



3. Pensamientos y prácticas de(s)/coloniales

Colonialidad, feminismo e Islam

Sirin Adlbi Sibai

Desde los años ochenta, los estudios sobre las mujeres árabes y/o musulmanas han experimentado un auge espectacular en los ámbitos académicos, entre otros. Los debates sobre mujeres, feminismo e Islam y también sobre lo que ha venido a denominarse *feminismo islámico*, han ocupado un lugar preeminente dando lugar a discusiones contradictorias y polémicas. Habitualmente estas discusiones se han visto polarizadas, mayoritariamente, entre los que ven en los términos *feminismo e Islam* una contradicción y los que, por el contrario, trabajan con ambos conceptos en términos de compatibilidad. Los individuos o grupos que se atienen a una u otra posición en este ámbito de análisis son muy variados y los motores, sean políticos, económicos, ideológicos, académicos o estratégicos, que les llevan a adoptar un punto de vista u otro, también son divergentes y contradictorios.

Con respecto a la cuestión de lo que se ha denominado por varias académicas y activistas como *feminismo islámico*, la corriente que defiende la compatibilidad de ambos conceptos, la mayoría de las veces, ha analizado los diferentes grupos que se han integrado y homogeneizado bajo este nombre desde la óptica de un movimiento contra-hegemónico, integrándolo en los llamados *feminismos de la tercera ola*, tales como el chicano, el negro o el postcolonial (Cfr. Nash, 2004; Prado, 2008; Mir-Hosseini, 1996; Tohid, 2008, entre otros).

Ambas aproximaciones (compatibilidad/ incompatibilidad entre feminismo o modernidad e Islam), a pesar de que parten de bases tan diferentes, coinciden en el efecto de homogeneizar, simplificar e invisibilizar de un modo u otro la gran pluralidad y heterogeneidad de movimientos de mujeres, musulmanas y no musulmanas, que tienen formas muy diferentes de comprender el Islam y de ponerlo en práctica, y formas muy variadas de comprender el feminismo también y de ponerlo en práctica a su vez, así como grados de resistencia y emancipación sumamente divergentes. La homogeneización de los movimien-

tos de mujeres musulmanas como necesariamente contra-hegemónicos, cae asimismo, en la práctica común de deslizarse desde lo subalterno a lo resistente y de ahí a lo emancipatorio (Rose y William, 1993). La utilidad del término subalterno, como señalan Gimeno y Monreal (1999), radica en su énfasis en la subordinación pero no significa en sí mismo ningún proyecto alternativo (*Ibid.* p. 261). Nos hallamos ante la esencialización y simplificación de una topografía altamente irregular que se extiende a lo largo de una amplia línea de gradaciones ideológicas, culturales, políticas y religiosas, que va a redundar en la creación o invención de un área cultural (Abu-Lughod, 1991, 1993) y en la producción de colonialidades múltiples.

Además de los efectos coloniales que se desprenden de la homogeneización del panorama de los movimientos de mujeres musulmanas, el debate polarizado no logra trascender los límites de la normativa liberal. Esta es una literatura que no ha sido producida exclusivamente por analistas y académicas ajenas a los mismos movimientos de mujeres musulmanas, sino que, y principalmente, ha sido desarrollada por las propias mujeres musulmanas insertas en los movimientos que ellas mismas han denominado, en algunos casos, como *feminismo islámico*.

En este sentido, los discursos y proyectos de las mujeres musulmanas que han sido calificados como contrahegemónicos y críticos con la modernidad occidentalocéntrica, en raras ocasiones, han planteado el debate como una crítica a la modernidad en tanto proyecto *epistemicida* que ha silenciado otras opciones culturales, epistemológicas y espirituales posibles. Sin embargo, los esfuerzos se han dirigido hacia una defensa reactiva del Islam como “compatible” con el proyecto feminista liberal en el contexto de una respuesta a los discursos *islamófobos* (Adlbi Sibai, 2012) de la incompatibilidad. Esta posición no ha permitido que las propias mujeres musulmanas desarrollen una crítica profunda a los propios paradigmas en los que se sustenta la modernidad occidentalocéntrica y cristianocéntrica. Tampoco ha permitido, en la gran mayoría de los casos, abordar la tradición islámica desde una perspectiva decolonial que permita replantear un proyecto plenamente emancipatorio desde una cosmovisión islámica.

Los discursos sobre feminismo e Islam que se pronuncian en términos de compatibilidad, no han resuelto el carácter colonial intrínseco de la modernidad. A partir de aquí la re-lectura de la tradición arabo-musulmana ha estado produciéndose continuamente desde los paradigmas occidentalocéntricos y ello ha conducido a los resultados contraproducentes de seguir generando sistemáticamente, no sólo sujetos coloniales, sino una posición de subalternidad a los presupuestos de la modernidad occidental de la misma tradición y epistemología islámicas. Las posibilidades de existencia de un encuentro cultural productivo y enriquecedor no han sido posibles, ni lo

serán, mientras no se haya resuelto de antemano el *desencuentro colonial* (Césaire, 1950).

En la realidad se plantean discursos y proyectos sobre las mujeres, el feminismo y el Islam, heterogéneos y variados, incluso contradictorios, que surgen como imposición de contextos globales y locales imbricados, que los convierten en una rearticulación del sistema. Sin comprender la *islamofobia* como forma de racismo cultural y epistémico, vinculado a las colonialidades del poder, del saber y del ser, intrínsecos al Sistema-Mundo Moderno/Colonial, no podremos entender ni el modo, ni las características de producción de los discursos sobre mujeres, feminismo e Islam (Adlbi Sibai, 2012), ni cómo las propias mujeres musulmanas van a construir sus propios discursos, proyectos y movimientos, desde una lógica reactiva, que acaba por reinsertarlas paradójicamente en el poder, en el mismo momento en el que piensan que lo están resistiendo (Butler, 1993).

Los términos binarios en los que se ha desarrollado el debate sobre la relación entre feminismo e Islam responden a un complejo aparato de poder y dominación que parte de la imposición de posibilidades limitadas de enunciación, de identificación y de existencia. Discursos encerrados en una *cárcel epistemológica*, un espacio amplio que permite posibilidades de expresión complejas y diversas, pero limitadas por un cerco ideológico, imaginario y conceptual. Es una gran cárcel, de extensiones enormes, en cuyo interior el pensamiento puede moverse y pasear holgadamente. Esta condición, la existencia de una amplia superficie de movilidad, lleva a ese pensamiento que camina en su interior a una falsa sensación de libertad. Sin embargo, en el momento en el que dicho pensamiento logra rozar sus propios límites en un amago de liberación, colisiona con unas rejas. Las rejas de esa enorme cárcel que han bordeado el espacio imaginario, conceptual y epistemológico en el que se movía creyéndose libre.

En este artículo me ocuparé en particular de los discursos que niegan o problematizan la compatibilidad entre feminismo e Islam. Sin embargo, es importante señalar que con esta crítica no estoy sosteniendo lo contrario, es decir, que Islam y feminismo sean compatibles, sino que pretendo situar el debate en un lugar que trascienda los términos del *oxímoron* y, que tenga muy en cuenta los efectos de una compleja violencia epistémica que se practica sistemáticamente por los diferentes discursos que abordan esta cuestión, desde un planteamiento, consciente o inconscientemente colonial e islamófobo.

De “la mujer musulmana con hiyab” al oxímoron

El término oxímoron hace referencia a un concepto compuesto por términos contradictorios y antitéticos que dan lugar a un significado diferente del que se pretende en origen (DRAE, 2001). Este término fue empleado en 1999 por Moghissi para hacer referencia al concepto de “feminismo islámico”, hacien-

“En contraposición con la experiencia europea cristiana, el Islam nació como una auténtica revolución en el contexto de la Arabia pre-islámica misógina y patriarcal”

do alusión precisamente a que feminismo e Islam son dos términos contradictorios que no pueden reunirse en una sola expresión. Discurso del que se hicieron eco numerosos autores posteriormente, como Al-Ali (2000), Shahidian (2002) o Mojab (2001), entre otros. El discurso del oxímoron y el constructo colonial de “la mujer musulmana con hiyab” se reproducen mutuamente, se crean simultáneamente el uno al otro.

El constructo *mujer musulmana con hiyab* es un discurso colonial polivalente. Simplifica, por un lado, la pluralidad de condiciones y realidades de las personas de confesión musulmana, a la vez que reduce la complejidad del Islam a través de la invisibilización de la infinidad de lecturas, corrientes ideológicas y variables culturales y políticas del mismo, presentándolo como un bloque homogéneo, monolítico y estático. Esta simplificación parte además, de un peligroso ejercicio que redundante en la legitimación y alimentación de las lecturas islámicas más reaccionarias, tales como las de los talibán afganos, por poner un ejemplo extremo, puesto que se les otorga validez en el mismo momento en el que se está llegando a una conclusión idéntica a la que ellos llegan en sus interpretaciones del Corán, la *Sira* y el *Hadiz*: la incompatibilidad entre feminismo e islam. Conclusión que parte, en un caso de la interpretación de los textos islámicos como contrarios a los derechos y a la dignidad de las mujeres, y en otro caso parte de la opresión de las mujeres a partir de legitimaciones que pretenden extraerse de los textos islámicos. Una conclusión que legitima y alimenta las lecturas patriarcales en nombre de un liberalismo laicista, en la mayoría de las ocasiones, que practica de hecho, el bloqueo, invisibilización y negación de las posibilidades de las interpretaciones de diferentes grupos de mujeres musulmanas que ven en el Islam, sin embargo, un modelo emancipatorio en diferentes niveles, que no solo permite, sino que exige el pleno desarrollo de las mujeres como individuos libres y responsables de sus actos. Aún más, esta conclusión no solo legitima las lecturas patriarcales, sino que también parte de una actitud que es en sí misma patriarcal y machista, cuando da por sentado que las lecturas de los hombres tienen mayor validez (y por lo tanto que ellos están más capacitados para llevarlas a cabo) que la de las mujeres que plantean una relectura de los textos desde la perspectiva de género. Muchos de los discursos que sostienen la tesis de la antítesis emanan del posicionamiento en lo que el filósofo colombiano Santiago Castro-Gómez ha denominado la *hybris del punto cero* (Castro-Gómez, 2004).

La ecuación es compleja y simplista a la vez: el “feminismo” es incompatible con “la religión”, el feminismo por lo tanto es laico, el laicismo está por

encima de todas las religiones (en el punto cero) y sólo desde el laicismo puede producirse un discurso “verdaderamente” feminista (solo siendo laico, es decir, objetivo, se puede *hablar*).

Vayamos por partes. La corriente feminista laica en su trayectoria occidental tuvo una relación de extrema beligerancia con el cristianismo católico, de hecho, puede incluso afirmarse que nació en contraposición al mismo. Las mujeres europeas y estadounidenses tuvieron que comenzar luchando contra el cuestionamiento de su plena humanidad/¹ en el contexto de la Europa de la Ilustración que comenzaba a reconocer unos derechos humanos, donde a la vez se definía al “ser humano” como el hombre, blanco, occidental, cristiano, militar y burgués exclusivamente, en una flagrante contradicción esquizofrénica de exclusión de las mujeres. El feminismo entonces nació en un contexto concreto, el euro-norteamericano y cristiano, y fue configurándose, asimismo, en respuesta a unas necesidades concretas: derecho al voto, al divorcio, al aborto, a la independencia económica, etc. Íntimamente relacionado con las constricciones impuestas por la Iglesia católica y con los procesos de secularización e industrialización europeos, radicalmente diferente de otras trayectorias históricas, epistemológicas y socio-políticas en general, pero en particular de las trayectorias del Islam, que es lo que nos ocupa aquí. Cuando las recetas feministas occidentales se trasladaron al lugar de un universalismo abstracto, se estaba asimismo imponiendo la universalidad de una trayectoria que violentaba las demás. El laicismo en este sentido, se trata también de una respuesta

¹ Existe un amplio debate sobre la cuestión, algunos investigadores consideran que en el Concilio de Mâcon, en el siglo IV de la Era cristiana, se discutió si acaso la mujer tenía alma, habiéndose resuelto la cuestión por una escasa mayoría (Waters, 1977); otros, sin embargo, consideran que esto no es sino un mito derivado de un malentendido lingüístico. Es el caso de Uta Ranke-Heinemann (2005), teóloga feminista, liberal, que sostiene que si bien es cierto que la Iglesia católica y sus teólogos medievales cometieron diversas barbaridades, dudar que las mujeres tienen alma y son seres humanos, no fue una de ellas: “Hay que decir con toda claridad que no es cierto que la Iglesia haya llegado incluso a dudar en algún momento de que las mujeres tengan alma o de que sean seres humanos. Se escucha y se lee con frecuencia que en un concilio, concretamente en el segundo sínodo de Macon (585) [un sínodo general franco convocado en el año 585 por el rey Guntram bajo la presidencia del santo obispo Prisco de Lyon], se llegó a discutir si la mujer tiene alma. Eso no es exacto. No se habló en el concilio sobre el alma. Gregorio de Tours, que asistió a ese sínodo, relata que un obispo planteó la pregunta de ‘si la mujer puede ser designada como homo’. Se trata, pues, de una cuestión filológica que, a decir verdad, se suscitó por la valoración más alta que los hombres se habían atribuido: homo significa tanto hombre (ser humano) como varón. Todavía hoy es idéntico en todas las lenguas románicas y también en el inglés el término para hombre y varón. Si los varones acaparan para sí el término hombre, ¿qué queda para la mujer? ¿Es también ella un hombre-varón, un varón-hombre? Es claro que no puede ser designada como varón. Informa Gregorio de Tours que los restantes obispos remitieron al interpelante al relato de la creación, según el cual Dios creó al ser humano (homo) como varón y mujer, así como también a la denominación de Jesús como Hijo del Hombre (filius hominis), a pesar de que él es, sin duda, ‘Hijo de la Virgen’, es decir, hijo de una mujer. Mediante estas clarificaciones se dilucidó la pregunta: el término homo debe aplicarse también a las mujeres. Significa, junto al concepto de varón, también el de ser humano (Gregorio de Tours, *Historia Francorum* 8,20)” (Ranke-Heinemann, 2005, pp. 169-182). Sea como fuere, si la Iglesia reconoció la calidad humana de las mujeres en su momento, esta humanidad se percibía como defectuosa, su alma se consideraba proclive a la maldad, en virtud del pecado original.

localizada cultural e históricamente, que busca la separación del poder político del de la Iglesia católica en el conocido contexto del siglo XVIII europeo. Cuando se enuncia la oración “*el feminismo es incompatible con la religión*”, aquí “religión” es un concepto que se ha formado desde el marco de la experiencia cristianocéntrica, europea, que en un movimiento eurocéntrico se emplea como cerco para la comprensión universal de toda relación con “el trascendente”, por muy diferente o antagónica que sea con respecto a la vivencia y comprensión católicas. De este modo, la religión católica, se convierte en “La Religión” en mayúsculas, en un ámbito de enunciación posible, en un instrumento eurocéntrico de observación de las diferentes realidades, que generará por lo tanto, eurocentrismo. Es aquí donde se produce una forma de violencia epistémica. Por otro lado, cuando se extrae también el concepto de laicismo de su localización (respuesta determinada, por parte de un grupo de personas concretas, a una serie de situaciones y necesidades concretas, en un momento y lugar concretos) se vuelve a producir el mismo efecto. Sumado a ello la invisibilización de su hecho constitucional, el hecho de ser un punto de vista más. El laicismo aquí podría definirse como *otra religión* que surge en respuesta a la *religión católica*, una especie de mística materialista, se trata de otro punto de vista más, que sin embargo no trasciende tampoco la cosmogonía cristianocéntrica.

En contraposición con la experiencia europea cristiana, el Islam nació como una auténtica revolución en el contexto de la Arabia pre-islámica misógina y patriarcal. En ese contexto pre-islámico, los hombres poseían a las mujeres como a cualquier otro objeto, se casaban con decenas de ellas, enterraban vivas a las niñas recién nacidas, las mujeres no eran consideradas sujeto de derecho y no podían poseer bienes ni decidir sobre sus propias vidas (Dayf, 2003). Cuando el Islam llegó, prohibió el asesinato de las recién nacidas², limitó la poligamia e impuso condiciones prácticamente imposibles, consideró a la mujer como sujeto de derecho, reconoció su derecho a la participación en la vida política, social y económica de modo autónomo e independiente, su derecho al divorcio y al aborto, e incluso ligó el paraíso con el trato ético y moral con las mujeres. Nos estamos refiriendo al s. VII d. C., cuando Europa se hallaba sumida en la oscuridad de su Edad Media, por lo tanto, lo que en la tradición europea y cristiana supuso una evolución, es observado por muchas mujeres musulmanas como una involución (Lamrabet, 2008, 2011; Mernissi, 1995, 1999, 2001).

El complejo y polivalente discurso *islamóforo* que construye a *la mujer musulmana con hiyab* va a invisibilizar también varias cosas. Primero, los

² Los árabes idólatras de la época pre-islámica consideraban una desgracia el nacimiento de las hijas y se desembarazaban de ellas enterrándolas vivas. En la azora 81 del Corán, titulada “El Sol plegado” Dios condena severamente el asesinato de las niñas recién nacidas en las aleyas 8 y 9: Cuando se pregunte a la hija enterrada viva; por qué crimen se le dio muerte. (*El Corán*, 81:8-9)

intereses geoestratégicos y económicos de Occidente: se va a Afganistán a “salvar” a las mujeres, no a buscar salidas a la industria armamentística y a explotar los recursos de gas o petróleo, entre otros. Segundo, la responsabilidad directa de Occidente en la perpetuación de situaciones de crisis, guerras y hambrunas que perjudicarán el desarrollo de los derechos y libertades de todos los individuos de la sociedad, las mujeres y los niños en primer grado: la terrible situación en la que vivían y siguen viviendo las mujeres afganas, por ejemplo, se debe en parte al ascenso de los “ex amigos” *mujahidin* al poder, gracias al apoyo logístico y armamentístico estadounidense para que lucharan contra la URSS en su momento, y posteriormente, a la guerra que la administración estadounidense perpetra, desde hace diez años, contra Afganistán, en nombre de una “liberación de las mujeres” que se ha llevado a cabo mediante su asesinato, violación y conversión de su país en el primer narco-Estado a nivel internacional (Cfr. Mahmood y Hirschkind, 2002). Y, tercero, el invento de la *mujer musulmana con hiyab*, comprendido como lo que Bartra (1992) llamaría *el salvaje en el espejo* (como una construcción que tiene efecto *boomerang* (Mohanty, 2008)) devolverá automáticamente la imagen contraria de una *mujer occidental* libre, liberal y liberada, que silenciará y ocultará también, los grandes retos que aún quedan por superar en las sociedades occidentales y el largo camino que aún queda por delante para alcanzar una verdadera igualdad.

Islam y feminismo: ¿la ecuación imposible?

El discurso de la incompatibilidad entre feminismo e Islam ha tenido un amplio eco dentro de la academia y, también lo contrario entre las activistas, tanto en algunos sectores de los países de mayoría de población árabe y musulmana como en Occidente. Susan Moller Okin escribió en 1999 su famoso artículo *Is multiculturalism bad for women?*, traducido al español en 2006 por *¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?* En su artículo está problematizando la relación entre multiculturalismo y derechos de las mujeres, pero su planteamiento, como se desprende del texto, acaba por situar la conclusión de la incompatibilidad entre ambos elementos a partir del caso, que ella considera paradigmático, de la relación imposible entre el Islam y el feminismo. Unas conclusiones de las que se han hecho eco numerosas autoras, como el caso de Celia Amorós (2005 y 2009).

Okin considera que ninguno de los defensores de los derechos de grupo se enfrenta directamente con las relaciones entre género y cultura y con las tensiones que existen entre feminismo y multiculturalismo, a pesar de que está claro que las prácticas culturales condicionan y perjudican especialmente la vida de las mujeres. Al igual que los teóricos liberales, los defensores de los derechos de grupo descuidan el carácter “sexuado” de los mismos. Afinada la sensibilidad por las diferencias entre los grupos, ellos no prestan atención a las

diferencias de poder dentro del grupo, no distinguen los diferentes roles sociales atribuidos con respecto al sexo ni tampoco se preocupan por el ambiente privado, doméstico y familiar en el cual se lleva a cabo la mayor parte de la vida de las mujeres (La Barbera, 2007). No es suficiente basarse en el criterio de la falta de discriminación sexual para seleccionar los grupos en los que pueden reconocerse los derechos ya que la subordinación de las mujeres, muy a menudo, es un hecho privado e informal: si este criterio se aplicara al ambiente doméstico, ninguna cultura actualmente existente podría considerarse conforme con esto. Para Okin, desde este punto de vista, el reconocimiento de los derechos de las minorías, más que resolver el problema, lo complicaría (La Barbera, 2007).

Con respecto a la cultura, Okin la representa como una realidad absolutamente uniforme y cohesionada, manifestando de este modo la misma tendencia homogeneizadora que ella achaca a los liberales y a los defensores del multiculturalismo simultáneamente (*Ibid.*). De hecho, la convicción de que las mujeres inmigrantes son víctimas de la cultura patriarcal y que, cuando llegan a los países occidentales, se encuentran en una sociedad mejor con respecto a la de origen, se basa en la presunción de inferioridad de unas culturas calificadas como patriarcales y discriminatorias (*Ibid.*)/**3**

Okin diferencia entre la cultura de los inmigrantes no europeos, que considera intrínsecamente machista, y el feminismo, como si fuera algo exclusivamente europeo y norteamericano. Además, pone la diferencia sexual por encima de cualquier otro factor de opresión y afirma la existencia de una subordinación de género universal, que atraviesa el espacio y el tiempo, terminando por ignorar cualquier otro contexto, como la pobreza o el racismo, que pueden modelar la experiencia de una mujer y su comportamiento (La Barbera, 2007).

La perspectiva de Okin anula la agencia social de las mujeres de otras culturas, negando el hecho de que a pesar de que todas las comunidades están caracterizadas por diferentes estructuras patriarcales, también lo están por formas diversas de resistencia a las mismas. La problematización de la autora de la relación entre feminismo y multiculturalismo, se basa en realidad en la concepción de un solo feminismo: el occidental (Facchi 2001, p. 135, citado en La Barbera 2007), sin tener en cuenta otros tipos, como el postcolonial, el negro o el chicano. De hecho, tal y como afirma La Barbera, existe más de una respuesta correcta al problema jurídico de la desigualdad de género, ya que el mismo toma formas muy diversas en contextos sociales diferentes (*Ibid.*). Pero también, su ecuación, a pesar de que habla de multiculturalismo, se basa en la

3/ Quisiera resaltar que lo que aquí discuto en concreto no es que mejoren o no las condiciones de vida de las mujeres inmigrantes al llegar a las sociedades occidentales, sino el análisis plano y pobre de Okin que analiza esa supuesta mejora (habría que basarse en datos empíricos y definir el concepto de “mejora”), partiendo de “las culturas patriarcales y retrasadas” y eludiendo por completo toda la serie de factores socio-políticos, económicos e histórico-coloniales que informan las diversas experiencias y situaciones.

concepción de una cultura patriarcal por antonomasia: el Islam, que la autora representa como un bloque homogéneo, monolítico y retrógrado.

Okin inicia su argumentación trayendo a primera línea las pruebas irrefutables del carácter patriarcal del Islam que ella comprende: el velo y la poligamia. Todo el artículo se desarrolla mediante argumentos islamófobos que se supone sustentan su tesis. Es el ejemplo de este pasaje que recojo a continuación:

Es difícil imaginarse algo peor que una mujer deba casarse con el violador, pero cosas peores pueden pasar en algunas culturas, especialmente en Pakistán y en otras partes del Medio Oriente Árabe, cuando las mujeres presentan cargos de violación, frecuentemente son acusadas por la ley musulmana de Zina, o sexo fuera del matrimonio. La ley permite la flagelación y la prisión para estas mujeres, así mismo la cultura perdona el asesinato o presiona el suicidio de las mujeres para restaurar el honor de la familia. Estas costumbres culturales que tienen como propósito controlar a las mujeres, especialmente en su sexualidad y reproducción, sirven a los deseos e intereses de los hombres. Lo que es más, algunas veces, “cultura y tradición” están tan fuertemente unidos por el control sobre la mujer que son virtualmente iguales” (Okin, 2006, p. 9).

O este otro pasaje, donde se sostiene explícitamente la superioridad y desarrollo de una supuesta “cultura occidental”⁴ en contraposición con el oscurantismo retrógrado y patriarcal de *otras* culturas, que hacen comprender a sus hijas su inferioridad con respecto a los varones:

A pesar de que virtualmente todas las culturas del mundo han tenido un pasado patriarcal, algunas, -no exclusivamente las occidentales-, se han apartado de este pasado más que las otras. Por supuesto las culturas occidentales practican muchas maneras de discriminación sexual. Le dan más importancia a la belleza, esbeltez y juventud de las mujeres y a los logros intelectuales, habilidades y fuerza de los hombres. Se espera que las mujeres realicen el trabajo doméstico sin pago alguno, ya sea que además tengan un empleo asalariado o que no lo tengan; en parte como consecuencia de esto y en parte debido a la discriminación, las mujeres son más pobres que los hombres. Las muchachas y las mujeres son víctimas de la violencia de hombres (ilegalmente) incluyendo violencia sexual. Pero las mujeres en las culturas liberales, al mismo tiempo tienen las mismas garantías legales y las mismas oportunidades que los hombres. Adicionalmente en la mayoría de las familias, con la excepción de algunos fundamentalistas religiosos, no le comunican a las hijas que deben tener menor valor que los hombres, ni que sus vidas deben estar confinadas al servicio de los hombres, y ni que su sexualidad sólo sea valiosa en el matrimonio y para fines reproductivos. Esta situación es muy diferente de otras culturas, incluso aquellas de inmigrantes que llegan a Europa y a Norte América” (*Ibíd.* 10).

⁴/Digo “supuesta” porque la construcción de una cultura occidental homogénea y cohesionada, se trata de una ficción que funciona en una doble dirección, “hacia fuera”, hacia el “otro”, pero también “hacia dentro”, creando un sujeto occidental prototípico que elimina e invisibiliza la heterogeneidad real existente en el llamado Occidente.

Nótese el comentario final donde hace referencia a que los inmigrantes, entiéndase procedentes de una cultura inferior, al llegar a Europa o Norte América, entiéndase cultura superior, mejoran su situación.

La teoría feminista occidental dominante debería reformular la dicotomía igualdad-diferencia, teniendo en cuenta las diferentes experiencias femeninas y feministas. Así como el objetivo de igualdad de género debería abarcar una nueva forma de política de la identidad que permita re-definir la misma noción de identidad de género dominante. Este es el gran desafío con el que la teoría política feminista se enfrenta en la actualidad, redefinir y revisar los conceptos y las categorías en los que basa sus argumentos o, al menos, abrirse a otros modos de feminismo diferentes a los occidentales (La Barbera, 2007). Una apertura que debe darse en términos de igualdad y no partiendo de una actitud de acercamiento tolerante de la superioridad occidental a la inferioridad de otras culturas. La teoría feminista en Occidente, debería pararse a resolver el desencuentro colonial y las problemáticas categorías coloniales que sistemáticamente generan un patriarcado occidental sobre el resto de las culturas y epistemologías del mundo.

Sirin Adlbi Sibai es investigadora en Estudios Internacionales Mediterráneos de la Universidad Autónoma de Madrid. Activista hispano-siria y co-fundadora de la Corriente Siria de Justicia Nacional.

Bibliografía citada:

- Abu-Lughod, L. (1991) "Writing against culture". En R. Fox (ed.) *Recapturing Anthropology: Working in the present* (137-162). Santa Fe: School of American Research Press.
- Abu-Lughod, L. (ed.) [1998] (2002) *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Traducción de C. Martínez Gimeno. Instituto de la mujer, Universitat de València. Madrid: Cátedra.
- Adlbi Sibai, S. (2012) "La cooperación no gubernamental española en marruecos y la construcción de la "islamofobia" en las relaciones internacionales". *Revista de Relaciones Internacionales*, UAM-GERI. Disponible en http://www.relacionesinternacionales.info/ojs/index.php?journal=relaciones_internacionales&page=article&op=view&path%5b%5d=332
- Al-Ali, N. (2000) *Secularism, Gender and the State in the Middle East: the Egyptian Women's Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Amorós, C. (2005) "Feminismo y multiculturalismo". En C. Amorós, y A. de Miguel, (eds.) (2005) *Teoría feminista: de la ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo* (214-264). Madrid: Minerva ediciones.
- Amorós, C. (2009) *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Instituto de la mujer, Universitat de València.. Madrid: Cátedra.
- Bartra, R. (1992) *El salvaje en el espejo*. Universidad Nacional Autónoma de México. México: Ediciones Era.
- Castro-Gómez, S. (2004) *La hybris del punto cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Instituto Pensar. Pontificia Universidad Javeriana.

- Césaire, A. [1950] (2006) *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.
- Dayf, S. (2003) *Silsilat tarij aladab al 3arabiyy (Colección de historia de la literatura árabe. El período pre-islámico)*. El Cairo: Dar al-ma3aref.
- Gimeno, J. C. y Monreal, P. (eds.) (1999) *La controversia del desarrollo. Crítica desde la antropología*. Madrid: Instituto universitario de Desarrollo y Cooperación, UCM y Los libros de la Catarata.
- La Barbera, M. C. (2007) “Una reflexión crítica a través del pensamiento de Susan Okin sobre género y justicia”. *Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho*, 16, 1-15. Disponible en <http://www.uv.es/cefd/16/barbera.pdf> .
- La Barbera, M. C. (2009) *Multicentered feminism. Revisiting the “female genital mutilation” discourse*. Palermo: Compostampa.
- Lamrabet, A. (2008) *Aisha, esposa del Profeta. El Islam en femenino*. Barcelona: Junta Islámica.
- Lamrabet, A. (2011) *El Corán y las mujeres*. Madrid: Icaria.
- Mahmood, S. y Hirschkind, C. [2002] (2004) “Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia”. *Iconos*, 20, 128-135. (Original en inglés, publicado en *Anthropological Quarterly*)
- Mernissi, F. (1995) *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*. Barcelona: Icaria.
- Mernissi, F. (1999) *El harén político. El Profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mernissi, F. (2001) *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.
- Moghissi, H. (1999) *Feminism and Islamic fundamentalism. The limits of postmodern analysis*. Nueva York: Palgrave Macmillan.
- Mohanty, C. T. [1984] (2008) “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales”. En L. Suárez Navaz y R. A. Hernández Castillo (eds.) (2008) *Descolonizando el feminismo* (117-163). Instituto de la mujer, Universitat de València. Madrid: Cátedra.
- Mojab, S. (2001) “Theorizing the politics of Islamic feminism”. *Feminist Review*, 69, 124-146.
- Okin, S. M. (1999) “Is multiculturalism bad for women?”. En J. Cohen, M. Howard y M. C. Nussbaum (eds.) (1999) Princeton, N. Jersey: Princeton University Press.
- Rowe, W. y Schelling, V. (1993) *Memoria y modernidad. Cultura popular en América latina*. México: Conaculta y Grijalbo.
- Shahidian, H. (2002) *Women in Iran: gender politics in the Islamic republic*. Greenwood press.