

FEMINISMO ISLÁMICO: UNA HERMENÉUTICA DE LIBERACION

ISLAMIC FEMINISM: A HERMENEUTICS OF LIBERATION

Vanessa Rivera de la Fuente

Universidad Nacional Mayor de San Marcos –CELA Perú.
Becaria Al-Rawiya College USA Postgrado en Ciencias Islámicas
vriveradelafuente@gmail.com

Recibido: noviembre de 2014

Aceptado: diciembre de 2014

Palabras claves: Islam, Feminismo, Hermeneútica, Decolonialidad, Mujeres Musulmanas
Keywords: Islam, Feminism, Hermeneutics, Decoloniality, Muslim Women

Resumen: Partiendo de una crítica al androcentrismo de las religiones y la descripción de los discursos hegemónicos que existen sobre las mujeres musulmanas, se presentan los aspectos centrales de la hermenéutica del Islam con perspectiva de género. Luego, se explican los aspectos básicos del feminismo Islámico como un movimiento reformista que plantea, por un lado, una revisión de las interpretaciones religiosas que legitiman la supremacía masculina y, por otro, una crítica descolonizadora a los constructos narrativos sobre las mujeres musulmanas que son predominantes en los feminismos y discursos occidentales y/o hegemónicos que reproducen subalteridad.

Abstract: Based on a critic of androcentrism of religions and the description of hegemonic discourses that exist on Muslim women, the central aspects of the hermeneutics of Islam with gender perspective are presented, to develop a vision of Islamic feminism as a reform movement that, in one hand, poses a critical review of religious interpretations that legitimize male supremacy and, in other, a decolonizing view of the prevailing narratives in western feminism and hegemonic approaches about Muslim women that reproduce othering

1. Lo Teológico es Político

La religión ha sido objeto de las más grandes críticas de parte de los Feminismos y con toda razón: En sus narrativas androcéntricas y misóginas se encuentra la raíz de mucha violencia contra las mujeres. Este diagnóstico lo ha planteado ya el teólogo José Luis Tamayo cuando sostiene que si bien las mujeres son la presencia mayoritaria de las comunidades religiosas y las más involucradas en la transmisión y práctica de las

tradiciones “...nunca se les ha reconocido su papel ni se les han otorgado puestos de responsabilidad en la jerarquía religiosa.” (Tamayo, 2011: 138).

Pero la influencia de la religión en las vidas de las mujeres, va más allá de los ámbitos religiosos. Lo que hace que lo teológico sea político es el impacto que sus discursos y estructuras patriarcales tienen y han tenido históricamente, como mecanismos de control, disciplina y castigo. Riffat Hassan sostiene que “*en todas las causas más evidentes (sociológicas, históricas, económicas) del débil estatus de las mujeres, existe una causa que tiene sus raíces teológicas*” (Hassan: 1989, 10) Ella señala, por ejemplo, que las hipótesis de las tradiciones monoteístas sobre la creación de la mujer, juegan un papel fundamental en el establecimiento de actitudes y representaciones sobre las mujeres en sus respectivas sociedades.

En las últimas décadas, el acceso a la educación, el sufragio femenino y el logro de otros derechos civiles han motivado una serie de cambios sociales que, progresivamente, han penetrado en el campo religioso dando lugar al desarrollo de una teología feminista y a movimientos de mujeres dentro de las religiones que han incorporado la perspectiva de género en su análisis. Estos movimientos, de los cuales el feminismo islámico es una expresión, plantean una crítica al androcentrismo religioso y a la misoginia de sus tradiciones, con el objetivo de “*descolonizar lo divino*” a partir del cuestionamiento y desconstrucción de los andamiajes epistemológicos de los discursos religiosos para “*despojarnos de los nombres falsos de Dios modelados en la alienación patriarcal*” (Radford, 1983: 128) y, con ello, de las dinámicas sociopolíticas de sumisión a que estos dan origen.

2. Narrativas hegemónicas sobre la mujer musulmana

El abordaje de la situación de las mujeres en el Islam, se hace desde dos discursos opuestos y predominantes: La “*Idealización de la Desigualdad*” y la “*Demonización*”. La “*idealización de la desigualdad*” sostiene que el Corán elevó la posición de la mujer desde una terrible condición de objeto en la sociedad árabe pre-islámica, llamada también de la ignorancia o *Jahiliyya*, en la cual eran asesinadas al nacer, a un estado de total igualdad y reconocimiento de derechos.

Esta afirmación tiene sus facetas y no puede tomarse como absoluta. Nabia Abbott, por ejemplo, en su trabajo “*Reinas Árabes Pre-Islámicas*” (1941) indica que existen registros de alrededor de 25 reinas que además eran sacerdotisas de dioses locales. Jane Smith, por su parte, ha destacado el rol de las mujeres en la Arabia Pre-islámica en actividades militares. Esta autora en particular, niega que el infanticidio femenino haya sido una práctica normalizada en la sociedad tribal árabe anterior al Islam. De acuerdo a su perspectiva, las mujeres tenían y tuvieron una participación activa en la sociedad de su tiempo, antes y después del Islam. No obstante, Smith señala que estos roles dependían del contexto específico de cada mujer ya que “*... la posición de la mujer y su lugar en la sociedad no estaban descritos en ningún código legal, por lo tanto, el papel que una mujer podía desempeñar dependía, en gran parte, de su propia personalidad*” (Smith, 1985: 23)

La revelación coránica supuso una revolución socio-política que rompe con los esquemas de las sociedades tribales árabes de la época con respecto al papel de la mu-

jer en, al menos, tres aspectos: Primero, poner de manifiesto su igualdad sociológica a través de una cosmogonía que no pone el acento en el sexo o género: El mensaje coránico se dirige a *la aiuha an-nas* (la humanidad) y la mujer no está categorizada como la fuente de pecado original alguno. Segundo, nombrarla de un modo específico en los textos sagrados (Corán 33: 35; 16:97; 3:195) y tercero, establecer un código de derechos cuya reivindicación en las sociedades occidentales se ha conseguido, mayoritariamente, en el siglo XX. Algunos de los derechos reconocidos, explícitamente, en el Corán a las mujeres son:

Derecho a la igualdad ante la ley (2: 228)

“¡Y sabed que ellas tienen los mismos derechos que ellos, como saben los que tienen conocimiento!”

Derecho al trabajo y la propiedad (4:32)

“Así pues, no codiciéis aquello que Allah ha concedido en mayor abundancia a unos que a otros. Los hombres obtendrán una recompensa conforme a su trabajo y las mujeres obtendrán una recompensa conforme a su trabajo. Pedid, pues, el favor de Allah: ciertamente, Allah tiene en verdad conocimiento de todas las cosas.”

Derecho a ser consultadas y a manifestar su opinión (42: 36-38)

“Eso será para los que llegan a creer y ponen su confianza en su Sustentador... y que tienen por norma consultarse entre sí en todos los asuntos de interés común.”

Derecho a la manutención en caso de divorcio (2: 241)

“Y las divorciadas tendrán derecho a una manutención en forma honorable: esto es un deber para los conscientes de Dios”

Para los defensores de la *“idealización de la desigualdad”*, como Abdullah Andalusi

o Abu Eesa Niamatullah, el feminismo no tiene lugar en el Islam; nada debe cambiarse, basta con la igualdad establecida en el Corán, ya que las únicas diferencias entre mujeres y hombres se derivan de la biología: Las mujeres pueden concebir, los hombres tienen mayor disposición a la fuerza física, pero esto no implica que unas estén por debajo de los otros porque, en virtud de la *“igualdad cosmogónica”* establecida por la revelación, las vidas de las mujeres y los hombre son iguales ante Allah.

Niamatullah, profesor del Instituto Al-Maghrib del Reino Unido, que se vio envuelto en una polémica en marzo de 2014 por bromear en Twitter con la violación disciplinaria y la violencia doméstica en el Día Internacional de la Mujer, ha declarado estar *“totalmente convencido que las feministas son enemigas de la ortodoxia islámica y combatir las es un acto que tiene recompensa”* (Niamatullah: 10 de Marzo de 2014)

En opinión de Riffat Hassan *“la tradición islámica ha heredado el prejuicio antifeminista que se encuentra por un lado en las tradiciones judías y cristianas, y por otro en las tradiciones griegas helenísticas, así como los prejuicios culturales árabes paganos contra las mujeres, todo ello conforma una mezcla.”* (Hassan, 1989: 2)

Más allá de las polémicas, la *“idealización de la desigualdad”* representa un discurso hegemónico que no tiene una respuesta sólida ni coherente a la prevalencia de prácticas discriminatorias contra las musulmanas, que escapan a la naturaleza biológica de hombres y mujeres; como la prohibición de entrar o hablar en algunas mezquitas, la imposibilidad de ocupar cargos de liderazgo espiritual o administrativo, los espacios de culto segregados

y los accesos diferenciados; ninguna de ellas tiene relación con lo planteado por el Corán. Tampoco brinda soluciones concretas a algunos problemas reales que afectan a las mujeres musulmanas como la violencia institucional, el racismo, los estereotipos y la carga sexista de sus propias narrativas.

La “*Demonización*”, por su parte, sostiene que respecto a las religiones no es posible hablar de liberación de la mujer, menos de feminismos; de acuerdo a ello, no existiría un feminismo católico, musulmán o mormón ya que, como señala Teresa Maldonado “*el ejercicio de adjetivación del feminismo es, como mínimo, discutible*” (Maldonado, 2009: 2). Para la “*Demonización*” las religiones en general y el Islam en particular, son los responsables de la opresión de la mujer; por ende, la única manera de terminar con ella, es llamando a las mujeres a abandonar su fe.

Este argumento, que forma parte del discurso de Islamofobia pero también es esgrimido, con matices, por distintas corrientes, desde conservadoras hasta progresistas, considera al Islam un obstáculo en el acceso de las mujeres al goce y ejercicio de sus derechos. Sólo una propuesta de emancipación occidental es capaz de brindar las herramientas necesarias para su liberación y empoderamiento.

El problema de esta perspectiva se encuentra en su epísteme: Se enuncia desde el poder hegemónico de un mundo europeo y blanco, con privilegios históricos para enunciarse a sí mismo y definir sus propias verdades como universales. La “*Demonización*” habla desde su condición de centro y fuente de ilustración, modernidad y autoridad sobre el conocimiento del mundo, a partir del cual ha colonizado geografías, discursos y representaciones.

En lo que atañe al feminismo en particular, esta narrativa no explica cómo una mujer puede abandonar su religión y abrazar un “*modelo europeo de mujer libre*” sin que esto signifique reproducir paradigmas de colonización; tampoco da cuenta de la interseccionalidad de la exclusión por razones de género, en la cual la religión puede ser o no un factor relevante y se explica por una multiplicidad de elementos en interacción; no brinda razones incuestionables de por qué las nociones europeas ilustradas sobre libertad deben seguir considerándose universales. En su aspecto más negativo la “*Demonización*” manifiesta racismo, al no reconocer la condición de sujetas ni la capacidad de agencia de las mujeres no identificadas con la perspectiva universalista eurocéntrica-colonial, sino que las relega a la subalteridad y la abyección.

Ni la “*idealización*” ni la “*demonización*” consideran a las mujeres musulmanas como personas capaces de elaborar un discurso propio fuera del mainstream religioso y de la hegemonía secular, a través del cual explicarse a sí mismas. En ambas narrativas, la situación y los derechos de la mujer en el Islam son usados para defender el privilegio enunciativo de relatar la corporalidad, la experiencia espiritual y el lugar que les corresponde como *Otras*. Este privilegio del discurso se expresa en mecanismos de control y disciplina sobre las mujeres, ya sea de parte de las élites religiosas o del colonialismo político-cultural, según si se habla desde la “*idealización*” o la “*demonización*”, respectivamente.

Los medios de comunicación y la industria cultural contribuyen a mantener la hegemonía de estos discursos. Las mujeres musulmanas son un grupo especialmente afectado por los estereotipos.

Sean inmigrantes procedentes de países islámicos o conversas, se enfrentan a la discriminación y la violencia como resultado del predominio de narrativas que describen al Islam como una religión opresora y a las creyentes como objetos pasivos, sometidas a la autoridad del varón, definidas por completo a través del Hiyab y sin posibilidades de “salvarse” a sí mismas.

Un ejemplo de esto es el interminable debate sobre el uso del velo, pañuelo islámico o Hiyab. En este caso, fundamentalistas y libertarios se arrojan, por igual, el derecho a definir qué es lo mejor para las mujeres musulmanas en términos de la apariencia y representación religiosa, esgrimiendo razones que sólo favorecen sus propios intereses.

Perpetuar malentendidos sobre las mujeres musulmanas y el Islam tiene, según Homa Hoodfar, severas consecuencias, no sólo para las musulmanas, sino también para las mujeres que no lo son. La autora, en un artículo sobre el significado del pañuelo islámico en la sociedad canadiense señala que *“Las imágenes de las mujeres musulmanas, hechas a medida del orientalismo masculino, continúan siendo mecanismos a través de los cuales occidente recrea y perpetua creencias sobre su propia superioridad. La respuesta colonial y racista de sus sociedades lleva a las comunidades musulmanas a proteger su identidad cultural y política, lo que hace más difícil para las mujeres verbalizar sus frustraciones y cuestionar el status quo (con respecto al uso del velo). Muy a menudo las feministas occidentales (blancas) participan sin auto-crítica de las aproximaciones androcéntricas hacia otras culturas y fallan en no ver que dicha participación favorece al patriarcado.”* (Hoodfar; 1997: 5-6)

Las narrativas hegemónicas sobre la mujer en el Islam obligan a las mujeres musulmanas a elegir entre el sexismo de la “idealización” o el racismo de la “demonización”. No obstante, durante los últimos 25 años han surgido estudiosas y activistas que se dieron a la tarea de revisar las narrativas mainstream sobre el Islam y el papel de la mujer, dando lugar a un proceso de desconstrucción hermenéutica en lo teológico, lo político y lo cultural, que permitió sentar las bases para el desarrollo del feminismo islámico, como una tercera vía y una respuesta elaborada a partir de las propias mujeres musulmanas.

3. Hermenéutica feminista del Corán

Los esfuerzos por desarrollar una hermenéutica con metodología feminista y perspectiva descolonizadora dentro del Islam, se cuentan desde fines de los años 80 y comienzos de los 90. Una de las primeras iniciativas fue el colectivo “Sisters in Islam” en Malasia, formado por un grupo de mujeres musulmanas profesionales de las leyes y las ciencias sociales, motivadas a buscar soluciones a los problemas de discriminación contra las mujeres en el nombre del Islam.

Para ello, era necesario re-leer el Corán y comprobar si el texto apoyaba la opresión de las mujeres de manera incuestionable. A través de la experiencia de la *Mufassirah* (experta en *Tafseer*, o ciencia de la explicación del Corán) Amina Wadud, el grupo participa activamente en la creación de un modelo de hermenéutica que examina el contexto socio-histórico de la Revelación y la de determinados versículos. El grupo examinó el lenguaje del Corán, su estructura sintáctica y gramatical, miró el texto

en su conjunto para comprender *su* visión del mundo. Esta metodología combinada permite una interacción entre el *Tafseer*, por un lado, y la realidad cotidiana de las mujeres musulmanas en el contexto socio-jurídico contemporáneo, por el otro.

De esta forma, la hermenéutica feminista del Corán es una propuesta crítica que tiene como propósitos romper con el androcentrismo como principio rector de la “verdad” en la interpretación del texto y sistematizar una genealogía crítica de la colonialidad del discurso religioso patriarcal sobre las mujeres como categoría biopolítica y sujeto subalterno.

Como crítica al androcentrismo, nace con la intención de rescatar la opinión, los análisis y las experiencias de las mujeres musulmanas con el Islam que se encuentran escondidas bajo el patriarcado, reivindicando así –nos dice Riffat Hassan– el sentido original de la revelación: “*el Islam intentó liberarlas, y el Corán, si está correctamente interpretado es un documento muy humano: pero la intención del Corán fue desviada debido a la existencia de todas las tradiciones heredadas y por el hecho de que los musulmanes no saben reconocer ni siquiera lo que es islámico de lo que es pre-islámico.*” (Hassan, 1989: 2)

Siguiendo a Asma Barlas cuando hablamos de una hermenéutica crítica, algunas de las preguntas que nos ocupan son: ¿Es el Corán un texto misógino o una revelación emancipadora para las mujeres? ¿Cuál es la lectura correcta: La de opresión o la de liberación? ¿Describe el Corán a Dios como un Padre o una figura masculina? ¿Enseña que Dios es hombre o tiene una preferencia especial por los hombres o que ciertos atributos masculinos son divinos, superiores o sagrados? ¿Dice que las mujeres son, por naturale-

za, débiles, sucias y pecadoras? ¿Establece la autoridad religiosa por línea masculina? (Barlas, 2002: 20)

En este sentido, la teóloga feminista Elizabeth Schüssler afirma que “*mientras las mujeres sigan sufriendo la injusticia y la deshumanización que se derivan del patriarcado social y religioso, una teología feminista no puede ser sino teología crítica. Ha de expresar teológicamente la alienación, la rabia, el dolor y la deshumanización a que está sujeta la mujer en una religión patriarcal*” (Schüssler, 1984: 71)

Cuando nos preguntamos si el Corán admite una lectura de liberación, nos preguntamos si sus enseñanzas acerca de Dios, de la creación humana, la ontología, la sexualidad y las relaciones de pareja desafían la desigualdad sexual y el patriarcado; las enseñanzas del Corán: ¿Nos permiten teorizar la justicia social, según lo requiera el contexto, de las mujeres y los hombres?

La hermenéutica del Corán con perspectiva de género propone una teología y una práctica crítica de la liberación que no se basan en las especificidades de la mujer como tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en la estructura religiosa del Islam y sus sociedades.

En su práctica descolonizadora, plantea el desarrollo de una genealogía de la colonialidad desde lo religioso, es decir, un análisis histórico de los paradigmas discursivos predominantes, para contextualizarlos y desconstruirlos en base a preguntas como: ¿Qué factores influyen o influyeron en que ciertas lecturas o interpretaciones del Corán tengan criterio de verdad y otras no? ¿Cómo se llegó a establecer la autoridad de la tradición y sus interpretaciones?

¿Cómo influyó el Colonialismo europeo en la configuración del Islam mainstream que nos llega hasta hoy?

Así, esta hermenéutica se transforma en una matriz contestataria discursiva y simbólica, que plantea un conflicto de sentidos en torno a la “verdad” como algo fijado de modo exclusivo desde el androcentrismo y permite el surgimiento de nuevos sujetos teológicos – las mujeres, en este caso, para habilitar “...un marco de reflexión más amplio, así como de instancias críticas de dichas particularidades y pluralizar aún más la emergencia de otros sujetos teológicos.” (Panotto, 2014: 5)

Las conclusiones de los ejercicios hermenéuticos del Corán con una perspectiva feminista, a través de los trabajos de Amina Wadud, Asma Barlas y Ziba Mir Hosseini, entre otras autoras, establecen que no hay, en los fundamentos del Islam, razones incuestionables para la existencia del patriarcado, la discriminación de género ni la segregación ni subordinación de las mujeres en el nombre de la religión. Asma Barlas señala que “*La historia de la civilización occidental en cuanto a la opresión femenina, es una prueba de que no hay nada innatamente islámico en la misoginia, la desigualdad o el patriarcado. Sin embargo, estos a menudo se justifican por los estados y los clérigos musulmanes en nombre del Islam.*” (Barlas, 2002: 30)

Estas autoras sostienen que el Corán es, esencialmente, un libro feminista; una revelación que brinda elementos de género suficientes para servir de base a un sistema de interpretaciones en pro de una mayor justicia social, que tenga su origen en las mujeres y su apropiación de su mensaje ya que “... las mujeres deben saber que existen otras posibilidades y que la palabra y la voluntad de Dios

pueden ser interpretadas de maneras diferentes. También han de saber que esa interpretación no es propiedad de nadie, en mayor medida porque el Islam no tiene Iglesia.” (Hassan, 2002: 3)

La desigualdad sexual y la discriminación no son producto exclusivo de lecturas misóginas del Islam. La condición de la mujer en las sociedades musulmanas, así como las estructuras patriarcales y las relaciones de género, son producto de múltiples factores, dentro de los cuales la religión es uno más.

Esta hermenéutica feminista se propone recuperar y poner en primer plano una serie de principios éticos y cosmológicos presentes de manera transversal en el Corán, como son: El *Tawhid* (la unidad de toda la creación en términos de complementariedad en oposición a la estratificación de las criaturas en base a sus cualidades o atributos), *Adl* o Justicia (como concepto cosmológico y ético basado en un equilibrio entre los atributos complementarios), *Zulm* o Principio de No Oposición (según el cual Allah no oprime ni aprueba la opresión) *Taqwa* (entendida como la piedad o la conciencia de Dios que, según el Corán, es el único principio que distingue a unos seres de otros), *Califato* (la responsabilidad individual frente Allah y la creación. Las personas son *Califas* de Allah en la tierra, es decir, son sus representantes, vice-regentes y responsables por el devenir de la creación. Su misión es desarrollarse en plenitud a nivel espiritual e intelectual a fin de contribuir al mejoramiento de la misma), *Wilayat* o colaboración mutua (el Corán dice que los hombres y las mujeres son protectores y cómplices el uno del otro) y *Shura* o consenso (el Corán sostiene que los creyentes, hombres y mujeres son los que consultan entre sí para adoptar de-

cisiones por consenso, lo que excluye la obediencia de la mujer al hombre).

La clasificación de un sistema de creencias como patriarcal, parte de la concepción de Dios desde la cual se desprende dicho sistema. Al respecto, Asma Barlas enfatiza el rechazo del Corán a una idea de Dios-Padre. El *Tawheed*, la unidad de Allah, no sólo significa que hay un solo Dios para toda la humanidad; además, esta Divinidad no tiene equivalentes, no tiene compañeros, no puede ser asociado con ninguna característica humana como género o sexo, ni puede ser dividida en manifestaciones como el Padre, Hijo y Espíritu Santo. (Barlas, 2002: 95- 96)

En el Corán, Allah establece su naturaleza en varias aleyas, como:

Vuestro Dios es un dios único. Pero los corazonas de quienes no creen en la otra vida niegan y ellos son arrogantes (16:22)

“Di: Allah es uno. Allah, eterno. No ha engendrado ni ha sido engendrado. No hay otro semejante a Allah” (Sura 112)

“Creed, pues, en Dios y sus Mensajeros y no digáis: “Tres” ¡Acabad con eso! Es mejor para vosotros. En verdad, Dios es uno...” (4: 171)

“El Mesías no tiene a menor ser un siervo de Dios...” (4: 172)

“Los Judíos dicen: “Uzair es el hijo de Dios” y los cristianos dicen: “El Mesías es el hijo de Dios”. Eso es lo que dicen con sus bocas. Imitan lo que dijeron anteriormente los que no creían ¡Que Dios les maldiga por sus mentiras!”(9: 30)

Si definimos el patriarcado, a grandes rasgos, como un modelo social y un paradigma simbólico regido por el androcentrismo, basado en la división y jerarquía sexual, en el cual se otorgan privilegios a los varones y se somete a las mujeres, el Corán no ampara tal concepto ni sistema.

En su análisis sobre el relato de la creación en el Corán, Amina Wadud sostiene que Allah no crea a la mujer a partir de la costilla del varón, sino que crea a toda la humanidad, con iguales derechos y deberes de la misma esencia o *nafs*. El Corán describe al hombre y a la mujer como *Zauj* (compañero) de cada uno. En ninguno de los treinta pasajes o más que describen la creación de la humanidad – denominada en términos genéricos como *An-nas*, *al-Insan* y *Bashar*– existe alguna afirmación que pueda ser interpretada como que el hombre fue creado antes de la mujer o a la inversa. Si bien reconoce la diferencia biológica entre hombre y mujer, no le asigna o atribuye a estas roles ni jerarquías de género específicos. (Wadud, 1992: 17-20)

Para Wadud, la percepción que se tiene sobre las mujeres influye en la interpretación del Corán *“Ningún método de exégesis es totalmente objetivo. Cada intérprete hace algunas opciones subjetivas. Algunos detalles de sus interpretaciones reflejan la subjetividad del lector y no necesariamente la intención del texto. Toda vía, es común que se confunda el texto con la interpretación.”* (Wadud, 1992: 1)

Aisha Bewley, por su parte, afirma que *“el lugar del ser humano en el Islam es convertirse en un ser humano completo y vivo, que adora al Creador conectado con las maravillas reveladas en la existencia; una persona que busca un ámbito para establecer la justicia social y política a través del cumplimiento del Mensaje de Allah. La dicotomía Abd/Rabb: Siervo y Señor, es más importante que la dicotomía Hombre/Mujer”* (Bewley, 2002: 1)

Aun cuando la hermenéutica, por sí sola, no puede poner fin a las prácticas patriarcales y gobiernos autoritarios, es crucial por varias razones:

En primer lugar, porque hay una ineludible conexión entre las preguntas existenciales que intenta responder la religión y la interpretación de las fuentes desde las cuales se elaboran sus respuestas. Hay una relación entre lo que creemos que Dios dice sobre las mujeres, la manera cómo nos representan, la forma como nos vemos a nosotras mismas y el modo en cómo somos tratadas. Esta ha sido una idea motriz en el trabajo de las teólogas y estudiosas feministas de la religión.

En segundo lugar, la reinterpretación de las escrituras es particularmente importante, porque las enseñanzas del Corán proveen modelos de comportamiento para hombres y mujeres, regulando las relaciones sociales e interpersonales. Considerando que diferentes lecturas dan origen a diferentes maneras de comprender el Islam, es indispensable revisar los textos sagrados para que las y los musulmanes puedan desarrollar una teoría de la igualdad y la justicia social basada en el Corán.

Tercero, si queremos garantizar y respetar los derechos de las mujeres musulmanas, no sólo necesitamos impugnar las lecturas del Corán que justifican su abuso y degradación, sino que también debemos reconocer y legitimar las lecturas liberadoras, emancipadoras y alternativas.

4. Patriarcado en el Islam

Si Dios no es Padre, si mujeres y hombres son iguales ante la Divinidad y el Corán es igualitario, cabe preguntarse, entonces, ¿Cómo llega a configurarse un sistema de creencias con viso patriarcal?

El mundo en que vivimos está regido por un sistema hegemónico patriarcal, de

acuerdo a un orden sexista que trasciende de todas las civilizaciones, culturas y clases instigado, en parte, por las religiones. El Islam no escapa a ello. Si bien en su origen establece la igualdad de géneros, la manera en que se ha deformado el mensaje original ha derivado en prácticas de profunda discriminación contra las mujeres, cuando no de franca negación de sus derechos y aportes.

Para Asma Barlas, la paradoja es que “... *mientras que los musulmanes rechazan como falsas las declaraciones de Dios como padre / hombre, la mayoría no ve problema en seguir masculinizando a Dios en lo lingüístico y propagar, a partir de este punto de vista, las teorías de la dominación masculina y el privilegio sobre las mujeres.*” (Barlas, 2002: 99)

El desarrollo del patriarcado en el Islam merece un ensayo aparte, pero creo conveniente mencionar algunas perspectivas. Aisha Bewley enumera algunos factores que lo han hecho posible: Primero, una reafirmación del patriarcado pre-islámico; segundo, la adopción e imitación de prácticas de los pueblos conquistados (Bizantinos, Persas e Hindúes); tercero, la introducción de ideas occidentales, incluida la visión de la mujer como un ser inferior, que fue la posición de los occidentales sobre la mujer hasta hace bien poco; cuarto, una política activa de opresión hacia las mujeres, y en general hacia todos los musulmanes, llevada a cabo por el colonialismo; quinto, el legado colonialista que considera a Islam bárbaro mientras tiene por civilizadas las tradiciones europeas y occidentales. Las élites gobernantes que han heredado el poder colonial, y todas sus deudas, han reforzado esta visión y sexto, una reacción contra la modernidad occidental representada por el colonialismo. (Bewley, 2002: 3)

Esta autora concluye que *“Lo que se identifica actualmente con el Islam es un 50% costumbres locales no asociadas a él y otro 50% manipulación de la creencia a favor del patriarcado e intereses políticos.”* (Bewley, 2002: 2)

Por su parte, Asma Lamrabet entrega un elemento introspectivo sobre el patriarcado en el Islam. Para esta autora, es un producto histórico que persiste, entre otras razones, por la propia conformidad de las y los musulmanes respecto a las narrativas religiosas disponibles. Esta feminista islámica vuelve su crítica hacia la propia comunidad: *“El postulado que afirma que una buena musulmana es una mujer sumisa y obediente a su esposo ¿no es una de las verdades más expandidas en el mundo musulmán? No es difícil comprobar que incluso los musulmanes más alejados de la religión se complacen en repetir los versos que aluden a este derecho de superioridad. Por cierto, son los únicos versos que conocen de su repertorio religioso.”* (Lamrabet, 2008: XII)

Para la arabista Gema Martín el patriarcado ha sido una continuidad en la sociedad árabe, desde antes del Islam y luego de su aparición: *“... la sociedad tribal árabe se islamizó a la vez que trató de preservar la estructura profundamente patriarcal predominante en la región desde hacía milenios, dando prioridad a aquellas prescripciones coránicas que mejor se acoplaban al modelo social y familiar imperante.”* (Martín, 2007: 39). De acuerdo a Martín, el modelo se perpetuó en nombre de una tradición que logró su estatuto de inmutable por su definición de “Islámica”. Con la irrupción de la modernidad, este andamiaje institucional y discursivo se cristalizará a diferentes niveles en la sociedad. El nacimiento de los estados nacionales provocan la expansión del patriarcado por

toda la estructura social; así, el poder del padre en el seno de la tribu se traslada a la sociedad, convirtiéndose en el poder de los gobernantes, y a la religión, donde el poder es de Dios.

En mi opinión, cada una de estas visiones apunta al patriarcado desde un ámbito diferente y no se excluyen unas otras, sino que se complementan. Por otro lado, es importante tener en cuenta que cuando hablamos de la situación de las mujeres musulmanas con respecto al patriarcado, tenemos que definir el contexto en el cual lo hacemos: Las distintas hermenéuticas del Corán, las escuelas de jurisprudencia del Islam y los códigos legales a que dan origen, las prácticas de las comunidades musulmanas o la relación de las mujeres con el estado. Cada uno de ellos, dará origen a la descripción de una situación diferente.

Ya sea fruto del colonialismo, del contacto con otras culturas, de la hermenéutica androcentrista o un continuo omnipresente en la historia del Islam, el patriarcado se ha perpetuado en el tiempo, dando origen a discriminación contra las mujeres musulmanas. Siendo el Corán la guía principal de los musulmanes y una revelación que no consagra al patriarcado como el paradigma a seguir en el modo de vida islámico, es lícito y razonable cuestionar las narrativas, prácticas, estructuras y representaciones a través de las cuales aquél se legitima.

5. El feminismo islámico: una perspectiva de liberación

El término “Feminismo Islámico” nació a principios de los años noventa para describir un conjunto de iniciativas y luchas

de las mujeres en países musulmanes por una mayor justicia social de género. Así, paralelo a los esfuerzos hermenéuticos de Sisters in Islam, se manifestaba entre las feministas iraníes, tanto las del exilio como las que quedaron en Irán, un discurso que desafiaba el estatus impuesto a las mujeres luego de la Revolución Islámica.

Desde el punto de vista histórico, la antropóloga Ziba Mir Hosseini sostiene que el feminismo islámico es “*el hijo no deseado del Islam Político*” (Mir Hosseini, 2010: 1). Fue el “Islam político” el que politizó el tema de género y derechos de las mujeres musulmanas. El lema ‘Vuelta a la Sharia’ esgrimido con tanta pasión por los islamistas, significaba volver a la ortodoxia de la jurisprudencia y la supresión de las leyes que beneficiaban a las mujeres que no tenían cabida en la comprensión dogmática del Islam de los islamistas.

Esta antropóloga distingue tres narrativas sobre las mujeres musulmanas imperantes en el periodo posterior a la Revolución Islámica: Tradicionalista, neo-tradicionista, y las perspectivas modernistas (Mir Hosseini, 2004: 204-207). El discurso tradicionalista sostiene la desigualdad e inferioridad natural de las mujeres con respecto a los hombres; las confina en el espacio privado, que es el hogar y la actividad doméstica, mientras que los hombres deben llevar la carga de la actividad pública. El discurso tradicionalista no hace mención de los derechos de la mujer o la igualdad de género; se centra en los problemas de las mujeres relacionados con el matrimonio y el divorcio.

El discurso neo-tradicionista es más sensible en los debates de las cuestiones de género, así como receptivo a las demandas de las mujeres por la igualdad de

género. Según Mir-Hosseini, los neo-tradicionistas “*intentan introducir el equilibrio en las interpretaciones patriarcales*” e introducen el concepto de “*complementariedad de género*” con el argumento de que las mujeres son iguales a los hombres en la creación; sin embargo, tienen diferentes roles en la sociedad. (Mir Hosseini, 2004: 206)

El discurso de género de los neo-tradicionistas (Reeves, 1989: 123) denuncia el concepto de género de occidente como “imperialismo cultural” y propone a las iraníes volver su mirada a los modelos de mujeres musulmanas en la historia del Islam como Fátima, la hija del Profeta Muhammad. Así como las mujeres musulmanas en el comienzo del Islam estaban libres de afirmar su identidad en la vida social y política, las mujeres iraníes podrían estar libres de regresar a su cultura indígena y liberarse del colonialismo cultural de occidente.

La complementariedad de género va a resultar insuficiente para una parte de la sociedad cuando, gracias a las medidas introducidas por los Ayatollah, los roles de las mujeres en la sociedad se vuelvan inamovibles, les sea prohibido el ejercicio de algunas profesiones como la de juez y se les imponga el uso del Hiyab en público. En efecto, a raíz de la revolución, la causa de la mujer comenzó a ser parte del discurso político. La apelación a los derechos de las mujeres proporcionó la base teórica para las mujeres musulmanas en la expresión de los problemas que enfrentan, en la promoción de la igualdad y la justicia.

El discurso modernista surge a principios de los años 90 en un intento de reconciliar el Islam con los tiempos modernos. Sostienen que es posible alcanzar la mo-

derinidad y preservar de la fe y valores islámicos al mismo tiempo. Es en esta perspectiva que el movimiento feminista islámico en Irán tiene sus raíces. La revista femenina Zanan, fundada por Shahla Sherkat en 1992, proporcionó el terreno fértil para la promoción de las posturas islamistas modernistas sobre las relaciones de género en la sociedad iraní.

De acuerdo al discurso del islamismo modernista, la igualdad de género en el mundo musulmán es posible sin tensiones con el Islam. La Sharia debe ser re-interpretada para adaptar los principios religiosos a las necesidades de los tiempos y la vida social, ya que nuevos contextos requieren de nuevas interpretaciones. Al igual que sus compañeras en Malasia, la interpretación directa y la dinámica de *Ijtihad* o reflexión personal, se convierten en la metodología de análisis del movimiento feminista islámico en Irán.

Valentine Moghadam define al feminismo islámico como: *“Un movimiento reformista centrado en el Corán, realizado por mujeres musulmanas dotadas del conocimiento lingüístico y teórico necesario para desafiar las interpretaciones sobre la situación de las mujeres, al mismo tiempo como refutación de los estereotipos occidentales y de la ortodoxia islamista (...) Su argumento alternativo es que el Islam ha sido interpretado a lo largo de los siglos (y especialmente en los tiempos recientes) de un modo patriarcal y a menudo misógino, que la llamada ley islámica o Sharia ha sido mal comprendida y mal aplicada, y que tanto el espíritu como la letra del Corán han sido distorsionados”*. (Moghadam, 2007: 43-45)

El feminismo islámico es, entonces, un movimiento reformista basado en el Corán y centrado en dos ejes: El primero, un

ejercicio de deconstrucción a través de la exégesis y la hermenéutica de los textos doctrinarios en pos de la justicia de género, a favor del *“sentido original”* de las revelaciones; segundo, promueve el fin de los estereotipos asociados al Islam como una religión misógina y a las mujeres musulmanas como objetos pasivos.

Según Margot Badran los conceptos centrales de este movimiento son, precisamente, la equidad de género y la justicia social: *“Únicamente el islam, de entre las tres religiones de los pueblos del libro, introdujo, a través de sus escrituras —el Corán, considerado la Palabra de Dios—, un mensaje de igualdad fundamental entre hombres y mujeres como seres humanos (Insan), de derechos de las mujeres y justicia social; sin embargo, este mensaje fue subvertido en el nombre del propio islam.”* (Badran, 2006: 70)

Badran define el feminismo islámico como *“Un discurso y una práctica feministas que deriva su comprensión y su mandato del Corán, y que busca los derechos y la justicia dentro del marco de la igualdad entre mujeres y hombres en la totalidad de su existencia como parte integrante de la noción coránica de igualdad del ser humano (insan). Hace un llamamiento para la aplicación de la igualdad de género en el Estado, en las instituciones civiles y en la vida cotidiana.”* (Badran, 2007: 70)

Un rasgo sobresaliente del feminismo islámico en la opinión de Badran es su universalidad: Al ser una propuesta basada en el Corán, no sólo busca la justicia social para las mujeres musulmanas, sino para todas las mujeres, para toda persona oprimida y afectada por una situación de desigualdad y vulneración de derechos ya que *“El Islam es una religión universal . El feminismo islámico es un movimiento glo-*

bal. El feminismo islámico, al igual que el Islam, no versa sobre Oriente y Occidente, o Norte y Sur...” (Badran, 2007: 71)

Para Lamrabet es “*una dinámica de liberación iniciada por una reapropiación de las fuentes pero que se hace, paradójicamente, rompiendo con las tradiciones culturales discriminatorias normalmente aceptadas.*” (Lamrabet, 2006: 10)

De acuerdo a lo anterior, es posible definir el Feminismo Islámico como “Un movimiento de reforma que tiene su origen en los discursos críticos al mainstream religioso del Islam, cuyo objetivo es la justicia social amplia para las mujeres y para todas las personas oprimidas, que plantea la recuperación del mensaje de liberación original del Corán revelado al Profeta Muhammad, a través de la hermenéutica feminista y el desarrollo de una teología crítica, cuyas conclusiones sirvan de respaldo a un activismo político por la igualdad y la dignidad de los seres humanos en todo lugar”.

Uno de sus objetivos es el fin de los estereotipos asociados al Islam en general y a la mujer musulmana en particular, para facilitar el descubrimiento, agencia y empoderamiento de las mujeres musulmanas en torno a su identidad, tanto dentro como fuera de las comunidades islámicas. Para ello, según Asma Lamrabet es importante “*diferenciar entre el hecho cultural y la esencia de una religión, entre un mensaje espiritual y sus diversas interpretaciones, ya que una regla común consiste en incriminar invariablemente al Corán o a la tradición canónica como fuente ineluctable de discriminación de la mujer musulmana.*” (Lamrabet, 2005: 1)

Asumir la posición de subalterna para impugnar un mainstream epistémico que se traduce en sexismo, racismo y

estereotipos fijados por las narrativas de *idealización* y *demonización* descritas anteriormente, es una respuesta afirmativa a la pregunta que hiciera Gayatri Spivak: ¿Puede hablar el sujeto subalterno? ya que, al igual que los feminismos de la tercera ola o post y decoloniales, el feminismo islámico se aleja del feminismo ilustrado occidental e intenta una *autonomía epistémica* (Paredes, 2013: 39) para crear su propio concepto de feminismo y cuestionar, por igual, el silencio impuesto desde patriarcado religioso y la sordera de los feminismos occidentales.

La re-definición del feminismo no es exclusiva del feminismo islámico. El feminismo comunitario en Bolivia parte de una crítica parecida al mainstream occidental; se aparta totalmente de la episteme ilustrada del feminismo europeo y define el Feminismo como “*La lucha de cualquier mujer, en cualquier tiempo de la historia, en cualquier parte del mundo, que lucha o se rebela ante un patriarcado que la oprime o la quiere oprimir.*” (Paredes, 2013: 67)

Desde el punto de vista decolonial, el feminismo islámico es, siguiendo a la feminista chilena Alejandra Castillo, un “*feminismo de la desmitificación*”, una propuesta contra hegemónica que plantea una resistencia a las narrativas que ponen a las mujeres “*en una posición seriada, donde todas son iguales, quieren lo mismo, tienen uniformidad en lo simbólico, en la experiencia espiritual y la misma historia tachada al cuerpo*”, (Castillo, 2014: 7) narrativas elaboradas desde los feminismos institucionales que manejan una definición de “mujer” universal. En el caso de las mujeres musulmanas, los conceptos míticos sobre “religión”, “islam” y “liberación” se identifican más con una función política del discurso sobre las

y los musulmanes en un contexto dado, que con la realidad de las historias, corporalidades y sexualidad de las mujeres musulmanas.

No se trata de negar la existencia de los verdaderos y graves problemas que conciernen al estatus de la mujer musulmana, sino que se trata más bien de describir la gravedad y *“el impacto de esta clase de actos sobre poblaciones musulmanas en las cuales la mujer se ha transformado en el baluarte de la identidad”* (Lamrabet, 2005: 5) a través de la voz de las mujeres musulmanas y poner en el centro de dicha descripción su capacidad para explicarse a sí mismas, sus realidades y recursos para elaborar soluciones a través del ejercicio de una *“autonomía epistémica en la construcción de conocimiento descolonizado”* (Paredes, 2013: 61)

Valentine Moghadam destaca que el feminismo islámico *“permitió un diálogo entre las feministas religiosas y seculares en Irán y abrió el camino a nuevas posibilidades para la igualdad de género y la participación de las mujeres en las doctrinas y prácticas religiosas”* (Moghadam, 2007: 44). Este es un objetivo actual para el feminismo islámico. Sin embargo, esta tarea no es fácil. Laure Rodríguez ha mencionado algunos desafíos que el feminismo islámico encuentra en su interacción con otros feminismos (Rodríguez, 2012: 8).

El primer conflicto surge por los presupuestos ideológicos que el feminismo europeo mantiene –asumidos también fuera de Europa– de que el Islam es el causante de la opresión de la mujer, por lo que el único camino para la *“salvación femenina”* sería el abandono de su fe.

Esta perspectiva está enraizada en la idea de que el Feminismo, esto es, *generar una lucha política por la justicia social para las*

mujeres a partir la capacidad de verse a sí misma como sujeto de resistencia, con dignidad y derechos, de enunciación crítica y empoderamiento, es una invención europea que se exporta hacia el sur, para enseñar a otras mujeres como ser libres; es un punto de vista colonialista cuya lectura es unidireccional y favorece sólo a un sector del Feminismo, con privilegios suficientes para imponer su perspectiva como general. Lo colonial *“es un escenario que define el lugar material e intelectual de las mujeres (...)no se reduce a una dominación étnica, sino cubre otros campos de diferenciación, como el género y la clase social a través de las cuáles se inscriben las desigualdades.”* (Cumes, 2012: 2)

El feminismo islámico, en mi opinión, se inscribe en los feminismos post y decoloniales; esto significa que reconoce en las mujeres musulmanas y en todas aquellas *subalternas*, la capacidad de hablar por sí mismas y visibilizar sus subjetividades en la descripción de la opresión que las aqueja, así como en proponer estrategias de liberación en su contexto espacio-temporal.

En relación al conflicto anterior, otro obstáculo recurrente es la constante victimización que hacen los feminismos hegemónicos de las mujeres musulmanas, como *“pobres sumisas”* que necesitan ser salvadas del sometimiento y la barbarie de los hombres fanáticos; esta afirmación adolece de un acercamiento real al pensamiento del Islam y al pensamiento de las mujeres musulmanas, descartando a priori la posibilidad de reconocerlas como sujetos activos de enunciación.

El feminismo euro-occidental ha aportado a la lucha de las mujeres pero, a decir de Julieta Paredes *“es bastante racista*

cuando se trata de mirar las luchas de las mujeres (...) su eurocentrismo les lleva a imaginar que nos civilizaran o que nos interpretarían y que desde esos centros de poder, dictarán políticas para las mujeres a nivel mundial.” (Paredes, 2013: 15)

No hablo de que el movimiento feminista hegemónico occidental tenga la obligación de reconocer en el feminismo islámico un feminismo en los términos de la ilustración, sino “*de traspasar las fronteras de los campos académicos y discusiones de lobby y grupos de élite, enfrentándose al desafío de reconocer distintas formas de agencia y definiciones de identidad femenina*” (Válcarcel, 2013: 83).

Tercero, la creencia de que el Feminismo Islámico no existe o es un oxímoron. Esta idea, expresada por Wassyla Tamzali (2011, Diario ABC) con: “*No nos engañemos. El feminismo es una ideología de liberación y el islam es de obediencia.*” niega o excluye la existencia de otras formas de identidad, consciencia, expresión y experiencia; favoreciendo, además, directa o indirectamente la lógica patriarcal y otros modos de dominación masculina.

¿Por qué las mujeres musulmanas que luchan justamente desde sus referencias y realidades culturales serían menos emancipadas que las demás? Al respecto, Houchra Bouteldja ha dicho: “*No existe un examen de feminismo. El simple hecho de que las mujeres musulmanas se levanten para reivindicar su derecho y dignidad basta para un pleno reconocimiento.*” (Bouteldja, 2010: 7)

En mi opinión, los esfuerzos del Feminismo Islámico no deben enfocarse en lograr aprobación de parte de los feminismos occidentales; esto sería reproducir la lógica subalterna y colonial que es, precisamente, la episteme de la cual se

busca una diferenciación, sino en buscar terrenos comunes en los cuales colaborar en torno a objetivos y estrategias. Esto me lleva al cuarto desafío, cual es, la idea de que el feminismo no tiene apellidos. En mi opinión, este conflicto es ficticio, ya que desarrollar alianzas es tan importante como visibilizar los contextos desde los cuales los distintos feminismos colaboran en una lucha mayor; no hay contradicción en esto.

Nombrar es dar existencia y al dar existencia, reconocemos. La única forma en que los movimientos pueden consolidarse es no construirse en bases de apariencia, sino en sólidas relaciones de democracia. Parafraseando a Edward Said, nuestro trabajo político e intelectual como feministas en sociedades colonizadas, es construir campos de co-existencia en lugar de campos de batalla.

Quinto, la postura que establece que es incompatible la libertad de la mujer con la existencia de la religión. Es verdad que el Islam ha sido usado, como toda religión, para los más grandes abusos, pero al identificar el origen de estos crímenes en el Islam, aceptamos, en cierto modo, que la religión puede ser usada como excusa legítima para la violencia y la injusticia.

La idea de considerar a todas las religiones misóginas por naturaleza, supone como única vía de liberación el abandono de las creencias; pero ¿Por qué se tiene que aceptar que sean las únicas interpretaciones posibles? ¿Por qué no se puede tener el derecho a interpretarlo desde una perspectiva de género? Negar la posibilidad de dismantelar el patriarcado religioso es aceptar que no hay mujeres capaces de realizar esta tarea, que el patriarcado es invencible e inmutable en algunos aspectos de la vida social y que

existe una sola manera única y correcta de cuestionarlo.

Estas consideraciones son limitadas y pretenciosas. No sólo es posible cuestionar el patriarcado religioso y sus narrativas sagradas llenas de androcentrismo: Debe hacerse. Si el feminismo se trata de desafiar al patriarcado, entonces, hay que desafiarlo en todos los ámbitos, materiales y simbólicos; hay que dismantelar los conceptos de religión, espiritualidad, obediencia y sumisión que tan caros son a los discursos androcéntricos de *idealización* y *demonización*; conceptos que el feminismo tradicional no se ha molestado en criticar, sino ha asumido tal y como el patriarcado se los ha enseñado.

Las tensiones descritas reflejan las divergencias que atraviesan los feminismos en la desconstrucción de lo colonial y de sus ejes anclas como son las dicotomías norte-sur, colonialidad-postcolonialidad, universal-particular, yo-otras, igualdad-diferencia, centro-periferia, etc. En ningún caso suponen la inutilidad del Feminismo como estrategia de liberación de las mujeres; más bien, evidencian la pluralidad de formas que como estrategia tiene en diferentes contextos y a partir de diversas subjetividades.

El feminismo islámico es una propuesta abierta y en construcción que manifiesta una diversidad de enfoques y realidades a partir de los cuales intervenir a favor de una mayor justicia social para las mujeres. Su planteamiento es el desarrollo de una hermenéutica crítica, descolonizadora y de liberación no sólo de las narrativas de lo femenino en el Islam, sino también de las narrativas del Islam en lo feminista, con las mujeres musulmanas en el centro de su enunciación y creadoras de un proyecto de liberación con voz propia.

En mi opinión, sería interesante extender el concepto de Hermenéutica, como el arte de explicar o interpretar los textos sagrados o filosóficos, para llevarlo al ámbito de los feminismos e instalarlo como sinónimo de praxis dialéctica. Una *hermenéutica de la desmitificación*, es decir, un análisis re-significativo sobre las narrativas y constructos que existen sobre las mujeres-otras dentro de los feminismos mainstream hará posible un diálogo que posibilite instancias de producción de saber y conocimiento desde una base común de igualdad entre sujetas hablantes y autoridad para describir sus propios contextos.

Contribuir a que las mujeres tengan poder sobre sí mismas es el fin común para toda feminista y activista por los derechos de las mujeres y “... es a partir de su *diversidad propia que la musulmana tiene el derecho de hacer sus elecciones como mujer que tiene una historia y unos orígenes específicos con el fin de contribuir de manera positiva a este universal común.*” (Lamrabet: 2011, 10)

Bibliografía

El Noble Corán. Traducción autorizada al español por la Agencia de Impresiones e Investigación Científica del Ministerio de Asuntos Islámicos. Arabia Saudita

Abbot, Nabia (1941) “*Pre Islamic Arab Queens*” en *The American Journal of Semitic Languages and Literature*, vol. 58

Adlbi Sibai, Sirin (2011) “*Mujeres, Revoluciones Árabes y Colonialidad*” En: *Revista Solidaridad Internacional*, N° 60.

Badran, Margot (2006) “*Le Féminisme Islamique en Mouvement*”, en “*Existe-t-il*

- un Féminisme Musulman?”, Comisión de Islam y Laicidad, Unesco
- Badran, Margot (2009) *“Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences”* Oxford, Oneworld Publications.
- Barlas, Asma (2002) *Believing Woman in Islam: Unreading the Patriarchal Interpretations of Quran*. University of Texas Press.
- Bewley, Aisha (2002) *Islam, El Poder de las Mujeres*. Junta Islámica de Andalucía
- Bouteldja, Houchra (2010) *“Las Mujeres Blancas y el Privilegio de la Solidaridad”* Conferencia en el IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico. Madrid
- Cumes, Aura (2012) *“Mujeres Indígenas, Patriarcado y Colonialismo: Un Desafío a la Segregación Comprensiva de las Formas de Dominio”*. Anuario Hojas de War-mi. Nº 17
- Castillo, Alejandra (2014). *“Feminismos de la Des-mitificación”*. Conferencia en el II Congreso de Estudios Poscoloniales. Buenos Aires, 2014.
- De Botton, Lena.; Puigvert, Lidia & Taleb, Fátima (2011) *El Velo Elegido*. Barcelona, El Roure.
- Donohue, Jhon y Esposito, Jhon (2007) *Islam in Transition: Muslim Perspectives*. Oxford University Press, New York.
- Martin, Gema (2007) *“Patriarcado e Islam”* Quaderns de la Mediterrània, Instituto Europeo del Mediterráneo.
- Maldonado, Teresa (2009) *“Laicidad y Feminismo: Repercusiones en los Debates sobre Aborto y Multiculturalidad”* en *“Debates Feministas”* Viento Sur, Nº 104
- Mernissi, Fatima (1997) *El Poder Olvidado: Las Mujeres ante un Islam en Cambio*. Madrid, Icaria.
- Mernissi, Fatima (1999) *The Forgotten Queens of Islam*. University of Minnesota.
- Hassan, Riffat (1989) *“Selección de Artículos de Teología Feminista y las Mujeres en el Mundo Musulmán.”* Women Living Under Muslim Laws.
- Hoodfar, Homa (1997) *“The Veil in Their Minds and in Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women”* en *The Politics of Culture in the Shadow of Capital*, Lisa Lowe and David Lloyd
- Lamrabet Asma (2008) *“Aisha, Esposa del Profeta”* Junta Islámica de Andalucía, s/l.
- Lamrabet, Asma (2005) *“Perspectivas Femeninas Cruzadas”*, s/l, s/e.
- Lamrabet, Asma (2011) *“La mujer en el Islam: Entre estereotipos de Occidente y Realidades Sociales”*. <http://www.asma-lamrabet.com/articulos/la-mujer-en-el-islam-entre-estereotipos-de-occidente-y-realidades-sociales-unas-perpectivas-de-liberacion/>
- Moghadam, Valentine (2007) *“¿Qué es el feminismo musulmán? Por la Promoción de un Cambio Cultural en Favor de la Igualdad de Géneros”* en *Existe—¿il un féminisme musulman?* Comisión Islam et Laïcité, Unesco
- Moghadam, Valentine (2005) *“Desengaños y Expectativas Del Feminismo Islámico”*. Conferencia Presentada en el I Congreso Internacional De Feminismo Islámico, Barcelona.
- Minou Reeves (1989) *Female Warriors of Allah: Women and the Islamic Revolution* New York. E.P.Dutton
- Mir-Hosseini, Ziba (2002) *“Islam, Women and Civil Rights: The Religious Debate in the Iran of the 1990s”* en *Women, Religion and Culture in Iran*, Sarah Ansari and Vanessa Martin
- Mir-Hosseini, Ziba (2004) *“Sexuality, Rights, and Islam: Competing Gender Discourses in Post-Revolutionary Iran”* en *Women in Iran from 1800 to the Islamic Republic. Urbana and Chicago*, Lois Beck

- and Guity Nashat, University of Illinois Press
- Paredes, Julieta (2013) *¿Qué es el Feminismo Comunitario? Bases para la Despatriarcalización*. Mujeres Creando Comunidad. La Paz
- Panotto, Nicolás (2010) “*Descolonizar lo Divino. Aportes para una Teología Poscolonial del Campo Religioso Latinoamericano*”. Conferencia presentada el II Congreso de Estudios Postcoloniales. Buenos Aires.
- Radford, Rosemary (1997) “*El Sexismo y el Discurso sobre Dios: Imágenes Masculinas y Femeninas de lo Divino*” en *Del Cielo a la Tierra: Una antología de Teología Feminista*. Ressa, Seibert y Sjurup. Sello azul
- Rodriguez, Laure (2012) “*Emergencia del Feminismo Islámico en Europa*”. Madrid.
- Schussler Elizabeth (2009) *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. SCM Press, 2nd Revised Edition
- Smith, Jane I. (1985) “*Women, Religion and Social Change in Early Islam*” en *Women, Religion and Social Change*. Yazbeck y Banks. State University of New York Press.
- Tamayo Acosta, Juan José. (2011) *Otra Teología es posible: Pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Herder, Madrid
- Valcarcel, Mayra (2013) *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*. Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, FFyL, UBA.
- Wadud, Amina (1999) *Quran and Women: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.
- Wassyla Tamzali, “El feminismo islámico no existe”, entrevista de Sergi Doria. ABC, (27/03/2011). <http://www.abc.es/20110327/internacional/abcp-feminismo-islamico-existe-wassyla-20110327.html>
- Zine, Jasmin (2008) “*Muslim Women and the politics of representation*” en *Journal of Feminist Studies in Religion*, Indiana University Press, vol. 24.
- Ziba Mir Hosseini, “Understanding Islamic Feminism”, entrevista de Yoginder Sikand. Ver: <http://www.countercurrents.org/sikand070210.htm>