

# FEMINISMOS ISLÁMICOS<sup>1</sup>

ZAHRA ALI

École des Hautes Études en Sciences Sociales<sup>2</sup>, Francia

zahra\_ali@ymail.com

Recibido: 09 de abril de 2014

Aceptado: 30p de septiembre de 2014

## *Resumen:*

Este artículo busca presentar el feminismo islámico desde su génesis teórica hasta su desarrollo bajo la forma de una dinámica intelectual transnacional, pasando por sus prácticas políticas recientes. El objetivo es analizar las apuestas y contribuciones de diversas expresiones feministas musulmanas en el pensamiento y la acción feministas, así como en el movimiento reformista musulmán contemporáneo.

*Palabras clave:* Feminismo, Islam, reformismo musulmán, espiritualidad musulmana.

## **Islamic feminisms**

### *Abstract:*

This paper intends to show Islamic feminism from its theoretical genesis through its development in the form of a transnational intellectual dynamics, addressing its recent political practices. The aim is to look into the wages and contributions of several Muslim feminist expressions in feminist thinking and action, as well as in contemporary Muslim reformist movement

*Keywords:* Feminism, Islam, Muslim reformism, Muslim spirituality.

## **Feminismos islâmicos**

### *Resumo:*

Este artigo tem como objetivo apresentar o feminismo islâmico desde suas origens teóricas até o seu desenvolvimento sob a forma de uma dinâmica intelectual transnacional, passando por suas práticas políticas recentes. Trata-se de analisar os desafios e as contribuições das diversas expressões feministas muçulmanas para o pensamento e ação feministas, bem como o movimento de reformismo muçulmano contemporâneo.

*Palavras-chave:* Feminismo, Islã, reformismo muçulmano, espiritualidade muçulmana.

<sup>1</sup> Este artículo hace parte de la investigación realizada por la autora sobre feminismo e Islam para su tesis de doctorado.



<sup>2</sup> Ph.D. (c) en sociología, Investigadora Asociada en IFPO (French Institute of the Near East) y Académica Visitante en el Centre for Gender Studies at SOAS en Londres.

   Paris



 Rése

Le réseau de transport public de la région Île-de-France est composé de :

- Le métro
- Le tramway
- Le bus
- Le bus à haut niveau de service (BHNS)
- Le vélo à assistance électrique (VAE)
- Le vélo en libre-service (VLS)
- Le vélo en location (VL)
- Le vélo partagé (VP)
- Le vélo en libre-service à destination des lycées (VLSL)
- Le vélo en libre-service à destination des universités (VLSU)
- Le vélo en libre-service à destination des collèges (VLSL)
- Le vélo en libre-service à destination des lycées professionnels (VLSLP)
- Le vélo en libre-service à destination des universités professionnelles (VLSUP)
- Le vélo en libre-service à destination des collèges professionnels (VLSLP)
- Le vélo en libre-service à destination des lycées agricoles (VLSLA)
- Le vélo en libre-service à destination des universités agricoles (VLSUA)
- Le vélo en libre-service à destination des collèges agricoles (VLSLA)
- Le vélo en libre-service à destination des lycées vétérinaires (VLSLV)
- Le vélo en libre-service à destination des universités vétérinaires (VLSUV)
- Le vélo en libre-service à destination des collèges vétérinaires (VLSLV)



La asociación de los términos *feminismo e islam*, y en Francia más generalmente la asociación de feminismo y religión es problemática, solo se plantea dicha realidad en el interrogante: «¿tal cosa existe?», «¿tal cosa es posible?».

El feminismo islámico despierta controversia, y cuestionamientos: por un lado, por aquellas y aquellos entre las feministas que consideran la religión, en particular el islam, como contrario a la emancipación de la mujer. Todas las religiones serían patriarcales, la religión musulmana por encima de todo, y la lucha por la igualdad de los sexos pasaría necesariamente por un distanciamiento de lo religioso. Por otro lado, cierto número de musulmanes consideran que se trataría de una occidentalización del islam y entienden el pensamiento musulmán como un cuadro acabado, hostil a cualquier dinámica de renovación y relectura. Por lo tanto, es un mismo esencialismo el que enfrenta el feminismo musulmán: aquel que define el islam como una realidad estática, fundamentalmente dogmática, intrínsecamente sexista y el feminismo como un modelo único, avatar de una modernidad occidental normativa.

Las mujeres que se designan hoy con el calificativo «feministas musulmanas» tienen todas en común que defienden el islam y el islamismo de su compromiso por los derechos de las mujeres. Ellas consideran que la igualdad está en la base de la religión musulmana y que el *mensaje de la Revelación coránica* es garante de los derechos de las mujeres. Así, es *por* y *para* el islam que ellas conciben su causa feminista, y mediante dicha postura ellas redefinen, reinventan y se reapropian del feminismo comenzando por decolonizarlos y plantearlo como universal.

### ***En el cruce entre el feminismo y el islam***

Sin limitar el sentido del feminismo islámico a sus expresiones académicas recientes como las que han surgido en estos últimos veinte años, podemos considerar que las reivindicaciones de carácter feminista, es decir, de contestación de la dominación masculina en un medio musulmán existe desde hace mucho tiempo. Puede remontarse a la época de la Revelación coránica las protestas y los cuestionamientos de las mujeres en lo que respecta a su rol y a su lugar en la naciente sociedad musulmana. ‘Aïcha, hija de Abou Bakr as-Siddiq —primer Califa— y esposa del Profeta del islam, así como otras mujeres de la época profética claramente rebatieron la actitud machista de ciertos hombres y las injusticias padecidas por las mujeres. Uno de los ejemplos más elocuentes fue la cuestión planteada por Um Salama, esposa del Profeta, sobre el hecho de que el Corán se dirige de manera explícita a los hombres y su exigencia de que la Revelación se dirija también directamente a las mujeres, en especial en lo que respecta a la recompensa y el reconocimiento de sus obras piadosas.

La respuesta de la Revelación a lo largo de dos versículos<sup>3</sup> legitimará y confirmará la demanda de Um Salama, así como todas aquellas que expresaron su preocupación por que la igualdad entre los sexos se explicita claramente en el Corán<sup>4</sup>. Más adelante, tras la muerte del Profeta, serán numerosas las mujeres que cuestionen las tradiciones sexistas atribuidas a aquél y que denuncien el deseo de los hombres de cuestionar los logros de la Revelación en lo relativo a los derechos de las mujeres (véase sobre el tema, la obra de Muhammed Akram al-Nadwi, 2007).

En lo que respecta a su planteamiento moderno, puede considerarse que ha habido un feminismo endógeno en las sociedades musulmanas sobre todo como movimiento intelectual reformista musulmán que surgió a finales del siglo XIX, después en la forma de movimientos sociales en el contexto de las luchas nacionalistas y anticoloniales de comienzos del siglo XX. La cuestión de los derechos de las mujeres en el islam fue planteada por los pensadores reformistas musulmanes con Muhammed 'Abduh, discípulo de Jamal al-din al-Afghani, a la cabeza. Este último, así como algo más tarde Muhammed Iqbal introdujeron una reflexión fundamental en lo que respecta a la comprensión dinámica del pensamiento musulmán en particular a través del uso del instrumento jurídico de la *ijtihad*<sup>5</sup> que permitiría (re)pensar el islam en su contexto.

Así, a favor del reformismo musulmán y aunque estuviera influenciado por las ideas occidentales, el feminismo tal como se expresa en las sociedades musulmanas no ha surgido y menos aún ha seguido al feminismo europeo, pero nació en el mismo instante, y se expresó a través de una postura anticolonial y nacionalista<sup>6</sup>. Es bien conocido el caso de Egipto (véase entre otros a Ahmed, 1992; Badran, 1995; Baron, 2005), los trabajos de Margot Badran principalmente han puesto en evidencia la permeabilidad de las fronteras entre militancia laica y religiosa en un contexto en el que lo religioso constituye un referente fundamental en la sociedad (Badran, 1995). Figuras nacionalistas y feministas identificadas a menudo como

<sup>3</sup> Relatado en los *tafsirs* (comentarios al Corán) de at-Tabari et 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 vosotros, hombre o mujer, el fruto de sus obras. ¿No salieron unos de las otras? Quienes sean expatriados, quienes hayan sido expulsados de sus hogares, quienes sufran por Mi Causa, quienes hayan combatido o muerto a mi servicio, a ellos les perdonaré todas sus faltas y los recibiré en jardines bañados de arroyuelos, en recompensa de su Seños, pues Dios es quien concede las mejores recompensas"; Traducción de versículos tomados de *Le Noble Coran. Nueva traducción francesa del sentido de los versículos* de Mohammed Chiadmi publicada en ediciones Tawhid, 2007.

<sup>4</sup> En lo que concierne a los relatos y tradiciones relativos a las mujeres en la época profética, así como a los versículos y comentarios del Corán en relación con las mujeres, véase: Abdel Halim Abou Chouqqa, *L'encyclopédie de la femme en islam*, ed. Al Qalam, 1998.

<sup>5</sup> Un esfuerzo racional efectuado por el *jurista musulmán* para extraer una prescripción en ausencia de fuentes religiosas o en su luz cuando ellas no son explícitas. De manera más genérica, este es el esfuerzo reflexivo e intelectual que busca pensar el islam en su contexto.

<sup>6</sup> Véase al respecto la obra pionera de Kumari Jayawardena, *Feminism and Nationalism in the Third World*, que apareció por vez primera en India en 1986 en las ediciones Kali for Women, y luego en ediciones Zed Books; Dayan-Herzbrun S., *Femmes et politique au Moyen-Orient*, L'Harmattan, 2005; y para un cuestionamiento del problema y su relación con la cuestión del feminismo en Medio Oriente hoy, véase la obra mayor dirigida por Lila Abu Lughod, 1998.

«laicas» han conferido además gran importancia al referente islámico en su defensa de los derechos de la mujer. Ya en esta época, la idea de que el islam no es una religión patriarcal, sino que por el contrario promueve la igualdad entre los sexos que defendían las feministas árabes, que hacían uso de la reflexión desarrollada por los reformistas musulmanes.

Más adelante, en algún momento de la década de 1970, vimos aparecer en las sociedades de mayoría musulmana nuevas figuras femeninas, con frecuencia cercanas a la militancia islámica, que van a desarrollar nuevas prácticas y un discurso sobre las mujeres, poniendo en primer plano el referente religioso en su defensa de una identidad femenina musulmana<sup>7</sup>. A medida que el discurso del

<sup>7</sup> Leila Ahmed muestra cómo el uso del referente religioso y la reaparición del porte del velo en las décadas de 1970 y 1980 en Egipto pudo significar una reivindicación de justicia social y a la vez de rechazo al modelo occidental (2011).

islam político cobra importancia, se ve aparecer discursos que buscan promover una modernidad islámica que incluya cierto número de reivindicaciones de carácter feminista entre las mujeres

islamistas. Dos fenómenos marcaron así la evolución del discurso sobre las mujeres en el islam y las prácticas militantes musulmanas: por un lado la elevación del grado de instrucción de las mujeres en todo Oriente Medio, cada vez más mujeres tienen acceso a la universidad, por otro lado la naturaleza del discurso islamista en su replanteamiento del islam del poder, su capacidad para democratizar el discurso religioso y de legitimar un saber alternativo desarrollado por pensadores cuyo perfil difiere de la trayectoria clásica de las escuelas islámicas. La vulgarización del saber religioso y su expresión en otros términos diferentes a los de las escuelas islámicas tradicionales mediante el discurso de los islamistas a hecho posible una forma de reapropiación del saber religioso por parte de las mujeres.

Esto no hará más que acentuarse en los años de 1980 y 1990 en las sociedades de mayoría musulmana, en Turquía por ejemplo, las obras de Nilüfer Göle mostraron el surgimiento de lo que ella llama *modern mahram*, es decir, figuras musulmanas que unen la práctica ortodoxa del islam con modernidad exhibida (Göle, 1993). Se producirá el paso de un discurso femenino de defensa del islam a un discurso feminista en el interior del islam, es decir, que a medida que las mujeres se educan más, que se apropian del saber religioso, y que discursos islámicos alternativos a favor de las corrientes islamistas se democratizan, el feminismo islámico se desarrolla en cuanto discurso intelectual y bajo la forma de prácticas militantes entre las mujeres islamizadas. Así, en Maghreb, principalmente en Marruecos<sup>8</sup>, Egipto<sup>9</sup>,

<sup>8</sup> Al interior del movimiento islamista Justicia y Espiritualidad, por ejemplo, en particular por medio de la figura de Nadia Yassine, pero también a través de la figura de Asma Lamrabet, un modelo estrella del feminismo islámico.

<sup>9</sup> Por medio de cierto número de personalidades militantes e intelectuales como Omaima Abou-Bakr, Heba Raouf Ezzat, y Suhayla Zayn al Abidin Hammad. Véase también los trabajos sobre Egipto de Lila Abu Lughod (1998), Saba Mahmood (2005) y Leila Ahmed (1992).

Siria<sup>10</sup>, Arabia Saudita<sup>11</sup>, Turquía<sup>12</sup>, e Irán, en particular a través de la revista

<sup>10</sup> Véase a manera de ejemplo la entrevista con la pensadora y militante siria Hanane al-Laham «Droits des femmes, renouveau de la pensée islamique et mouvement pacifiste en Syrie», en Ali, 2012.

<sup>11</sup> Manal al-Sharif que lanzó la campaña por el derecho de las mujeres a conducir un auto es buen ejemplo de ello. Véase también Le Renard, 2010.

<sup>12</sup> La difunta Konca Kuris, que era una figura feminista musulmana turca, fue asesinada en 1999, después de haber sido secuestrada y torturada, véase Burcak Keskin-Kozat, 2003 y Göle, 1993.

*Zanan* a la que se le atribuye el origen del concepto de feminismo islámico (Véase sobre ese tema, la obra mayor de Ziba Mir-Hosseini, 1999; al igual que Moghadam, 2002), así como a Malasia (véase el artículo de Anwar, 2012), pasando por Pakistán y la India (Schneider, 2009), surgen nueva dinámicas que van desde

reivindicaciones feministas musulmanas a los discursos y prácticas más feministas. En Europa (Para Europa, véase el artículo de Hamidi, 2012; para Francia, véase la entrevista con una militante musulmana francesa, Saida Kada, 2012, más Ali y Tersignif, 2009, Ali, 2010 y Ali, 2012) y Estados Unidos (Véase Leila Ahmed, 2011), puede observarse entre las mujeres reislamizadas, a menudo comprometidas en dinámicas musulmanas, el surgimiento de una consciencia feminista islámica, en un contexto en el que el islam está fuertemente estigmatizado y racializado, éstas varían también desde una defensa de la identidad femenina musulmana hasta reivindicaciones más feministas.

En el contexto reciente de las «revoluciones árabes», ciertos observadores han considerado que esos movimientos de protesta popular, en su replanteamiento del autoritarismo, impulsaron también un cuestionamiento hacia el Islam del poder y la ortodoxia musulmana (Tammam y Haénni, 2011). La presencia masiva de mujeres en las filas de manifestantes, y lo central de su participación en los procesos revolucionarios reposiciona las cuestiones de género en el seno de los movimientos sociales y populares. Habrá que seguir las repercusiones reales del activismo y la participación masiva de las mujeres en las revueltas árabes, ya sea en el plano de las mentalidades, del pensamiento musulmán o en el sector legislativo. Por el momento, parecería que esta participación de las mujeres no hubiera tenido consecuencias en el plano de la representatividad política (Para el caso de Egipto, véase el artículo de Abou-Bakr, 2012).

### ***El feminismo islámico contemporáneo***

Es cierto que los espacios o la asociación de los términos *feminismo e islam*, y la elaboración teórica de lo que se llama comúnmente el *feminismo islámico/musulmán* han sido abordados, sobretudo en los medios intelectuales y universitarios, por círculos elitistas y reservados a un público informado. Son en primer lugar intelectuales, investigadoras en ciencias sociales con frecuencia de cultura musulmana, así como militantes feministas musulmanas quienes comenzaron a designar los movimientos de reivindicaciones de las mujeres musulmanas por la igualdad de los sexos en el

interior del grupo base religioso musulmán como la expresión de un *feminismo islámico*. Las interesadas no siempre se designan de esa forma, muchas de ellas no se reconocen bajo este nombre sino desde hace muy poco y siempre de manera crítica. Sin embargo, las mujeres que contribuyeron a la democratización del concepto de feminismo islámico tal como apareció desde comienzos de la década de 1990, son en su mayoría mujeres involucradas en redes intelectuales militantes, que buscan unir la reflexión sobre las cuestiones de género en el islam con un compromiso social por el mejoramiento de su condición, y de manera más general contra las discriminaciones que padecen las mujeres musulmanas.

El feminismo islámico tal como tomó forma estos últimos veinte años designa ese movimiento transnacional, que se inscribe en la continuidad del pensamiento reformista musulmán surgido a finales del siglo XIX, que llama a un retorno a las fuentes del islam (Corán y Sunna) a fin de limpiarlo de lecturas e interpretaciones sexistas que traicionan la esencia liberadora del mensaje de la Revelación coránica y al uso del instrumento jurídico de la *ijtihad* que permite comprender el islam en relación con la evolución del contexto. Las feministas musulmanas consideran que el *islam original* no promociona un patriarcado cualquiera, sino que por el contrario promete la igualdad de los sexos. Ellas llaman a una lectura, así como a una relectura de las Fuentes del islam, haciendo un llamado a las ciencias sociales, para extraer de ellas los principios de igualdad y de justicia, y distanciarlas de las interpretaciones que se han elaborado a lo largo del tiempo a partir de un dispositivo de lectura machista y patriarcal, el cual es heredero especialmente el *fiqh* —la jurisprudencia islámica—. Se trata para ellas de una reapropiación del saber y de la autoridad religiosa *por y para* las mujeres, y muchas de ellas se arman de una doble formación, la del dominio de las ciencias islámicas y de los instrumentos de las ciencias sociales para hacer emerger un pensamiento y una concepción nueva de las mujeres en el islam.

Así, a través de ese cruce entre *campo feminista* y *campo islámico*, el feminismo musulmán introduce replanteamientos y cuestionamientos fundamentales al interior de ambos campos: de la esfera feminista replantea y cuestiona el dominio del modelo occidental colonial y neocolonial que se habría impuesto como única vía de liberación y de emancipación, así como la idea de que el feminismo sería contrario a lo religioso e impondría un distanciamiento de aquel. Del campo islámico cuestiona todo un sector de la jurisprudencia musulmana elaborada a partir de un punto de vista masculino y sexista, denuncia la marginalización del rol y del lugar de las mujeres en la historiografía musulmana clásica, así como en la apropiación del saber y de la autoridad religiosa por los hombres en detrimento de las mujeres. La connotación occidental y colonial del término feminismo lleva con frecuencia además a despreciar dicha apelación y a privilegiar un vocablo que parece más cercano a la cultura musulmana, como el de *reformismo a lo femenino*.

En el plano intelectual, la dinámica feminista musulmana contemporánea ha estado en el origen de un gran número de producciones académicas<sup>13</sup>, y

<sup>13</sup> Entre las primeras obras que introdujeron el pensamiento feminista musulmán puede evocarse entre otras, Yamani, 1996; Mir-Hosseini, 1999; Wadud, 1999, 2006; Webb, 2001; Barlas, 2002; los trabajos de Margot Badran, 2002, 2009; Asghar Ali Engineer, 1992.

<sup>14</sup> Pensamos particularmente en el Congreso Internacional del Feminismo Islámico organizado por la Junta islámica en Barcelona en 2005, 2006, 2008 y 2010, y en un coloquio sobre feminismo islámico organizado en la UNESCO por la Comisión Islam y Laicismo en 2006, además del «Feminism and Islamic Perspectives: New Horizon of Knowledge and Reform» organizado en el Cairo por el *Woman and Memory Forum* en el mes de marzo de 2012.

de cierto número de congresos y coloquios internacionales<sup>14</sup> que han permitido reunir sus pensadores y pensadoras y coordinar las iniciativas derivadas de una visión común. De este modo, su lengua de trabajo es ante todo la lengua inglesa y sus producciones escritas se mantienen aún poco accesibles a un gran público. Globalmente el feminismo islámico ha concentrado su trabajo en el plano intelectual en estos tres campos:

1) Una revisión del *fiqh* —la jurisprudencia islámica— así como una relectura del *tafsir* —exégesis y comentario coránico—, con el fin de extraer de él las lecturas y las interpretaciones masculinas y sexistas<sup>15</sup> y de revelarlas a partir de una lectura de las Fuentes, los principios fundamentales de justicia y de igualdad<sup>16</sup>.

2) La producción de un nuevo saber por medio de la (re)escritura de la historia de las mujeres musulmanas, y el restablecimiento de su lugar y de su rol en la historiografía musulmana, así como un trabajo de revisión de la historia islámica desde un punto de vista femenino y feminista. Se trata de hacer emerger las voces y las subjetividades femeninas a través de los relatos históricos musulmanes para hacer énfasis en su marginalización, así como en la necesidad de su integración a la Historia pasada y presente y a la elaboración del pensamiento y de la producción jurídica musulmana. También se trata de hacer emerger intelectuales, pensadoras, eruditas e historiadoras del islam y de constituir un saber religioso y científico producido *sobre* las mujeres *por* ellas mismas<sup>17</sup>.

3) La elaboración de un pensamiento femenino y feminista musulmán global al que se accedería bajo el principio del *Tawhid* —monoteísmo musulmán— como

<sup>15</sup> Los escritos de Fatima Mernissi han sido pioneros en este campo; véase Mernissi, 1987.

<sup>16</sup> Los trabajos pioneros en este campo de Ziba Mir-Hosseini, de Azizah al-Hibri, así como los de Asma Lamrabet en el seno del GIERFI y en asociación con la Rabita Mohammadia de Ulemas de Marruecos ilustra una reapropiación del saber religioso por las mujeres, especialmente en el trabajo en asociación con eruditos musulmanes.

<sup>17</sup> En lo que respecta a este trabajo sobre los textos históricos y sobre la memoria de las mujeres a lo largo de la historia musulmana, debe citarse entre otros los trabajos de Omaira Abou-Bakr.

fundador de la igualdad entre los seres humanos, y bajo una reflexión sobre el sentido profundo de la *shari'a* percibida como vía y no como ley. El feminismo islámico ha impulsado una reflexión sobre la cuestión de la igualdad social y espiritual que interroga el pensamiento islámico en su conjunto en lo que se refiere a su fidelidad al principio de la justicia y de la igualdad en el



islam. Una reflexión en torno a los *maqasid as-shari'a* —principios en la base de la espiritualidad y de la jurisprudencia islámica—, así como sobre los *usul al-fiqh*, en la línea del derecho en el pensamiento musulmán contemporáneo, ha sido impulsada por la dinámica feminista musulmana. De este modo, tomando como marco interpretativo la igualdad de los sexos, y de manera más general, los principios de justicia y de igualdad de los pensadores y las pensadoras, introducen una nueva visión al interior del pensamiento musulmán ortodoxo proponiendo una reforma radical del mismo<sup>18</sup>.

Sobre el plano de lo que podría llamarse un activismo nacional y transnacional, el movimiento feminista musulmán ha concentrado su trabajo en la cuestión de la revisión de los estatutos personales inspirados por la «Ley islámica» en gran número de países musulmanes, y la información y la formación de las mujeres musulmanas sobre sus derechos en el islam. En el caso de las sociedades de mayoría musulmana, esta participación tomó la forma de un trabajo de reflexión sobre las Fuentes del islam unida a una acción de información de las mujeres musulmanas sobre los derechos que les son conferidos en el islam como es el caso, por ejemplo, de la organización malaya Sisters in Islam. Las redes de mujeres Sous Lois Musulmanes<sup>19</sup>, así como la red *Musawah*, que promueve la igualdad y la justicia en la familia musulmana, lanzada en 2009, trabajan en una reforma de las leyes de los estatutos civiles en los países musulmanes. En las sociedades occidentales, se trata de una militancia musulmana involucrada a la vez en la defensa de las mujeres musulmanas contra las discriminaciones de las que son víctimas y de un trabajo de información y de formación sobre los derechos de las mujeres en el islam, como es el caso de la organización con sede en los Estados Unidos *Karamah* —Abogadas Musulmanas por los Derechos Humanos<sup>20</sup>.

La dinámica feminista musulmana ha trabajado también en la constitución de una elite femenina culta que domine las ciencias islámicas y pueda participar en la elaboración jurídica musulmana, así como en la consolidación de las organizaciones y grupos de mujeres musulmanas activas en las redes musulmanas e islamistas o de manera independiente. Puede decirse que personalidades tales como la difunta Konca Kuris en Turquía (Véase Burcak Keskin-Kozat, 2003), Nadia Yassine (2003), figura del movimiento Justice et Spiritualité en Marruecos, así como las egipcias Suhayla Zayn al Abidin Hammad o incluso Heba Raouf Ezzat (véase su obra con Nawal al-sādawi, 2000; s.f. y 1999), además de la saudí Manal ash-Sharif, quien ha iniciado el movimiento para levantar la prohibición de conducir autos para las mujeres en Arabia Saudita, son figuras de este activismo femenino y feminista

<sup>18</sup> En lo que respecta a la esfera islámica de manera más general, puede citarse las obras de Khaled Abou El Fadl, 2001; Muhammad Hashim Kamali, 1989; Ibrahim Moosa et Fazlur Rahman, 1999; Tariq Ramadan, 2008.

<sup>19</sup> Women Living Under Muslim Laws.

<sup>20</sup> Avocates Musulmanes pour les Droits Humains

musulmán en los ámbitos nacional y transnacional. Esas mujeres entre muchas otras, por su activismo social y político, así como por su discurso abiertamente crítico sobre la visión tradicional de las mujeres en el islam participan de la redefinición de la identidad femenina musulmana y en el cuestionamiento de la ortodoxia islámica en cuestiones de género.

Pese a que sus producciones escritas de tipo académico quedan reservadas a un público restringido, el pensamiento feminista musulmán se ha democratizado grandemente y numerosas dinámicas musulmanas y grupos femeninos y feministas se han apropiado sus ideas. El término feminista en sí es cada vez menos rechazado en las esferas musulmanas y cada vez más redefinido y resignificado. El feminismo musulmán también ha mostrado una permeabilidad de fronteras entre las militancias «laicas» e islamistas, en la medida en que su elaboración no reposa en investigaciones y trabajos estrictamente religiosos, sino que al contrario se nutre de las ciencias sociales para formular su pensamiento y sus ideas. Puede decirse que este movimiento inicia una nueva dinámica que tiende un puente entre reflexiones y escritos producidos al interior del campo islámico y trabajos elaborados por fuera de ese campo por intelectuales y pensadores/as «laicos/as», e introduce así una tercera vía que reúne en adelante actores/actrices sociales que antes se ignoraban o se criticaban de manera radical.

### ***Feminismos islámicos: la centralidad de la relación con los Textos***

La cuestión del estatus de las Fuentes del islam, el Coran y la Sunna y más generalmente de la relación con los Textos sagrados están en el centro de las divergencias que enfrentan a los feminismos islámicos. Dichas divergencias separan a sus protagonistas, entre posturas diferentes de la más *tradicional* a la más *liberal*: La primera que calificaremos de *reformista tradicional* es la más difundida

<sup>21</sup> «erudito religioso» o «especialista de la jurisprudencia islámica».

en los medios islamistas y mayoritarios entre los *ulema*<sup>21</sup> *musulmanes con las opiniones más igualitarias*. Consiste en decir que el estatus de las mujeres está claramente expresado por las Fuentes religiosas, que afirman que hombres y mujeres son iguales *espiritualmente*, pero que sus particularidades biológicas los llevan a asumir roles diferentes, y a tener *derechos y deberes* no iguales, sino *equivalentes*. Esta postura se enfoca las más de las veces en las relaciones sociales entre los sexos en el interior de la jerarquía familiar, y en términos de *funciones* y de *roles* sexuales, reafirmando totalmente el carácter dinámico y evolutivo de la jurisprudencia musulmana y promoviendo la *ijtihad*. Ella ha producido un discurso y escritos que constituyen un primer paso hacia adelante en la voluntad de promover la igualdad de los sexos en el islam. Se puede retener de esta generación de pensadores una obra pionera, aparecida en la década de 1990: *Tahrir al-mar'a fi 'asr al-rissala -La libération de la femme au*

*temps de la révélation-* de ‘Abdel-Halim Abou Chouqqa<sup>22</sup>. De esta obra capital, así como de los escritos de numerosos pensadores contemporáneos, se puede identificar claramente la preocupación, en el retorno a las fuentes originales del islam, por hacer emerger principios fundamentalmente igualitarios.

La segunda postura que calificaremos de *reformiste radical* se considera heredera

<sup>22</sup> Prologada por Youssouf Al-Qardhawi et Muhammed Al-Ghazali, traducida al francés por Claude Dabbak con el título *L'encyclopédie de la femme en islam*, ed. Al Qalam, 1998.

del pensamiento *reformista*, apela a una reforma de fondo que integre las ciencias sociales en la elaboración de la jurisprudencia islámica relativa

a las cuestiones de género. Esa postura está tan arraigada a las fuentes religiosas y a su sacralidad como la primera, pero esta empuja la reflexión hasta los cuestionamientos de las fuentes del *fiqh*, los *usul al-fiqh* y ya no solamente en el derecho mismo, buscando dar una definición más compleja de los *principios superiores* que orientan la elaboración de la jurisprudencia —*maqasid ash-shari'a*—. Aquí, la cuestión del estatus de las mujeres se entiende de manera radicalmente diferente del pensamiento religioso clásico: ya no es cuestión de *derechos* y *deberes*, ni de *roles* o *funciones* sociales de sexo, sino de *ser*, de *sujeto* de sexo femenino y masculino fundamentalmente iguales más allá de los contextos culturales y sociales. Aquí se formula un replanteamiento de la impregnación patriarcal y sexista de la constitución misma de la jurisprudencia musulmana, una crítica por encima de marcos interpretativos culturales y contextuales a través de los cuales se piensa la concepción y la jurisprudencia islámica relativas a las relaciones sociales de sexo.

Calificaremos la tercera de *reformista liberal*, esta es con mayor frecuencia la postura de las feministas de cultura musulmana, es decir, de mujeres musulmanas feministas socializadas en una jerarquía religiosa musulmana sin reivindicar necesariamente una práctica tal como la definida por la ortodoxia, pero que se consideran de cultura o de religión musulmana. Esta postura está más o menos arraigada en los Textos religiosos, mucho más en el Corán que en la Sunna, ella entiende el islam como un conjunto de principios filosóficos y éticos que no necesitan obligatoriamente una jurisprudencia, que se viven y formulan de manera subjetiva más allá de las prescripciones legales y formales. Los partidarios de dicha postura entienden las relaciones sociales de sexo como constructos sociales, y la concepción musulmana tradicional como una deformación patriarcal del fundamento igualitario de los sexos. Aquí, mediante el uso de la antropología principalmente, se cuestiona nuevamente la génesis de la diferencia y de la jerarquización de los sexos, transmitidos por el sistema religioso patriarcal.

### ***Crítica política y religiosa de la doxa feminista***

El feminismo islámico en su puesta en duda de la doxa feminista reivindicando un reconocimiento de la pluralidad de las modalidades de emancipación femenina se sitúa en la línea de la crítica feminista postcolonial y del feminismo

negro<sup>23</sup>. La crítica feminista postcolonial guiada por el vínculo conceptual racismo-imperialismo-colonialismo, ha criticado fuertemente la pretensión del feminismo colonial de determinar para las mujeres del Sur las modalidades de su emancipación. La figura más destacada de la crítica feminista postcolonial, Chandra Mohanty, ha puesto en duda la supuesta universalidad de la categoría «mujer» como caracterizada por una conciencia común, más allá de las condiciones sociales y culturales reales (Mohanty, 2003, 1988). A partir de dicha crítica, ella pone en duda las modalidades de lucha sugeridas por las feministas occidentales, e insiste en el hecho de que las prioridades fijadas por el feminismo dominante no son extrapolables a todas las luchas de las mujeres. De igual manera, para feministas negras como Valérie Amos y Pratibha Parmar *the power of sisterhood*<sup>24</sup> se detiene allí donde el movimiento feminista mismo es portador de racismo, y donde las condiciones de vida diferentes de las mujeres imponen reivindicaciones divergentes<sup>25</sup>. De este modo, la imbricación del antirracismo al antisexismo es una postura importante que reúne al feminismo afroamericano, anticolonial y musulmán.

A su crítica política del feminismo dominante, se suma una crítica religiosa que

<sup>23</sup> El *Black feminism* o feminismo negro nació en los Estados Unidos en los años 1960-1970. Expresa el punto de vista específico de las mujeres negras en el seno del movimiento feminista en los Estados Unidos, buscando articular luchas contra el sexismo y contra el racismo.

<sup>24</sup> «We have to look at the crucial question of how we organize in order that we address ourselves to the totality of our oppression. For us there is no choice. We cannot simply prioritize one aspect of our oppression to the exclusion of others, as the realities of our day to day lives make it imperative for us to consider the simultaneous nature of our oppression and exploitation. Only a synthesis of class, race, gender and sexuality can lead us forward, as this form the matrix of Black women's lives» (Amos y Parmar, 1984).

<sup>25</sup> Temas recurrentes abordados por las feministas occidentales en relación con la opresión de las «Otras» mujeres, como los «matrimonios arreglados» y el velo son deconstruidos por esas feministas críticas que afirman su modalidad propia de lucha «Many white feminists have argued that as feminists they find it very difficult to accept arranged marriages which they see as reactionary. Our argument is that it is not up to them to accept or reject arranged marriages but up to us to challenge, accept or reform, depending on our various perspectives, on our own terms and on our own culturally specific ways» (Amos y Parmar, 1984; véase también: Hooks, 1986).

cuestiona el prejuicio secularista según el cual toda gestión de liberación y de emancipación de las mujeres pasaría por un distanciamiento de lo religioso. Ellas reivindican una militancia que toma su fuente en la espiritualidad musulmana y que hace del islam un marco interpretativo para promover la igualdad. Apoyándose principalmente sobre la noción fundamental de *Tawhid* (unicidad Divina) en el islam, ellas afirman la igualdad de todas y todos ante el Creador e insisten en la gravedad de la dominación en cuanto apropiación de una autoridad y de un poder que solo pertenecen a Dios. De ese modo, si la lucha por la emancipación de las mujeres en Occidente se ha caracterizado por una desacralización de las normas religiosas, una liberalización sexual que pasó por un descubrimiento del

cuerpo, las feministas musulmanas proponen una liberación que plantea una relación totalmente distinta con el cuerpo y la sexualidad marcada por normas y una sacralización de lo íntimo.

## **Bibliografía**

Abou Chouqqa, A. 1998. *Tahrir al-mar'a fi 'asr al-rissala -La liberación de la femme au temps de la révélation-*. Paris, Al Qalam.

Abou El Fadl, K. 2001. *Speaking in God's Name: Islamic Law, Authority and Women*. Oxford, Oneworld.

Abu Lughod, L. 1998. *Remaking Women. Feminism and Modernity in the Middle-East*, Princeton, Princeton University Press.

Ahmed, L. 2011. *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*, New Haven, Yale University Press.

Ahmed, L. 1992. *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven, Yale University Press.

Akram al-Nadwi, M. 2007. *Al-Muhaddithat: The Women Scholars in Islam*. Oxford, Interface Publications.

Ali Engineer, A. 1992. *The Rights of Women in Islam*. New York, Sterling Publishers.

Ali, Z. (dir.). 2012. *Féminismes Islamiques*. Paris, La Fabrique.

Ali Z. 2012. «Musulmanes et féministes: l'émergence d'une conscience féministe musulmane en France», *Carnet Religioscope*, abril 2012.

Ali Z. 2010. «Feminisme et islam: entretien avec Zahra Ali», *Feminisme au pluriel*, coll. Cahiers de l'Emancipation, Paris: Syllepse.

Ali Z. y Tersignif, S. 2009. "Feminism and Islam: a post-colonial and transnational Reading". En: C. Fillard y F. Orazi (eds.). *Exchanges and Correspondence: The Construction of Feminism*, Cambridge, Cambridge Scholars Publishing.

Amos, V y Parmar, P. 1984. "Challenging Imperial Feminism", *Feminist Review*, 17: 3-19.

Anwar, Z. 2012. «Négocier les droits des femmes en Malaisie». En: Z. Ali, (dir.). *Féminismes Islamiques*. Paris, La Fabrique.

Badran, M. 2009. *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. Oxford, Oneworld.

Badran, M. 2002. «Féminisme islamique: qu'est-ce à dire? ». En: *Al-Ahram Weekly*, Le Caire, 17-23 janvier 2002.

Badran, M. 1995. *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, Princeton University Press.

Barlas, A. 2002. *Believing Women in Islam: Un-reading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin, University of Texas.

Baron, B. 2005. *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics*, Oakland, University of California Press.

Göle N. 1993. *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*, Paris, La Découverte.

Hamidi, M. 2012. «Le féminisme musulman en Europe » En: Z. Ali, (dir.). *Féminismes Islamiques*. Paris, La Fabrique.

Hashim Kamali, M. 1989. “Sources, Nature, and Objectives of Shari’ah”. *Islamic Quarterly*, 33 (4): 215-234.

Hooks, B. 1986. «Sisterhood: Political Solidarity between Women», *Feminist Review*, 23: 212-235.

Jayawardena, K. 1986. *Feminism and Nationalism in the Third World*, Londres, Zed Books.

Kada, S. «Anti-racisme et anti-sexisme : itinéraire d’une femme musulmane engagée en France», En: Z. Ali, (dir.). *Féminismes Islamiques*. Paris, La Fabrique.

Keskin-Kozat, B. 2003. “Entangled in Secular Nationalism, Feminism and islamism. The life of Konca Kuris “, *Cultural Dynamics*, 15 (2): 183–211.

Le Renard, A. 2010. «‘Droit de la femme’ et développement personnel: les appropriations du religieux par les femmes en Arabie Saoudite», *Critique internationale*, 46: 67-86.

Mahmood , S. 2005. *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton, Princeton University Press.

Mernissi, F. 1987. *Le Harem politique. Le Prophète et les mujeres*, Paris, Complexe.

Mir-Hosseini, Z. 1999. *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, Princeton, Princeton University Press.

Moghadam, V. 2002. “Islamic Feminism and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate”, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 27 (4):1126-1171.

Mohanty C. T. 2003. *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, Durham, Duke University Press.

Mohanty C. T. 1988. “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, *Feminist Review*, 30: 61-88.

Moosa, I. y Rahman, F. 1999. *Revival and Reform Islam: As Study of Islamic Fundamentalism*, Londres, Oneworld.

Ramadan, T. 2008. *Islam, la réforme radicale :Ethique et libération*, Paris, Presses du Chatelet.

Raouf Ezzat, H. 1999. « دامت جال او تأرملها », (La mujer y la ijtihad), *Alif: The Journal of Comparative Poetics*.

Raouf Ezzat, H. s.f. “Women and the interpretation of islamic sources”, disponible en: [http://www.irfi.org/articles/articles\\_451\\_500/women\\_and\\_the\\_interpretation\\_of.htm](http://www.irfi.org/articles/articles_451_500/women_and_the_interpretation_of.htm)

- Raouf Ezzat, H. y Al-sa'dawi, N. 2000. قال خال او نيدلاو ؤارملا (*La mujer, la religión y la ética*), ed. Dar el Fikr.
- Schneider, N.C. 2009. "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*, 11 (1): 56-71.
- Tammam, H. y Haénni, P. 2011. "Egypte: les islamistes face à l'insurrection", *Religioscope*, 10 feb, 2011.
- Wadud, A. 2006. *Inside the gender Jihad, women's reform in islam*, Londres, Oneworld.
- Wadud, A. 1999. *Qu'ran and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford University Press.
- Webb G. (ed.). 2001. *Windows of faith. Muslim Women Scholar-Activists in North America*, Syracuse, Syracuse University Press.
- Yamani M. (ed.). 1996. *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, New York, Ithaca Press.
- Yassine, N. 2003. *Toutes voiles dehors*, Paris, Alter Edition.