

Islam y feminismo: la apertura de un nuevo diálogo¹

Ziba Mir-Hosseini

Antropóloga jurídica iraní e investigadora del Instituto del Medio Oriente de Londres, SOAS, Universidad de Londres

El término «feminismo islámico» cobró relevancia en los años noventa del siglo XX como categoría para denominar la actividad de académicas y activistas feministas asociadas al islam y al ámbito musulmán. Fui una de las primeras académicas en utilizar el término para denominar una nueva conciencia de género que emergió en Irán a principios de esa década, once años después de la revolución popular de 1979, que condujo a una unión del poder religioso y el poder político en el país. Desde entonces, se ha producido un intenso debate y publicado abundante literatura sobre el «feminismo islámico», a la que he contribuido. Inevitablemente, hay relatos divergentes sobre la naturaleza de este fenómeno y sobre su origen y desarrollo.² En este artículo me gustaría revisar este término y exponer algunas reflexiones sobre la fuerte carga política que tiene asociada, al igual que los elementos que lo componen: «islámico» y «feminismo».

Objetivos

Me propongo dos objetivos. El primero es explicar el contexto en el que yo misma he utilizado el término y el tipo de feminismo que implica. Reflexionaré sobre este concepto a la luz de los acontecimientos que culminan en dos hechos en 2009 que, según creo, muestran hasta qué punto el debate ha evolucionado, tanto global como localmente: en primer lugar, el lanzamiento de Musawah, un «movimiento global para la igualdad y la justicia en la familia musulmana», y el segundo, la emergencia del Movimiento Verde en Irán. Musawah, creado en Kuala Lumpur en febrero de 2009, establece vínculos entre los enfoques islámico y de derechos humanos para construir un consenso entre las mujeres musulmanas de diversas procedencias y perspectivas y para impulsar una reforma legal.³ El Movimiento Verde se inició en Irán en junio de 2009 como protesta por unas elecciones presidenciales fraudulentas, pero pronto se

¹ Este texto es una versión actualizada de la ponencia presentada por la autora en el IV Congreso Internacional de Feminismo Islámico, celebrado en Madrid del 21 al 24 de octubre de 2010. Traducción: Nuria del Viso.

² Véase, por ejemplo, las recientes entrevistas de Yoginder Sikand a Margot Badran:

<http://mrzine.monthlyreview.org/2010/sikand090210.html> y a mí misma:

<http://mrzine.monthlyreview.org/2010/sikand210910.html>

³ Sobre el lanzamiento de Musawah, ver la web www.musawah.org (en particular la sección de prensa).

convirtió en un movimiento más amplio de derechos civiles en el que las mujeres iraníes han sido el actor más destacado.⁴

Mi segundo objetivo es abordar la dimensión política y retórica del debate, así como la creciente literatura sobre «feminismo islámico», y hacer un llamamiento a favor de la claridad y la honestidad. El problema con el término «feminismo islámico» es que sus dos componentes, «islam» y «feminismo», son conceptos controvertidos que significan cosas diferentes para distintas personas y en contextos diversos. Cada uno es tema de múltiples discursos y de perspectivas muy amplias que pueden abordarse a diferentes niveles. El punto de partida consiste en preguntarnos ¿qué islam?, ¿qué feminismo? Estas cuestiones siguen sin abordarse en la mayoría de los debates sobre feminismo islámico, ya sea en foros académicos o activistas.

Definiciones

Empezaré con mi propia definición de los dos componentes. Entiendo el «feminismo» en su sentido más amplio: incluye una preocupación general sobre temas relacionados con las mujeres, una conciencia de que las mujeres sufren discriminación en el trabajo, en el hogar y en la sociedad a causa de su sexo, e incluye la acción dirigida a mejorar sus vidas y a cambiar la situación. Existe también un lado epistemológico del feminismo: es un proyecto de conocimiento en el sentido de arrojar luz sobre cómo conocemos lo que conocemos sobre las mujeres, la familia y la tradición religiosa, incluyendo leyes y prácticas que sustentan su legitimidad en la religión; este conocimiento nos capacita para poner en tela de juicio, desde dentro, el patriarcado, que está institucionalizado en una tradición legal.

Por «islámico» debo enfatizar firmemente su distinción respecto a «islamista». El «islamismo», tal como Richard Tapper y yo hemos definido en un texto, no es más ni menos que el «islam político», esto es, el compromiso de acción en la esfera pública para implementar lo que los islamistas entienden como la agenda islamista, que se sintetiza en eslóganes como «el islam es la solución» o «la vuelta a la Shari'a».⁵ «Islámico», por otra parte, cuando se une a un «-ismo», como feminismo, significa llanamente encontrar inspiración e incluso legitimidad en la historia islámica y en los textos sagrados. Muchas mujeres inspiradas por estas ideas prefieren denominarse, en todo caso, «feministas musulmanas».⁶ Ese es el caso de muchas distinguidas activistas, como por ejemplo Zainah Anwar en Malasia y Shahla Sherkat en Irán. Anwar ha afirmado «prefiero llamarme “feminista musulmana” porque el término musulmana remite a un posibilidad de agencia humana, y cómo yo, como ser humano, entiendo a Dios y la religión». No hay una asociación necesaria entre «islámico» o «musulmán» con «islamismo» o el islam político, como tampoco la hay entre «feminismo» con la carencia de fe o inspiración religiosa.⁷ Invito a aquellas personas que implícitamente establecen tales asociaciones a que las formulen de forma explícita y que las argumenten.

En cuanto a la palabra «religión», en general, está llena de ambigüedades. Creo que quienes hablan de islam, o, de hecho, de «religión» en relación al islam, con

⁴ Para un análisis de la centralidad del género y el lugar de las mujeres en este movimiento, ver Ziba Mir-Hosseini, «Broken Taboos in Post-Election Iran», *Middle East Report Online*, 17 de diciembre de 2009. <http://www.merip.org/mero/mero121709.html>

⁵ Z. Mir-Hosseini, R. Tapper, «Islamism: *Ism* or *Wasm*? », en Ricchard Martin y Abbas Barzegar (eds.), *Islamism: Contested Perspectives on Political Islam*, Standord University Press, Standord, 2010, pp. 81-86.

⁶ Y. Sikand, «Zainah Anwar on Islam and Muslim Feminism», entrevista, *UMMID*, 16 de octubre de 2010. http://www.ummid.com/news/October/17.10.2009/zainah_anwer_on_islam.htm

⁷ Dudo en utilizar el término «laicismo», del que hay muchas definiciones.

demasiada frecuencia no llegan a hacer una distinción, ahora común cuando se habla de religión en otros contextos, entre fe (en sus valores y principios) y organización religiosa (instituciones, leyes y prácticas). El resultado es una trampa polémica-retórica dominante de o bien glorificar una fe sin reconocer los horrores y abusos que se cometen en su nombre, o condenarla al equipararla a esos abusos. De igual forma, conviene evitar comparar «fe» y «política» y en su lugar resaltar el enorme potencial político –de un término (el árabe *din*, igual que «religión») que es tan ambiguo que puede englobar fe y creencia, tradiciones legales y discursos, y estructuras organizativas y cargos, tiene–pero es muy impreciso para el propósito del análisis.

Desde distintas perspectivas, el problema radica en la noción de *Shari'a*. Existe la creencia generalizada de que sabemos lo que es la *Shari'a* y, sin embargo, sus significados son muy controvertidos. En el contexto europeo y para algunos musulmanes la *Shari'a* se ha convertido en sinónimo de leyes patriarcales como la poligamia y de castigos crueles como la lapidación y amputación de miembros. Sin embargo, para la mayoría de los musulmanes, es la esencia de la justicia, mientras que para los islamistas la es una ideología política muy poderosa. En la tradición musulmana, sin embargo, la *Shari'a* es, por lo general, un concepto teológico y ético más que jurídico; se asocia a lo sagrado y alude a la totalidad de la voluntad de Dios tal como fue revelada al profeta Mahoma.

En mis aportaciones he pretendido respaldar la diferencia –claramente establecida y mantenida en los textos legales clásicos del islam– entre *Shari'a* (literalmente, «el camino») y *fiqh* (literalmente, «el entendimiento»). Mientras que el primer término alude a la ley revelada, el segundo es la ciencia de la jurisprudencia musulmana, el proceso de los intentos humanos para discernir y extraer reglas legales de las fuentes sagradas del islam, junto con las “leyes” que resultan de este proceso. Lo que conocemos como *Shari'a* es sólo una interpretación, una forma de entenderlo; mientras que *fiqh* –como cualquier otro sistema de jurisprudencia o ley– es humano y mundano, al tiempo que temporal y local. Cualquiera que reivindique que una ley concreta o regla legal es *Shari'a* está reivindicando una autoridad divina para algo que de hecho es una interpretación humana. Creo que es crucial considerar esta distinción, separar lo sagrado del cuerpo legal de leyes comúnmente subsumido bajo la etiqueta de *Shari'a* o ley islámica. Sin esta diferenciación, la reinterpretación y el cambio legal se hace difícil si no imposible.

Punto de inflexión

En 1979 dos hechos marcaron un punto de inflexión en la política en las relaciones entre el islam y el feminismo, ambos globales y locales. El primero fue la adopción por parte de la Asamblea General de la ONU de la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer, que dio un claro mandato legal internacional a la noción de los derechos de la mujer como derechos humanos y a quienes abogaban por la igualdad entre mujeres y hombres. El segundo evento fue la revolución iraní que marcó el fin de la monarquía respaldada por EE UU e introdujo la República Islámica, que buscó (re)introducir leyes conforme a la jurisprudencia islámica tradicionalista. Esto marcó un punto de inflexión en el renacimiento del islam, tanto como fuerza espiritual como política, y en algunos países musulmanes abrió la puerta para revertir el proceso de secularización de las leyes y el sistema legal que había empezado con anterioridad.

Las décadas que siguieron fueron testigo de una expansión concomitante, global y localmente, de dos marcos de referencia opuestos e igualmente potentes. Por una parte, el marco de derechos humanos e instrumentos tales como la Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres brindaron

a las activistas por los derechos lo que más necesitaban: un punto de referencia, un lenguaje y las herramientas para resistir y desafiar al patriarcado. Durante la década de los ochenta del siglo XX se produjo la expansión del movimiento internacional de mujeres y de las ONG de mujeres en todo el mundo, incluyendo los países musulmanes. A finales de los noventa, el movimiento transnacional incidió aún más en la idea de que la violencia contra las mujeres es una violación de los derechos humanos, logrando introducirla en la agenda de derechos humanos de la comunidad internacional. En sus campañas, las activistas por los derechos hicieron visibles varias formas de discriminación y violencia de género enraizadas en tradiciones culturales y prácticas religiosas; la protección contra esa violencia se convirtió en una demanda clave.

Por otra parte, en contextos musulmanes las fuerzas islamistas –en el poder o en la oposición– empezaron a invocar el islam y la *Shari'a* como instrumento legitimador para dar marcha atrás en el proceso de reforma y secularización de las leyes y los sistemas jurídicos. Conectando con las demandas populares de justicia social, el eslogan de los islamistas de «vuelta a la *Shari'a*» condujo a la implantación de políticas de género regresivas, con consecuencias devastadoras para las mujeres: códigos de vestido obligatorios, segregación de sexos y reinstauración de castigos crueles y de anticuados modelos patriarcales y tribales de relaciones sociales.

Todos estos hechos aumentaron la brecha entre quienes se consideraban musulmanes religiosos y quienes se definían como laicos, e intensificaron el conflicto entre islamistas y feministas. Alimentado por viejos estereotipos, se reabrió la antigua polémica entre islam y Occidente. Los islamistas pintaban el feminismo como una extensión de las políticas colonialistas y una conspiración occidental para minar el modo de vida musulmán, y de ahí que debía rechazarse en nombre del islam. Muchas mujeres activistas por los derechos, por otra parte, atacaron las regresivas políticas islamistas utilizando anticuadas narrativas orientalistas del islam como inherentemente incompatible con la Modernidad y la igualdad de género.

A principios de los años noventa, el conflicto entre estos “-ismos” rabiosamente opuestos encontró una especie de solución en la aparición de un nuevo discurso de género que fue denominado «feminismo islámico». Sin embargo, la mayor parte de lo así etiquetado desde la academia y los medios de comunicación rechazaba bien el componente de «islámico», o bien el de «feminismo». Si procedían de un entorno religioso y enarbolaban los derechos de la mujer dentro de un marco de referencia islámico, querían evitar cualquier asociación con el término «feminismo», y su activismo de género era una mezcla de conformidad y desafío. Si procedían de un entorno laico y defendían los derechos de la mujer desde discursos feministas más amplios, rechazaban ser incluidas bajo la etiqueta «islámico» –aunque muchas de ellas situaban su feminismo dentro del islam–. Aquellas vinculadas al islam político adoptaron posiciones contradictorias e hicieron declaraciones confusas respecto a la equidad de género. Para ellas, el proyecto más amplio de lograr el poder y establecer el Estado islámico fue prioritario sobre la equidad y la democracia.

Por lo tanto, el término «feminismo islámico» planteaba un problema. Las mujeres que nosotras –la academia y los medios de comunicación– llamamos «feministas islámicas» no hablan con una sola voz; las posiciones que adoptaron fueron locales, diversas, múltiples y en constante evolución. Todas buscaban la justicia de género y la equidad para las mujeres, pero no siempre coincidían en cuanto a qué constituye «justicia» o «equidad» o las mejores formas de conseguir las. Consideré fútil e incluso contraproducente tratar de clasificar estas diversas voces en categorías definidas y generar definiciones. Para entender un movimiento que todavía se está formando, creo que debemos empezar por considerar cómo lo describen sus

opponentes, en otras palabras, las resistencias a las que ha tenido que enfrentarse. Ha habido y aún hay tres grandes categorías de oponentes al «proyecto feminista en el islam»: quienes se identifican como musulmanes tradicionalistas, los fundamentalistas islámicos y los fundamentalistas laicos. Los musulmanes tradicionalistas son aquellos que se resisten a cualquier cambio en lo que consideran modos eternamente válidos, sancionados por una *Shari'a* inamovible. Los fundamentalistas islámicos –o islamistas– abogan por el islam político y persiguen cambiar las actuales prácticas volviendo a lo que reivindican es una versión “más pura” de la *Shari'a*, la que esperan implementar a través de la maquinaria del Estado-nación moderno. Quienes se encuadran como fundamentalistas laicos niegan que leyes o prácticas sociales basadas en la religión puedan ser justas, igualitarias o relevantes en la actualidad; pueden llegar ser tan dogmáticos e ideológicos como sus contrapartes religiosos.

Como cualquier ideología, el islam político lleva la semilla de su propia mutación, que lleva a algunas consecuencias paradójicas e inesperadas. La agenda islamista de «vuelta a la *Shari'a*» y la defensa de reglas patriarcales como «la Ley de Dios» como promotoras de un auténtico modo de vida islámico sacó del armario los textos de jurisprudencia clásicos. Su intento de traducir las nociones patriarcales de género en políticas provocó en las mujeres una creciente crítica a tales ideas, y alentó el activismo entre las feministas laicas, quienes ahora contaban con el respaldo de la legitimidad del discurso internacional de derechos humanos. Un número creciente de mujeres cuestionó la existencia de un vínculo inherente entre los ideales islámicos y el patriarcado, y no encontró contradicción entre su fe y su aspiración a la equidad de género. El islam político les dio por primera vez el lenguaje para sostener una crítica de los sesgos de género de las leyes musulmanas de la familia, y así abrió un espacio, una arena, para la crítica interna de las lecturas patriarcales de la *Shari'a* sin precedentes en la historia musulmana. Es cierto que siempre hubo algunos juristas y reformadores musulmanes que argumentaban a favor de una interpretación igualitaria de la *Shari'a*, pero, en mi opinión, solo a finales de los ochenta emergieron desde dentro de la tradición voces críticas y un trabajo académico en forma de literatura que merezca la etiqueta de feminista, en el sentido de que se apoya y alimenta de un análisis feminista que inserta el género como categoría de pensamiento dentro del conocimiento religioso.

Entre tanto, después de los atentados del 11-S en EE UU se sucedieron las políticas de la “guerra contra el terror”, las invasiones ilegales de Afganistán e Irak (ambas parcialmente justificadas como promoción de la democracia y de los derechos de las mujeres), las posteriores revelaciones de los abusos de Guantánamo, Abu Ghraib y Bagram y el doble rasero empleado en la aprobación de las sanciones de la ONU. Todo ello, a ojos de muchos, desacreditó tanto los derechos humanos internacionales como los ideales feministas. Al mismo tiempo, el atractivo del islamismo para muchos musulmanes se ha visto afectado por las violaciones de los derechos humanos cometidos por islamistas extremistas en el poder, principalmente los talibanes en Afganistán, la línea dura de la República Islámica de Irán y los mandatarios de algunos otros países musulmanes. La brecha entre estos ideales y las prácticas de algunos de sus defensores ha suscitado de forma creciente acusaciones de hipocresía. Cuando la primera década de este siglo ha dado término, tanto el «feminismo» –actualmente identificado con las leyes de los derechos humanos internacionales y su política– y el «islam» –actualmente reducido con frecuencia a los islamistas y su eslógan de «vuelta a la *Shari'a*»– han perdido legitimidad y autoridad moral entre numerosos colectivos.

Con estos acontecimientos como telón de fondo, algunas de nosotras, como académicas y activistas, nos unimos para la creación de Musawah, un movimiento global por la justicia y la igualdad de la familia musulmana. Los acontecimientos del

siglo XX nos enseñaron que, dados los estrechos vínculos entre religión e identidad política en los contextos musulmanes, no puede haber justicia ni cambio duradero hasta que el patriarcado sea separado de la *Shari'a*. Sabíamos que si queríamos abolir las leyes y costumbres patriarcales entre las poblaciones musulmanas, no era suficiente –y a veces era contraproducente– rechazarlos como anacrónicos o atacarlos solo sobre la base de los derechos humanos. Para lograr un cambio sostenible y bien enraizado necesitamos diálogo y consenso; debemos exponer las injusticias que surgen de las costumbres y leyes patriarcales y que toman su legitimidad de una lectura concreta de los textos sagrados del islam y ofrecer alternativas defendibles y globales dentro del marco de reconocimiento de la igualdad y la justicia en el islam. Solo entonces nos podremos liberar de la aparente disyuntiva entre la amenaza por parte de aquellas personas que quieren imponer interpretaciones patriarcales de los textos sagrados del islam, y la “panacea” de aquellas que luchan por un proyecto global hegemónico neocolonialista en nombre de los derechos humanos y del feminismo.

Musawah fue emprendido por Hermanas en el islam, el grupo de derechos de las mujeres de Malasia que desde su fundación en 1991 no ha tenido reparos en ser tildado de feminista e islámico.⁸ La idea original que inspiró la creación de Musawah fue la campaña de las mujeres marroquíes en pro de una ley de familia igualitaria, que se llevó a cabo con éxito en 2004. Tomando el eslogan de las mujeres marroquíes – «El cambio es necesario y el cambio es posible»– establecimos nuestra visión, principios y fundamentos conceptuales del movimiento en el documento de «Musawah Framework for Action». ⁹ Nuestro objetivo fue vincular a la academia y el activismo y aunar nuevas perspectivas de las enseñanzas del islam, los principios universales de los derechos humanos, los derechos fundamentales y garantías constitucionales, y las realidades de hombres y mujeres de hoy con el fin de defender que, actualmente, la igualdad en la familia musulmana es tanto necesaria como posible y que negar esa igualdad en nombre del islam y la tradición debe ser firmemente rechazado.

Más allá del «islam» vs. «feminismo»

Concluiré reuniendo los diferentes elementos de este texto y exponer explícitamente lo que ha quedado implícito en mi razonamiento.

Primero, uno de los asuntos fundamentales que han enfrentado las mujeres musulmanas en su lucha por la igualdad es el vínculo entre las dimensiones política y religiosa de la identidad en contextos musulmanes. Este lazo no es nuevo –hunde sus raíces en la era colonial–, pero adoptó una expresión novedosa y bien diferenciada en los setenta con el resurgimiento del islam como fuerza espiritual y política. Con el fin de la era colonial, el ascenso de regímenes laicos y despóticos en los países musulmanes y la represión de las fuerzas progresistas dejaron un vacío que fue llenado por los movimientos islamistas. Fortalecidos de forma espectacular por el éxito de la revolución iraní de 1979, los movimientos islamistas ganaron impulso con el posterior fracaso percibido del comunismo. Pero no fue hasta el ascenso de los *neoon* en EE UU y su respuesta a los acontecimientos del 11-S –en particular, las invasiones de Afganistán en 2001 y de Irak en 2003– cuando las mujeres musulmanas se encontraron en un fuego cruzado. Ambas invasiones fueron parcialmente justificadas en nombre de “salvar a las mujeres musulmanas”. Los *neoon* de EE UU y los partidos de derecha europeos promovieron ostensiblemente a mujeres de procedencia musulmana tales como Ayaan Hirsi Ali, quien ha aireado a los cuatro

⁸ Para más información, ver la web de Hermanas en el islam. <http://www.sistersinislam.org.my>

⁹ Disponible en cinco idiomas en la web de Musawah. <http://www.musawah.org>

vientos su crítica de lo que entiende por islam, aunque su conocimiento es en efecto tan dogmático y patriarcal como el de los islamistas a los que se oponen.

Segundo, en las últimas dos décadas del siglo XX el choque entre el islam político y el feminismo dio lugar a un discurso de género que es islámico en su lenguaje y fuentes de legitimidad aunque es feminista en sus demandas. Este nuevo discurso, que apoya Musawah, ofrece un nuevo compromiso, un diálogo valioso entre islam y feminismo. Un verdadero diálogo solo es posible cuando las dos partes se tratan mutuamente como iguales y con respeto, de otro modo, será un diálogo de sordos. Para iniciar tal diálogo debemos estar dispuestos primero, a escuchar los argumentos de la otra parte y segundo, a cambiar nuestra posición llegado el caso. El feminismo dominante necesita analizar su propia relación tortuosa con la religión y reexaminar sus dogmas ahora que la religión ha emergido en el espacio público y que se han cuestionado seriamente las tesis de que la modernización supondría la limitación de la religión al ámbito privado. Las feministas necesitan reconsiderar por qué y cómo durante el siglo XX el feminismo se convirtió en firme aliado del laicismo hasta el extremo de que para ser feminista tenías que ser laica. ¿Qué significa ser “laica” o “religiosa” en el contexto actual?

Para aquellas de nosotras comprometidas con la justicia para las mujeres en un mundo justo no hay otra opción que reunir las perspectivas islámica y feminista. El lanzamiento de Musawah no representa solo la inauguración de una fase en la lucha contra los intentos islamistas de reinstaurar la desigualdad de género. El surgimiento del Movimiento Verde en Irán en 2009 es otro de estos indicios. Como se ha indicado desde numerosos foros de análisis, este movimiento puede haber empezado como una protesta contra unas elecciones fraudulentas, pero pronto se convirtió –y así ha seguido siendo– en un movimiento por los derechos civiles en el que las mujeres iraníes han sido el actor más destacado.

Si mi análisis es correcto, el año 2009 puede resultar haber sido tan importante como 1979. Los acontecimientos en el mundo árabe a principios de 2011, que muchos –desde Washington hasta Tel Aviv y Teherán– han interpretado como ecos de la revolución de Irán de 1979, se han inspirado, de hecho, más explícitamente en el opositor Movimiento Verde de 2009. Los islamistas en el poder, como sus enemigos en los gobiernos occidentales, por no mencionar a los medios de comunicación dominantes, continúan interpretando los acontecimientos en los países musulmanes a través del prisma de dicotomías como “laico” vs. “islámico”. Musawah y el Movimiento Verde han mostrado que esta dicotomía es tan falsa como arbitraria, y los acontecimientos de 2011 están demostrando que la lucha real –en la cual la lucha de las mujeres musulmanas por la justicia de género ha sido rehén durante el siglo XX– es la que se libra entre el despotismo y la democracia.