

LA COOPTACIÓN DEL FEMINISMO ISLÁMICO EN EL EURO-ISLAM Y LA PÉRDIDA DE LA LIBERACIÓN

ARZU MERALI

Islamic Human Rights Commission, Reino Unido

arzu@ihrc.org

Recibido: 07 de abril de 2014

Aceptado: 22 de julio de 2014

Resumen:

Este artículo sostiene que ha habido un cambio definitivo y negativo en la trayectoria del llamado feminismo islámico. Este cambio se ha efectuado en gran parte en escenarios occidentalizados, en particular como parte del creciente discurso del euro-islam, el islam europeo, la indigenización del islam, etc., que es un discurso que viene no solamente de los gobiernos (aunque es replicado, aplaudido y recompensado por los gobiernos de la región), sino de la sociedad civil, los activistas y los intelectuales musulmanes mismos. Este artículo propone parámetros para el uso del término «feminismo islámico» sin dejar de reconocer lo problemático del mismo. El artículo concluye con una reevaluación del proyecto feminista islámico en ciertas formas como un proyecto que ha sido secuestrado y usado para subvertir la meta de la liberación femenina en sí y de las mujeres musulmanas en particular negando a las musulmanas —y en consecuencia a todas las mujeres de color o a quienes se expresen en oposición política a las normas y políticas nacionales o internacionales de Occidente— el derecho a definir sus propios términos de liberación.

Palabras claves: feminismo islámico, asimilación, teologías de la liberación.

The Co-option Islamic Feminism into Euro-Islam and the Loss of Liberation

Abstract:

This paper contends that there has been a definitive and negative change in the trajectory of so-called Islamic feminism. This change has been effected in large part in Westernized settings, in particular as part of the growing discourse of Euro-Islam, European Islam, indigenization of Islam, etc. which is a discourse that comes not from governments (though it is mirrored, applauded and rewarded by governments in the region) but from Muslim civil society, activists and intellectuals. The paper sets out parameters for the use of the term 'Islamic feminism' whilst acknowledging it to be a problematic term.

The characteristics of this change include: the move from expressing a universal but co-operative form of 'feminism' to a particularistic one; the unusual aspect of that particularism as an expression of muteness as opposed to empowerment, as a form of enclosure and ring-fencing rather than an expression of solidarity or an attempt to work / speak / understand co-operatively; a positioning of this 'feminism' within an Enlightenment rather than a critical and / or decolonial normative framework; an implicit rejection of liberation in



favor of assimilation; expression as a peculiar interaction between Islam and the West; an aspiration for inclusion into an unsophisticated and idealized notion of the West and a perceived teleology of progress; a distinct lack of solidarity with other oppressed groups, whether gendered or ethnic or religious or class based; co-option and complicity with neo-colonial projects and policies.

The paper concludes with a re-evaluation of the Islamic feminist project in certain forms as one which has been hijacked and used to undermine the goal of women's liberation per se and Muslim women in particular by denying Muslim women and by implication all women of color or those who express themselves in political opposition to Western norms and / or domestic and foreign policies, the right to define their own terms for liberation.

Key words: Islamic feminism, assimilation, liberation theologies.

A cooptação do feminismo islâmico no Euro-Islã e a perda da libertação

Resumo:

Este artigo sustenta que houve uma mudança definitiva e negativa na trajetória do chamado feminismo islâmico. Essa mudança foi realizada, em larga medida, em lugares ocidentalizados e como parte do crescente discurso do euro-islã, do islamismo europeu e da indigenização do Islã, etc., que é um discurso que não vem dos governos (embora seja espelhado, aplaudido e recompensado pelos governos da região), mas da sociedade civil muçulmana, de ativistas e intelectuais. O artigo estabelece alguns parâmetros para o uso do termo «feminismo islâmico» embora reconhecendo que ele é um termo problemático. As características desta mudança incluem: a passagem da expressão de uma forma universal, mas cooperativa de «feminismo», para uma forma particularista; o aspecto incomum deste particularismo como expressão de mutismo se opõe ao empoderamento considerado, por sua parte, como uma forma de encapsulamento e encerramento em vez de uma expressão de solidariedade ou como uma tentativa de trabalhar/falar/entender de uma forma cooperativa; o posicionamento deste «feminismo» dentro do Iluminismo em vez de um quadro crítico ou normativo decolonial; uma rejeição implícita da libertação em favor da assimilação; a expressão como uma interação peculiar entre o Islã e o Ocidente; uma aspiração para a inclusão em uma noção pouco sofisticada e idealizada do Ocidente e uma percebida teleologia do progresso; uma nítida falta de solidariedade com outros grupos oprimidos, sejam de gênero ou com bases étnicas ou religiosas ou de classe; a cooptação e cumplicidade com projetos e políticas neocoloniais.

O artigo termina com uma reavaliação de determinadas formas do projeto feminista islâmico que, em alguns casos, foi sequestrado e utilizado para subverter a meta de libertação das mulheres per se e das mulheres muçulmanas, em particular, ao negar as mulheres muçulmanas e, por extensão, a todas as mulheres de cor ou àquelas que expressam, em oposição política às normas ocidentais e/ou políticas nacionais e estrangeiras, o direito de definir seus próprios termos para a libertação.

Palavras-chave: feminismo islâmico, assimilação, teologias da libertação.

La tendencia hacia la indigenización del islam para subsumirlo en las culturas nacionales y regionales no es nueva. Si bien las expresiones culturales del islam se han desarrollado por todo el mundo desde que la divina revelación marcara el periodo de la era profética del profeta Mahoma (que la paz y las bendiciones de Alá sean con él y su descendencia), un rasgo político común de todas esas expresiones (tanto territoriales como no territoriales) fue la adhesión a ciertas nociones transnacionales, como, por ejemplo, que el concepto de *ummah*¹ comprende un sentido de la unidad y la mutua corresponsabilidad de la comunidad musulmana en todo el mundo. Otro valor común y con frecuencia politizado fue el de apoyar a los oprimidos. La ley coránica consideraba esto tan importante como para exigirlo como deber del musulmán, y exigirlo en apoyo de cualquiera (no importa la identidad religiosa o cultural) en situación de oprimido y en contra de cualquiera en situación de opresor en la medida en que se apliquen los criterios de oprimido y opresor.² Transcendiendo todas las formas de tribalismo y nacionalismo, estos

¹ *Ummah* es el término usado para definir una comunidad musulmana mundial. Algunos pensadores han afirmado también que esta *ummah* se extiende a creyentes de otras religiones o a los oprimidos de todo el mundo.

² Corán 4:75 Y cómo podéis negaros a combatir por la causa de Alá y la de los débiles entre los hombres y las mujeres y los niños, quienes dicen: ¡Señor Nuestro! Sácanos de esta ciudad de gentes opresoras, y danos un guardián designado por Ti y danos un auxiliador designado por Ti.

y otros rasgos distintivos del islam han ocurrido una y otra vez, ya sea como correctivo a la desviación entre formas de adhesión culturistas, como forma de movilización social/política vía la autoridad musulmana o como correctivo contra la autoridad no islámica por parte de las poblaciones musulmanas (Sayyid, 1997). Esta

introducción no busca censurar la historia musulmana; sin embargo, se expone aquí para señalar una diferencia percibida entre otras formas de indigenización de la religión en el mundo musulmán (en su mayor parte, pero no exclusivamente en el periodo precolonial) y el actual estado del mundo musulmán con base en una trayectoria del discurso político normativo occidentalocéntrico posterior a la Segunda Guerra Mundial. Esta diferenciación da sentido a la nueva ola de movimientos de indigenización, en particular en Europa y Norteamérica, y los efectos de su influencia en el Sur Global, ha implicado la destrucción o la desaparición del(os) feminismo(s) islámico(s) radical(es).

Este artículo explica cómo, independientemente de la posición en el uso actual del término, la idea del empoderamiento y la liberación femenina en el islam, que con frecuencia se ha denominado feminismo islámico, ha sido un pilar del renacimiento islámico en el siglo XX, y parte esencial de los movimientos islámicos de liberación. Este resurgimiento político ha sido un serio desafío a proyectos neocoloniales que se camuflan como proyectos de independencia nacionalistas posteriores a una supuesta descolonización. Las alternativas ofrecidas por estos movimientos incluyeron diferentes variaciones de los discursos liberacionistas sobre el género, pero todas fueron transformadoras e implicaron adhesión al texto

sagrado y su interpretación, con base en la creencia de que en el caso del Corán, eran la Revelación Divina de la Justicia, o en el caso de los *hadith*³ y de los *seerah*,⁴ palabras y ejemplos del mensajero final y ejemplar de la fe.

¿Qué es el islam europeo?

El movimiento por el islam europeo y también el(os) islam nacional(es) desvinculados

³ *Hadith* son la recopilación de las tradiciones que contienen las máximas del Profeta Mahoma (la paz sea con él) que, con relatos de su práctica diaria (los Sunna), constituyen la principal fuente de consejo para los musulmanes aparte del Corán.

⁴ *Seerah* se define como la vida o la manera como vivió el Profeta (Santo Profeta Mahoma), y describe las compilaciones de narraciones alrededor de esta.

de la Ummah, como el islamismo británico, ha sido dirigido o instigado muchas veces por figuras involucradas en esos movimientos radicales y transformacionistas. Pese a enmarcarse como discurso de empoderamiento para comunidades diaspóricas en contextos

occidentales para desarrollar una identidad positiva más allá de la de víctima radicalizada y esencializada (Ramadan, 1999), estos movimientos han interiorizado ciertos conceptos occidentales que van en contravía con la idea de la transformación y la liberación. En ningún lugar es más evidente esto que en la apropiación que estos movimientos hacen del término feminismo islámico, situando de manera explícita dichos discursos en una teleología diferente a la de los movimientos de liberación en el mundo musulmán. Esto se refleja en otros intentos coloniales de definir y subsumir los movimientos islámicos de liberación como comparables a los proyectos normativos occidentales o adaptables a los mismos proyectos, que supuestamente avalan la realización de los ideales democráticos nacionales después de Westfalia. Tamimi *et al.* (1993) sostienen que dichos movimientos en Egipto, Afganistán, Túnez y Argelia representan proyectos democráticos-liberales nacionales, que no son contrarios al islam, sino parte de él, en oposición directa a la revolución islámica en Irán y a la creación y el éxito de Hezbollah. Ghanouchi (en Tamimi, 1993) afirma que los islamistas pueden trabajar en las estructuras existentes occidentalizadas, apartando el marco islamista de la transformación de las estructuras y llevándolo a la plena participación en las estructuras existentes y, por ende, a su legitimación. Esto representa una aceptación de facto de ciertas narrativas coloniales además de aceptar los límites y la inviolabilidad perpetua de las llamadas estructuras liberales del estado-nación. En esencia, justifica la aseveración de que el Fin de la Historia es el desarrollo del estado nación liberal como la forma última y superior de organización política (Fukuyama, 1992).

La transnacionalidad de la *ummah* es subsumida aquí por la nación. Los fundamentos de la nación como concepto westfaliano se aceptan entonces como sustitutos de otras formas de territorialidad política. También reflejan una aceptación de que la reificación colonial (la división de los Kilafa y otros súper estados políticos musulmanes y su fragmentación en estados-nación a partir de

las intervenciones militares y coloniales de occidente) y las jerarquías coloniales y estructuras hegemónicas de poder basadas en el propósito del Tratado de Westfalia son un indicador de la identidad europea contra un «otro» inferior y por eso mismo conquistable (Nimako y Willemson, 2011).

Otras vetas del movimiento de indigenización eurocéntrico se plantean explícitamente como seguidoras del islam antipolítico y buscan oponerse a las tradiciones y expresiones del islamismo a menudo asociadas con las comunidades de la primera generación de ciudadanos musulmanes en occidente. En el Reino Unido, esto se expresa como un rechazo de las costumbres sudasiáticas (de las que procede casi el 60% de la comunidad musulmana británica (Ameli y Merali, 2004a)) y con él las filiaciones políticas con los movimientos del Jamati-Islami. En la Europa continental, las comunidades más importantes a las que ello afecta son las de ascendencia turca y marroquí, si bien es posible que haya otras cincuenta etnias musulmanas representadas en números significativos por toda Europa y casi igual número con menor representación. Para los fines de este artículo, la discusión sobre el islam europeo examinará estos movimientos que tienen presencia importante en Europa del Sur, Centro y Oeste, y no analizará a Europa del Este, donde hay comunidades más nuevas que han co-existido con muchas que son realmente étnicamente originarias de allí.

El islam europeo, entonces, busca distanciarse de las formas de movilización y aspiración política no europeas y se autoidentifican como nativas. Esto se expresa comúnmente de manera explícita en la literatura de ciertas organizaciones y proyectos, como lo declara el Zaytuna College de Berkeley, California en la página «Quiénes somos» de su sitio web:

Indigenización del islam en Occidente

«Con la aspiración de producir académicos que comprendan las necesidades específicas de las sociedades actuales, creemos que el Zaytuna College tiene una contribución importante por hacer en la indigenización del islam en Occidente. Un islam indigenizado reviste particular importancia en este momento en que hay tanta sospecha dirigida hacia los musulmanes como «forasteros» ilegítimos, mientras que hay al mismo tiempo un deseo demostrado por parte de muchos en Occidente, en especial en los Estados Unidos, de crear una sociedad más abierta, multicultural y tolerante».⁵

Aunque esta universidad tiene su sede en los EE.UU., su cuerpo docente y su misión han sido aplaudidos por los gobiernos occidentales, en particular por el Reino Unido. Estas figuras han sido promovidas activamente por el gobierno británico como parte de sus varios programas para controlar el disenso entre las comunidades musulmanas a quienes percibe como radicales o extremas (Thomson, 2004).

⁵ Quiénes somos: <http://www.zaytunacollege.org/about/> acceso: 19.12.11.

Vemos una transición desde la década de 1990, cuando se acuñaron los términos de islam europeo y euro islam en la academia y su adopción de los términos por figuras políticas, incluyendo al otrora primer ministro británico Tony Blair (2005), la canciller alemana Angela Merkel, el primer ministro británico en ejercicio David Cameron (2011) y el presidente francés Nicolas Sarkozy. También vemos cómo los exponentes de esos términos como «islam europeo» y «euro-islam» también han sido alabados por los gobiernos occidentales en cuanto sirven, consciente o inconscientemente, unos intereses que buscan controlar la interpretación, el pensamiento y la autodeterminación política musulmana, aun como minorías expresando su ciudadanía dentro de un estado no musulmán.

Aunque esta crítica es rechazada con frecuencia con el argumento de que aliarse con el proyecto del islam europeo previene el extremismo violento, un examen más detallado de los términos reales de la ciudadanía musulmana como la exponen estos gobiernos revela otra intención. Un ejemplo de esto es el discurso conocido como «Las reglas del juego han cambiado», pronunciado por Tony Blair en 2005. En él, rechaza las siguientes ideas como incompatibles con la vida en Occidente e insta a los musulmanes a rechazarlas o ser rechazados:

«Ellos demandan la eliminación de Israel; la retirada de todos los Occidentales de los países musulmanes, independientemente de los deseos de personas y gobiernos; la instauración de estados efectivamente talibanes y la ley de la Sharia en el mundo árabe abriendo camino a un califato de todas las naciones musulmanas».

Aunque cargados de estereotipos, estos argumentos se traducen como el intento de estigmatizar y deslegitimar:

- la ciudadanía musulmana mediante la organización política y el disenso a través del apoyo popular musulmán a la lucha por la liberación de Palestina;
- La retirada de tropas de países occidentales asentados en tierras musulmanas;
- Khilafah y todos los tipos de o formas alternativas de organización política musulmana o pan-islámica

Cuando se liga a este propósito, se pone en entredicho el proyecto islámico europeo como uno profundamente anti libertario y pseudo-asimilacionista en el hecho de que permite ser usado para reprimir desde las aspiraciones individuales y comunales musulmanas hasta la auto-organización política a todo nivel a menos que se ajuste a las nociones liberales del ser, la sociedad civil y el estado a la manera kantiana (Seligman, 1992). Hasta el punto de eliminar lo ético de la esfera pública que se conoce también como sociedad civil. No solo se le niega agencia política normativa de los musulmanes, sino que se desestabiliza el concepto de sociedad civil. Si bien el blanco inicial de la intervención del estado en reimaginar

la ciudadanía dentro de parámetros nacionales eran los musulmanes, y esto se hace mediante el discurso de securitización, subrepticamente los efectos a largo plazo sobre la idea de la sociedad civil subsumida dentro de los intereses del estado nación liberal afecta a todos, pues la transformación será limitada explícitamente mediante el control político de los términos.

Otro argumento en defensa de las obras escritas sobre el islam europeo, con alguna justificación en el caso de Tariq Ramadán en particular, es que buscan buenas prácticas organizacionales e institucionales en las comunidades musulmanas de Europa, y esto no se diferencia de los procesos de indigenización de los que está repleta la historia musulmana. Este argumento indica que los musulmanes deben tomar como propio lo mejor de la sociedad occidental y descartar una noción de superioridad cultural. El rechazo al *asabiya* (prejuicio) es una doctrina básica del islam y en tal sentido, es admirable el rechazo a los prejuicios culturales; sin embargo, la tendencia general a aseverar que las instituciones europeas son mejores también tiene limitaciones que pueden explotarse.

Sin una crítica rigurosa de los alegatos de superioridad o una discusión equivalente sobre lo bueno de otras culturas, incluyendo aquellas de las que proceden las comunidades minoritarias en occidente, la idea de la organización y la institución europeas como a la cabeza en una singular trayectoria teleológica simplemente sustituye el prejuicio por el racismo internalizado (Merali, 2011). También pone al islam europeo en un discurso colonial. Aunque se elogia como una inclusión cálida a la sociedad occidental en la medida en que combina lo mejor del islam y de Occidente, en realidad no hace más que replicar un discurso orientalista de superioridad occidental. Gema Martín Muñoz sostiene que el orientalismo español no solo retrata a los árabes y musulmanes en formas degradantes, sino que una segunda línea también glorifica el Siglo de Oro español bajo el dominio musulmán como único, porque (en el discurso) es un fenómeno español diferenciado del mundo árabe o musulmán, y tal faceta española lo convierte en un periodo especial de avance tecnológico y científico y de pluralismo y tolerancia religiosos.

Este último punto es clave para la transformación del feminismo islámico de un discurso de liberación a un discurso de asimilación.

Nombres inapropiados y contravenciones: ¿cuál es el problema con el término feminismo islámico?

Inmanente en nociones de superioridad europea está la idea de la posición de las mujeres europeas como superior a la posición de las mujeres en otras culturas, incluyendo todas las culturas religiosas. Huntington cita las relaciones de género como una de las facetas peculiarmente superiores peculiares de la civilización occidental en su teoría del choque de civilizaciones (1996), el popular y populista

historiador Niall Ferguson (2011), acusado de llevar los valores de la educación británica a las narrativas imperiales en contra del antiimperialismo, cita también esto como lo hace el primer ministro británico David Cameron, quien busca juzgar a las organizaciones de la sociedad civil musulmana usando como criterio el respeto por los derechos de la mujer, como si todas las demás organizaciones Europeas implícitamente lo hicieran, y como si muchas organizaciones musulmanas siniestramente no lo hicieran (2011). Todo discurso normativo se canaliza mediante el lente del universalismo de la Ilustración.

La crítica de dicho discurso como herramienta de la hegemonía colonial se encuentra ahora arraigada en la escritura decolonial y expresada mediante los movimientos decoloniales de liberación. El feminismo se encuentra acusado de complicidad con la hegemonía colonial tanto en su forma positivista como en sus posicionamientos epistémicos situados (“standpoint feminism”). Las feministas postmodernas acusan el feminismo epistemicamente situado de privilegiar un modelo cultural específico de femineidad ideal del cual se deriva el punto de vista feminista, y están:

deja[ndo] de reconocer su propia posicionalidad y por ende las manera en que están implicadas en las relaciones de poder y las reproducen —en este caso, la presuntuosa autoridad de las mujeres heterosexuales blancas de clase media para definir «la postura de las mujeres»— para hablar por todas las demás mujeres y definir quiénes son. Las teóricas del feminismo situado, que demandan un privilegio epistémico en aras de su localización, son por esto desenmascarados por defender un privilegio de raza y de clase sobre otras mujeres (Anderson, 2011).

Es una controversia explícita tanto de académicos como de políticos. Diferentes escuelas de pensamiento feminista occidental se han hecho cómplices en este discurso. Greer (1999) critica abiertamente el cambio en la orientación de las feministas:

En 1970, se llamó al movimiento «liberación femenina» o, desdeñosamente acortado como «liberación». Cuando... «Liberacionistas» se cambió por «Feministas» todos respiramos aliviados. Lo que ninguno de nosotros notó fue que el ideal de liberación se estaba desvaneciendo con la palabra. Estábamos conformándonos con la igualdad. Las luchas de liberación no tienen que ver con la asimilación, sino con la reafirmación de la diferencia, con conferir dignidad y prestigio a dicha diferencia, y con insistir en ella como condición de la autodefinición y la autodeterminación...

Prosigue:

La liberación femenina no veía el potencial femenino en términos del actual masculino; las feministas visionarias de finales de la década de 1960 y de comienzos de los 70 sabían que las mujeres nunca podrían

encontrar la libertad aceptando vivir las vidas de hombres sin libertad... Las liberacionistas buscaron por todo el mundo indicios de cómo podrían ser las vidas de las mujeres si eran libres de definir sus propios valores, de ordenar sus prioridades particulares y de decidir su destino.

La liberación como parte del discurso feminista es clave para poner el feminismo islámico en su contexto actual. La falta de recorrido y descubrimiento, como lo describe Greer, son dos facetas más incluidas en una crítica del feminismo positivista y feminismo situado (“standpoint feminism”). El primero aspira a las normas masculinas, el segundo privilegia la comprensión, las experiencias y creencias de una mujer blanca, ilustrada.

Es común que mujeres que son descritas o se describen a sí mismas como feministas islámicas sientan recelo del término «feminista». Este término tiene ciertos estigmas asociados con la complicidad en un modelo de pensamiento occidental que hace parte de una narrativa colonial. Tal como el evangelismo cristiano fue cómplice de la expansión del imperio, así mismo las narrativas seculares de superioridad cultural, incluyendo los «derechos humanos», «los derechos de la mujer» y como consecuencia el «feminismo» son cómplices de proyectos neo-coloniales. Dicho estigma también define la autodescripción. Esto tiene un rol que desempeñar en un cisma posterior entre los practicantes académicos, pues algunas refutan la apelación de islámicas y se autodescriben como feministas musulmanas. Este último término trae de nuevo a colación cuestiones ontológicas en lo que respecta a la génesis del feminismo, que afecta a los seguidores musulmanes.

El argumento de Greer en relación con la relación asimilación vs. liberación es el quid del cisma en las nociones del feminismo islámico y su actual lugar como actividad académica y proyecto práctico en el momento actual. Mir-Hosseini (2010) afirma que el feminismo islámico es el «hijo indeseado del *islam político*». Si bien se critica con frecuencia la obra de Mir-Hosseini por hacer generalizaciones fáciles como asociar el «islam político» y el «fundamentalismo islámico» como inherentemente patriarcales y con generalizaciones estereotipadas y orientalistas de las sociedades musulmanas, su argumento provee al menos un contexto histórico acerca del origen de los movimientos que buscan justicia de género. Mir-Hosseini reconoce que hay un número significativo de mujeres involucradas en la defensa de género y en movimientos de justicia de género que citan los textos islámicos, pero se rehúsan a ser rotuladas como feministas islámicas e incluso como activistas por los derechos de las mujeres. Este último grupo de mujeres no se trata con frecuencia en la literatura relacionada con el feminismo islámico, excepto en ocasiones como ejemplo de la antítesis al feminismo islámico o como partidarias de una visión islámica percibida como patriarcal. Aun así la existencia de estas mujeres es una faceta clave para comprender la cuestión más amplia de la ubicación del feminismo islámico, es decir, el movimiento anticolonial del último siglo en

particular. Las diversas expresiones islámicas contra el colonialismo representadas en movimientos tan diversos como el que dio lugar a la Revolución Islámica en Irán, hasta el surgimiento de la hermandad musulmana en sus diferentes formas nacionales, incluyendo a Hamas (Jad, 2011) e incluso grupos como HizbutTahrir tienen considerables sectores electorales femeninos que de hecho apoyan los objetivos de estos movimientos. En el caso de un movimiento como Hezbollah en Líbano, muchos de sus seguidores desafían los estereotipos de «mujeres con velo», «profundamente religiosas» y «desempoderadas» que conforman la reserva de estereotipos orientalistas tan desacreditados en la diversa literatura académica.

En síntesis, si bien hay muchos y diversos movimientos para la justicia de género entre las mujeres (y los hombres) en los últimos cien años, el término «feminismo islámico» ya está limitado en muchas partes de la literatura académica en su aplicación a solo ciertos grupos y a ciertas formas de pensamiento occidentalocéntricas. Esas formas de pensamiento socavan las credenciales del régimen académico en la medida en que socavan las aspiraciones libertarias.

Del feminismo islámico universal vía lo particular a lo neocolonial

Las demandas de las mujeres por justicia de género desde movimientos con orientación islámica i.e. que defienden un modelo islámico politizado tradicional o muy textual o reconcebido o reformado, como en Hamas, la república islámica, al-Adl wal-Ishane, etc. han sido conocidos por haber incrementado la participación femenina en la esfera pública de una manera que los movimientos feministas occidentalizados han sido incapaces de hacer; no obstante, su subjetividad está en conflicto con la del punto de vista universal por medio de su subalternización étnica o religiosa; desde la normatividad del feminismo situado occidentalizado. Aun así, dichos movimientos no pueden encapsularse fácilmente en un marco postmoderno, puesto que la fuente de la crítica postmoderna es la negación del esencialismo. El islam y las demandas de las mujeres islámicas en este grupo son a la vez esencialistas y universalistas, pues buscan la liberación para las mujeres a través del islam. Aunque el enfoque pragmático a la solidaridad entre movimientos de mujeres tiene un elemento de las estrategias cooperativas (que incitan los movimientos decoloniales y postmodernos usando la teoría de solidaridad vs. objetividad de Rorty) ha sido una adoptada por algunos de dichos movimientos, la narrativa islámica sigue siendo una narrativa que busca la Verdad por mandato de la Verdad, es decir, de Alá, (gloria a Alá). Esto no quiere decir que los movimientos islámicos no puedan trabajar en solidaridad o estén siendo hipócritas, pero el reconocimiento de su localización situada no se deriva tan claro como en una posición rortiana postmoderna más ortodoxa, e indica un deseo de trabajar con otros movimientos libertarios con respeto, en lugar de aceptar sus ideas como particularistas.

La trayectoria de algunas de las escritoras denominadas feministas islámicas en Irán ejemplifica esta tensión, pero igualmente comparten esta tensión la trayectoria del feminismo islámico como concepto movimientos aliados a un proyecto decolonial, antiimperialista, islámico/ista a su total opuesto. Rahnavard (1987) condena abiertamente a las mujeres por haber abandonado la hijab y capitular al patriarcado capitalista disfrazado de derechos de la mujer, en su polémico llamado a las mujeres de Irán a liberarse de la dominación cultural occidental. Un rechazo de estos valores culturales a Rahnavard en ese momento fue una manera de quitarse de encima los grilletes políticos de la opresión y le habló a la naturaleza esencial de la mujer degradada por los sistemas *Taghut*. *Taghut* es un término del Corán para opresión sistémica o el sistema opresor en un sentido hegemónico, no particular ni situacional. Según Mir-Hosseini (2011), en entrevistas con Rahnavard y otros en la década de 1990, ellas habían aceptado el término feminista islámico: «el cual consideraron una descripción apta, aun cuando algunas de ellas no aceptaban aún la premisa feminista de la igualdad de género». En la descripción hecha entonces por Mir-Hosseini, Rahnavard *et al.* han caído en una trayectoria particularista vis-à-vis sus demandas de que al rechazar la idea de Mir-Hosseini de «una premisa feminista de la igualdad de género», aun así se les percibía como operando dentro de alguna forma de discurso feminista.

El desarrollo de un régimen académico específico que fuera partidario de la capacidad de las mujeres musulmanas de exigir la igualdad de género a lo largo de esta trayectoria fue de nuevo propuesta y criticada como particularista por otras feministas convencionales o tradicionales. Las feministas particularistas afirman que no hay una experiencia universal de las mujeres y que los asuntos de herencia racial, cultural o religiosa afectan la experiencia de las mujeres de manera significativa y por tanto son cruciales a la hora de entender los movimientos de liberación particulares de estas mujeres. Por tanto, no hay metodología ni experiencia de liberación universal. Lo que hay es solidaridad entre varios movimientos de liberación feministas particulares y sus luchas por autonomía y liberación dentro de un marco pos-colonial. El principio clave de desarrollar solidaridad entre grupos oprimidos que defienden feminismos particulares no es uno que muchos feminismos islámicos en general sostengan. Esto los separa de los movimientos anti-imperialistas y se convierten en movimiento cooptados por las estructuras de poder de los hombres blancos imperiales occidentales.

Dicha crítica de particularismo—dirigida a muchos proyectos y teorías de liberación no occidentalizados— no socava las credenciales de dichos discursos en cuanto liberatorios cuando siguen trabajando en un marco cooperativo de solidaridad. Sin embargo, el discurso feminista islámico asociado con Rahnavard y miembros importantes del llamado movimiento verde en Irán se postula en un marco político neocolonial en virtud de que no logró trabajar en cooperación con otros movimientos de liberación, sino más bien como parte de una crítica

orientalista del islam político. Elogiada como gran pensadora de la reforma iraní debido a los cambios de posición en la naturaleza obligatoria de la *hijab* en un estado islámico, pero principalmente por su rol en el boicot al proceso electoral después de las elecciones presidenciales de 2009 en Irán, la posición de Rahnavard *et al.* de un feminismo islámico iraní en el campo del movimiento verde hizo una ruptura final con el universalismo alternativo o la solidaridad con otros movimientos de liberación, específicamente la causa palestina que fue degradada y rechazada de manera explícita por Mirhossein Mousavi en su campaña electoral. El feminismo islámico iraní de Rahnavard *et al.* es un movimiento nacionalista para la asimilación de los modelos políticos occidentales, incluyendo el sacrificio de la ética en la política exterior o de la solidaridad global para privilegiar causas nacionalistas ligadas al desarrollo de los derechos de la mujer y a otras normas políticas, según las aspiraciones westfalianas de un estado nación liberal. El feminismo islámico se ligó en el corto plazo con un discurso nacional sobre los derechos económicos y la movilidad social para una clase media joven en ciernes a costa del desarrollo normativo político alternativo a largo plazo.

En resumen, el feminismo islámico fue subsumido por una narrativa contrarrevolucionaria. Se asimiló. El ejemplo del feminismo islámico en un contexto contrarrevolucionario iraní es afín a la idea del feminismo islámico tal como opera en un contexto europeo minoritario. La amalgama de demandas de los gobiernos europeos y de algunos autores entre el empoderamiento de la mujer y el rechazo de ciertas afiliaciones transnacionales es distinta al caso iraní. El rechazo a cualquier crítica a Israel es central a las demandas de los gobiernos europeos como el Reino Unido y Alemania en sus relaciones con la organización de la sociedad civil musulmana (ciudadanos europeos musulmanes). Esta transición distanciándose de la solidaridad también refuerza los discursos culturales dominantes que degradan y subalternizan a los musulmanes y a las musulmanas en particular. De manera similar, la organización femenina que pretende crear conciencia del feminismo o de los derechos de la mujer entre los musulmanes y quienes declaran sus credenciales islámicas en la sociedad civil en pro de las mujeres se ponen con frecuencia contra los llamados fundamentalistas y radicales entre la comunidad musulmana, adhiriéndose a una agenda gubernamental que apunta a reprimir el disenso de la política exterior. Esto puede verse, por ejemplo, en una iniciativa directa del gobierno del Reino Unido que ve la interacción ideas expresadas, y por ende la agencia, de las mujeres musulmanas a través de un informe patrocinado por el gobierno llamado «La que cuestiona». Aunque no se calificó como proyecto feminista islámico explícitamente, tuvo el apoyo de mujeres como la profesora Haleh Afshar, que se denominan feministas musulmanas. Si bien transmitía una amplia gama de opiniones que abarcaban la esfera del Reino Unido, la conclusión del informe usaba terminología que restringía las credenciales del informe como texto libertario. Lamentando los prejuicios de la sociedad en general, el reporte señala:

La islamofobia crea una gran brecha entre la percepción de las comunidades musulmanas sobre quiénes son y de las maneras como son vistos por la sociedad receptora.

Como huéspedes en una sociedad receptora y percibidas como tales en el marco académico del reporte, las mujeres musulmanas fueron relegadas a no ciudadanas, o peor aún, a huéspedes.

El feminismo islámico como mutismo no expresión

Las preguntas planteadas alrededor de la(s) idea(s) del feminismo islámico están restringidas aún más por una preocupación con la idea de que a menos que la defensa de la justicia de género se haga de tal manera que se reinterpreten los textos clásicos para acomodarse a una esfera moderna, estos son ejercicios inválidos/ no académicos que no constituyen un tema de estudio apropiado y no son aceptables como proyectos normativos para derechos. Frecuentes críticas al feminismo islámico constituyen acusaciones como las hechas por Moghaddam (2002):

¿Puede haber algo semejante al feminismo enmarcado en términos islámicos?
¿Es el islam compatible con el feminismo? ¿Es correcto definir como feministas o incluso como *feministas islámicos* a los activistas y académicos, incluyendo las mujeres de velo, que realizan su trabajo por el progreso de las mujeres y la igualdad de género en un marco discursivo islámico?

Según Moghaddam, quien se sitúa como feminista occidental tradicional, y también según diferentes autores y grupos feministas islámicos, «quienes trabajan en el marco de los estados islámicos o proyectos políticos islámicos son cómplices de un patriarcado no especificado y generalizado» exhibiendo esta feminista occidental todas las señales características del estereotipo orientalista.

Esto a pesar de movimientos descritos de manera explícita por sus seguidores como movimientos por la liberación, con frecuencia llamados movimientos para la liberación de las mujeres a través del islam. Imponiendo ciertas definiciones de quién puede ser feminista a través de la idea de la reinterpretación en un contexto moderno y en equivalencia con las normas existentes de la igualdad femenina de Occidente, los grupos y defensores de las mujeres islámicas se encuentran mudos, incapaces de analizar la liberación en sus propios términos, y en lugar de eso, se ven forzados a hablar en una metanarrativa definida por el poder y las normas hegemónicas de la sociedad civil occidental. Esta es una comprensión dual de la teoría del grupo mudo ilustrada en el primer ejemplo de las mujeres a quienes se les impide hablar en sus propios términos y se les obliga a comunicarse con el poder en la lengua del poder masculino (Kramaerae, 1981), pero también al grupo étnico y religioso, que está dominado por el poder de la mayoría (Ameli *et al.*, 2006b). Ameli *et al.* (2006b) sostienen que las minorías musulmanas sufren

esto en un contexto europeo occidental al no poder expresar sus aspiraciones de organización política o legal en términos islámicos autodefinidos. Llevando más allá estas teorías en el contexto del feminismo islámico, se fuerza a mujeres de expresión islámica a hablar en términos de discurso «feminista» para que se acepten como tales sus demandas de justicia de género. Esta censura de los términos de justicia de género mediante el término «feminismo» y sus seguidores de «feministas» ha creado una esfera en la que mujeres (y hombres) son obligados a usar términos que ellas no aceptan como relevante. El mutismo está entonces implícito en el uso del término feminismo islámico —más que en la inclusión de las voces de mujeres musulmanas—, quienes usan términos islámicos para emancipación, el término se reduce a la descripción de aquellas mujeres que participan en o intentan participar en la reinterpretación de los textos de una manera particular para amoldarse a las nociones nacionales, liberales occidentales.

Esto no solo tiene impacto académico o teórico, sino también práctico y de políticas en el mundo real. Un ejemplo de esto es la tensión en los movimientos de mujeres incluyendo los movimientos de mujeres islámicas en Marruecos, el sector de ONG, el gobierno y la ayuda exterior. Rapp (2008) considera que:

El islamismo y la participación política de las mujeres son ambos desarrollos relativamente recientes en la historia marroquí. Ambas tendencias surgieron después de la independencia en 1956 y han servido para reforzarse entre sí en ciertas situaciones y repelerse entre sí en otras. El surgimiento del islam político y las crecientes demandas por mayor participación en la vida política han ocurrido de manera casi simultánea en Marruecos, a medida que el campo de juego político se hizo más diverso y los discursos sobre los derechos de las minorías se hicieron más y más comunes.

Como Mir-Hosseini, Krapp plantea que existe una tensión entre estas dos tendencias concurrentes. Krapp sin embargo, citando a Utas *et al.* (1983) destaca la existencia de una opinión muy difundida pero incorrecta en Occidente de que las mujeres no están activas en la vida pública marroquí. Con base en su propio trabajo de campo, Krapp afirma que no solo la participación femenina es alta, sino que además la mayor parte de esa participación femenina incrementada se ha dado por medio de los dos principales partidos políticos islámicos, Al-Adl wa Al-Ishane (Movimiento de Justicia y Caridad) y el Partido por la Justicia y el Desarrollo (PJD), partidos ambos que, al contrario de los demás, no funcionan por un sistema de cupos. Nadia Yassin, hija del líder de Al-Adl wa Al-Ishane es una figura prominente dentro del movimiento femenino islámico y ha demandado la participación política de las mujeres como parte del núcleo de los valores islámicos. Pero su condición, pese a sus escritos y su activismo como feminista islámica es rebatida, en particular por las llamadas feministas seculares. Dicha impugnación es un microcosmos de una impugnación más amplia entre

el islam y el estado, que ha polarizado los movimientos políticos islámicos y los movimientos seculares en contestación entre sí en el terreno político. Acusados de «esconder sus intereses reales» sobre cualquier número de problemas, incluyendo los de los derechos de las mujeres (Krapp, 2008), se niega legitimidad como fuerza progresista a los llamados islamistas, negando así una voz a las mujeres enroladas en estos movimientos progresistas. Esto se exagera con el trabajo de desarrollo nacional e internacional. Sibai (2009) destaca el ciclo de negatividad confirmado de maniobras políticas contra la oposición en Marruecos:

Las batallas en el discurso político y en la acción social en Marruecos en oposición a los islamistas y la izquierda progresista, donde la última se apropia el discurso del miedo sobre el islam a fin de neutralizar a sus rivales islamistas, influenciar las percepciones y discursos de los técnicos españoles y reforzar los prejuicios con los que los últimos se acercan a la realidad marroquí. Esto puede dar como resultado una falta de cooperación con asociaciones ligadas a los Tribunales Islámicos.

Los técnicos españoles, al igual que los marroquíes, reproducen el mismo sermón sobre los islamistas y construyen analogías de los recién mencionados, asimilando la izquierda española con la izquierda marroquí, así se identificaron con ella y pusieron el islam como el «Otro» en valores o percepciones o modelos de desarrollo no compartidos, mirado en su conjunto hay una dialéctica que construye una imagen demonizada de los islamistas.

Sibai afirma que estas opiniones son claves para el financiamiento de iniciativas de la sociedad civil por parte de organismos internacionales de ayuda relacionados con los gobiernos occidentales (en particular España) en Marruecos. Al poner la financiación para el desarrollo a disposición de quienes trabajan en la reinterpretación asimilativa o en modelos feministas occidentales, los gobiernos occidentales trabajan en contra de proyectos populares libertarios y participativos.

La transferencia y el ciclo de la negatividad hacia y desde las esferas social y política dominantes pueden verse en la repetición maquinales de la necesidad de asimilar el feminismo islámico para que éste realice una crítica del islam político a través del proyecto del euro-islam. Los proyectos del islam europeo y del estado nación liberal westfaliano se han vuelto sinónimos y se alimentan uno al otro. El islam europeo como contrapeso al «islam político» ha llegado a subsumir ideas como el feminismo islámico, y secuestrando estos términos ha suprimido su contenido y aspiración libertaria asimilándolo a normas hegemónicas occidentales predefinidas y establecidas. En este mundo, las mujeres musulmanas, ya sea que trabajen o no en la plataforma del feminismo islámico, siguen relegadas a ser huéspedes y no iguales, pese a todas las demandas de igualdad.

Bibliografía

- Ameli, S.R. y A. Merali. 2004. Londres, Comisión Islámica de Derechos Humanos.
- Ameli, S.R. y A. Merali. 2006. *Hijab, Meaning, Identity, Otherization and Politics: British Muslim Women*. Londres, Comisión Islámica de Derechos Humanos.
- Ameli, S.R., M. Elahi y Merali, A. 2004. *Social Discrimination: Across the Muslim Divide*. Londres, Comisión Islámica de Derechos Humanos.
- Ameli, S.R., A. Azam y A. Merali. 2005. Londres, Comisión Islámica de Derechos Humanos.
- Ameli, S.R., B. Faridi, K. Lindahl y A. Merali. 2006b. *Law and British Muslims: Domination of the Majority or Process of Balance*. Londres, Comisión Islámica de Derechos Humanos.
- Ameli, S.R., S.M. Marandi, S. Ahmed, A. Merali y S. Kara. 2007. *The British Media and Muslim Representation: The Ideology of Demonisation*. Londres, Comisión Islámica de Derechos Humanos.
- Anderson, E. primavera, 2011. "Feminist Epistemology and Philosophy of Science", en: Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (edición primavera de 2011), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-epistemology/>.
- Ansari, F. 2006. *British Anti-Terrorism: A Modern Day Witchhunt*. 2a. ed., Londres, Comisión Islámica de Derechos Humanos.
- Ansari, F. 2007. "The Crime of Rhyme: The Extraordinary Case of Samina Malik" <http://www.islamicawakening.com/viewarticle.php?articleID=1328>
- Asadabadi, S.M. 2011, 20 de mayo. "The Secret War: The Zionist Spy and the Formation of the Shia-Con (aka UMAA)" <http://oppression.org/site/index.php/world/americas/148-the-secret-war-the-zionist-spy-and-the-formation-of-the-shia-con>
- Blair, T. 2005, 16 de julio. «Texto completo: Blair Speech on Terror» <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4689363.stm>
- Biko, S. 1987. *I Write What I Like*. Londres, Heinemann.
- Briggs, R. y J. Birdwell. 2009. *Radicalisation among Muslims in the UK*. Documento de Trabajo sobre Políticas MICROCON 7, Brighton: MICROCON.
- Briggs, R., C. Fieschi y H. Lownsborough. 2006. 'Bringing it Home: Community-based approaches to counter-terrorism'. Londres, Demos.
- Bruce, D. 2006, septiembre. "Racism, Selfesteem and Violence in SA: Gaps in the NCPS" explanation? *SA Crime Quarterly* (17): 32-36.
- Cameron, D. 2011, 5 de febrero. "Transcripción completa | David Cameron | Speech on radicalisation and Islamic extremism" *New Statesman*. Recuperado: <http://www.newstatesman.com/blogs/the-staggers/2011/02/terrorism-islam-ideology>

- EA Worldview. 2011, 20 de abril. 'Documento de WikiLeaks sobre Siria: The US Government Support of Opposition Groups, Civil Society, and Human Rights (abril, 2009)' <http://www.enduringamerica.com/home/2011/4/20/syria-wikileaks-document-the-us-government-support-of-opposi.html>
- Fanon, F. 2001. *The Wretched of the Earth*. Londres, Penguin.
- Ferguson, N. 2011. *Civilization: The West and the Rest*. Londres, Allen Lane.
- Fukuyama, F. 1992. *The End of History and the Last Man*. Nueva York, The Free Press.
- Greer, G. 1999. *The Whole Woman* St Ives: Doubleday.
- Hamza, K. 2011, 5 de febrero. citado en "Ikhwanweb: Egypt's Revolution Is a People's Revolution with No Islamic Agenda". Disponible en: <http://www.ikhwanweb.com/article.php?id=27963>
- Huntington, S. 1996. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Nueva York: Simon & Schuster.
- Jad, I. 2011. "Islamist Women of Hamas: between feminism and nationalism" *Inter Asia Cultural Studies* 12:2, 176-201.
- King, J.E. 1991. "Dysconscious. Racism: Ideology, Identity, and the Miseducation of Teachers". *The Journal of Negro Education*. 60(2): 133-146.
- Kramerae, C. 1981. *Women and Men Speaking: Frameworks for Analysis*. Rowley, Massachusetts, Newbury House.
- Merali, A. 2012 (en prensa). *Blaming the Victim, the Impossible Muslim and the Big Lie: Internalisation of Government Demonisation of Muslims in the UK*. París, Maison des Sciences de l'Homme.
- Mir-Hosseini, Z. 2010. "Understanding Islamic Feminism. An interview with Ziba Mir-Hosseini". Disponible en: <http://www.countercurrents.org/sikand070210.htm>
Recuperado: 20.12.11.
- Mir-Hosseini, Z. 2011. "Beyond 'Islam' vs 'Feminism'". *IDS Bulletin*, 42: 67-77.
- Moghaddem, V. verano 2002. "Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate". *Signs*, 27(4):1135-1171.
- Newcomb, S.T. 2008. *Pagans in the Promised Land: Decoding the Doctrine of Christian Discovery*, Goldon: Fulcrum.
- Nimako, K. y G. Willemsen. 2011. *The Dutch Atlantic: Slavery, Abolition and Emancipation (Decolonial Studies, Postcolonial Horizons)*. Londres: Pluto Press.
- Pyke, K. y T. Dang. junio, 2003. "'FOB' and 'Whitewashed': Identity and Internalized Racism Among Second Generation Asian Americans". *Qualitative Sociology*. Países Bajos, Springer.

- Rahnavard, Z. 1987. *The Message of Hijab*. Londres, Open Press.
- Ramadan, T. 1999. *To be a European Muslim*. Islamic Foundation.
- Rapp, L. 2008. "The Challenges and Opportunities Moroccan Islamist Movements Pose to Women's Political Participation" Center for the Study of Islam and Democracy https://www.csidonline.org/9th_annual_conf/Laurel_Rapp_CSID_paper.pdf
- Sayyid, S. 1997. *A fundamental fear: Eurocentrism and the emergence of Islamism*. Londres, Zed Books.
- Seligman, A. 1992. *The Idea of Civil Society*. Nueva York, The Free Press.
- Sibai, S. A. 2009. «Cooperar en Marruecos: entre la acción y la construcción del estereotipo». *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, (8) junio-diciembre.
- Siddique Khan, M. 2005. "London bomber: Text complete" BBC News On-line <http://news.bbc.co.uk/1/hi/uk/4206800.stm>
- Shadjareh, M. 2004, abril 1. "Aliens in their Own Country". *The Guardian*. <http://www.guardian.co.uk/uk/2004/apr/01/britishidentity.race>
- Tamimi, A. ed. 1993. *Power Sharing Islam*. Londres, Liberty for Muslim World Publications
- Thomson, H. 2004, 3 de junio, "Blair government's strategy to police Britain's Muslims leaked". *World Wide Socialist Web* <http://www.wsws.org/articles/2004/jun2004/musl-j03.shtml> International Committee for the Fourth International.
- Trescott, C. 2007, 6 de diciembre. "'Lyrical terrorist' sentenced over extremist poetry" <http://www.guardian.co.uk/uk/2007/dec/06/terrorism.books>
- Tull, S.E., T. Wickramasuriya, J. Taylor, V. Smith-Burns, M. Brown, G. Champagnie, D. Daye, K. Donaldson, N. Solomon, S. Walker, H. Fraser, y O. W. Jordan. 1999, agosto. "Relationship of internalized racism to abdominal obesity and blood pressure in Afro-Caribbean women". *Journal of the National Medical Association*, 91(8): 447-452.