



Categoría: II Congreso Internacional de Estudiantes de Humanidades y Ciencias Sociales

ARTICULO DE CONFERENCIA

Women and Islam, theoretical issues and current affairs **Mujer e Islam, cuestiones teóricas y actualidad**

Raquel Elena Sicilia Lorenzo ¹ 

¹ Centro de Investigaciones Psicológicas y Sociológicas.

Citar como: Rojas EB. When misogyny dresses up in colors: expressions of gay men on social media in the context of 8M in Mexico. SCT Proceedings in Interdisciplinary Insights and Innovations. 2024;2:125. <https://doi.org/10.56294/piii2024.125>

Recibido: 10-08-2024

Revisado: 23-10-2024

Aceptado: 29-12-2024

Publicado: 29-12-2024

Editor: Emanuel Maldonado 

ABSTRACT

Introduction: Analyzing religion from a gender perspective allows us to understand the interaction between religious norms and power relations. Various studies have shown that religion has been used both to perpetuate patriarchy and to promote social change. In this context, feminist positions have been developed within different religious denominations, especially in the field of monotheistic religions. However, Western feminism has tended to confront the religious, making invisible the contributions of feminists within their own spiritual traditions.

Development: The relationship between feminism and religion has been the subject of debates framed by ideological tensions and ethnocentric positions. While feminism in the Global North has promoted secularization as a path towards gender equality, many Muslim women have developed their own feminism within religious frameworks. Islamic feminism, which emerged at the end of the 19th century and consolidated in the 20th century, seeks to reinterpret sacred texts from a hermeneutic of suspicion. Authors such as Amina Wadud and Asma Barlas have demonstrated that the oppression of women does not come from the Koran, but from patriarchal interpretations. Despite their diversity, Islamic feminists agree on the need to reformulate religious norms to guarantee gender justice.

Conclusion: Islamic feminism challenges traditional views of secular feminism and patriarchal Islam. While it faces criticism both within and outside Muslim communities, its approach broadens the perspectives of the struggle for gender equality. The reinterpretation of sacred texts from a feminist perspective becomes a key tool for social transformation and the vindication of women's rights within Islam.

Keywords: Islamic feminism; religion; gender; religious interpretation; patriarchy.

RESUMEN

Introducción: El análisis de la religión desde una perspectiva de género permite comprender la interacción entre normativas religiosas y relaciones de poder. Diversos estudios han demostrado que

la religión ha sido utilizada tanto para perpetuar el patriarcado como para impulsar cambios sociales. En este contexto, se han desarrollado posturas feministas dentro de distintas confesiones religiosas, especialmente en el ámbito de las religiones monoteístas. Sin embargo, el feminismo occidental ha tendido a confrontar lo religioso, invisibilizando los aportes de feministas dentro de sus propias tradiciones espirituales.

Desarrollo: La relación entre feminismo y religión ha sido objeto de debates enmarcados en tensiones ideológicas y posturas etnocéntricas. Si bien el feminismo del Norte Global ha promovido la secularización como un camino hacia la igualdad de género, muchas mujeres musulmanas han desarrollado su propio feminismo dentro de los marcos religiosos. El feminismo islámico, surgido a finales del siglo XIX y consolidado en el siglo XX, busca reinterpretar textos sagrados a partir de una hermenéutica de la sospecha. Autoras como Amina Wadud y Asma Barlas han demostrado que la opresión de la mujer no proviene del Corán, sino de interpretaciones patriarcales. Pese a su diversidad, los feminismos islámicos coinciden en la necesidad de reformular las normas religiosas para garantizar la justicia de género.

Conclusión: El feminismo islámico representa un desafío a las visiones tradicionales del feminismo secular y del Islam patriarcal. Si bien enfrenta críticas tanto dentro como fuera de las comunidades musulmanas, su enfoque permite ampliar las perspectivas de la lucha por la equidad de género. La relectura de los textos sagrados desde una mirada feminista se convierte en una herramienta clave para la transformación social y la reivindicación de los derechos de las mujeres dentro del Islam.

Palabras clave: feminismo islámico; religión; género; interpretación religiosa; patriarcado.

Varios estudios han demostrado que pensar la religión desde una perspectiva de género permite develar complejos aspectos de interrelación y confrontación, además de cuestionar cómo las normativas religiosas interpelan las relaciones de género. Este ángulo múltiple y singular en el estudio de las religiones se encuentra en la intersección de múltiples disciplinas. Entre ellas destacan, por una parte, las teologías de las religiones institucionales, la hermenéutica y la ética y, por otra, la historia, la sociología, la psicología y la antropología de las religiones. Dorit Geva (2019) sitúa el inicio de la sociología feminista histórica y política en el seno de la erudición marxista de los 70's y los 80's.

Investigar desde la perspectiva de género es desafiar conocimientos cimentados sobre aportes androcéntricos, al analizar cómo la religión recibe influencias e influye en las relaciones de poder. “El género, como una postura que emerge desde abajo y desde las márgenes, llama a reconceptualizaciones de las categorías hegemónicas de los discursos religiosos” (Marcos, 2007, p.37).

Estudios históricos han permitido denunciar valoraciones y concepciones del mundo patriarcales, donde la religión ha contribuido a imponer el rol «natural» de la mujer como esposa, madre y hermana y a invisibilizarla como sujeto socio-histórico y profesional. Si bien se puede decir que diversas religiones se han instrumentalizado para mantener el estatus quo en diversas sociedades, también han favorecido luchas por el cambio social como los casos de la Teología de la Liberación en América del sur o durante las luchas independentistas en el Magreb¹ (Benhadjoudja y Milot, 2014).

Respecto a la oposición entre género y religión, tanto grupos militantes feministas y de la diversidad sexual como los académicos, han mantenido durante mucho tiempo una posición de confrontación frente a lo religioso (Correa, 2004). De hecho, el feminismo desarrollado en las sociedades occidentales pertenecientes al Norte Global, dentro del que destacan las feministas francesas inspiradas en el marxismo, ha criticado fuertemente a la religión. Esta postura establece una oposición insalvable entre las mujeres y la religión, a la vez que establece una correspondencia entre laicismo y lucha por los derechos de las mujeres.

Además, se invisibiliza el aporte feminista al interior de diversas confesiones. En el caso de las religiones monoteístas es posible rastrear exégesis feministas de mujeres judías, católicas y protestantes,

así como también feminismos islámicos. Se parte de la lectura crítica y la reinterpretación de los textos sagrados y de sus culturas.

“Intentan reconstruir y reconceptualizar las tradiciones religiosas mediante, preferentemente, el método de la “hermenéutica de la sospecha”, que pone en duda interpretaciones previas, ajenas a la utilización del Islam durante la guerra de liberación de Argelia de 1954 a 1962 es un buen ejemplo. En efecto, varios grupos nacionalistas argelinos adoptaron un discurso religioso durante la lucha anticolonial. El Islam aparece aquí como un vector de resistencia, pues de lo que se trata es de cuestionar las condiciones sociológicas de la movilización del discurso religioso y no del dogma en sí mismo. En este caso lo religioso funciona como zócalo movilizador para una lucha secularizada y la ‘jihad’ a la que apelan los nacionalistas argelinos se encuentra en esta perspectiva. (Benhadjoudja y Milot, 2014)

“La perspectiva y la experiencia desde las mujeres” (Marcos, 2007, p. 38). Algunas las estrategias metodológicas empleadas consisten en analizar y comprender los contextos históricos donde surgieron los textos sagrados, los mitos, las tradiciones; a la vez que se incorpora la perspectiva y la situación de las mujeres.

No se puede negar que el feminismo ha impulsado cambios en las sociedades modernas, no obstante, el modelo nacido en Occidente ha experimentado dificultades para enmarcarse en entornos culturales diferentes. Se considera que esta visión está ligada al etnocentrismo, es decir, a la tendencia de interpretar toda la realidad exclusivamente de acuerdo a los parámetros de la propia cultura (Amorós, 2006; Chacón y López, 2017). Este es el mismo fenómeno ya abordado con la obra “Orientalismo” de Edward Said.

El surgimiento del feminismo en Occidente y su relación con la colonización occidental hace que las formulaciones tradicionales de feminismo delinear y excluyan otras versiones que no son liberales, basándose en representaciones homogéneas y estáticas de otras culturas, como ha ocurrido con gran parte de la producción feminista sobre la religión y en especial sobre el Islam. El supuesto implícito o explícito de que el Islam es patriarcal no solo asume que existe un Islam, sino además que el patriarcado ya ha sido predefinido (Salem, 2014).

Otra de las razones por las que el feminismo occidental ha tenido un problema de larga data con la religión es que sus presupuestos fundamentales son seculares por naturaleza; sin embargo, dado que se posiciona como neutral, objetivo y universal, sin cuestionar sus raíces y presupuestos, oculta su ontología secular subyacente. Pese a ello, es precisamente esta “ontología secular la que crea las tensiones entre el feminismo y la religión” (Salem, 2014, p. 117).

Este es un ejemplo de “los límites inadvertidos que reproduce la teoría feminista del Norte. La falta de autoconciencia respecto de los proyectos ideológicos que sustentan los límites teóricos y empíricos permite esta reproducción” (Geva, 2019, p. 123).

El resultado es la exclusión de las mujeres musulmanas del feminismo en dos frentes: por los presupuestos seculares del feminismo y por las tendencias orientalistas o etnocéntricas del feminismo (Salem, 2014).

También influye que se infiera que las sociedades deben moverse desde la religiosidad al secularismo para ser vistas como progresistas, enmarcando de forma absoluta a las religiones como opresivas. “De nuevo, esto tiende a enfatizarse aún más cuando se trata de las mujeres musulmanas” (Salem, 2014, p.18).

Los estudios poscoloniales, sin dejar de denunciar las posiciones de dominación y colonización del conocimiento, han abierto una nueva perspectiva de análisis donde voces silenciadas y actores invisibilizados comienzan a adquirir protagonismo y han permitido ampliar las visiones de los feminismos. En el contexto actual se aboga por la construcción de un canon multilateral e inclusivo de diferentes visiones (Amorós, 2006; Chacón y López, 2017).

El feminismo islámico aparece en un período en el cual el Mundo Árabe está viviendo su propio despertar intelectual, ideológico, cultural, político y religioso, conocido como Nahda. Se basa en

aspiraciones teóricas como el retorno a los principios fundamentales del Islam (usul), a través de tres grandes vías. Una primera, orientada al pasado, con el fin de recuperar la edad de oro del islam, siendo sus defensores los Muslihun Salafiyun o fundamentalistas. Una segunda, que adopta la vía de la Ilustración europea, cuyos partidarios se inclinan por la modernización del Islam a la manera occidental y una tercera vía intermedia, que combina lo que los reformistas consideraban bueno de Occidente con los fundamentos del Islam. Dicha vía es la promovida por los modernistas pro-occidentales (Torres, 2015).

En este contexto de renacimiento cultural árabe aparecen los primeros textos en favor de los derechos de la mujer en el mundo musulmán hacia finales del siglo XIX, con inspiración en el discurso feminista europeo, algunas mujeres de clase alta y con acceso a la educación comienzan a exigir derechos y libertades (Soage, s/f).

Este feminismo árabe temprano se caracteriza por ser nacionalista y laico, pero no opuesto a la religión. Se intenta conciliar el Islam con la equidad de género destacando los avances que significó para las mujeres: puso fin al infanticidio de niñas, practicado en la Arabia preislámica probablemente como un método de control de la natalidad; limitó la poligamia a cuatro esposas, que debían ser tratadas equitativamente; y extendió a las mujeres el derecho a heredar (la mitad que sus parientes masculinos). No obstante es un avance considerando que muchas veces se las consideraba parte de la herencia).

A la vez, se criticaba que estableció una jerarquía que establecía la autoridad de los hombres sobre las mujeres, y tanto el Corán como la Sunna (que recoge los hadices, o dichos y hechos del profeta) incluyen contenidos francamente misóginos. A pesar de ello, esas feministas árabes eran creyentes y aseguraban que sus exigencias no eran contrarias a su fe (Soage, s/f).

El propio término de feminismo islámico ha sido objeto de controversia. Fue acuñado a principios de la década de los 90 por feministas iraníes, y su desarrollo ha estado indiscutiblemente ligado en sus comienzos a la evolución de la situación de las mujeres en Irán (Moghadam, 2005).

Otro foco temprano de actividad feminista en el mundo musulmán fue Malasia, donde a finales de los años ochenta, surgieron las Sisters in Islam (Hermanas en el Islam), un colectivo de académicas que cuestiona las leyes discriminatorias contra la mujer, ostensiblemente basadas en la sharía. Una de sus fundadoras fue Amina Wadud, que destaca la contribución de esta organización como enlace entre las organizaciones musulmanas laicas (Soage, s/f).

En su dimensión académica, el feminismo islámico reproduce el movimiento que se produjo en el ámbito universitario norteamericano a partir de los años setenta dentro de otras tradiciones religiosas como el judaísmo, el cristianismo, el budismo. La segunda ola del feminismo provocó el desarrollo de los estudios de género aplicados al análisis de las escrituras, las costumbres y las prácticas religiosas. El ejemplo más relevante es el del judaísmo, pues se plantearon muchos de los temas que también preocuparían a las musulmanas, desde la participación en la oración hasta las leyes que rigen el divorcio. Se cuestionó la construcción de un Dios masculino y en consecuencia se defendió el uso del pronombre femenino para referirse a la divinidad, práctica que sería adoptada por Amina Wadud (Soage, s/f).

A pesar de su importancia, el impacto del mundo académico es limitado, y se debe reconocer el trabajo y los aportes de las muchas musulmanas que trabajan sobre el terreno. Sus campañas a menudo se centran en la reforma de las leyes de estatuto personal, que están basadas en la sharía y discriminan a la mujer en cuestiones como el matrimonio, la herencia y el acceso a la justicia. (Soage, s/f).

El movimiento feminista musulmán se caracteriza su heterogeneidad y sus orígenes diversos. Según la socióloga Valentine Moghadam (2006), el movimiento feminista en la sociedad islámica está mayormente ligado a pensadoras de izquierdas y residentes en Occidente, por lo que una postura es la no identificación con la etiqueta de feminista, pues la consideran “neoimperialista y condescendiente” (Soage, s/f) aunque se abogue por los derechos de las mujeres. Lo cierto es que quienes lo aceptan, es porque consideran que marca un punto de encuentro dentro del llamado “feminismo global”.

“Algunas defienden la igualdad entre hombres y mujeres y afirman que no es incompatible con el Islam; otras aceptan diferentes roles para cada género, asignados por la religión y supuestamente

conformes a la naturaleza humana, y hablan de complementariedad y equidad en lugar de la igualdad. A un nivel más fundamental, algunas defienden los derechos humanos universales reflejados en la

«Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer» aprobada por las Naciones Unidas en 1979, mientras que para otras el concepto de derechos universales es cuestionable debido a su supuesto etnocentrismo, que consistiría en imponer el modelo occidental al resto del mundo” (Soage, s/f).

De todas formas, más allá de sus diferencias, las une el reclamo de que el Islam y su ética reconocen derechos y libertades que no se respetan en la práctica, pues se ha encapsulado la tradición religiosa para afianzar la dominación masculina y el patriarcado en la mayoría de los estados musulmanes (Soage, s/f; Wadud, 1999; Salem 2014). La exégesis coránica permite reinterpretar los preceptos que pertenecen a la Arabia del siglo VII para ganar legitimidad por un lado, y por otro, para defender la contextualización de estos en la realidad actualidad.

A menudo se pone en duda la credibilidad de la Sunna, que también es usada como instrumento para justificar la opresión de las mujeres y se destaca el papel de las figuras femeninas que rodearon al profeta Muhammad para fundamentar el derecho a participar en la vida pública. También existen diferencias en cuanto a que algunas luchan por volver a lo que entienden como la voz ética del Islam, que sería su verdadero espíritu, el mismo que representó un avance para las mujeres de su época; mientras otras critican los puntos intrínsecamente misóginos de su religión y escudriñan cómo conciliarlos o transformarlos (Soage, s/f).

Desafían la ortodoxia al defender que aquello que se presenta como Ley de Dios no es más que una interpretación humana (Salem, 2014) al defender el Ijtihad o derecho al razonamiento e interpretación de la revelación que tiene todo musulmán. Esta es la vía de legitimar nuevas lecturas del Corán y la tradición desde la justicia de género. A la vez, es una postura que las opone diametralmente al fundamentalismo religioso (Rivera, 2014).

Otro punto importante es el uso del hiyab o velo islámico. Las mujeres que lo portan han sido objeto de las controversias en acerca a la secularización y la igualdad de géneros. A pesar de ello, el centro generalmente son las discriminaciones que sufren, sin considerar que también son sujetos políticos dotados de agenciamiento (concepto defendido por autoras feministas como Judith Butler), pues las mujeres deben tener el derecho a habitar y acatar las normas religiosas por una decisión propia, lo que no implica subordinación necesaria ni unívocamente (Benhadjoudja y Milot, 2014).

Las mujeres musulmanas conllevan una representación social ambigua: son percibidas como víctimas del patriarcado y del Islam y al mismo tiempo como una amenaza para la secularización y la igualdad de los géneros. Las expresiones de la religiosidad islámica se confunden a menudo con formas de integrista o con el Islam político, y las mujeres asociadas al Islam son percibidas como el síntoma del peligro islámico (Benhadjoudja y Milot, 2014). Por su parte, los medios de comunicación presentan a las mujeres “salvadas” del Islam como modelos de mujeres musulmanas emancipadas (Razack, 2008).

En el análisis que se realiza no sería justo dejar de mencionar algunas figuras imprescindibles que han marcado la historia de los feminismos islámicos. A vez esto sirve para mostrar la diversidad de interpretaciones y posturas que forman parte del entramado que se estudia. Destacan:

Nawal el-Saadawi, de origen egipcio, médica de profesión y especialista en salud mental, quien ha sido descrita como la «Simone de Beauvoir del mundo árabe». Sus escritos y carrera profesional estaban dedicados a los derechos políticos y sexuales de las mujeres desde la fundación de la revista *Health* (1968) que fuera clausurada por las autoridades de su país, hasta la expulsión de su cargo en el Ministerio de Salud debido a su libro *Al-mar’ah wa al-jins* (Mujeres y Sexo), una obra con la que introduciría el debate sobre el sexo en las sociedades árabes. En 1981 fue encarcelada durante dos meses, periodo en el que escribiría clandestinamente *Mudhakkirāt fī sijn al-nisā’* (Memorias de la prisión para mujeres). Fue cofundadora de la Asociación Árabe de Derechos Humanos (1983) y fundadora de la Asociación de Solidaridad con la Mujer Árabe (1985). (Domínguez, s/f).

Riffat Hassan, teóloga musulmana paquistaní-estadounidense, obtuvo su doctorado en Filosofía islámica en la Universidad de Durham (Inglaterra), enseñó Estudios Religiosos desde 1976 hasta su retiro en 2009 en la Universidad de Louisville (Estados Unidos) y fue maestra de conferencias invitada en la Universidad de Harvard.

Afirma que:

“Las ideas y actitudes negativas hacia las mujeres predominan en general en las sociedades musulmanas. Están arraigadas en la teología y hasta que los fundamentos teológicos y la misoginia androcéntrica de las tradiciones islámicas sean desenmascaradas, las mujeres musulmanas seguirán siendo brutalizadas y discriminadas aunque aumenten las estadísticas de la educación de las mujeres, de su empleo y de sus derechos sociales y políticos. En tanto las mujeres continúen aceptando los mitos usados por los teólogos o las jerarquías religiosas para abusar de sus cuerpos, corazones, mentes y almas, ellas nunca podrán ser seres humanos completamente desarrollados y estar ante Dios con los varones en igualdad” (Hassan, 1985, p. 43).

Plantea que el Corán no dice absolutamente nada de Eva, y tampoco habla de la creación de la mujer a partir del hombre. Al contrario, se refiere a la creación del ser humano en términos igualitarios (Hassan, 1986).

También presta atención a otra palabra muy importante que aparece en el Corán en el capítulo 4 (llamada el capítulo de la mujer) en el versículo 34, es la palabra “qawwamun”. Es una forma plural de una palabra que en general se traduce por “señor”, “maestro”, “dirigente”, “gobernador”, “director”. Aceptar este significado ya establece una jerarquía desigual entre hombres y mujeres. La autora defiende que la lectura correcta del término sería “responsable del mantenimiento de la familia” y que tiene un marcado carácter económico. De ahí que se refiera en el contexto del versículo a que la mujer durante el embarazo no tiene la obligación de ser responsable de la familia y los hombres deben asumir este papel durante ese período. A la vez que recalca que se dirige a la comunidad islámica en general, y no a los maridos. Sin embargo, ha sido tan malinterpretado y tan mal leído que ha otorgado un control sobre la vida de las mujeres (Hassan, 1986).

También aborda las recopilaciones de dichos del profeta Muhammad y las narraciones sobre su vida diaria, que son imprescindibles para una comprensión del Islam y objeto de veneración para los creyentes musulmanes, pero han sido interpretadas siempre y exclusivamente por varones musulmanes que se han dado a la tarea y arrogado el derecho de definir ontológica, teológica y sociológicamente a las mujeres musulmanas (Hassan, 1985).

Asma Barlas (paquistaní-estadounidense) ha buscado demostrar que debemos ver lo patriarcal como una lectura más del Corán en lugar de verlo como el único camino. Sus planteamientos heredan la línea de pensamiento iniciada por Fazlur Rahman y Amina Wadud en su crítica a las

interpretaciones desiguales y discriminatorias del lugar de la mujer en el Islam. Se basa en el estudio de la polisemia de los textos, las palabras y las traducciones para argumentar la necesidad de una necesaria relectura que salga de los marcos del reduccionismo que atenta contra el carácter igualitario y anti-patriarcal de El Corán. Considera que la “igualdad sexual” es un concepto equívoco a nivel universal, por lo que no tiene fundamento catalogar de patriarcal al Corán, que además no privilegia a los hombres, pues no toma a estos como paradigma para definir a las mujeres, ni se refiere al ser humano en clave de género (Torres, 2015).

Amina Wadud (estadounidense), doctora en estudios Islámicos en la Universidad de Michigan y profesora asociada en la Virginia Commonwealth University. Durante sus estudios de grado estudió árabe y egipcio en la Universidad Americana de El Cairo, la Universidad de El Cairo y en la Universidad de Al-Azhar. Hizo historia en agosto de 1994 al dirigir la Jutba (sermón) del viernes en la mezquita de Claremont Main Road en Sudáfrica, rol que está reservado sólo a los varones en la tradición musulmana (Rivera, 2014).

No se puede hablar del pensamiento islámico moderno sin hablar de Amina Wadud y el libro que sirvió de fundamento para el desarrollo posterior del Feminismo Islámico: *Q'uran and Woman* (El Corán y la Mujer) el cual ha sido, desde su publicación en 1999, el texto de referencia para académicos y activistas dedicados al estudio del Género en el Islam (Rivera, 2014, p. 283).

“El Corán y la Mujer” constituye una obra que cristaliza un esfuerzo sistematizado de releer el libro sagrado para deconstruir interpretaciones patriarcales y desde esa plataforma disputar la posición de la mujer musulmana a lo interno de la comunidad religiosa y en la sociedad. La idea central es que el Corán representa un mensaje de valores de paz, justicia social y equidad para todos los seres humanos, por lo que la dificultad es la interpretación rígida, dogmática y fuera de contexto que se le ha dado para justificar una visión androcéntrica y que defienda los privilegios de los hombres (Rivera, 2014).

Respetar el espíritu del texto coránico es oponerse a su lectura literal, a los castigos corporales (*hudud*) y a las normas que discriminan a la mujer, que se enmarcan en una realidad de la Arabia del siglo VII (Soage, s/f). La autora cuestiona en primer lugar la legitimidad de las fuentes autorizadas que sostienen dichas aproximaciones, aplicando una metodología hermenéutica (llamada en el Islam *Tafsir*) para analizar el lenguaje y su etimología. Lo que le permite colocar sus juicios acerca de lo que considera más acorde en el espíritu del mensaje islámico en el contexto actual (Rivera, 2014).

Kecia Ali, también estadounidense, aborda las cuestiones del sexo y la intimidad en el Islam, demostrando que la producción de conocimiento en el Islam no es campo exclusivo de lo masculino (Salem, 2014).

Su obra explora cómo la jurisprudencia clásica trata cuestiones como el matrimonio, el divorcio, el concubinato, la homosexualidad y la mutilación genital femenina, y destaca la necesidad de contextualizar los versos del Corán y los dichos del profeta en los que se basa la *sharía*. Defiende un debate abierto sobre estas cuestiones a fin de llevar a cabo una transformación ética que considera urgente (Soage, s/f).

Alega que existe una diferencia en las relaciones de pareja entre la época del profeta y la actualidad, mientras las primeras se basaban en la posesión, ahora lo hacen sobre el consentimiento. Este diálogo contextualizado que propone también le permite refutar la aclamada autoridad de los hombres sobre las mujeres por la manutención económica, planteado en Corán 4:34, pues carece de fundamento en la actualidad donde la independencia económica es muy común (Soage, s/f).

Fatima Mernissi, socióloga marroquí, que mediante el uso de metodologías tradicionales islámicas, analiza cómo los *Hadices* que usualmente sustentan la exclusión de las mujeres de los espacios públicos no son auténticos, evidenciando cómo la perspectiva feminista es capaz de arrojar resultados diferentes y la necesidad de nuevas interpretaciones de los textos (Salem, 2014).

La temática del velo ocupa un lugar importante en “El harén político” (*Le Harem politique*, 1987), donde expone las razones que llevaron a Muhammad a imponer su uso las musulmanas libres para marcar la diferencia de las mujeres que eran esclavas y evitar el “acoso de los hipócritas”. Ante la aleya que establece la intimidad del profeta y que sus esposas debían permanecer aisladas, se decide extender el velo al resto de las musulmanas. Mernissi muestra a un profeta dentro de los límites y las condiciones de la sociedad que vivió, es decir, humano, quien anhelaba promover una sociedad justa e igualitaria en contraste con las costumbres que existían como la esclavitud y la poligamia. No obstante, solo fue capaz de limitarlas con mandatos como la prohibición de esclavizar a otro musulmán y restringir la cantidad de esposas a cuatro. También le atribuye que permitiera que las mujeres tuvieran derecho a heredar. De ahí que concluya que si existe misoginia en el Islam es consecuencia del fracaso del profeta, y en última instancia del propio Dios (Soage, s/f).

Esta autora analiza y cuestiona la trasmisión sesgada de las tradiciones proféticas y la enunciación de valores que desprecian a las mujeres a través de los discursos históricos institucionales, como las dos fuentes originarias de la misoginia en el Islam.

Analiza la trascendencia del hadiz como fuente de codificación jurídica y referencia de distinción de lo verdadero y lo falso, lo permitido y lo prohibido, que contribuye a la denigración histórica de la mujer en el islam. Analiza las recopilaciones de los comentarios del hadiz más prestigiosos (Al-Bujari, Al-Tabari, Al-Razi, Al-Zarkashi) dentro de la Sunna y expone las peculiaridades y dificultades que debe afrontar cualquier creyente para poder comprender y seguir la compleja metodología del comentario del hadiz, con el fin de mostrar el poder del discurso institucional del islam, que utiliza el texto coránico como arma política y la reducida capacidad crítica con la que cuenta el creyente (Torres, 2015, p. 16).

Leila Ahmed (egipcia-estadounidense) en su libro “Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate” (1992), revisa el origen de la imposición del velo a las mujeres musulmanas. La historia de Egipto ofrece claves para comprender también esta imposición a las mujeres de otros países del mundo musulmán. Todavía más profundamente, nos permite vislumbrar el tipo de decisiones radicales que incitan a las mujeres del mundo musulmán contemporáneo a elegir el uso del velo. Afirma que fue el símbolo del “despertar islámico” y es adoptado como discurso de resistencia ante la colonización y la occidentalización.

Precisamente aun cuando el Islam instituyó inicialmente una estructura jerárquica como base de las relaciones entre hombres y mujeres, también predicó, en su voz ética, la igualdad moral y espiritual de todos los seres humanos. “Se puede argüir que aun cuando instituyó una jerarquía sexual, propuso a su vez, en su voz ética, la subversión de esta jerarquía”. (Ahmed, 1992, p. 240).

Las figuras que producen estas reflexiones son mujeres en su mayoría creyentes, que luchan desde diversos frentes por cambiar lecturas e interpretaciones patriarcales de su texto sagrado y de sus prácticas religiosas, mostrando una visión donde las mujeres adquieren una nueva legitimidad.

La teoría poscolonial es un eje que atraviesa todo el análisis. Permite adoptar una postura situada, entender la concepción que se tiene del Islam en América Latina y a la vez abre paso para ampliar los alcances del feminismo, descentrando y pluralizando el feminismo occidental del Norte Global, La perspectiva feminista islámica usa otras herramientas, ideas, valores y metodologías; en lugar de basarse en los derechos humanos o los sistemas legales occidentales, se centra en el Corán y los Hadices.

Sin embargo, los feminismos musulmanes deben enfrentar algunas críticas: al ser un movimiento inspirado por la religión debe evitar reducir identidades complejas a su dimensión religiosa; es amenazado por su fragmentación y por las visiones que excluyen a mujeres laicas o no musulmanas, lo que dificulta formar coaliciones y acciones con fines comunes; además sus interpretaciones son a menudo polémicas y poco aceptadas por los propios musulmanes, lo que relega sus aportes a un círculo académico que se desarrolla fundamentalmente en países occidentales. De hecho, cuenta con poca aceptación en las comunidades de Cuba y México, son contadas las que se consideran feministas islámicas. Otras prefieren acercarse al tema sin que su comunidad lo sepa.

REFERENCIAS

1. Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press.
2. Amorós, C. (2006). Aproximación a un canon feminista multicultural. *Mujeres mediterráneas*. http://www.mediterraneas.org/article.php?id_article=569
3. Benhadjoudja, L. y Milot, M. (2014). Género y secularización: una perspectiva poscolonial. *Revista sociedad y religión*, 24 (42). http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1853-70812014000200006
4. Chacón, A. y López, M. (2017). Feminismo y cooperación descentralizada: experiencia de la Unión Nacional de Mujeres Saharauis y la Red Vasca de Apoyo a la UNMS. <http://pachakuti.org/spip.php?article755>
5. Correa, S. (2004). Aborto na Cena Política Global: fios de história, desafios do Momento. *Ipas, Revista De Salud Sexual y Reproductiva* (18), 1-15.

6. Domínguez, A. (s/f). Mujeres feministas en el mundo árabe y musulmán. Menanalysis. <http://www.menanalysis.com/mujeres-feministas-mundo-arabe-musulman/>
7. Geva, D. (2019). La globalización del género. En C. E. Benzecry, M. Krause e I. Reed, *La teoría social, ahora. Nuevas corrientes, nuevas discusiones* (pp. 104-141).
8. Hassan, R. (1985). Muslim Women and Post-Patriarchal Islam. En: Paula M. Coeey, William R. Eakin y Jay B. McDaniel, *After Patriarchy. Feminist Theory of World Religions*. Orbis Books.
9. Hassan, R. (1986). Feminist Theology and Women in the Muslim World: an interview with Riffat Hassan. *The Committee on South Asian Women's Bulletin*. 4 (4), 16-20.
10. Marcos, S. (2007). *Lecturas alternativas del Corán: hacia una hermenéutica feminista del Islam*.
11. *Revista Académica para el Estudio de las Religiones*. Tomo 4, 51-66.
12. Mernissi, F. (1987). *El harén político: el profeta y las mujeres*. Oriente y Mediterráneo.
- Moghadam, V. (2005). *Globalizing Women: Transnational Feminist Networks*. Johns Hopkins University Press.
14. Moghadam, V. (2006) Desengaños y expectativas del feminismo islámico. *Mujeres mediterráneas*. http://www.mediterraneas.org/article.php?id_article=577
15. Razack, S. (2008). *Casting out: the eviction of Muslims from western law and politics*. University of Toronto Press.
16. Rivera, V. (2014). *Feminismo. Cultura y religión*. 8 (1), 283-285. <http://132.248.9.34/hevila/Culturayreligion/2014/vol8/no1/14.pdf>
17. Salem, S. (2014). *Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad*. *Tabula Rasa*. (21), 111-122. <http://www.revistatabularasa.org/numero-21/06-salem.pdf>
18. Soage, A. (s/f). El cambiante rostro del feminismo en el mundo musulmán. *Revista de Libros*. https://www.revistadelibros.com/articulo_imprimible.php?art=5337&t=articulos
19. Torres, K. (2015). *La hermenéutica feminista islámica aplicada a la reinterpretación del Corán*.
20. *Feminismo/s*. 33 56. https://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/57534/1/Feminismos_26_03.pdf
21. Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.

FINANCIACIÓN

Ninguna.

CONFLICTO DE INTERÉS

Ninguno.