

29 Véase, a modo de ejemplo, su artículo “The construction of gender in islamic legal thought and strategies for reform”, *Hawwa*, 2003, así como el artículo que publicamos en la segunda parte de esta obra: “El proyecto inconcluso: la búsqueda de igualdad de las mujeres musulmanas en Irán”.

30 Azizah Al-Hibri, “Islam, Law, and Custom: Redefining Muslim Women’s Rights”, *American University Journal of International Law and Policy*, Vol. 12, N° 1, 1997, pp. 1-44.

31 Véase el artículo de la autora que publicamos en la primera parte de este libro: “Entre el rechazo del esencialismo y la reforma radical del pensamiento musulmán”.

32 Grupo Internacional de Estudio y Reflexión sobre la Mujer en el Islam.

33 Women’s Islamic Initiative in Spirituality and Equality [Iniciativa Islámica de Mujeres por la Espiritualidad y la Igualdad].

sobre mujeres producido por mujeres. En cuanto al trabajo sobre los textos históricos y la memoria de las mujeres a través de la historiografía musulmana, cabe citar, entre otros, los trabajos de Omaira Abou-Bakr que presenta en este libro un artículo sobre la producción de conocimiento y sus desafíos.³⁴

3) La elaboración de un pensamiento feminista musulmán y global que se basa en el principio del *Tawhid* –monoteísmo musulmán– como fundador de la igualdad entre los seres humanos y en una reflexión sobre el sentido profundo de la *shari'a* percibida como camino y no como ley. Algunas feministas musulmanas, como Amina Wadud, han impulsado una reflexión sobre la cuestión de la igualdad social y espiritual que interroga el pensamiento musulmán en su conjunto respecto de su fidelidad al principio de justicia e igualdad en el islam. Figuras como el sudafricano Farid Esack desarrollan un pensamiento y un activismo que podría considerarse una versión musulmana de la teología de la liberación.³⁵ La dinámica feminista musulmana también ha impulsado una reflexión acerca de los *maqasid al-shari'a* –principios en los que se fundamenta la espiritualidad y la jurisprudencia islámica–, así como de los *usul al-fiqh*. De este modo, tomando como marco interpretativo la igualdad de género y, de manera más general, los principios de justicia e igualdad, las intelectuales e investigadoras introducen una nueva visión de lo religioso.³⁶

34 Véase, en la segunda parte de este libro, “El feminismo islámico y la producción de conocimiento: perspectivas en el Egipto posrevolucionario”.

35 Esack Farid, *On Being a Muslim. Finding a Religious Path in the World Today*, Oneworld, 2009, y *Qur'an Liberation and Pluralism. An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity Against Oppression*, Oneworld, 1996.

36 Respecto del campo islámico, podemos citar, de manera general, los trabajos de Khaled Abou El Fadl, en particular su obra *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*, Oneworld, Oxford, 2001, de Muhammad Hashim Kamali, “Sources, Nature, and Objectives of Shari'ah”, *Islamic Quarterly*, Vol. 33, N° 4, 1989, y de Ibrahim Moosa y Fazlur Rahman, *Revival and Reform Islam: As Study of Islamic Fundamentalism*, Oneworld, 1999.

En el plano de lo que podría llamarse “activismo nacional y transnacional”, los movimientos feministas musulmanes han centrado su trabajo en la reforma de los estatutos personales (o códigos de familia) que representan un corpus legislativo que reúne el conjunto de los derechos jurídicos de las mujeres (matrimonio, divorcio, herencia, etc.) y que, en varios países de mayoría musulmana, se basa en la jurisprudencia religiosa. Este compromiso adoptó la forma de un trabajo de reflexión sobre los textos religiosos combinado con una campaña de información para las mujeres musulmanas sobre sus derechos; esto es lo que hizo, por ejemplo, la organización malaya Sisters in Islam y la red Femmes Sous Lois Musulmanes.³⁷ La organización Musawah, creada en 2009, ha elaborado un importante corpus sobre el tema y trabaja en una reforma de las leyes de estatuto personal en varios países. En las sociedades en las que los musulmanes son minoría, como en Europa, Estados Unidos o América Latina, el compromiso consiste en una militancia musulmana involucrada en la defensa de las mujeres musulmanas contra la discriminación de la que son víctimas y en un trabajo de información y formación sobre los derechos de las mujeres en el islam, tal como hace la organización Karamah –Muslim Women Lawyers for Human Rights–, en Estados Unidos.³⁸

Durante estos últimos años, el activismo de las feministas musulmanas se desarrolla en torno a la mezquita como lugar simbólico –en donde se pone en juego la autoridad religiosa– y como lugar físico –en donde se materializa el patriarcado–. Así pues, han puesto en marcha iniciativas de mezquitas alternativas, denunciando el hecho de que el imamato –dirección de las mezquitas y las oraciones colectivas–, así como el liderazgo en las comunidades musulmanas

³⁷ Women Living Under Muslim Laws.

³⁸ Abogadas Musulmanas por los Derechos Humanos.

siguen estando reservados a los hombres. Estas feministas musulmanas defienden el imamato femenino y promueven su rol como líderes de las comunidades y grupos a los que pertenecen. Así fue como surgió la iniciativa de las “mezquitas inclusivas”, que promueven la igualdad de género y la igualdad entre sexualidades. Por ejemplo, la organización Inclusive Mosque Initiative, creada en Londres en 2012, considera la mezquita como un espacio de acogida y refugio para toda persona minorizada y marginada por su género, clase, raza, comunidad o sexualidad.

Aunque las producciones académicas escritas están aún reservadas a un público restringido, el pensamiento feminista musulmán se democratizó ampliamente y muchas dinámicas musulmanas y grupos de mujeres se apropiaron de sus ideas. El término “feminista” es cada vez menos rechazado en las esferas musulmanas y cada vez más redefinido y resignificado. Los feminismos musulmanes han demostrado también una porosidad de las fronteras entre la militancia laica y religiosa, en la medida en que sus herramientas intelectuales y el compromiso de sus militantes son diversos e híbridos y, a menudo, imposibles de definir como “religioso” o “laico”. Podría decirse que estos movimientos ponen en marcha una dinámica nueva que vincula la reflexión y los escritos producidos dentro del campo islámico con los trabajos elaborados fuera de este campo, introduciendo así una tercera vía que reúne reflexiones, actores y actrices sociales que antes se ignoraban o criticaban de manera radical.

Crítica del feminismo hegemónico

El feminismo musulmán cuestiona el feminismo hegemónico reivindicando el reconocimiento de la pluralidad de las modalidades de emancipación femenina. Este argumento se inscribe en la línea

de los feminismos críticos e interseccionales que articulan anti-racismo y antisexismo, como el Black Feminism,³⁹ el feminismo poscolonial y decolonial. La crítica feminista poscolonial, guiada por el vínculo conceptual racismo-imperialismo-colonialismo, ha criticado severamente la pretensión del feminismo hegemónico de los países del Norte de determinar para las mujeres del Sur las modalidades de su emancipación. La figura más destacada de esta crítica feminista, Chandra Mohanty, ha cuestionado la supuesta universalidad de la categoría “mujer”, caracterizada por una conciencia común, más allá de las condiciones sociales, económicas y políticas reales.⁴⁰ A partir de esta crítica, pone en tela de juicio las modalidades de lucha sugeridas por los feminismos dominantes del Norte e insiste en el hecho de que las prioridades que este fija no son extrapolables a todas las luchas de las mujeres. Del mismo modo, para las feministas negras como bell hooks⁴¹ o Audre Lorde⁴² el *sisterhood* (la sororidad o solidaridad entre mujeres) se detiene allí donde el mismo movimiento feminista se vuelve racista y donde las diferentes condiciones de vida de las mujeres imponen reivindicaciones divergentes.

A su crítica política del feminismo dominante, muchas feministas musulmanas agregan un cuestionamiento de la presuposición según la cual toda iniciativa de liberación y emancipación de las mujeres supondría un distanciamiento de lo religioso. Es-

39 El Black Feminism o feminismo negro surgió en Estados Unidos entre los años 1960 y 1970. Manifiesta el punto de vista específico de las mujeres negras dentro del movimiento feminista en Estados Unidos y busca articular las luchas contra el sexismo y el racismo.

40 Chandra Talpade Mohanty, *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Duke University Press, 2003, y el artículo pionero “Under Wester Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Feminist Review*, N° 30, otoño de 1988.

41 bell hooks, *Feminism is for everybody: passionate politics*, South End Press, 2000; “Sisterhood: Political Solidarity between Women”, *Feminist Review*, N° 23, pp. 212-235, 1986.

42 Audre Lorde, *Sister Outsider. Essays and Speeches*, Ten Speed Press, 1984.

tas mujeres reivindican un compromiso que toma su origen en la espiritualidad musulmana. Basándose sobre todo en el concepto fundamental del *Tawhid* (unicidad divina), las feministas musulmanas, como Amina Wadud, afirman la igualdad de todas y todos frente al Creador e insisten en la gravedad de la dominación como apropiación de una autoridad y un poder que solo pertenece a Dios. De este modo, si en varios contextos la lucha por la emancipación de las mujeres se ha caracterizado por la secularización, las feministas musulmanas proponen vincular piedad, espiritualidad y emancipación.

Todas las mujeres que han participado en este libro, ya sea a través de sus escritos y producciones académicas, ya sea a través de su compromiso en organizaciones y redes nacionales y transnacionales de mujeres musulmanas (GIERFI, Sisters in Islam, Musawah, WISE, etc.) han colaborado en la reflexión y en la acción feminista musulmanas.

El libro está compuesto de tres partes. La primera presenta cuatro artículos que han contribuido a conceptualizar y democratizar el concepto de “feminismo islámico”. Cada uno de estos textos propone una definición de dicho concepto y define sus desafíos. La segunda parte está consagrada a la contextualización de este pensamiento en diferentes espacios geográficos, culturales y políticos. Finalmente, la última parte de la obra incluye dos entrevistas que reconstruyen el recorrido personal, intelectual y militante de dos mujeres musulmanas con trayectorias y compromisos diferentes.