

FEMINISMO, IDENTIDAD E ISLAM: ENCRUCIJADAS, ESTRATEGIAS Y DESAFÍOS EN UN MUNDO TRANSNACIONAL

MAYRA SOLEDAD VALCARCEL¹

VANESSA ALEJANDRA RIVERA DE LA FUENTE²

*My body in not your battleground.
My hair in neither sacred nor cheap,
neither the cause of your disarray nor the path to your liberation.
My hair will not bring progress and clean water
If it flies unbraided in the breeze It will not save us from our attackers
It is wrapped and shielded from the sun.*

МОHJА KAHF

-
- 1 Licenciada en Antropología (UBA), Becaria doctoral CONICET-IIIEGE Actualmente Becaria doctoral CONICET/IIIEGE (Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, FFyL, UBA) con el proyecto: Mujeres Musulmanas: intersecciones, tensiones y trayectorias identitarias de mujeres que profesan el islam en Argentina.
 - 2 Comunicadora, educadora social en género y feminista islámica.

Feminismo islámico: narrativas de liberación sobre la mujer musulmana

Casi siempre que se habla de la mujer en el islam, se hace desde dos discursos opuestos y predominantes. El primero es el que podríamos denominar idealización de la desigualdad, que sostiene que el Corán elevó la posición de la mujer desde una condición de objeto en la sociedad árabe preislámica a un estado de total igualdad y reconocimiento de sus derechos. Esto –en parte– es cierto, la revelación coránica rompe los esquemas sociales y mentales de las sociedades tribales árabes de la época con respecto al papel de la mujer: le reconoció equidad sociológica y la nombró de manera específica en los textos sagrados, le reconoce el derecho al divorcio, a trabajar, tener y disfrutar de su dinero, a opinar y participar en el gobierno de la comunidad, a la manutención de sus hijos en caso de divorcio y a la sexualidad activa, entre otros.

De acuerdo a esta postura, el feminismo no tiene nada que ver con el islam y es un elemento espurio y contaminante de la doctrina. Sin embargo, este discurso no explica por qué la situación real de las mujeres en los países islámicos es tan diferente de la ideal, ni tampoco aporta soluciones concretas a los problemas de desigualdad y violencia en los que el patriarcado mantiene sometidas a muchas mujeres musulmanas hoy en día.

Por otro lado, nos encontramos con el discurso occidental de demonización que sostiene que el islam es el culpable de la opresión de la mujer y que la única manera de terminar con eso es abandonando la religión. Esta postura, promovida con especial entusiasmo después del 9-11, considera la religión como un obstáculo en el acceso de las mujeres al goce y ejercicio de sus derechos. Para esta corriente, solo un feminismo secular, blanco y de origen occidental

es capaz de brindar las herramientas necesarias para su liberación y empoderamiento.

Esta aproximación al tema de la mujer en el islam, no explica cómo una mujer puede abandonar su religión, en tanto elemento de su identidad particular, sin ser forzada a ello –lo cual implicaría ejercer cierto grado de violencia–, ni tampoco brinda soluciones en el caso de aquellas mujeres que no se identifican con el discurso feminista eurocéntrico-occidental.

Ninguna de las dos posturas considera a las mujeres musulmanas como personas capaces de elaborar un discurso de emancipación por sí mismas, en tanto sujetas de enunciación de sus propias identidades. En ambos, el tema de la mujer en el islam y las mujeres musulmanas, son usados para mantener la hegemonía patriarcal, expresada en control social o colonialismo político-cultural, según si el discurso es de idealización o demonización, respectivamente.

Lo que se identifica actualmente como islam es un 50% de costumbres locales no asociadas a él y otro 50% de manipulación de la creencia a favor del patriarcado e intereses políticos³. Si revisamos la historia de la tradición islámica, vamos a encontrar muchas mujeres que eran parte activa de todas las áreas de la vida de la comunidad. Aisha Bewley cita en su libro una lista de mujeres que se destacaron en el desarrollo de la fe islámica como eruditas,

 3 Aisha Bewley. *The Empowering of Women*. Disponible en la dirección: Web Islam, Junta islámica de Andalucía, 2003, p. 3.

políticas y místicas, como es el caso, por ejemplo, de Hafsa Bint Sirin⁴, a quien se la reconocía como tradicionalista, jurista y sufi.⁵

La hermenéutica feminista del Corán

Históricamente, las mujeres han sido las grandes transmisoras de la fe y las encargadas de mantener vivas muchas tradiciones espirituales. Pese a ello "... nunca se les ha reconocido su papel ni se les ha otorgado puestos de responsabilidad en la jerarquía religiosa"⁶. Recluidas en el ámbito doméstico, asumían la labor de educar a sus hijos bajo los preceptos de unos dogmas de fe con los que conseguían perpetuar el carácter patriarcal imperante en las religiones y sus sociedades. Pero en las últimas décadas, el acceso a la educación, la consecución del sufragio femenino y el logro de otros derechos civiles han motivado una serie de cambios sociales que progresivamente han ido penetrando en el campo religioso. Es en respuesta a estos discursos predominantes en la cultura, las ciencias y la historia que las mujeres musulmanas desarrollan una tercera vía, intentando deconstruir las narrativas que las oprimen simbólicamente, política y físicamente tanto de un lado como del otro.

Los ejercicios de la hermenéutica feminista del Corán nacen con la intención de rescatar el rol, las voces y las experiencias de las mujeres musulmanas como sujetas espirituales, las cuales se han

4 Hafsa Bint Sirin era hermana del famoso Tabi' Mohamed ibn Sirin. A los doce años había memorizado el Corán y sus conocimientos eran tales que su hermano le preguntaba cómo leer sus partes difíciles u oscuras. Era considerada más inteligente que sus contemporáneos, al Hasan al Basri y su hermano Ibn Sirin. Murió después de 100/718, cuando tenía 70 o 90 años.

5 Aisha Bewley. *The Empowering...*, op. cit. p.7.

6 Juan José Tamayo Acosta. *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*, Editorial Herder, Madrid: 2011, p.138.

perdido en el androcentrismo religioso; reivindicando así –nos dice Riffat Hassan– el sentido original de la revelación. En sus propias palabras:

El islam intentó liberarlas, y el Corán, si está correctamente interpretado es un documento muy humano: pero la intención del Corán fue desviada debido a la existencia de todas las tradiciones heredadas y por el hecho de que los musulmanes no saben distinguir ni siquiera lo que es islámico de lo que es preislámico.⁷

El rol de la religión –en tanto poder fáctico y discursivo– tiene una innegable influencia en la opresión histórica de las mujeres y, como sostiene Riffat Hassan⁸, es que en todas las causas más evidentes (sociológicas, históricas, económicas) del débil estatus (estatus) de las mujeres existe una causa que tiene sus raíces teológicas. Nos explica, por ejemplo, que las hipótesis que las tres tradiciones monoteístas han elaborado sobre la creación de la mujer juegan un papel fundamental en el establecimiento de actitudes y representaciones sobre las mujeres en sus respectivas sociedades.

Por esta razón, incluir la perspectiva de género en el análisis teológico permitiría cuestionar el carácter patriarcal y androcéntrico de las creencias y teorías religiosas⁹. En este sentido, la teóloga feminista Elizabeth Schüssler afirma:

7 Riffat Hassan. Sélection d'articles de Riffat Hassan: Theologie Fémíniste et les Femmes dans le Monde Musulman, Ediciones de Women Living Under Muslim Laws, París: 1989, p.10.

8 *Ibid.*

9 Juan José Tamayo Acosta. *Otra teología...*, *op. cit.*

Mientras las mujeres sigan sufriendo la injusticia y la deshumanización que se derivan del patriarcado social y religioso, una teología feminista no puede ser sino teología crítica. Ha de expresar teológicamente la alienación, la rabia, el dolor y la deshumanización a que está sujeta la mujer en una religión patriarcal.¹⁰

Los desafíos de la hermenéutica feminista

Cuando nos aproximamos al estudio del Corán desde una perspectiva de género, surge una pregunta que tiene una importancia teórica pero cuyas respuestas impactan en la vida cotidiana de las personas¹¹: ¿es el Corán un texto misógino o una revelación emancipadora para las mujeres? ¿Cuáles son sus lecturas posibles? Cuando preguntamos si el Corán admite una lectura machista o patriarcal, en el fondo nos estamos preguntando: ¿describe el Corán a Dios como un padre o una figura masculina? ¿Enseña que Dios es hombre, tiene una preferencia especial por los hombres o que ciertos atributos masculinos son divinos, superiores o sagrados? ¿Dice que las mujeres son –por naturaleza– débiles, impuras y pecadoras? ¿Establece la autoridad religiosa por línea masculina?

Desde otro punto de vista, ¿aboga el Corán por la discriminación de género, el binarismo o la desigualdad basada en roles de género? ¿Privilegia a los hombres por sobre las mujeres, con base en lo biológico? ¿Trata a los hombres como el yo (normativo) y a las mujeres como el otro sexual y simbólico? Cuando nos preguntamos si el Corán admite una lectura de liberación, nos preguntamos si sus

10 Elizabeth Schussler. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*, SCM Press, 2.^a revised édition, Londres: 2009.

11 Asma Barlas. *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin: 2002.

enseñanzas acerca de Dios, de la creación humana, la ontología, la sexualidad y las relaciones de pareja desafían la desigualdad sexual y el patriarcado; las enseñanzas del Corán, ¿nos permiten teorizar la igualdad, la equidad –según lo requiera el contexto– de las mujeres y los hombres?

La hermenéutica del Corán con perspectiva de género implica el desarrollo de una teología y una práctica crítica de la liberación que no se basa en la especificidad de la mujer como tal, sino en sus experiencias históricas de sufrimiento, de opresión psíquica y sexual, de infantilización e insignificancia estructural derivadas del sexismo imperante en la estructura religiosa del islam y sus sociedades.

Esta hermenéutica feminista se propone recuperar y poner en primer plano una serie de principios éticos y cosmológicos del islam, como son: el *tawhid* (la unidad de toda la creación en términos de complementariedad en oposición a la estratificación de las criaturas en base a sus cualidades o atributos), *Adl* o justicia (como concepto cosmológico y ético basado en un equilibrio entre los atributos complementarios), *Taqwa* (entendida como la piedad o la conciencia de Dios que, según el Corán, es el único principio que distingue a unos seres de otros), califato (la responsabilidad individual frente Alá y la creación. Las personas son califas de Alá en la Tierra, es decir, son sus representantes, viceregentes y responsables por el devenir de la creación. Su misión es desarrollarse en plenitud a nivel espiritual e intelectual a fin de contribuir al mejoramiento de la misma), *Wilayato* colaboración mutua (el Corán dice que los hombres y las mujeres son protectores y cómplices el uno del otro) y *Shura* o consenso (el Corán sostiene que los creyentes, hombres y mujeres, son los que consultan entre sí para adoptar decisiones por consenso, lo que excluye la obediencia de la mujer al hombre).

En el relato coránico, Alá no crea a la mujer a partir de la costilla del varón, sino que crea a toda la humanidad, con iguales derechos

y deberes de la misma esencia o *nafs*. El Corán describe al hombre y a la mujer como *zauj* (“compañero”) de cada uno. En ninguno de los treinta pasajes o más que describen la creación de la humanidad –denominada en términos genéricos como *An-Nas*, *al-Insan* y *Bashar*– existe alguna afirmación que pueda ser interpretada como que el hombre fue creado antes de la mujer o a la inversa¹². Si bien reconoce la diferencia biológica entre hombre y mujer, no le asigna o atribuye a estas diferencias roles de género específicos.

Las conclusiones de la hermenéutica coránica feminista, a través de los trabajos de Amina Wadud, Asma Barlas y Ziba Mir Hosseini, entre otras autoras, establecen que no hay razón en los fundamentos del islam para la existencia del patriarcado, la discriminación de género ni la segregación ni subordinación de la mujer. Ahora bien, aun cuando la hermenéutica, por sí sola, no puede poner fin a las prácticas patriarcales y gobiernos autoritarios, es crucial por varias razones. En primer lugar, porque hay una ineludible conexión entre las preguntas existenciales que intenta responder la religión y la interpretación de las fuentes desde las cuales se elaboran sus respuestas.

Hay una relación entre lo que creemos que Dios dice sobre las mujeres y la manera en cómo nos representan y nos vemos a nosotras mismas y, por lo tanto, en cómo somos tratadas. Esta ha sido una idea motriz en el trabajo de las teólogas y estudiosas feministas de la religión: si esta relación entre lo revelado y la práctica no existiera, no tendría sentido creer en la revelación de mensajes divinos.

En segundo lugar, la reinterpretación de las escrituras es particularmente importante, porque las enseñanzas del Corán proveen modelos de comportamiento para hombres y mujeres, regulando las relaciones sociales e interpersonales. Considerando que diferentes

 12 Amina Wadud. *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford University Press, Oxford: 1999.

lecturas dan origen a diferentes maneras de comprender el islam, se vuelve indispensable revisar y resignificar los textos sagrados para que los musulmanes puedan desarrollar una teoría de la igualdad y de la justicia social basada en el Corán.

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

Definiendo el feminismo islámico

El término “feminismo musulmán o islámico” nació a principios de los años noventa de la mano de feministas iraníes exiliadas, para plantear un nuevo discurso e iniciar un debate en torno a la figura de la mujer musulmana. Valentine Moghaddam¹³ lo define como:

Un movimiento reformista centrado en el Corán, realizado por mujeres musulmanas dotadas del conocimiento lingüístico y teórico necesarios para desafiar las interpretaciones sobre la situación de las mujeres, al mismo tiempo como refutación de los estereotipos occidentales y de la ortodoxia islamista (...) Su argumento alternativo es que el islam ha sido interpretado a lo largo de los siglos (y especialmente en los tiempos recientes) de un modo patriarcal y a menudo misógino, que la llamada ley islámica o sharia ha sido mal comprendida y mal aplicada, y que tanto el espíritu como la letra del Corán han sido distorsionados.

13 Valentine Moghaddam. *Desengaños y expectativas del feminismo islámico*. Ponencia Presentada en el I Congreso Internacional de Feminismo Islámico, Barcelona, noviembre 2005.

El feminismo islámico surge, entonces, como un movimiento reformista basado en el Corán y centrado en dos ejes. Por un lado, propone un ejercicio de deconstrucción a través de la exégesis y la hermenéutica de los textos sagrados y doctrinarios en pos de la justicia de género y a favor del “sentido original” de las revelaciones. Según Margot Badran, los conceptos centrales de este movimiento son, precisamente, la equidad de género y la justicia social:

El islam es la única de las tres religiones del libro que ha incluido la idea fundamental de la igualdad entre hombres y mujeres (ambos considerados seres humanos o insan), y esto incluye los derechos de la mujer y la justicia social. Es un mensaje que ha sido pervertido (...) no deja de ser paradójico que la única religión que ha registrado el reconocimiento de la igualdad de sexos es actualmente considerada la más machista de todas. Los machos musulmanes, a un nivel social o familiar, y los oponentes del islam tienen un interés común: perpetuar, por diferentes razones, tal ficción patriarcal del islam.¹⁴

Por otro, promueve el fin de los estereotipos asociados al islam en general y a la mujer musulmana en particular, para así facilitar el descubrimiento, agencia y empoderamiento de las mujeres musulmanas en torno a su identidad, tanto dentro como fuera de las comunidades y sociedades islámicas. Para ello, según señala Asma Lamrabet, es importante:

Diferenciar entre el hecho cultural y la esencia de una religión, entre un mensaje espiritual y sus diversas interpretaciones, ya que una

14 Margot Badran. “Le Féminisme Islamique en Mouvement”. In *Existe-t-il un Féminisme Musulman?*, livre issu d’un colloque à Paris, organisé par la commission islam et laïcité, en collaboration avec l’Unesco. Septiembre 2006, p. 50.

regla común consiste en incriminar invariablemente el Corán o la tradición canónica como fuente ineluctable de discriminación de la mujer musulmana.¹⁵

Porque no se trata aquí de negar la existencia de los verdaderos y graves problemas que conciernen al estatuto de la mujer musulmana, sino más bien de apreciar la gravedad y “el impacto de esta clase de actos sobre poblaciones musulmanas en las cuales la mujer se ha transformado en el baluarte de la identidad”¹⁶ y, al mismo tiempo, poner la voz de las mujeres musulmanas y su capacidad para explicarse a sí mismas y sus realidades en el centro de dicha apreciación como en la propuesta de soluciones.

Como se ha dicho, uno de los objetivos del feminismo islámico es crear lazos y ser reconocido como interlocutor válido por otros feminismos. Sin embargo, si bien esta tarea es necesaria, no es fácil. Las tensiones entre el feminismo islámico y otros feminismos reflejan las divergencias que atraviesan transversalmente los ejes norte/sur, colonialidad/poscolonialidad, universal/particular, yo/otras, igualdad/diferencia, alterna/subalterna, etc.

Los presupuestos ideológicos que el feminismo secular europeo mantiene –asumidos también fuera de Europa– sostienen que el islam es el causante de la opresión de la mujer, por lo que el único camino para la “salvación femenina” sería el abandono de su fe. Se fomenta de esta forma una universalización del concepto feminista cuya lectura es unidireccional.

Segundo, una constante victimización de las “pobres musulmanas sumisas” a las que se tiene que salvar del sometimiento y la barbarie de los hombres fanáticos, sin que medie un acercamiento

15 Asma Lamrabet. *Perspectivas Femeninas Cruzadas*, (s/e), (s/l), 2005, p.4.

16 *Ibid.*, p. 5.

real al pensamiento del islam ni menos al pensamiento de las mujeres musulmanas, descartando *a priori* y de plano la posibilidad de reconocerlas como sujetos activos capaces de explicarse a sí mismas.

Tercero, la creencia de que el feminismo islámico no existe o es un oxímoron. Esta idea, que se reitera entre determinadas feministas, no hace sino negar o excluir la existencia de otras formas de identidad, consciencia, expresión y experiencia; favoreciendo, además, directa o indirectamente la lógica patriarcal y otros modos de dominación masculina.

Cuarto, la idea de que el feminismo no tiene apellidos. Es cierto que los fines deben ser compartidos y es aún más cierto que es absolutamente necesario enfocar los esfuerzos hacia objetivos comunes. No obstante, es también fundamental visibilizar los contextos desde los cuales los distintos feminismos se insertan en una labor mayor.

Nombrar es dar existencia y al dar existencia, reconocemos. Es justo entonces dar un nombre al trabajo dentro de un marco religioso que intenta deconstruir las exégesis patriarcales que se han hecho del Corán a favor de las mujeres musulmanas en particular y de las mujeres en su relación con lo espiritual en general.

Quinto, la postura que establece que es incompatible la libertad de la mujer con la existencia de la religión. Es verdad que el islam ha sido usado, como toda religión, para los más grandes abusos, pero al identificar el origen de estos crímenes en el islam, aceptamos en cierto modo que la religión puede ser usada como justificación para la violencia y la injusticia. Es ahí donde el enfoque del feminismo islámico difiere. Partir de la idea de considerar a todas las religiones misóginas por naturaleza, supone como única vía deliberación el abandonar de las creencias. Pero ¿por qué se tiene que aceptar que sean las únicas interpretaciones posibles? ¿Por qué no se puede tener el derecho a interpretarlo desde una perspectiva de género?

El feminismo islámico, por lo tanto, es un ejercicio hermenéutico teórico y práctico en dos aspectos: primero, en lo que atañe a las fuentes islámicas y a las interpretaciones construidas como dogmas para legitimar la supremacía masculina, y segundo, en la impugnación de las narrativas “canónicas” sobre las mujeres musulmanas y los proyectos de liberación o emancipación que no las incluyen en el debate, a causa de la identidad que les ha sido atribuida y que no da cuenta de los conflictos sociales y los discursos hegemónicos que las problematizan.

Identidades glocalizadas y corporizadas: mujeres, símbolos e islam

Al referirnos a la “cuestión identitaria”, la dimensión corporal se nos presenta como un sujeto de análisis relevante e imponderable, nos atreveríamos a decir. No solo porque las identidades personales, sociales y colectivas¹⁷ se internalizan y viven a través del cuerpo, ya sea que nos estemos refiriendo a identidades étnicas, de género o religiosas por citar un ejemplo, sino porque además del proceso de *embodiment*¹⁸ de las normas sociales (el *habitus* en palabras de Bourdieu), las técnicas corporales¹⁹ o, incluso, las disciplinas y tecnologías del yo²⁰, nos encontramos con toda una faceta performática

-
- 17 Alejandro Frigerio. “Repensando el monopolio del catolicismo en la Argentina” en María Julia Carozzi y César Ceriani (eds.). *Ciencias Sociales y religión en América Latina: Perspectivas en Debate*, Editorial Biblos, Buenos Aires: 2007, pp. 87-118.
- 18 Thomas Csordas. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, En: *Ethos*, vol. 18 (1), 1990, pp. 5-47.
- 19 Marcel Mauss. “Técnicas corporales”, *Sociología y antropología*, Editorial Tecnos, Madrid: 1971.
- 20 Michel Foucault. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona: 1990.

de la identidad. Esta exhibición es cuasi inherente a la demarcación de las fronteras sociales y al reconocimiento de la diferencia (otredad). Ahora bien, este fenómeno, que ha sido ampliamente estudiado por la antropología sociocultural desde la perspectiva o unidad de análisis que Scheper Hughes y Lock²¹ definen como el cuerpo social, necesita ser reelaborada y significada a partir de la trascendencia que ha cobrado la “política de la identidad”. No nos detendremos en el contexto y los factores que configuran la gramática y las características de esta política, pero sí nos interesa destacar o señalar la implicancia de la misma sobre el cuerpo de las mujeres y la construcción de sus identidades.

Antes de continuar, queremos aclarar, aunque tal vez resulte innecesario y un tanto obvio dada la temática del congreso que aquí nos convoca por un lado, que entendemos la identidad como una construcción relacional que incluye distintos actores, conflictos y negociaciones. Por el otro, recuperamos el concepto de interseccionalidad aportado por las teorías y feminismos poscoloniales. En este sentido, y tal como lo explica Floya Anthias, comprendemos que las personas tienen distintas pertenencias identitarias (clase, edad, género, etnia, religión, etc.). Estos *locus* identitarios se intersectan (no exento de tensiones) de distintas formas en cada uno, redefiniendo así nuestra posición translocacional²². Hecha esta

 21 N. Scheper-Hughes y M. M. Lock. “The Mindful Body: A Prolegomenon to future work in Medical Anthropology”. En: *Medical Anthropology Quarterly*, vol. I, 1987, pp. 6-41.

22 Floya Anthias. “Beyond Feminism and Multiculturalism: Locating Difference and Politics of Location”. En: *Woman’s studies International Forum*, vol. 25, 2002, pp. 275-286; *Idem*. “Thinking through the Lens of Translocational Positionality: an Intersectionality Frame for understanding identity and belonging”. En *Translocations, Migration and Change*, vol 4 (1), 2008, pp. 5-20; *Idem*. “Nation and Post-Nation: Nationalism, Transnationalism and Intersections of

digresión en contra de la esencialización y reificación de la categoría identidad, decimos, sin embargo, que muchas veces es utilizada o empleada de esa forma –incluso por los propios actores y miembros de una comunidad– en pos de la persecución de determinados objetivos políticos, culturales, territoriales, religiosos y/o económicos.

En la contemporaneidad neofeudal y transnacional, los diacríticos se han vuelto una especie de logo, marca o heráldica cultural que las personas llevan consigo a través de los territorios²³. La inscripción y exhibición corporal identitaria (vestimenta, proxémica, gestos) supera, muchas veces, el contenido de la misma. En muchas oportunidades existe una excesiva dogmatización y ritualización exterior como una forma de expresar performáticamente la pertenencia identitaria a un grupo o colectivo social. La islamización del cuerpo es un claro ejemplo de ello.²⁴

Y son las mujeres, como bien señala Femenías²⁵, quienes llevan sobre sus espaldas la mayor sobrecarga identitaria. Sabemos de la compleja y lamentable relación o asociación metonímica existente entre cuerpo femenino y territorio, entre espacio público y privado. Basta con pensar en las figuras de la identidad nacional, los genocidios y la violencia sexual durante conflictos civiles y bélicos²⁶. No obstante, y sin caer en extrapolaciones forzosas o peligrosas,

 Belonging”. En *Handbook of Race and Ethnic Studies*, Pat Hill-Collins and John Solomos (eds.), London, Sage: 2010.

23 Rita Segato. *La Nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Prometeo, Buenos Aires: 2007.

24 Silvia Montenegro (s.r.), 2007.

25 María Luisa Femenías. “Identidades esencializadas/violencias activadas”. En: *Isegoría*, vol. 38, 2008, pp. 15-38; *Idem. El género del multiculturalismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Bernal: 2013.

26 Frigolé (s.r.), 2009; Stanley (s.r.), 2007; Sharp (s.r.), 2006, Young (s.r.), 2003.

podemos hallar algo de esta misma lógica en la relación mujer-comunidad. No en vano existen tantas normas y tabúes que protegen simultáneamente la moral sexual de las mujeres y las fronteras del grupo. En un contexto de voluminosos flujos (capitales, bienes, símbolos y personas), de intensificación de las reivindicaciones identitarias y de conflictos políticos económicos y territoriales revestidos de identitarios, no es casual que las mujeres (en especial aquellas migrantes) sean las encargadas de preservar los valores y tradiciones culturales y religiosas.

En ese contexto, el velo islámico se ha convertido en el fetiche privilegiado de los debates y discusiones entre distintos sectores y actores sociales: feministas seculares, feministas islámicas, islamistas, políticos, medios de comunicación, entre otros. La voz menos oída o que más se desoye, sin embargo, es la de las propias mujeres que lo utilizan. En ese sentido, un artículo de Katherine Bullock²⁷, con ya más de 14 años de existencia, sienta las bases de un enfoque que permite superar los estereotipos en torno a las mujeres musulmanas y, en especial, a la vestimenta islámica. En el mismo, menciona distintas razones o motivos por los que las mujeres musulmanas deciden adoptar el uso del *hijab*. Entre ellas señala: la económica, la política, la identitaria, la simbólica, la demográfica y la religiosa. Algunas de estas explicaciones se replican (aunque con todos sus matices y contrastes) en los discursos y relatos de mujeres musulmanas de distintas partes del mundo. A propósito, comparemos el siguiente cuadro ilustrativo²⁸ construido con base en esta

 27 Katherine Bullock. "Challenging Media Representations of the Veil: Contemporary Muslim Women's Re-veiling Movement". *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 17 (3), 2000, pp. 22-53.

28 Mayra Valcarcel. *Mujeres musulmanas: identidad, género y religión*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, diciembre 2013, Tesis de licenciatura en ciencias antropológicas.

propuesta y a partir de las entrevistas realizadas a algunas mujeres de una comunidad chiita de la ciudad de Buenos Aires.

<p>Religiosa: Es un acto de obediencia a Dios y fruto de una profunda experiencia religiosa.</p>	<p>Zahra: El hiyab no es solamente un pañuelo en la cabeza. Es una forma de vida y de comportamiento. El pudor y la modestia en lo exterior es la forma de vestir, en lo interior con Dios. De saber que uno es siervo de Dios. Que una es sierva de Dios y que él da estas herramientas para que una esté más tranquila en la vida, se pueda contactar mejor con Dios y que no se tenga que estar preocupando de las reacciones de los demás y también de las reacciones de uno. En el sentido de que una no esté pendiente de lo físico sino que se aboque más a lo intelectual y a lo espiritual. A tratar de desarrollar esas partes.</p>
<p>Psicológica/identitaria: Afirmación de la identidad personal y/o colectiva.</p>	<p>Fátima: Uso el velo cuando voy a trabajar o cuando hay un evento religioso o cuando tenemos que representar a la mujer musulmana en algún lugar. Pero cotidianamente no. Al menos en mi caso no. Depende en parte del contexto pero, por otro lado, vos tenés que sentir ganas de usarlo.</p>
<p>Revolucionaria: Apoyo a una revolución o movimiento islamista.</p>	<p>Maryam: No sé por qué a la gente le molesta tanto el pañuelo de las musulmanas, si las mujeres lo llevan como parte de una revolución. No lo hacen a contrapelo. Lo hacen porque llevan orgullosas la revolución adelante. Y son ministras, ejercen cargos públicos y estudian en las universidades. Todo eso a Occidente le molesta porque quieren ir a robarles sus recursos, básicamente. Y se meten con la mujer pero, en realidad, yo he visto que las musulmanas no tienen problema. La mujer lleva con orgullo todo ese atuendo. Llevan a la revolución islámica de Jomeini.</p>
<p>Cultural: Expresión de valores opuestos a los de la sociedad occidental.</p>	<p>Zainab: La mujer ha pasado a ser el monigote de vitrina. ¿A qué me refiero con esto? Ya no ocultamos nada. No tenemos pudor. Hasta estamos perdiendo la femineidad por querer ser llamativas. Antes era la minifalda. Ahora queremos la minifalda, escote. Ni hablar de las cirugías estéticas que cada vez se hacen a edades más tempranas. Es como que el hombre no tiene ninguna sorpresa con respecto a nosotras. Entonces, ahí ya estás involucrando el respeto de un género por el otro. Vos fijate, a los hombres no se los exhibe como se nos exhibe a nosotras las mujeres. Ahora todo tiene que ver con una cola, por ejemplo, en la publicidad. Y esto hace que se pierda la creatividad (...) Entonces, es como que cada vez denigramos más al género. Y esto tiene que ver con querer ser modernos, estar en contra de la rigurosidad religiosa (...) Porque en Occidente hay que destaparse para taparse.</p>

Existen, por supuesto, muchos más motivos (causas que se entrecruzan), formas de usar el hiyab y tipos de velo. Simplemente tratamos de dar a conocer algunos de los testimonios para poder mostrar que el hiyab es un símbolo polisémico. A veces puede ser utilizado simplemente como índice o diacrítico identitario y otras como un símbolo o gesto político²⁹. Puede ser empleado como símbolo de resistencia contra intervenciones políticas-económicas-militares, contra la islamofobia generizada en sociedades occidentales³⁰, como adhesión y apoyo a alguna revolución o movimiento islamista o como una forma de enfrentarse a la cosificación de la mujer. Esto último, tal vez, sea lo que más nos interesa destacar en esta oportunidad.

No podemos entender el uso del hiyab en las sociedades contemporáneas sin tener en cuenta la política de la identidad y “el resurgimiento” de los fundamentalismos religiosos. El *affaire* del velo, los debates en torno a la laicidad³¹ y las disputas en y por el espacio público de los actores involucrados en Francia son un buen ejemplo de ello. Sin embargo, tampoco podemos reducir la expresión o manifestación performática de una pertenencia identitaria y/o una fe religiosa en términos de falsa consciencia o subordinación pasiva de la voluntad del individuo a las necesidades y órdenes del

29 Lahcen Haddad. Islam, mujer y apuestas de lo identitario. En: *Revista Cidob d' Afers Internacionals*, vol. 73-74, 2006, pp. 59-68; Bethsabé Huamán Andía (s.r.), 2007.

30 Jasmine Zine. “Muslim Women and The Politics of Representation”. En: *The American Journal of Islamic Social Sciences*, vol. 19 (4), 2008, pp. 1-22; *idem*. “Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic School”. En: *Equity and Excellence in Education*, vol. 39 (3), 2006, pp. 239- 252.

31 Este tipo de debates son propios del contexto europeo y no tienen asidero en la Argentina, por ejemplo. Por lo tanto, los mencionamos a nivel ilustrativo, pero advertimos que no deben extrapolarse.

colectivo del que forma parte. Es necesario poner en primer plano la agencia de las mujeres, aun cuando esta no implique resistencia, trasgresión ni coincida con los objetivos políticos del feminismo. En este sentido, ha sido de gran utilidad el trabajo de Saba Mahmood³² sobre la participación de mujeres en movimientos islamistas en Egipto. La autora retoma los conceptos de agencia y performance de Judith Butler pero, a diferencia de esta, cree que no pueden reducirse a la subversión de las normas. Por el contrario, la agencia debe comprenderse contextualmente a partir de las posibilidades históricas, empíricas y simbólicas de los actores y considerando que esta puede orientarse hacia la adquisición y expresión de las pautas culturales, morales y religiosas y no, en cambio, a su eliminación.

En el caso particular que ella analiza, para las mujeres egipcias que rechazan la occidentalización de sus sociedades y buscan convertirse en sujetas piadosas con mayor conocimiento religioso, el hiyab se presenta como una tecnología del yo³³. Este tipo de discursos en torno al pudor y la piedad también aparecen en comunidades musulmanas que residen en contextos no islámicos³⁴. Es

32 Saba Mahmood. "Feminist Theory, Embodiment and The Docile Agent: some reflections on The Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology*, vol. 6 (2), 2001, pp. 202-236.

33 Foucault define las tecnologías del yo como aquellas tecnologías que "permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad". En: Michel Foucault. *Tecnologías del Yo...*, op. cit. p. 48.

34 Itzea Goikolea-Amiano. *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al islam*. Máster en estudios Feministas y de Género, Universidad del País Vasco. (2012); Sandra Cañas Cuevas. *Islam y relaciones de género en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, (Ciesas), México D.F.: 2006; Mayra Valcarcel. *Mujeres musulmanas...*, op. cit.

un tema muy complejo que excede los límites de esta presentación pero que, entre otras cosas, tiene que ver con la construcción de una subjetividad religiosa y la forma en que esta configura las relaciones y la identidad de género de estas mujeres. No obstante, pone de manifiesto o ejemplifica las dificultades y contradicciones a las que se enfrenta el feminismo como teoría y movimiento político a la hora de comprender y analizar otras formas de agencias femeninas que se contraponen y hasta combaten la praxis feminista. Es un problema que atañe también al feminismo islámico, que no solo se enfrenta al “feminismo occidental”³⁵ en pos de su reconocimiento (otro caso de conflicto identitario), sino también a distintos actores religiosos entre los que se encuentran, por supuesto, muchísimas mujeres.

1. Agencias femeninas: series y colectivos

Gran parte de los debates en los que participan las feministas islámicas se dan, por un lado, en el plano teológico y, por el otro, con las feministas seculares y occidentales. Son debates constructivos y necesarios. Sin embargo, muchas veces quedan reservados o restringidos a ámbitos o campos cerrados en los que participan solo quienes poseen el capital simbólico, intelectual y político para hacerlo. Por lo tanto, se dirimen, por ejemplo, aspectos en torno a la traducción o acepción de un término dentro del Corán, o se discute sobre la clasificación del feminismo islámico como oxímoron. Por cierto, muchas de las feministas islámicas son musulmanas de

35 Utilizamos el término feminismo occidental porque así se emplea corrientemente. Sin embargo, debemos advertir que Occidente tampoco es monolítico y que existen tanto feministas islámicas en países occidentales como feministas seculares en países de mayoría islámica.

origen o conversas³⁶ que han estudiado y residido en países occidentales, han tenido la posibilidad de viajar y establecer distintos tipos de lazos y vínculos. Por lo tanto, más allá de las negociaciones en torno a la autodefinición y el heterorreconocimiento, se encuentran, sin lugar a dudas, más próximas a las feministas seculares y occidentales que a la gran mayoría de sus hermanas de fe. Además, últimamente este debate ha estado eclipsando la trayectoria y presencia de otras corrientes feministas en países de mayoría musulmana. Incluso muchas feministas (sean musulmanas o no) que viven en países islámicos no se adhieren al feminismo islámico, expresando sus dudas y críticas al mismo.

Dicho esto, y retomando como ejemplo las distintas prácticas y representaciones de las propias mujeres musulmanas en torno al uso del *hiyab*, nos preguntamos si el feminismo islámico, por momentos, no elabora un discurso que —al igual que el discurso hegemónico del feminismo occidental— excluye a muchas mujeres del colectivo que intenta representar y que constituyen el sujeto de su lucha política. Las feministas islámicas, por ejemplo, defienden el derecho de las mujeres a elegir libremente el uso del *hiyab*. Se oponen tanto a la islamofobia y la hipercorrección de las sociedades occidentales, como a los padres, esposos y estructuras comunitarias de origen musulmán que imponen normas, religiones y tabúes sobre el cuerpo de las mujeres. Como vemos, siempre se encuentran en los intersticios, apelando a interlocutores disímiles. Pero, ahora bien, ¿qué pasa con las mujeres que aceptan y participan de discursos morales tradicionalistas?, ¿cómo se enfrenta a este desafío el feminismo en general y el feminismo islámico en particular? Lejos estamos de poder responder estas preguntas. Más bien sentimos la necesidad de expresarlas en voz alta y escuchar sus aportes y opiniones. No

36 Los nuevos musulmanes y musulmanas prefieren referirse en términos de “abrazar el islam” o “islamizarse”.

obstante, hay dos aspectos que sí quisiéramos mencionar y que, tal vez, contribuyan al debate.

En primer lugar, las deconstrucciones teológicas y doctrinarias resultan de gran utilidad cuando estas dejan de estar reservadas a las discusiones por la legitimación dentro del movimiento feminista y de la comunidad islámica. Es decir, cuando se supera la dinámica de la política de la identidad per se y se implementa en distintos proyectos y praxis, especialmente en países de mayoría musulmana o aquellos que se rigen por la *sharia* islámica. Tal es el caso, por ejemplo, de Sisters in Islam³⁷ en Malasia y Baobab³⁸ en Nigeria. Ambas organizaciones brindan asesoramiento legal, dictan seminarios y emprenden distintos eventos políticos, religiosos y culturales.

En segundo lugar, y volviendo al concepto de agencia tal como lo emplea Saba Mahmood, creemos que es importante considerar un amplio espectro de praxis de las mujeres musulmanas que van más allá de los extremos dicotómicos: subordinación-resistencia feminista. Tomemos el caso de las mujeres que conforman la unión de Mujeres Musulmanas Argentinas (una organización perteneciente a la mezquita chiita At Tauhid del barrio porteño de Floresta), quienes tienen –al menos institucionalmente– una postura contraria al feminismo islámico. Esto, sin embargo, no quiere decir que no observen y reconozcan situaciones de violencia y desigualdad contra las mujeres.

Nos encontramos, tal vez, con un discurso que privilegia la maternidad y el pudor, y que no enfrenta algunas de las estructuras religiosas más tradicionales. No buscan, por citar un ejemplo, que las mujeres sean imanes o líderes religiosas. No cuestionan las razones que lo impedirían sino que, por el contrario, las entienden

37 Véase: <http://www.sistersinislam.org.my/>

38 Véase: <http://www.baobabwomen.org/>

y explican. Pero al mismo tiempo, son mujeres con autonomía (la mayoría profesionales y con estudios terciarios) que defienden el uso de anticonceptivos y la planificación familiar, estimulan o incentivan el conocimiento religioso femenino, se manifiestan fervientemente contra la violencia de género, se oponen a la cosificación y mercantilización del cuerpo de la mujer en la sociedad argentina y hacen visible su presencia en el espacio público en defensa de su identidad religiosa y causas políticas como las de Palestina o Siria. Muchas de estas mujeres deciden utilizar hiyab cuando participan en estos eventos y manifestaciones políticas, aunque cotidianamente no lo empleen. Existe, sin lugar a dudas, una gestión de su “capital apariencia”³⁹. Es decir, hay una presentación performática de su identidad. El hiyab, en este caso, aparece como diacrítico de pertenencia a una comunidad y también como símbolo de resistencia o apoyo político.

Las prioridades de las mujeres, al igual que sus subjetividades, varían. En este sentido, debiéramos analizar contextualmente las causas que posibilitan, favorecen o restringen determinada estrategia y tipo de agencia. Por ejemplo, la utilización del hiyab como recurso o tecnología del sí para autocultivar el pudor, la fe, la humildad y el conocimiento para así lograr ser reconocida como una mujer con valores contrapuestos a los modelos y estereotipos dominantes en la sociedad. Varios estudios nos muestran que mujeres conversas, que respetan y siguen la moral islámica tradicional, expresan que a través de la misma han obtenido mejor trato de sus esposos (énfasis puesto en prohibición del alcohol y la violencia), reduciendo desigualdades e imponiendo los mismos criterios de fidelidad y coparticipación entre

39 David Le Breton. *La sociología del cuerpo*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires: 2002.

los cónyuges⁴⁰. La agencia, la resistencia y la negociación pueden tomar formas casi imperceptibles e insospechadas. Para las mujeres de la UMMA la cuestión del imanato femenino no es un tema a tratar ni cuestionar pero, sin embargo, participan activamente en su comunidad y en la representación pública de la misma.

Otro ejemplo es el de una mezquita en el distrito de Lambeth Borough, en el sur de Londres, en la que las mujeres de la comunidad –en su mayoría inmigrantes de origen pakistaní–, si bien no se enuncian como feministas, se encuentran organizadas para participar y ser oídas. Lejos de las preocupaciones por dirigir la oración o pronunciar la *jutba* (sermón) del viernes, las mujeres gestionaron la apertura de una sala multiuso para uso exclusivo de ellas donde puedan amamantar y cambiar a sus hijos, dar clases de inglés y recibir y ofrecer asesoría legal en inmigración. También se organizaron en turnos para cuidar de los niños pequeños en los días de culto y celebraciones religiosas, a fin de que pudiesen asistir y participar de forma más autónoma en la vida comunitaria. En este caso que mencionamos, es innegable la agencia y el empoderamiento de las mujeres para intervenir su contexto en su propio favor. Sin embargo, ellas no se enuncian feministas islámicas. Ni siquiera se sienten cercanas al término o manejan sustratos teóricos al respecto.

Por otro lado, también debemos señalar que en países de mayoría islámica en los que la desigualdad de género se expresa, entre otras cosas, en los elevados índices de analfabetismo y precarización laboral femenina, las discusiones entre el feminismo islámico y secular en torno a la “condición de oxímoron” o los debates sobre el imanato femenino, quedan fuera del rango de interés y acción de la mayoría de las mujeres musulmanas.

40 Itzea Goikolea-Amiano. *Feminismo y piedad...*, *op cit*; Sandra Cañas Cuevas. *Islam y relaciones de...*, *op cit.*; Cuevas. (s.r.), 2006.

Pensamos que el feminismo islámico no debería convertir a las mujeres musulmanas, con agencias menos transgresoras o subversivas, en sujetos abyectos. Tampoco podemos suponer que una mujer musulmana se identifique inexorablemente con este movimiento por compartir una fe religiosa, de la misma manera que entendemos que las mujeres por el “simple (complejo) hecho de serlo” no tienen por qué adherirse al feminismo. En este punto, nos parece esclarecedora la distinción que Iris Marion Young⁴¹, retomando críticamente *La razón dialéctica* de Sartre, establece entre serie y grupo. La serie, según el filósofo francés, corresponde a un colectivo social en el que sus miembros están unidos por los elementos alrededor de los que sus acciones se orientan y por las consecuencias objetivadas de los efectos materiales de las acciones de otros. Son colectivos amorfos de la vida cotidiana que no se identifican necesariamente entre sí. En cambio, el grupo refiere a un conjunto de personas que se reconocen a sí mismas en una misma relación, compartiendo un proyecto común y actividades para alcanzarlos.

Por consiguiente, para Young, el género es una serialidad o una existencia serializada. Los individuos se orientan hacia las mismas realidades práctico-inertes que constituyen el género. El cuerpo de la mujer sería, por ejemplo, el objeto alrededor del cual se orientan tabúes y normas. Las mujeres compartiríamos la serie por la posición subordinada que ocupamos dentro del sistema de relaciones del sistema sexo-género⁴². Mientras que el feminismo sería un grupo constituido y reconocido por sus propias partícipes, cuyo objetivo

 41 Iris Marion Young. “Gender as Seriality: Thinking about Women as a Social Collective”. En: *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 19 (3), 1994, pp. 713-738.

42 Gayle Rubin. “The Traffic in Women: Notes on the ‘Political Economy’ of Sex”, in Rayna Reiter, ed., *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York: 1975.

es eliminar las estructuras de opresión y desigualdad. En definitiva, esta distinción nos permitiría comprender que las mujeres compartimos situaciones y posiciones, dada nuestra existencia generizada, es decir, serializada, pero que por ello no necesariamente debemos constituir o formar parte de un colectivo feminista. Además, como sostiene Young, es fundamental que el grupo que sí se reconoce como tal, es decir, el feminismo, considere su heterogeneidad y recurra a políticas de coalición porque siempre será parcial respecto de cada una de las series involucradas (etnia, clase, etc.). Y creemos que este objetivo atañe no solo al diálogo entre las distintas corrientes feministas sino entre estas y otros colectivos y grupos de mujeres que enfatizan, tal vez, otras de las series a las que pertenecen y se alejan de la praxis feminista. Esto último nos conduce, indefectiblemente, al debate sobre el multiculturalismo y los derechos de las mujeres.

Subjetividad, interseccionalidad y nomadismo identitario

Como hemos visto anteriormente, el hiyab es un símbolo polisémico. Puede ser símbolo de subordinación, de resistencia o de pudor según quiénes definan su sentido y en qué contexto lo negocien. Al fin y al cabo, lo que está en juego es la identidad reconocida por y atribuida a la mujer que lo porta. Y, por supuesto, la “libertad” o la capacidad de decisión y acción (*empowerment*) que ella tenga sobre su cuerpo. Es decir, si lo usa o no puede hacerlo porque las normas consuetudinarias y/o leyes existentes se lo imponen o prohíben. No trajimos a este debate el *affaire* del velo para continuar su fetichización. No creemos que sea lo que más importe o afecte a las mujeres musulmanas en todo el mundo. Tampoco es un tema que tenga en América Latina la vigencia o urgencia que presenta en Europa y América del Norte. Existen casos de islamofobia, pero son

aislados y no tienen ni por casualidad el impacto y la generalización que tienen en otras regiones. Tampoco nos encontramos con los conflictos y debates públicos sobre la laicidad y la integración.

Por el contrario, mencionamos el *hiyab* porque atraviesa los distintos temas aquí desarrollados. A través de él, por un lado, se expresan posturas contrapuestas y se cristalizan los debates entre feministas seculares e islámicas como entre laicos y religiosos; por el otro, se visibiliza la sobrecarga identitaria sobre el cuerpo femenino; piénsese en el islamismo o las mujeres migrantes y los mensajes transportables⁴³. Pero también, ejemplifica la política de la identidad en un mundo transnacional, al mismo tiempo que pone de manifiesto la relación existente entre la identidad social y la construcción de la subjetividad y la identidad personal. Sobre estos tópicos quisiéramos finalizar esta ponencia. Repensar la subjetividad e identidad de las mujeres a partir, precisamente, de los debates que surgen entre el feminismo islámico, el multiculturalismo y el llamado “feminismo occidental”.

Como mencionamos anteriormente, el gran aporte del *black feminism* y los feminismos poscoloniales fue incorporar o introducir la interseccionalidad al debate. Sin embargo, el surgimiento del feminismo islámico trajo nuevas dificultades al proceso de deconstrucción de la identidad feminista hegemónica. Antes de continuar, debemos recordar que existen autores que promueven una lectura reformista del Corán mucho tiempo antes de la aparición del feminismo islámico; del mismo modo que la presencia del movimiento feminista en países de mayoría islámica data de principios del siglo xx. Y todas esas formas de feminismos, sus desordenes y

 43 Thomas Csordas. “Cultural Phenomenology Embodiment: Agency, Sexual Difference an Illness”. En: Mascia Lees (ed.). *A Companion to The Anthropology of the Body and Embodiment*, Londres: 2011, pp. 137-156.

contradicciones –como dice Lila Abu Lughood– también merecen ser contados⁴⁴. Por lo tanto, debemos entender la configuración y consolidación del feminismo islámico a partir de la influencia de los feminismos poscoloniales y en un contexto signado por el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos, la transnacionalización (circuitos transfronterizos) y la gramática de la política de identidades. Este hecho plantea desafíos al propio movimiento como al feminismo en general.

La categoría de interseccionalidad sigue siendo necesaria pero ya no basta. Aunque la religión y su respectiva violencia simbólica –como sostiene Bourdieu⁴⁵– es indispensable para la dominación masculina, no es homologable ni a la clase ni a la etnia. En este sentido, la identidad religiosa es más difícil de abordar e incluir por parte del movimiento feminista. Presenta otras disyuntivas. Si bien hay grupos que en determinadas condiciones son perseguidos a causa de su religión y que la religión es un sustento cosmológico a través del cual se legitima la subordinación femenina, no es per se (o al menos tan evidentemente) un parámetro de desigualdad social como ocurre con la clase y la etnia o la mal llamada raza. Aun así, la pertenencia religiosa cobra –en contraposición a las teorías del fin de las religiones y el desencantamiento del mundo– cada día más relevancia y presencia pública y política. Por consiguiente, creemos, por un lado, que el feminismo islámico puede ser un puente que permita aproximar o cruzar el espacio de la *différend* entre discursos presunta o aparentemente inconmensurables, intraducibles o contradictorios, como lo son el feminista y el religioso⁴⁶. Por el otro, necesitamos

44 Lila Abu Lughood (ed.). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Ediciones Cátedra, Madrid: 2002, p. 56.

45 Pierre Bourdieu. *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona: 2000.

46 Gayarty Spivak. “¿Puede hablar el subalterno?”. En: revista *Colombiana*, vol. 39, 2003, pp. 297- 364.

reconceptualizar antiguas categorías, introducir otras y ejercitar la reflexividad sobre la propia constitución y legitimación tanto del feminismo hegemónico como de los feminismos alternativos.

En primer lugar, como sostiene Bidaseca, el pensamiento decolonial tiene que desarrollarse, o al menos pretender hacerlo, sobre los tres niveles en los que opera la lógica de la colonialidad: el poder (economía y política), el saber (la famosa colonización discursiva de la que habla Chandra Mohanty), y el ser (control de la subjetividad y sexualidad)⁴⁷. Es menester, por lo tanto, reconocer y hacer audible las voces de mujeres cuya subjetividad, anclada por ejemplo en lo religioso, difiera ampliamente de la identidad feminista. Y ese desafío requiere de un concepto superador. Ya no basta con admitir que las personas tienen múltiples pertenencias identitarias, sino, en cambio, reconocer que esos *locus* se construyen a través de la intersección de múltiples dimensiones, y entendiendo que “el género” se construye y existe de distintas maneras a las que se presenta en la modernidad occidental⁴⁸. El nomadismo identitario podría ser, entonces, un concepto que permita incluir mayor cantidad de sujetos y cuerpos abyectos.⁴⁹

47 Karina Bidaseca. “Nomadismo identitario, colonialidad, género/sexo y religión en la performance de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del tercer feminismo”. En: revista *Intersticios de la política y la cultura*, Córdoba: 2014, p.13.

48 Rita Segato. “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”. En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: 2011.

49 Karina Bidaseca. “Nomadismo identitario, colonialidad...”, *loc. cit.*, pp. 21-22.

Por supuesto que el hecho de pertenecer a un grupo supone control y regulación de los sujetos y subjetividades⁵⁰. Y que esas identidades sociales y colectivas pueden esencializarse y ficcionalizarse, activando violencias⁵¹. Recordando, además, que el colonialismo ha intensificado y distorsionado las relaciones jerárquicas (entre las que se incluyen las de género) de los órdenes comunitarios preintrusión⁵²; desarrollando un proceso violentogénico de hiperinflación de la posición masculina⁵³. Pero no podemos por ello desprendernos ni olvidarnos de esta dimensión. Linda Alcoff nos dirá, por ejemplo, que entre la categoría de mujer construida para y por el feminismo y las mujeres como seres históricos reales no existe una relación unívoca sino, en cambio, de implicación que se desarrolla a través de las experiencias subjetivas de cada mujer. Entendiendo, además, que la subjetividad como las praxis individuales y colectivas son el lugar donde el conocimiento y el significado emergen a partir de la intersección entre el gesto, la experiencia corporal y la práctica lingüística⁵⁴. En este sentido, el concepto de nomadismo identitario resultaría, quizás, más flexible y dinámico que el de interseccionalidad, pero seguro complementario.

En segundo lugar, y en sintonía con este enfoque, nos preguntamos si podríamos hablar –tal como lo hace Rosi Braidotti⁵⁵–, de subjetividades *nómades*. Conservando nuestros resquemores

50 María Luisa Femenías. “Identidades esencializadas/violencias...”, *loc. cit.*, p. 18.

51 *Idem.* “El género del multiculturalismo...”, *loc. cit.*, pp. 112-113.

52 Rita Segato. “Género y colonialidad...”, *loc. cit.*, p. 27.

53 *Ibid.*, p. 38.

54 Linda Alcoff. “Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia”, *Mora*, vol. 5, 1999, pp. 122-138.

55 Rosi Braidotti. *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Gedisa, Barcelona: 2004.

respecto del feminismo de la diferencia y el posmodernismo que defiende la autora, creemos que esta idea puede profundizar la línea previamente señalada. Braidotti promueve el empoderamiento de la subjetividad femenina en el sentido político, epistemológico y experiencial⁵⁶. Por ello, enfatiza la “política de localización”: saberes y experiencias situados en el cuerpo como entidad socializada. Su objetivo o deseo es lograr la integración social de la mujer pero conservando su diferencia⁵⁷. Entrar en este aspecto implicaría un debate tan o más complejo al que venimos desarrollando. No obstante, quisiéramos recuperar su proyecto de redefinición de la subjetividad femenina porque, de alguna manera, es lo que también está en juego a la hora de establecer el sujeto de estudio político del feminismo, sus fronteras como movimiento y la identidad generizada de las sujetas feministas y no feministas. Todas ellas tienen diferentes voluntades y deseos de decir, pensar y representar que se corporizan (*embodiment*). No profundizaremos en la relación que Braidotti establece entre el sujeto cognoscente feminista femenino (“el sí mismo mujer”), el devenir de cada “yo mujer” y el reconocimiento de un universal generizado⁵⁸. Sin embargo, aquí destacamos su énfasis en el nomadismo como una forma de enfrentar el esencialismo identitario y el pánico y nostalgia que provoca la paradoja del “mundo globalizado” y su simultánea fragmentación.⁵⁹

La subjetividad *nómade* apela al dinamismo –margen de flujo lo denomina la autora– anclado en las políticas de localización⁶⁰. Renocerse sujetos corporizados y socializados en un constante devenir.

56 *Ibid.*, p. 15.

57 *Ibid.*, p. 122.

58 *Ibid.*, p. 50.

59 *Ibid.*, p. 63.

60 *Ibid.*, p. 66.

Yendo más allá, sostiene que el proyecto feminista necesita una praxis política de contramemoria, de resistencia y de radicalización de lo universal⁶¹. Un universal multicultural y multigenerizado no esencializado. No obstante, debemos ser cautelosas y precavidas al momento de hablar de multiculturalismo, como lúcidamente ha señalado Slavoj Žižek⁶² tiempo atrás: “El multiculturalismo se ha convertido en el paradigma ideal del capitalismo global”. Para el autor cada universalidad hegemónica, en este caso la globalización, debe incorporar al menos dos contenidos particulares. Por una parte, el contenido particular auténtico y, por la otra, la distorsión creada por las relaciones de dominación y explotación⁶³. El discurso tolerante del multiculturalismo es, para este autor, una forma de racismo invertido, negado y autorreferencial. Es necesario, entonces, que también deconstruyamos y reconstruyamos esta categoría.

Reflexiones finales: convergencias y divergencias en torno al multiculturalismo y los derechos de las mujeres

Por las razones antes expuestas, en último lugar, haremos referencia a dos propuestas que nos parecen útiles para repensar la cuestión identitaria en el contexto actual y la relación entre feminismo e islam. Nos referimos, por un lado, al multiculturalismo discursivo deliberativo de Seyla Benhabib⁶⁴ y, por el otro, a la multiculturalidad

61 *Ibid.*, p. 67.

62 Slavoj Žižek. “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En: Jamenson, Fredric y Žižek, Slavoj. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Editorial Paidós, Buenos Aires: 1998.

63 *Ibid.*, p.138.

64 Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*, Katz editores, Buenos Aires: 2006.

ilustrada de Celia Amorós⁶⁵. Vayamos por partes, Seyla Benhabib, al igual que el resto de los autores y autoras que hemos mencionado, se opone a la lógica esencialista y reduccionista de la cultura. En sintonía, rechaza el multiculturalismo mosaico que presupone la existencia de culturas como totalidades homogéneas, monolíticas y bien definidas que interactúan o entran en conflicto. Aclaración: el islam es una religión independiente a la cultura árabe. No obstante, sí estaríamos en condiciones de hablar de una cultura islámica (con todos sus matices y diversidad) asociada y relacionada a esta religión.

Hecha esta digresión, proseguimos. Benhabib prefiere utilizar el concepto de pueblo, en lugar del de cultura, para referirse al proceso temporal a través del cual un colectivo o comunidad se construye, representa e imagina como una unidad continua⁶⁶. Este proceso incluye, por cierto, diversas estrategias narrativas (escritura, mitos, relatos orales, memoria, producción histórica, etc.). Apelando a la comprensión situacional y criticando tanto la política de la identidad como la de la diferencia, Benhabib promueve un multiculturalismo interactivo que se fundamente en la ética del discurso y que –en palabras de Segato– defienda el pluralismo histórico o la interhistoricidad de los pueblos⁶⁷. Es decir, reconocer los pueblos como sujetos vivos de la historia con proyectos de ser una historia e insertos en distintos sistemas de relaciones e intercambio.

Por empezar, Benhabib rechaza la noción de inconmensurabilidad o intraducibilidad de discursos propuesto por Lyotard. En este sentido, se aleja un poco de lo que nosotras –siguiendo a Spivak– hemos planteado párrafos atrás respecto del espacio de la *différend*. Por el contrario, Benhabib sostiene que ese concepto es incapaz de

65 Cecilia Amorós. *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*, Ediciones Cátedra, Madrid: 2009.

66 Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones...*, *op. cit.*, p. 35.

67 Rita Segato. “Género y colonialidad...”, *loc. cit.*, pp. 24-25.

reconocer los matices entre inconmensurabilidad, incompatibilidad y heterogeneidad. Existen distintas formas de intercambio y grados de comprensión o entendimiento. Además, afirma que si la intraducibilidad radical fuese válida, ni siquiera podríamos reconocer el discurso o conjunto de enunciados del otro grupo como parte del lenguaje⁶⁸. Esa postura tiene implicancias no solo epistémicas sino políticas, éticas y morales. Por esta razón, la autora entiende que el diálogo no debe estar prefijado sino que debe incentivar la participación de los pueblos sin evitar o frenar el conflicto, presuponiendo que la interacción debiera ser armónica. Cree, por el contrario, que la agencia consiste en la capacidad de tejer redes y tramas en distintas condiciones y situaciones⁶⁹, incluso, y sobre todo, en las más incómodas y desafiantes⁷⁰. El mundo transnacional exige, por lo tanto, el imperativo pragmático de entrar y participar en el diálogo sin bloquearlo bajo el mote del pseudorrelativismo, la incompatibilidad y la intraducibilidad⁷¹. Pensar la cultura en y desde sus márgenes, es decir, como una práctica enunciativa.⁷²

El universalismo históricamente ilustrado propuesto por Benhabib requiere la distinción entre lo moral (lo correcto y justo para todos en tanto seres humanos), lo ético (lo apropiado para o según los miembros de una comunidad o pueblo específico) y lo valorativo (lo que individual o colectivamente consideramos valioso

68 Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones...*, *op. cit.*, p. 68.

69 *Ibid.*, p. 45.

70 *Ibid.*, p. 75.

71 *Ibid.*, p. 78.

72 María Silvana Sciortino. "La cultura como espacio de enunciación y agencia: una lectura de la participación de las mujeres indígenas en los encuentros nacionales de mujeres". En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*, Buenos Aires: 2011, p. 309.

y necesario para la felicidad humana)⁷³. La autora reconoce que esta distinción es propia de cosmovisiones de la modernidad, pero también nos advierte que si los grupos apelan a la política de la identidad y diferencia a través de estrategias y categorías heredadas de ese sistema de pensamiento (por ejemplo, los derechos universales) deberían hacer lo mismo en torno a los derechos de las mujeres y los niños. Por esta razón, en relación con los dilemas sobre el multiculturalismo y las mujeres propone tres condiciones normativas que supone deben respetarse: la reciprocidad igualitaria de los distintos grupos, la autoadscripción voluntaria al colectivo y la libertad de salida y asociación del individuo al grupo⁷⁴. Creemos que estos principios son útiles para analizar, precisamente, el estatus de las mujeres en sus comunidades de pertenencia y vislumbrar matices entre su agencia y la sobrecarga identitaria.

Finalmente, nos encontramos con el análisis de Celia Amorós⁷⁵, quien también intenta superar estas dos cosas los metarrelatos hegemónicos y la polarización multiculturalismo-derechos de las mujeres. En este caso trata, específicamente, el tema que aquí nos compete y es la relación feminismo-islam. Hay dos aspectos que nos interesa destacar o señalar. Por un lado, su distinción entre la multiculturalidad como fenómeno sociohistórico de coexistencia de distintas culturas y grupos en una misma sociedad exacerbado por la globalización. Y el multiculturalismo como la tesis normativa acerca de cómo deberían coexistir esas culturas⁷⁶. Por el otro, su interés por desaprender el monopolio o la exclusividad occidental de la ilustración. Por el contrario, para ella en todas las culturas

73 Seyla Benhabib. *Las reivindicaciones...*, *op. cit.*, p. 83.

74 *Ibid.*, p. 51.

75 Cecilia Amorós. *Vetas de ilustración...*, *op. cit.*

76 *Ibid.*, p. 27.

y comunidades pueden encontrarse vetas de ilustración, es decir, “críticas de las instituciones, puesta en cuestión de algunas de sus prácticas, de sus jerarquías, para las que dejan de valer más antiguas legitimaciones”⁷⁷. La autora define estas vetas como procesos crítico-reflexivos de orientación emancipatoria que existen en todas las culturas y grupos sociales. Vetas que se manifiestan a través de sujetos sociales emergentes y políticas epistemológicas alternativas.

Si el feminismo —como dice la célebre frase de Amelia Valcárcel— es el hijo no deseado de la ilustración, o sea, es la primera veta de la ilustración de la modernidad europea y, entendemos que en todos los grupos existen procesos contrahegemónicos entonces en todos ellos existen modalidades significativas de feminismo⁷⁸. Esto es, la posibilidad de encontrar praxis y discursos que cuestionen los subtextos de género de la identidad. Este enfoque, que se aproxima a la noción de pulsión ética de Rita Segato⁷⁹, no solo permite deconstruir arraigados presupuestos sino que, además, favorece y posibilita un diálogo más fluido entre el discurso universal de los derechos humanos y los derechos identitarios de cada grupo y, también, entre el feminismo secular e islámico.

Desde esta perspectiva, la clasificación de oxímoron dejaría de tener sentido. No obstante, en contrapartida, Amorós le pide al feminismo islámico reflexividad en torno a sus conceptos y fundamentos. Para Amorós, la principal herramienta de este movimiento no debiera ser su legitimación en orígenes prístinos o el Corán que, como todo libro sagrado, tiene un núcleo de ambigüedad que garantiza su permanencia temporal en distintas sociedades. Sino,

77 *Ibid.*, p. 222.

78 *Ibid.*, p. 115.

79 Rita Segato. “Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales”. En: *Série Antropologia*, Brasilia, 2004.

en cambio, apunta a la búsqueda de las sendas de emancipación existentes en toda la tradición y producciones islámicas recientes y antiguas. Brega, en este sentido, por un islam *des Lumières*.

En conclusión, retomando los aportes teóricos precedentes, pensamos que es necesario poner la subjetividad en primer plano. Más allá de la utilización estratégica que se haga de la identidad en pos de diversas reivindicaciones, esta tiene un sustento significativo en cada persona. Sin embargo, es importante que analicemos y trabajemos desde marcos y conceptos más dinámicos y flexibles. Creemos que es el caso de las categorías de interseccionalidad, nomadismo identitario y subjetividad *nómade*. No se trata solamente de que el movimiento feminista hegemónico occidental reconozca al feminismo islámico como tal, sino de traspasar las fronteras de los campos académicos y discusiones de *lobby* y grupos de élite, enfrentándose al desafío de reconocer distintas formas de agencia y definiciones de identidad femenina. Propiciar un diálogo complejo, como dice Benhabib, entre los distintos movimientos feministas y entre estos y las mujeres. Tratar de transformar, como dicen Espinosa Miñoso y Castelli, las prácticas feministas de producción de saber y reconocer a las mujeres como sujetas y cuerpos cognoscentes y no solo cognoscibles⁸⁰. Los modelos de multiculturalismo ilustrado y crítico-deliberativo tal vez sean útiles a este fin.

Como vimos en otra parte de esta presentación, para muchas mujeres musulmanas –que desconocen o rechazan el feminismo–, su religión les provee una referencia identitaria sobre la cual afirmar su presencia en la sociedad global. Les ofrece un marco de significación y organización de su vida; brindándole, además, una red social de apoyo y contención. La identidad islámica les permite disputar su presencia en el espacio público y simultáneamente preservar

80 Rita Segato. “Género y colonialidad...”, *loc. cit.*, p. 212.

y/o recuperar ciertos roles, por ellas estimados, dentro del espacio doméstico. Las dimensiones público-privado interactúan y se retroalimentan entre sí de manera compleja y ambigua, reconfigurando sus distintas locaciones identitarias y, por lo tanto, sus subjetividades. Como dice Amorós:

Las identidades ni son ni deben ser costras: están atravesadas por mediaciones crítico-reflexivas que deben producir permanentemente apropiaciones selectivas, y las subjetividades no son volátiles: han de resignificar y, aunque la palabra ya no esté de moda, trascender constantemente los muchos estratos simbólicos que tenemos en depósito y solo a partir de los cuales podemos generar significados futuros. Parfraseando a Kant, podríamos decir que una identidad sin subjetividad es ciega y una subjetividad sin identidad es vacía. Hace falta reconstruir tanto la subjetividad como la identidad para constituirnos, tanto varones como mujeres, en sujetos verosímiles.⁸¹

81 Cecilia Amorós. *Vetas de ilustración...*, *op. cit.*, p. 79.

Referencias bibliográficas

- Abu Lughood, Lila (ed.) (2002). *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Alcoff, Linda (1999). *Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia*. Mora. Vol. 5: pp. 122-138.
- Amorós, Cecilia (2009). *Vetas de ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- Anthias, Floya (2002). Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and politics of location. En: *Woman's studies International Forum*. Vol. 25: pp. 275-286.
- Anthias, Floya (2008). Thinking through The Lens of Translocational Positionality: an Intersectionality Frame for Understanding Identity and Belonging. En: *Translocations, Migration and Change*. Vol 4, (1), pp. 5-20.
- Anthias, Floya (2010). Nation and Post-Nation: Nationalism, Transnationalism and Intersections of Belonging. En: *Handbook of Race and Ethnic Studies*, Pat Hill-Collins and John Solomos (eds.), London: Sage.
- Badran, Margot (2006). *Le Féminisme Islamique en Mouvement, in 'Existe-t-il un Féminisme Musulman?'* Livre issu d'un Colloque à Paris, Organisé par la Commission Islam et Laïcité, en collaboration avec l'Unesco. Septiembre 2006.
- Barlas, Asma (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Austin: University of Texas Press.
- Benhabib, Seyla (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz editores.
- Bewley, Aisha (2003). *The Empowering of Women*. Disponible en: Web Islam, Junta islámica de Andalucía.

- Bidaseca, Karina (2014). Nomadismo identitario, colonialidad, género/sexo y religión en la performance de Giuseppe Campuzano y Alma López desde la posición del tercer feminismo. En: *Revista Intersticios de la Política y la Cultura*. Pp. 9-22, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Braidotti, Rosi (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa.
- Bullock, Katherine (2000). Challenging Media representations of the veil: contemporary Muslim women's re-veiling movement. *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 17 (3): pp. 22-53.
- Cañas Cuevas, Sandra (2006). *Islam y relaciones de género en San Cristóbal de las Casas, Chiapas*. México D.F.: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (Ciesas).
- Cornel, West (1985). Review of Elisabeth Schüssler Fiorenza, in Memory of her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins. *Religious Studies Review*. Vol. 11 (1): pp. 1-5.
- Csordas, Thomas (1990). Embodiment as a Paradigm for Anthropology. *Ethos*. Vol. 18 (1): pp. 5-47.
- Csordas, Thomas (2001). Cultural phenomenology embodiment: agency, sexual difference an illness. En: Mascia Lees (ed.). *A companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Londres: John Wiley and sons, pp. 137-156.
- Espinosa Miñoso Y. y Castelli, R. (2011). Colonialidad y dependencia en los estudios de género y sexualidad en América Latina: el caso de Argentina, Brasil, Uruguay y Chile. En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.) *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Femenías, María Luisa (2008). Identidades esencializadas/violencias activadas. *Isegoría*. Vol. 38: pp. 15-38.

- Femenías, María Luisa (2013). *El género del multiculturalismo*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Foucault, Michel (1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Frigerio, Alejandro (2007). Repensando el monopolio del catolicismo en la Argentina. En: Carozzi, María Julia y César Ceriani (eds.) *Ciencias Sociales y religión en América Latina: perspectivas en Debate*. Pp. 87-118. Buenos Aires: Biblos.
- Goikolea-Amiano, Itzea (2012). *Feminismo y piedad: un análisis en torno a las conversas al islam*. Máster en estudios Feministas y de Género, Universidad del País Vasco.
- Haddad, Lahcen (2006). "Islam, mujer y apuestas de lo identitario". En: Revista *Cidob d' Afers Internacionals*. Vol. 73-74: pp. 59-68.
- Haddad, Yvonne (2007). "The post 9/11 hiyab as icon". En: *Sociology of Religion*. Vol. 68 (3): pp. 253-267.
- Hassan, Riffat (1989). *Sélection de Articles de Riffat Hassan: Theologie Feministe et les Femmes dans le Monde Musulman*. Edición de: Women Living under Muslim Laws.
- Lamrabet, Asma (2005). *Perspectivas femeninas cruzadas*. (s.l.), (s.e.).
- Le Breton, David (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Mahmood, Saba (2001). Feminist theory, Embodiment and the Docile Gent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*. Vol. 6 (2): pp. 202-236.
- Mauss, Marcel (1971). "Técnicas corporales". *Sociología y antropología*, Tecnos.
- Moghaddam, Valentine (2005). *Desengaños y expectativas del feminismo islámico*. Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Feminismo Islámico. Barcelona.

- Moghaddam, Valentine (2007). *¿Qué es el feminismo musulmán? Por la promoción de un cambio cultural en favor de la igualdad de géneros*. Conferencia organizada por la Unesco.
- Rubin, Gayle (1975). "The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex", in Rayna Reiter ed., *Toward an Anthropology of Women*, New York: Monthly Review Press.
- Scheper-Hughes, N. y Lock, M. M. (1987). The Mindful Body: a prolegomenon to future work in Medical anthropology. *Medical Anthropology Quarterly*. Vol. 1: pp. 6-41.
- Schussler, Elizabeth (2009). *In Memory of her: a Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. Londres: Scm Press, 2.^a revised édition.
- Sciortino, María Silvana (2011). La cultura como espacio de enunciación y agencia: una lectura de la participación de las mujeres indígenas en los encuentros nacionales de mujeres. En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Segato, Rita (2004). Antropología y derechos humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales. *Série Antropologia*. Brasilia.
- Segato, Rita (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Editorial Prometeo.
- Segato, Rita (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial. En: Bidaseca y Vazquez Laba (comps.). *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Spivak, Gayarty (2003). ¿Puede hablar el subalterno? *Revista Colombiana*. Vol. 39: pp. 297- 364.
- Tamayo Acosta, Juan José (2011). *Otra teología es posible: pluralismo religioso, interculturalidad y feminismo*. Madrid: Herder.

- Valcarcel, Mayra (2013). *Mujeres musulmanas: identidad, género y religión*. Tesis de licenciatura en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, diciembre 2013.
- Wadud, Amina (1999). *Quran and Women Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, Iris Marion (1994). Gender as Seriality: thinking about Women as a social collective. *Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 19 (3): pp. 713-738.
- Yuval-Davis, Nira (1993). Women, ethnicity and empowerment. *Working Paper Series*. N.º 151, junio.
- Yuval-Davis, Nira (2006). Intersectionality and Feminist Politics. *European Journal of Women's studies*, vol. 3, pp. 193-209.
- Zine, Jasmine (2006). Unveiled Sentiments: gendered Islamophobia and Experiences of Veiling Among Muslim Girls in a Canadian Islamic School. *Equity and Excellence in Education*. Vol. 39 (3): pp. 239- 252.
- Zine, Jasmine (2008). Muslim Women and the Politics of Representation. *The American Journal of Islamic Social Sciences*. Vol. 19 (4): 1-22.
- Žižek, Slavoj (1998). "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional". En: Jamenson, Fredric y Žižek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Ed. Paidós.