

Católicas y Musulmanas: El desarrollo de feminismos alternativos

Sánchez, Nazareth y Valcarcel, Mayra

Resumen

Este artículo surge de nuestro interés por los estudios de género y religión; un campo muy poco desarrollado en el ámbito académico local (Tarducci, 2002). Teniendo en cuenta que el feminismo y las religiones se interesan -aunque desde perspectivas distintas- por aquellas cuestiones que atañen y afectan principalmente a las mujeres (sexualidad, reproducción, moral y familia), llamamos nuestra atención la existencia de movimientos y corrientes que intentan conciliar estos discursos presunta o aparentemente contradictorios. Tal es el caso del feminismo católico y el feminismo islámico. Nos proponemos, en primer lugar, describir brevemente los inicios y propuestas de estos feminismos. En segundo lugar, comprender la forma en que las mujeres que se auto-adscriben como feministas católicas o musulmanas construyen y definen sus identidades. Por último, analizar los debates que surgen en torno al feminismo transnacional, el secularismo y el multiculturalismo. Para facilitar y ordenar la lectura dividiremos el trabajo en tres secciones: una dedicada al feminismo católico, otra al feminismo islámico y una final destinada a las conclusiones.

Palabras clave: *feminismo católico, feminismo islámico, teología feminista, identidad, subjetividad, agencia, derechos y laicidad.*

Abstract

This article arises from our interest in studies of gender and religion; a very underdeveloped field in Argentina (Tarducci, 2002). Bearing in mind that feminism and religion are interested -albeit from different perspectives- in those issues that especially concern women (sexuality, reproduction, morality and family), the existence of movements that try to reconcile these apparently contradictory speeches attracts our attention. Such is the case of Catholic Feminism and Islamic Feminism. First of all, we are going to describe the beginnings and proposals of these feminism. In the second place, we will try to understand how catholic and muslim feminists build and define their multiple identities. Finally, we want to analyze the contemporary discussions around transnational feminism, secularism and multiculturalism. This paper splits into three sections: one dedicated to Catholic feminism, another one to Islamic feminism and the last one to the conclusions.

Keywords: Catholic feminism, Islamic feminism, feminist theology, identity, subjectivity, agency, rights and secularism.

“El siguiente imperativo transcultural debe entonces ser aceptado por todas las partes en el diálogo si la hermeneútica diatópica quiere tener éxito: las personas tiene derecho a ser iguales cuando las diferencia las haga inferiores, pero también tienen derecho a ser diferentes cuando la igualdad ponga en peligro la identidad”
(Boaventura de Sousa Santos, 2002 [1997]:81)

Feminismo Católico: *Una aproximación*

Para comenzar este trabajo es necesario partir de una aclaración: no hay, dentro del catolicismo como religión o de la Iglesia Católica como institución, algo definido y/o teorizado como “feminismo católico”. La denominación es propuesta por nosotras como categoría analítica de carácter general, útil a la hora de reflexionar sobre aquellos grupos que piensan y actúan desde una identidad católica y feminista. En este sentido, intentaremos esbozar brevemente el recorrido de la Teología Feminista y la acción de Católicas por el Derecho a Decidir, como organización tributaria de dicha teología y del movimiento feminista secular.

La producción de la teología feminista tiene como hito de origen la publicación de *The Woman's Bible* de Elizabeth Cady Stanton en 1895. Vale aclarar que Stanton es protestante, y que es desde éste lugar del campo religioso que comienzan los cuestionamientos al cristianismo, propiciando también el surgimiento del feminismo en los países de mayoría protestante. Hacia 1960, la teología feminista define su perspectiva de género con la publicación de *The Human Situation: A Feminine View* de Valerie Saiving, marcando la posición subordinada de las mujeres en el ámbito de las religiones así como la ausencia de la experiencia de las mujeres en las teologías de las que éstas religiones se nutren, especialmente el catolicismo (Tarducci, 2001). La consolidación de la teología feminista entre los años 1968 y 1975 se relaciona directamente con el surgimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación Latinoamericana y la Teología Negra Norteamericana.

En la década del ´80 la teología womanista llama la atención acerca del carácter multidimensional de la opresión sobre las mujeres negras, evidenciada en el racismo de las teologías feministas de mujeres blancas y en la teología de la liberación de hombres negros y blancos. De este modo, las teólogas womanistas emprenden la tarea de elaborar una interpretación y apropiación de la escritura bíblica donde se supere el literalismo y la identificación acrítica con el pueblo de Israel que ha predominado, hasta entonces, entre los y las afroamericanos/as. Asimismo, es entre los años ´80 y ´90 que se abre el corpus teológico mediante las nuevas discusiones y temáticas que introducen las teologías poscoloniales (Kwok Pui-Lan, Chung Hyun Kyung, Mercy Amba Oduyoye, etc.), queer (Lisa Isherwood o Marcela Althaus-Reid), y ecofeministas, de la mano de autoras como Ivone

Gebara quien además, se transformó en una figura pública al ser sancionada por el Vaticano tras trascender su postura favorable al aborto.

Teología Feminista

Las teólogas feministas tienen como principal objetivo quebrar el monopolio discursivo patriarcal sobre la religión ya sea dentro o fuera de sus iglesias, construyendo una “*praxis emancipatoria y contrahegemónica*” (Cursach Salas y Ramón Carbonell, 2012:19). Además, proponen una reinterpretación y re-contextualización de las escrituras bíblicas así como de los documentos o normativas de la Iglesia Católica a fin de que las mujeres creyentes tomen la palabra como sujetos críticos de discursos y prácticas religiosas que refuerzan la dominación masculina (Gebara, 2004; Rosado-Nunes, 2006; Ramón 2011; Schüssler Fiorenza, 1996). Para ello, las teólogas feministas reivindican la figura de mujeres cristianas que rechazaron el patriarcado eclesiástico de la Iglesia. Sin embargo, este hecho no debe confundirse con una mera afirmación de lo femenino en la teología o con un discurso sobre las mujeres en la iglesia. Por el contrario, el núcleo central de la propuesta es el rechazo al patriarcado. Las teologías feministas reconocen la relación ambivalente que une a las mujeres y la fe religiosa. Es decir, a lo largo de la historia y hasta el presente, las religiones han sido fuentes de empoderamiento y autoafirmación, a la vez que yugo de opresión y dominación sobre las mujeres. En este sentido, las teologías feministas se centran en el análisis crítico de la subalternidad de las mujeres en las tradiciones religiosas. Como expresó Marilú Rojas con respecto a la situación de las mujeres en la Iglesia Católica:

“Las mujeres estamos en una situación de anomia en la vida de las iglesias, en la sociedad como en la religión. ¿A qué me refiero con estar en esta situación? La anomia, de acuerdo a Emile Durkheim se debe al actuar de un sujeto social externo que se manifiesta en ausencia de normas, en relación con el éxito en un papel dentro del sistema. Entonces, estamos fuera del éxito de un sistema. La regulación ética y moral correspondiente a los códigos en normas sociales queda obsoleta en la función de favorecer la solidaridad orgánica por lo que se produce una desinstitucionalización. Las mujeres estamos, entonces, des-institucionalizadas, por lo menos, en la iglesia católica, porque faltan los mencionados valores normativos”. (Disertación en el Seminario de Intercambio: Estado, Política y Religión)

De este modo, las teólogas feministas reivindican el derecho a pensar y expresarse libremente y a no ser definidas por los discursos canónicos en cuanto a su “*ser creyente*” y su “*ser mujer*”. Más adelante se verá cómo esta reivindicación se encarna en la definición identitaria de CDD pero, por el momento, llamamos la atención sobre cómo “*el discurso eclesiástico sobre la mujer ha constituido en Occidente la argamasa imprescindible para reforzar un orden social patriarcal excluyente*” (Vázquez Laba; 2012:23) logrando, entre

otras cosas, la dificultad de unir en el sentido común términos como cristianismo (o teología) y feminismo.

Por último, y antes de pasar al caso de CDD, quisiéramos puntualizar los temas y contribuciones que Cursach Salas y Ramón Carbonell (2012) identifican como parte de la agenda de la(s) teología(s) feminista(s):

- La búsqueda de nuevas metáforas para hablar de la relación Dios-mundo en el tiempo presente, imágenes de dios que sean más inclusivas y que estereotipen menos a las mujeres.

- La elaboración de una cristología feminista que permita ampliar las visiones tradicionales de Jesucristo.

- Liberar a la Biblia de su interpretación androcéntrica mediante una hermenéutica feminista que analice los textos en los que aparecen mujeres, y constatar que el conjunto de los textos que la componen son el producto de la cultura patriarcal lo cual hace dudar de la validez de llamarlas “Sagradas Escrituras”. Por ello, las teólogas feministas proponen aplicar una hermenéutica de la sospecha que considere los contextos, tanto de producción como de interpretación de los textos.

- Visibilizar a las mujeres como sujetos de responsabilidad moral y autonomía, evidenciando la violencia que han sufrido (y sufren) desde la misma tradición cristiana y recuperando el cuerpo sexuado de las mujeres.

- Desde una perspectiva política entienden que las mujeres son iglesia pero que en ese “ser iglesia” se encuentran entre el adentro y el afuera (similar a la anomia mencionada anteriormente por Rojas), motivo por el cual es necesario construir espacios alternativos al patriarcado teniendo como base la solidaridad feminista.

Católicas por el Derecho a Decidir: entre la Iglesia y el Estado

Tras de un breve recorrido por la teología feminista, su historia, y su agenda; nos proponemos conocer la organización Católicas por el Derecho a Decidir (CDD), cuya acción es tributaria de la Teología de la Liberación y la Teología Feminista, y se enmarca en lo que fueron los efectos del Concilio Vaticano II. CDD es una organización que surge en la década del '70 en los Estados Unidos bajo el nombre de Catholics for a Free Choice. Hacia 1987, en el marco del 5º Encuentro Internacional de Mujer y Salud que tuvo lugar en Costa Rica, se crea la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD/LA) con la convicción de que “*era necesario crear grupos locales para atender la situación de emergencia regional en que se encuentra América Latina en materia de derechos sexuales y reproductivos*”. De este modo, en 1989 se funda la Oficina Regional de CDD para América Latina con sede en Montevideo, y en los años siguientes se crean oficinas en Brasil, México

y Argentina. Actualmente la red está compuesta por once países de la región y España como país asociado.

Es en el marco de esta Red Latinoamericana que se funda, en 1993, CDD Argentina; la misma se define actualmente como una organización civil sin fines de lucro cuyo objetivo central es *“promover los derechos de las mujeres desde una perspectiva ética, católica y feminista”* (folleto CDD 2005:7), atendiendo especialmente a los derechos sexuales y reproductivos. En consecuencia con esta finalidad, CDD busca mantener el diálogo y articularse a otros movimientos sociales, religiosos, instituciones educativas, gubernamentales y no gubernamentales. Entienden que la apertura de espacios de reflexión interdisciplinarios y ecuménicos donde se facilite el intercambio de estrategias, argumentos y proyectos es lo que posibilita la consecución de los objetivos. En palabras de Marta Alanís:

“Nosotras a quien nos tenemos que dirigir para los cambios es a los gobiernos, a los Estados, trabajar con los movimientos...Yo no le voy a pedir aborto legal, seguro y gratuito al Papa, ni voy a esperar que el Papa diga una palabra sobre el tema para que me legitime un reclamo justo para las mujeres”.

Los dichos de Alanís están en sintonía con la exigencia del laicismo (principio de separación de la Iglesia y el Estado), como condición para el ejercicio de los derechos de todas y todos los ciudadanos. En este sentido, el reconocimiento de la necesidad del laicismo implica reconocer a la Iglesia jerárquica como actor político de carácter conservador y reaccionario, que influye en las políticas públicas impartiendo sus creencias religiosas y preceptos morales aún a quienes no los comparten. Defender la laicidad del Estado en América Latina implica, entre otras cosas, enfrentar el poder simbólico de la Iglesia Católica (Lamas 2008) el cual se sostiene en la infalibilidad papal y en el control histórico del monopolio religioso. Que las activistas de CDD pidan por los derechos reproductivos al Estado y no al Papa, a pesar de reconocerse como personas de “identidad católica”, evidencia la reafirmación de una autonomía, autodeterminación y primacía de conciencia que la tradición católica ha negado a las mujeres y que define a “las católicas” de CDD como *“activistas y disidentes”* y, al mismo tiempo, como personas con *“identidad en alguna fe”*. Esto queda claro cuando la misma Alanís afirma:

“Nosotras como Católicas por el Derecho a Decidir en América Latina y en Argentina nunca fuimos parte de la institución ni tomamos decisiones dentro de esa institución. Nosotras somos un movimiento de mujeres católicas, que nos hemos formado en la fe católica y que disentimos de la moral sexual de la Iglesia, entonces, la esperanza está ahí: en el movimiento, en el movimiento de mujeres, en las comunidades, está en el feminismo, está en la teología que se hace desde cada lugar de la opresión”.

Identidad, feminismo y religión

Lo anterior pone de manifiesto que la vinculación de estas mujeres con la Iglesia Católica, como institución jerárquica es -por lo menos- conflictiva. Se reconocen como “católicas” pero al mismo tiempo, según lo expresado por Marilú Rojas, como “des-institucionalizadas” o “en una situación de anomia”. Esta tensión entre la búsqueda, por un lado, de un cambio hacia adentro de la Iglesia y, por el otro, de un cambio en las políticas públicas que afectan los derechos de las mujeres evidencia, a nuestro entender, el lugar conflictivo que ocupan las teólogas y las activistas de CDD como portadoras y constructoras de un proyecto contrahegemónico vinculado a la idea de un “feminismo religioso”. Este lugar de conflicto se ve exacerbado hacia el interior de su propia comunidad religiosa:

“Cuando me preguntan ‘¿por qué sigues siendo monja y por qué sigues siendo católica?, si estás tan a disgusto vete’, que me lo han dicho, entonces bueno: nadie tiene derecho a sacarme de mi casa, primero, y segundo: me quedo y creo en la disidencia. Me quedo con una actitud crítica y ese es mi aporte a la Iglesia” (Marilú Rojas)

Pero, por otro lado, la doble identidad (católica y feminista) se erige aparentemente libre de tensiones a la hora de definir planes de acción en el ámbito de las políticas públicas y/o con relación a ámbitos no religiosos.

“Desde mi identidad de católica feminista creo que si bien desde la Red tenemos nuestras dudas, nuestras incógnitas, nuestras preguntas, yo creo que para las católicas feministas, para la Red es también una oportunidad histórica [la elección de Bergoglio como Papa], o sea, está puesta la oportunidad para que las católicas feministas, y hablo desde esta identidad, sigamos poniéndole contenido a lo que es la justicia social. ¿Y qué justicia social? [...] donde estemos las mujeres también”. (Monin Carrizo Pris -el subrayado es nuestro-)

En estos casos, las activistas se definen simultáneamente como mujeres católicas y feministas posicionadas en un doble campo de acción: la Iglesia, que les brinda “una oportunidad histórica”, y la sociedad en dónde deben luchar por conseguir una justicia social inclusiva para todas las mujeres.

Feminismo Islámico: Superando el oxímoron

Por su parte, el feminismo islámico es un movimiento social y discurso intelectual que lucha por la igualdad de género y la justicia social a través de la comprensión y el estudio de la revelación coránica. Se erige sobre el espíritu igualitario del Islam oponiéndose a las lecturas, interpretaciones y manipulaciones patriarcales del Libro Sagrado. Se opone por un lado, al discurso islámico hegemónico y por el otro, al discurso occidental de demonización.

El primero afirma que Islam garantiza todos los derechos de las mujeres siendo innecesaria la introducción de nuevos cambios y reformas. Considera al feminismo como un movimiento ajeno o foráneo al pensamiento islámico y por lo tanto, contaminante e imperialista. El segundo es un discurso estigmatizante basado en los modelos o teorías de choque de civilizaciones (Oriente vs Occidente). El Islam es percibido y construido como el responsable de todos los males y las mujeres musulmanas como sujetas pasivas sin agencia. Occidente se presenta como el defensor de los derechos humanos, la paz, la libertad y la democracia. Todo elemento ajeno a la tradición judeocristiana es clasificado como peligroso y arcaico. Este tipo de discursos no reconoce diferencias entre los distintos grupos y corrientes existentes dentro del mundo islámico.

En este contexto empieza a construirse un movimiento que intenta recuperar las propuestas del paradigma feminista pero que proclama su derecho a la autonomía y autodefinición. Las feministas islámicas no creen que su lucha requiera desprenderse de su creencia y práctica religiosa. Y entienden que el discurso islámico debe ser resignificado y apropiado por ellas mismas.

El feminismo islámico nace como una corriente dentro de la teología de liberación islámica y del reformismo secular. Y se inscribe además, dentro del movimiento mundial de los feminismos poscoloniales. Se basa en la lectura hermeneútica del Corán desde una perspectiva de género. Sostiene que las desigualdades entre hombres y mujeres no tienen su origen en la revelación coránica sino en las interpretaciones y aplicaciones de los juristas islámicos y los distintos gobiernos estatales. Luchan contra la violencia de género en todas sus formas (violencia doméstica, crímenes de honor, ablación, lapidación, feminicidios, etc) y defienden la igualdad de género en todos los campos sociales, incluso el religioso. Se pronuncian, por ejemplo, a favor del imanato femenino.

Entre algunas de las organizaciones feministas islámicas más reconocidas se encuentran: Sisters in Islam y Musawah en Malasia y Baobab en Nigeria. Y entre las feministas islámicas más desatacadas podemos mencionar a: Azizah al-Hibri, Riffat Hassan, Asma Barlas, Leila Ahmed, Amina Wadud, Shahla Sherkat, Fátima Mernissi, Ziba Mir-Hosseini, A. Najmabadi, Natalia Andújar y Laura Rodríguez, entre otras. Decir además que hasta la fecha se han realizado cuatro Congresos de Feminismo Islámico en España en los años 2005, 2006, 2008 y 2010 respectivamente.

Inicios

El feminismo islámico surge principalmente como un movimiento de rechazo contra los discursos y praxis del Islam Político.

“Para todos los islamistas -cuenta Ziba Mir Hosseini- la cuestión de género es de vital importancia. Uno de sus principales argumentos, que todos parecen compartir, es su crítica a Occidente, cuyo elemento central es una percepción moral que se apoya en el fortalecimiento de la familia. Ellos no dicen que la mujer no tiene derechos, después de todo el lenguaje del Islam político es también el de los derechos, sino que afirman que el Islam da a las mujeres todos los derechos que ellas necesitan, lo que, en realidad se traduce como el mismo patriarcado para las mujeres. Dicho esto, diría que la tensión entre las feministas islámicas y los islamistas patriarcales es tan profunda como la existente entre las feministas islámicas y muchas compañeras feministas, que creen que el feminismo islámico es un oxímoron y que de hecho, solamente fortalecerá a los islamistas a largo plazo debido al uso de argumentos y derechos humanos islámicos, en lugar de laicos”

Autoras como Moghadam y Ziba Mir-Hosseini sostienen que la consecuencia paradójica e indeseada de la reintroducción de la sharia ha sido precisamente el surgimiento del feminismo islámico. La necesidad de volver a las fuentes para indagar si aquellas leyes y normas consuetudinarias que justifican la opresión de las mujeres son válidas, marca el inicio de un movimiento que no sólo lucha contra la desigualdad sino que también intenta democratizar el campo del conocimiento religioso. El diálogo entre feminismo y ley islámica se convierte en el catalizador de nuevos movimientos. Uno de ellos es el feminismo islámico y es en Irán donde da sus primeros pasos. Sin embargo, logra atravesar distintas fronteras reales y virtuales, desarrollándose en distintas sociedades islámicas y no-musulmanas. De hecho, Internet y el ciberislam juegan un rol fundamental en la difusión e intercambio de información así como también en el establecimiento de redes y alianzas transnacionales. El programa y red internacional WISE (Women’s Islamic Initiative in Spirituality and Equality) es un buen ejemplo de ello.

Por otro lado, su aparición ha suscitado intensos debates en el seno del movimiento feminista internacional. Autoras y académicas como Manhnaz Afkhami y Wassyla Tamzali afirman que el feminismo islámico es un oxímoron mientras otras como Shirin Ebadi y Ángeles Ramírez (2004) sostienen que feminismo e Islam no son irreconciliables y entienden que la base histórica del feminismo liberal no tiene porqué ser compartida por movimientos que surgen fuera del pensamiento occidental.

Propuestas y aportes

Tal como anticipamos previamente, el principal fundamento o sustento del feminismo islámico es la lectura del Corán desde una perspectiva de género. A diferencia de lo que sucede en el Cristianismo donde existe una vasta producción teológica desde una perspectiva de género y/o feminista, en el Islam esta aproximación hermenéutica es mucho más reciente. Sin embargo, lo interesante es que se realiza tanto sobre el libro sagrado como sobre la sharia o ley islámica. Muchas de las mujeres que han impulsado esta re-

lectura son abogadas y especialistas en el campo de la jurisprudencia islámica. Entre las más reconocidas se encuentran la norteamericana Amina Wadud y las académicas pakistaníes Riffat Hassan y Asma Barlas.

Amina Wadud es la autora del libro *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1999), una obra de referencia obligada dentro del feminismo islámico. Wadud afirma que todo método de exégesis coránica es subjetivo porque requiere de decisiones y elecciones personales. Esta afirmación resquebraja el supuesto de inmutabilidad del libro sagrado. Para los musulmanes, el Corán es la palabra de Dios revelada a los hombres y por lo tanto, eterna. No obstante, la autora interpela a esos mismos fieles al decirles que la interpretación es continua y dinámica. Para interpretar la palabra de Dios es necesario el compromiso de los musulmanes en esa actividad, es decir, la co-agencia moral con Allah. Propone un método de exégesis holístico conocido como *Corán in Corán* que incluye el estudio de la gramática, el idioma, el contenido, el contexto de revelación, las distintas interpretaciones y la cosmovisión total del libro sagrado.

El derecho al *ijtihad* es, junto al concepto de *yihad* de género, uno de los puntos centrales del feminismo islámico. El primer concepto se refiere a la capacidad y al derecho a razonar y reflexionar sobre la religión. El segundo recupera el significado de *yihad* como el esfuerzo individual y colectivo por producir más conocimiento y alcanzar bienestar y justicia social. En este sentido, se entiende la *yihad* de género como la lucha por erradicar la desigualdad y opresión de género en sociedades y comunidades musulmanas.

Pues bien, veamos -a grandes rasgos- qué sostiene la hermenéutica coránica feminista:

- La creación de la humanidad es neutral en términos de género: la mujer no nace de la costilla del hombre ni es la responsable de la pérdida del paraíso. Hombres y mujeres nacen al mismo tiempo de la *nafs* (la misma alma/esencia).
- Allah no es simbolizado como Padre ni como hombre por lo tanto, no existe ninguna sacralización de la paternidad ni de la masculinidad como base de autoridad social.
- El Corán no distingue entre fieles e infieles sino entre quienes tienen taqwa (consciencia de Dios, piedad y buena conducta) y quiénes no (Corán 49:13). Esta distinción rige por igual tanto para hombres como para mujeres, quienes tienen la misma posibilidad de acceder al paraíso y de ser recompensados después de su muerte.
- La importancia del concepto de Tawhid. Todo se encuentra unido a Allah, es decir, la integración de la multiplicidad en la unidad (realidad única). No hay distinción jerárquica por raza, género, orientación sexual, clase ni edad.
- La idea de que cada ser humano es potencialmente un califa (*Khalifa/jalifa*) de Dios en la Tierra. Es responsable del cuidado del mundo, de los demás seres humanos y del medio ambiente. Este significado difiere del más conocido de califa como autoridad de un

sistema político-religioso. En primer lugar, el Islam no tiene iglesia o clero y en segundo lugar, esto implica que las mujeres también pueden ser califas de Allah.

- El entendimiento de la Justicia como principio jurídico y cosmológico. Esto es, el balance (adl) y la recuperación del equilibrio (ihsan) entre cielo-tierra, expansión-contracción, femenino-masculino, cambio-permanencia, razón-impulso y cuerpo-emociones, entre otros.
- El Corán defiende y garantiza los derechos establecidos en la Declaración de los Derechos del Hombre (derecho a la vida, a ser respetado, a la justicia, a la libertad, al sustento, al conocimiento, al trabajo, a la vida digna, a la privacidad, a la salud, etc.)

En suma, las feministas islámicas sostienen que la desigualdad y violencia de género en sociedades musulmanas son producto de una interpretación y aplicación patriarcal de la ley islámica. El Islam, por el contrario, es una forma de vida que se sustenta en la igualdad y justicia social. El Corán tendría, según esta perspectiva, una naturaleza antipatriarcal. No obstante, su activismo no se reduce a la exégesis coránica. Brindan asesoría en derecho de familia, realizan actividades de difusión y concientización (talleres, seminarios, conferencias, cursos) y participan en distintas campañas contra la violencia de género.

Experiencia, agencia y subjetividad

Desconocemos si existe algún colectivo feminista islámico en la Argentina o incluso si mujeres musulmanas adscriben a este movimiento en nuestro país. Sabemos de la existencia de algunos grupos de mujeres como la Unión de Mujeres Musulmanas Argentinas (UMMA) pero éstos mantienen posturas alejadas al feminismo islámico. Sin embargo, hemos tenido la oportunidad de entrevistar a Vanessa Rivera de la Fuente una periodista y militante feminista chilena que abrazó el Islam pocos años atrás.

Su relato de vida, sobre el que no profundizaremos en esta ocasión, nos permite acercarnos de forma más tangible al feminismo islámico. Vanessa nos cuenta sobre las dificultades y obstáculos que deben atravesar las feministas islámicas por el hecho de ser musulmanas en sociedades con altos grados de desinformación y estigmatización del Islam y por ser feministas en el seno de comunidades religiosas tradicionalistas y conservadoras. También nos habla de lo importante que es recuperar y validar la agencia de las mujeres incluso en lo que refiere a su práctica religiosa.

Vanessa se autoadscribe feminista desde los 15 años de edad y es musulmana desde hace un par de años. No cree que ambas pertenencias identitarias se contradigan por el contrario, piensa que definen su presencia en el mundo (Merleau Ponty, 1993). Es una mujer que lucha contra todo tipo de discriminación y violencia de género. Defiende por

ejemplo, el derecho al aborto. Entiende que es una cuestión de salud pública en la que las religiones no deberían interferir. Al respecto nos dice:

“Yo no veo el aborto como un tema religioso sino de salud pública. Por lo tanto, me planteo desde mi posición de ciudadana de un Estado que tiene que reconocer ciertos derechos, independientemente de mi religión (...) Soy una de las firmes militantes feministas que apoya el derecho al aborto legal, seguro y que ojalá pudiera ser gratuito. Es una cuestión de justicia social. En Argentina y Chile no abortan las ricas. El aborto es un crimen de clase como dice Perla Prigoshin. Me encanta como lo dice. Si yo vivo en un país que tiene los rangos de desigualdad más grande del mundo, yo quiero que esos rangos se reduzcan. Una de las maneras de reducirlo es generar justicia social y despenalizar el aborto para las clases populares.”

Finalmente, Vanessa concibe su presencia en el mundo a partir del principio de *tawhid* o unicidad (la creación, Allah y la humanidad). Define y construye su relación con la creación a través del *jalifato* (responsabilidad o compromiso) y el ejercicio del *ijtihad*; prácticas que entiende absolutamente consecuentes con su consciencia feminista. No se trata sólo de comprender la praxis feminista dentro del marco de la *ijtihad*, el califato individual y la *yihad* de género sino también de resignificar los pilares, principios y creencias del *din* islámico desde la óptica y experiencia feminista. En sus propias palabras:

“¿Cómo es un oxímoron un individuo? No sé (...) Cuando a mí me dicen que no se puede tener una religión y ser feminista para mí es como negar que existan sujetos con experiencias religiosas. Porque cuando una persona dice que no se puede ser una mujer musulmana y feminista, está diciendo que las mujeres musulmanas no existen como mujeres capaces de tener consciencia de sujeto y de elaborar una experiencia religiosa a partir de ellas y ponerse ellas como mujeres en el centro de la interpretación y de la comprensión de la religiosidad o de la teología (...) Por eso creo que el feminismo es tan importante porque recupera, o sea, le quiere devolver a las personas y en este caso a los musulmanes y a las musulmanas su agencia sobre la religión. Su derecho como sujeto religioso para que dejen de ser consumidores de objetos religiosos. Y a mí me gusta mucho hacerlo, independientemente de todas las contras. Porque yo también siento que crezco y me empodero. He crecido mucho como persona y como feminista. Me enriquezco mucho de mi propia experiencia”

Debates emergentes

El desarrollo de feminismos alternativos y poscoloniales nos lleva por un lado, a preguntarnos sobre las herramientas de emancipación que éstos ofrecen a las mujeres y por el otro, a reflexionar acerca de los alcances del feminismo como movimiento transnacional, filosofía política y teoría académica. Nos preguntamos si el feminismo puede expandir sus propias fronteras de forma tal de incluir otras tendencias en su interior sin perder sus fundamentos, objetivos y contundencia teórica.

A partir del surgimiento del *black feminism* se comienza a vislumbrar la importancia de la interseccionalidad entre género, clase y etnia. Este feminismo abre el debate respecto de la universalización de ciertas posiciones sociales y políticas. Debate que continuarán e intensificarán los feminismos poscoloniales, y que giran en torno al derecho a la autodefinición y autonomía de distintos grupos y colectivos de mujeres.

Chandra Mohanty (1984, 2003), por ejemplo, nos habla de la colonización discursiva (violencia epistémica) de la academia occidental y del feminismo secular. Se opone a la representación occidental de la mujer del tercer mundo como un sujeto monolítico. Rechaza su estereotipización y victimización. Critica, además, a las feministas occidentales urbanas del Tercer Mundo por asumir sus propias culturas y posiciones como la norma standard universalizable. En contraposición, propone un modelo de solidaridad feminista basado simultáneamente en dos proyectos. El primero, la deconstrucción de los feminismos hegemónicos de Occidente y el segundo, la construcción y formulación de estrategias feministas que reconozcan y se sustenten en la autonomía, la geografía, la historia y la cultura. Entiende que las mujeres son sujetos políticos que comparten coyunturas históricas similares en las que de distintas formas y con distintos recursos y estrategias emprenden sus luchas políticas contra las jerarquías imperantes.

Ahora bien, el punto conflictivo o álgido con el feminismo católico y el islámico es precisamente su cariz religioso. El eje no está puesto en la clase o la etnia sino en la religión. Esto no quiere decir que nieguen las múltiples discriminaciones sistémicas sino que son movimientos o corrientes contra-hegemónicas dentro de esos campos religiosos. Hecho que genera muchas controversias ya que el feminismo se ha posicionado históricamente contra los sistemas religiosos debido a la posición subordinada que las mujeres tienen dentro de ellos. Es cierto que las religiones como sistemas simbólicos ocultan la violencia constitutiva del poder y de la dominación masculina (Bourdieu, 2000). Pero también sabemos que no existe hegemonía sin resistencia aun cuando ésta se exprese de forma disímil, contradictoria o casi imperceptible (Spivak, 2003).

Las feministas religiosas luchan por el empoderamiento dentro de sus propias comunidades de pertenencia. Es decir, luchan por su derecho a acceder a puestos de decisión y a resignificar e interpretar el corpus religioso. Al mismo tiempo, entienden que los derechos inalienables de cualquier mujer son compatibles con los preceptos que establecen sus creencias religiosas. No obstante, defienden el secularismo y la laicidad. Se pronuncian a favor de la separación entre Iglesia-Estado y eligen a este último como uno de los principales interlocutores de su praxis política.

Nos encontramos ante un ineludible y para muchos, quizás incompatible elemento: la creencia en lo numinoso. Lejos de entrar en debates filosóficos respecto de este asunto, creemos que es importante reflexionar sobre el modo en cómo estos feminismos en tanto

praxis discursivas se enfrentan al monopolio de sus respectivos campos religiosos. Para el feminismo católico como para el feminismo islámico es el patriarcado y no Dios (aun difiriendo en la forma de concebirlo) el responsable de la desigualdad y opresión de género. En este sentido, establecen los mismos objetivos. A saber:

- El desarrollo de una hermenéutica de la sospecha y feminista sobre los libros sagrados (Biblia y Corán) y la normativa religiosa (ley canónica y sharia).
- El rechazo de discursos y prácticas fundamentalistas.
- La desinstitucionalización de las creencias religiosas.
- La promoción de la agencia moral.
- La defensa de la libertad de conciencia y la laicidad.
- La democratización del conocimiento religioso.
- El reconocimiento de identidades y subjetividades religiosas y/o creyentes.
- El desarrollo de éticas religiosas que contemplen la perspectiva de género.
- La formación de espacios alternativos y autónomos dentro de sus propias comunidades.
- La defensa y promoción de los derechos humanos y la justicia social.

Creemos que ambos feminismos permiten visibilizar y desnaturalizar dentro de las propias comunidades religiosas muchas de las problemáticas que afectan a las mujeres. Traducirlas al vocabulario religioso, las hace accesibles a determinados sectores de esa comunidad. Pero esto genera oposición, rechazo y debate. En definitiva, al resignificar, conceptualizar y problematizar están cuestionando y alterando el monopolio de la verdad. Ponen en jaque el discurso religioso hegemónico. Y al hacerlo también están transformando el sistema simbólico a partir del cual se legitima y naturaliza la dominación masculina.

Por otro lado, creemos que deberíamos analizar los aportes y alcances de estos feminismos sin perder de vista la dimensión subjetiva y personal de las mujeres involucradas en ellos. Hablar en términos de empoderamiento estructural pero sin desconsiderar la subjetividad como categoría de análisis. En este sentido, el desafío del feminismo es poder reconocer la diversidad y las subjetividades sin perder el sujeto político sobre el que se construye y proyecta.

La existencia de estos feminismos le permite a muchas mujeres articular sus distintas pertenencias identitarias en una misma locación o posición transubicacional (Anthias, 2002). Reconocer las posibilidades de estos feminismos implica no sólo reconocer sus estrategias en determinados contextos discursivos y/o situacionales sino también visibilizar distintas

experiencias y subjetividades. Recordemos lo que nos comentó Vanessa en la entrevista. Ella entiende que el feminismo implica, entre otras cosas, validar las experiencias de las mujeres aun cuando éstas contradigan ciertos presupuestos feministas. Piensa que clasificar el feminismo islámico como un oxímoron es deslegitimar la subjetividad de muchas de ellas. Mujeres que -en palabras de Alanís- construyen su *identidad en alguna fe* a través de la cual definen su *presencia en el mundo*.

Creemos que tanto el feminismo católico como el islámico nacen de una pulsión ética o ética de la insatisfacción (Segato, 2004). Por consiguiente, ofrecen interpretaciones religiosas alternativas y aportan nuevos elementos al movimiento feminista. Creemos que un feminismo transnacional que pueda hacerle frente a las geografías de poder generizadas debe dialogar con todos aquellos movimientos alternativos de forma tal que pueda emplear estratégicamente los recursos y discursos que mejor se adapten a cada comunidad y sociedad. Es decir, utilizar aquello que les resulte más accesible y familiar. Tal vez estos feminismos puedan ser útiles a la hora de sortear ese espacio de la *différend* (intraducibilidad) entre el discurso feminista secular y los discursos religiosos hegemónicos. Sin embargo, éstos también deben mantenerse abiertos al diálogo y evitar los separatismos y las posturas reactivas.

En conclusión, estos feminismos constituyen movimientos y colectivos con identidad propia pero con intereses, objetivos y luchas que comparten con el “feminismo secular”. Al fin y al cabo, el sujeto político de su praxis es el mismo: las mujeres en tanto serie social (Young 1994).

Por último, quisiéramos cerrar este artículo compartiendo un fragmento del poema *How must I believe?* de Farah Chamma.

*¿Cómo voy a creer? si habéis convertido la creencia en blasfemia
y con ella habéis dividido las naciones, extendido la corrupción y asesinado a los fieles
Todo ello en el nombre de la religión y la adoración.*

*Oh! Vosotros! que en el nombre de Dios habéis convertido a los hijos en huérfanos
Oh! Vosotros! que en el nombre de Dios habéis robado, mentido y demolido los
hogares
para que podáis vivir en palacios contruidos con ladrillos de injusticia y opresión.*

(...)

*Oh! ¡Aquellos que en el nombre de Dios no conseguiréis nada, mientras sois injustos
con la gente!
Haced pues lo que queráis y presumid de lo que queráis
pues yo creo en Dios, ¿Cómo creyendo en Dios voy a creer en vosotros?
Coged vuestros métodos, pues he declarado mi apostasía hacia vosotros.*

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila (1991). *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. España: Ediciones Cátedra.

Alcoff, Linda (1999). "Merleau-Ponty y la teoría feminista sobre la experiencia". En: *Mora*, 5, pp. 122-138.

Ali, Hammer y Silvers (eds.) (2012) *A jihad for Justice. Honoring the Work and Life of Amina Wadud*. Estados Unidos: 48 hs Books.

Anthias, Floya (2002). "Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and politics of location". En: *Woman's studies International Forum*, 25, n°3, pp. 275-286.

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

Bracke, Sarah (2003). "Authorizing agency". En: *The European Journal of Women's studies*, 10, 335.

Castilla Vázquez, Carmen (2009). "Eso no se hace, eso no se toca, de eso no se habla. La desigualdad de género en las religiones". En: *Gazeta de Antropología*, n°25/2, artículo 40.

Citro, Silvia (2011). "La antropología del cuerpo y los cuerpos-en-el-mundo". Indicios para una genealogía (in)disciplinar". En: Silvia Citro (coord.), *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.

Cursach Salas, Rosa y Ramón Carbonell, Lucía (2012). "Teología feminista y mujeres subalternas". En: Vanesa Vázquez Laba (comp.), *Feminismos, religiones y sexualidades en mujeres subalternas*. Córdoba: CDD, pp. 17-48.

Guerra, María José (2007). "Feminismo transnacional o feminismo global: autoritarismo, poder y pluralidad" En: *Democracia, Deliberación y Diferencia*. Cuaderno Gris, Revista de Filosofía de la Universidad Autónoma de Madrid, n° 9, pp.243-260.

Guerra, María José (2000) "¿Servirá el multiculturalismo para revigorar al patriarcado? Una apuesta por el feminismo global". En: *Leviatán*, n°8.

Hassan, Riffat (1987). "Equal before Allah? Women – man equality in Islam Tradition" En: *Harvard Diversity Bulletin*, vol. 17, n°2.

Hosseini, Ziba (2006) "Muslim women's quest for equality: between Islamic law and Feminism" En: *Critical Inquiry*, 32, n°4.

Jawad, Haiffa (2003) "Muslim Feminism: A case study of Amina Wadud's Qu'ran and Woman". En: *Islamic Studies*, 42, 1.

La Emergencia del feminismo islámico: Selección de Ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico. (2008) Colección Asbab (vínculos), 2. Barcelona: Oozebap.

King, Deborah (1988) "Multiple Jeopardy, Multiple Consciousness: the context of a black feminist ideology". En: *Signs*, vol. 14, n°1, pp. 42-72.

Lamas, Marta (2008). "El laicismo: oxígeno para la democracia". En: *Hoja Informativa* N°7.

Disponible en: <http://www.despenalizacion.org.ar/hojas.html>

Mahmood, Saba y Hirschkind, Charles (2002) "Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia". En: *Anthropological Quarterly*, vol. 75, n°2, pp. 339-354.

Marcos, Sylvia (2007). "Religión y género: Contribuciones a su estudio en América Latina. Introducción al volumen religión y género". En: *Estudos da Religião*, XXI, n°32, pp.34-59.

Mejía, María Consuelo (1996). "La Iglesia Católica en la sexualidad y la reproducción: nuevas perspectivas". Ponencia presentada en el Seminario Nacional sobre Políticas Sociales, Sexualidad y Salud Reproductiva. México D.F. Disponible en: http://bvirtual.ucol.mx/descargables/265_iglesia_catolica.pdf

Merleau-Ponty, Maurice (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Buenos Aires: Planeta Agostini.

Mir Hosseini, Ziba (2006). "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism". En: *Critical Inquiry*, n°32, pp. 629-645.

Moghadam, Valentine (2002) "Islamic feminism and its discontents: Toward a Resolution of the debate". En: *Journal of Women in Culture and Society*, vol. 27, n°2.

Mohanty, Chandra (2003). "Bajo los Ojos de Occidente Revisitado: La solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas". En: Suárez Navaz, Liliana y Hernández Aída (eds.), *Descolonizar el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Editorial Cátedra.

Ramírez, Ángeles (2008). "Libres, fuertes y mujeres: Diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos". En: Suárez, Martín y Hernández (eds.) *Feminismos en la Antropología: Nuevas Propuestas Críticas*. País Vaco: Donostia, Ankulegi Antropologia Elkartea

Segato, Rita Laura (2004) "Antropología y Derechos Humanos: alteridad y ética en el movimiento de los derechos universales". En: *Série Antropologia*, Brasilia.

Sibai, Sirin Adelbi (2012) "Colonialidad, feminismo e Islam" En: *Viento Sur*, n°122, pp. 57-67.

Spivak, Gayatri (2003 [1985]). "¿Puede hablar el subalterno?". En: *Revista Colombiana*, vol. 39, pp.297-364.

Tarducci, Mónica (2004) "Estudios feministas de religión: una mirada muy parcial". En: *Cadernos Pagu*, pp. 97-114

Tarducci, Mónica y Tagliaferro, Bárbara (2001) "Iglesia Católica: Argentina, ni diversa ni laica". En: *Política y Cultura*, núm. 21.

Tarducci, Mónica (2004). "Reflexiones de una feminista estudiando mujeres pentecostales" En: Lago, Grossi, et. a. (orgs). *Interdisciplinariedade em diálogos de gênero*. Florianopolis: Mulheres.

Tarducci, Mónica (2002). "Servir al marido como al señor: Las mujeres pentecostales desde una perspectiva de género". Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

Vázquez Laba, Vanesa (2012) "Prólogo: Campanas sonoras de la alteridad". En: Vanesa Vázquez Laba (comp.), *Feminismos, religiones y sexualidades en mujeres subalternas*. Córdoba: CDD, pp. 9-15.

Young, Iris Marion (1994). "Gender as Seriality: Thinking about Women as a social collective". En: *Journal of Women in Culture and Society*, 19, 3, pp. 713-738.