

## Seção 05 : Gênero, Sexualidade e Feminismo.

### **Católicas y Musulmanas: Negociando identidades y desafiando hegemonías desde los márgenes del feminismo**

**Mayra Soledad Valcarcel**

**Nazareth Sánchez**

*“El siguiente imperativo transcultural debe entonces ser aceptado por todas las partes en el diálogo si la hermenéutica 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)

**Resumen:** Este artículo constituye una aproximación al fenómeno de los feminismos religiosos, específicamente a los feminismos católico e islámico, entendiendo que son - para muchos sectores- movimientos o corrientes que intentan articular discursos y prácticas presunta o aparentemente contradictorias. Nos proponemos, en primer lugar, hacer una breve reseña de los debates que han florecido en el seno del feminismo a partir del surgimiento y desarrollo del *black feminism* y los feminismos poscoloniales; eventos que marcan un punto de inflexión en la trayectoria del movimiento. En segundo lugar, conocer y comparar las propuestas de los feminismos islámico y católico, analizando la forma en que reinterpretan los fundamentos teológicos e intentan conciliarlos con los principios y luchas del feminismo

secular. Por último, comprender el modo en que las mujeres que participan de estos movimientos articulan sus distintas pertenencias identitarias -en especial sus identidades de género y religiosas- en pos de la construcción de una nueva identidad feminista; teniendo en cuenta al hacerlo los aspectos sociales y subjetivos de este proceso. Utilizaremos como material de análisis entrevistas realizadas a mujeres representativas de estas corrientes y distintas fuentes secundarias y documentales que hemos podido recopilar.

**Palabras claves:** feminismo católico, feminismo islámico, identidad, teología feminista, interseccionalidad.

**Abstract:** This paper is an approach to the phenomenon of religious feminism, specifically to the Catholic and Islamic feminisms, understanding that for some people they are movements that try to articulate discourses and practices apparently contradictory. We propose, first, a brief overview of the debates that have arisen from the emergence and development of black feminism and postcolonial feminism; events that mark a turning point in the movement's history. Second, understand and compare Islamic and Catholic feminism proposals, analyzing how they reinterpret the theological fundaments

and try to reconcile them with the principles and struggles of secular feminism. Finally, we want to know how these women articulate their different belongings -in particular their gender and religious identities- towards the construction of a new feminist identity, taking into account social and subjective aspects of this process. The interviews with some women in these movements and some collected documents will be our source of analysis.

**Keywords:** catholic feminism, islamic feminism, identity, feminist theology, intersectionality.

## 1. Apresentação

Este artículo surge de nuestro interés por los estudios de género y religión; un campo complejo y, por cierto, poco desarrollado en la academia argentina. 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), llamó nuestra atención la existencia y la expansión de movimientos y corrientes que intentan conciliar estos discursos presunta o aparentemente contradictorios, como es el caso del feminismo católico y el feminismo islámico.

En este sentido, nos proponemos, por un lado, exponer brevemente los inicios y propuestas de estos movimientos y, por el otro, comprender la forma en que las mujeres que participan en los mismos reconstruyen y negocian sus identidades en relación a los distintos actores y campos sociales que interpelan. A tal fin, utilizaremos como material de análisis los discursos, publicaciones y producciones elaboradas por colectivos feministas como CCD (*Católicas por el Derecho a Decidir*) y SIS (*Sisters in Islam*), así como también el resultado obtenido de entrevistas y conversaciones que mantuvimos con algunas activistas.

## 2. Debates feministas

El desarrollo de los feminismos islámicos y católicos ha suscitado intensos debates en el seno del movimiento feminista, debido -por supuesto- al componente religioso y/o teológico de los mismos. Sin embargo, no son los primeros en manifestar su disidencia con el feminismo hegemónico occidental, el cual se presentaba como un movimiento universal y secular que luchaba contra la opresión de género pero que

invisibilizaba las diferencias de clase y etnia. La irrupción del *black feminism* en los años '70 abre el debate respecto de la universalización de las posiciones sociales y políticas de las feministas americanas y europeas. El *black feminism* reivindica el derecho de las mujeres afroamericanas a auto-adscribirse y a definir los criterios y objetivos de su lucha política desafiando así las heterodesignaciones y clasificaciones dominantes, incluso, las representaciones y cánones de la “elite feminista”. Este movimiento pone de manifiesto la importancia de considerar la yuxtaposición de los distintos sistemas de dominación. Esta premisa será teorizada y conceptualizada por autoras como Kimberlé Crenshaw (1989)<sup>1</sup> quien introduce y desarrolla la categoría de interseccionalidad para explicar la interconexión entre clase, género y raza a nivel estructural, político-institucional e identitario.

El desarrollo de las teorías poscoloniales, el surgimiento de nuevas corrientes feministas (feminismo indígena, ecofeminismo, entre otros) y el impacto de la globalización y transnacionalización, profundizaron las fracturas dentro del movimiento feminista e intensificaron los cuestionamientos acerca de los límites y alcances tanto de su praxis política como de su producción teórica-analítica. Para los estudios de género y feministas, como para las Ciencias Sociales en general, el revisionismo y la reflexividad se convirtieron en principios y ejercicios metodológicos fundamentales. En este contexto, Gayatri Spivak (2003 [1985]) se pregunta -retórica e irónicamente- si el subalterno tiene derecho a hablar. En su célebre ensayo reflexiona acerca de la construcción estereotipada y mitificada de la figura del subalterno a quien, la ciencia occidental, le ha negado sistemáticamente su capacidad de agencia. La autora nos explica que la academia euroamericana no sólo ejerce violencia epistémica sino que incluso ha sido, en reiteradas oportunidades, cómplice directa o indirecta de las políticas económicas de los países centrales. Respaldada por los aportes de

---

<sup>1</sup>Véase: **Crenshaw, Kimberlé**. “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”. En: *The University of Chicago Legal Forum*, 140, 1989, pp. 139-167 y **Crenshaw, Kimberlé**. “Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence against women of color”. En: *Stanford Law Review*, vol.43, n°6, Julio 1991, pp.1241-1299.

la historia social de Thompson y la teoría gramsciana, nos advierte que la resistencia del subalterno puede expresarse de forma disímil, contradictoria y hasta casi imperceptible. Por consiguiente, es menester iniciar una tarea consciente de deconstrucción de los propios discursos científicos y de la manera en que éstos representan y describen a los “subalternos”.

Por otro lado, Spivak se detiene a analizar los debates, discursos y normas en pugna alrededor del ritual sati<sup>2</sup> en la India. No es nuestro objetivo aquí detenernos en este asunto pero sí recuperar las reflexiones y conclusiones de su presentación. La autora describe cómo una práctica no muy extendida como el sati cobra fuerza y trascendencia en el momento en que es prohibida por los ingleses. El cuerpo de la mujer aparece como un territorio en disputa. Por una parte, el discurso británico que proclama a los hombres blancos como hombres civilizados cuya misión es salvar a las mujeres

---

<sup>2</sup>La tradición sati de la india consiste en la supuesta inmolación voluntaria de la mujer en la pira funeraria de su difunto marido. Está prohibida desde hace más de un siglo pero siguen existiendo algunos casos en zonas rurales.

subyugadas por los hombres bárbaros. Por otra, el discurso tradicionalista que embanderan los hombres de la India y a través del cual argumentan que las mujeres desean morir por amor a sus esposos. En síntesis, expresa el espacio de la *différend*<sup>3</sup>, es decir, de la inaccesibilidad o intraducibilidad entre un discurso imperialista (cargado ideológicamente como misión social) sobre la libertad y un discurso nativo (cargado de sexismo) sobre la identidad y la tradición. Para Spivak, la mujer constituye precisamente ese lugar de la *différend*. No sólo su voz es desoída sino que tampoco se consideran las condiciones materiales y simbólicas que condicionan su accionar.

Este ejemplo ilustra dos de las grandes dificultades a las que se enfrentan las disciplinas de investigación social y el movimiento feminista. A saber: el peligro del etnocentrismo y los riesgos del multiculturalismo y la política de la identidad. ¿Cómo reconocer las particularidades de las comunidades sin el sesgo de las propias categorías? ¿Cómo conciliar sus derechos

---

<sup>3</sup>Spivak utiliza el concepto tal como lo emplea Jean-François Lyotard en *Le Différend*, París, Minuit, 1984.

colectivos con los derechos individuales de las mujeres? En definitiva, ¿cómo desnaturalizar el subtexto de género de la identidad sin atentar contra ella? (Amorós, 2009; Femenías, 2008). En esta línea de pensamiento, Chandra Mohanty (2008 [1984]) en *Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial* no sólo se manifiesta en contra de la colonización discursiva de la academia occidental y del feminismo secular sino que también critica a las feministas urbanas del Tercer Mundo por asumir sus propias culturas y posiciones como la norma standard universalizable. Se opone a la representación de la mujer del Tercer Mundo como un sujeto monolítico. Rechaza, sobre todo, su victimización. Para Mohanty las mujeres son sujetos políticos que de distintas formas y con distintos recursos y estrategias emprenden sus luchas contras las jerarquías imperantes.

No obstante, en la revisión<sup>4</sup> que - casi veinte años después- realiza de esa obra inicial, nos previene de un error en

---

<sup>4</sup>Mohanty, Chandra. “Bajo los ojos de occidente revisitado: la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas”. En: Suárez Navaz, Liliana y Hernández, Aida (Eds.) *Descolonizar el Feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Editorial Cátedra, 2003.

el que ella misma cree haber incurrido: homogeneizar toda la producción académica occidental. Es decir, repetir y reproducir aquello que tanto se le ha criticado a Occidente; fomentando así, lo que podríamos entender o definir como un fenómeno anverso o reverso del orientalismo descrito por Said. Así mismo, la autora propone un modelo de solidaridad feminista que se sostenga en dos proyectos simultáneos. El primero, la deconstrucción de los feminismos hegemónicos y el segundo, la construcción y formulación de estrategias que reconozcan la diversidad histórica, geográfica y cultural de las sociedades y comunidades, respetando el derecho a su autonomía y autoadscripción. Este doble objetivo consiste en defender el derecho a la identidad sin incentivar el desarrollo de “feminismos adjetivados” cuyo aislamiento impida el diálogo entre las partes interesadas y por lo tanto, imposibilite la conformación de un movimiento feminista heterogéneo y transnacional que sea capaz de enfrentar las geografías de poder generizadas.

Los feminismos poscoloniales, al igual que anteriormente lo había hecho el *black feminism*, se focalizan en la interconexión existente entre clase,

género, raza, etnia y nación. Este es, precisamente, uno de los principales méritos que los destacan. Sus críticas y propuestas definen un momento bisagra en el movimiento feminista. Desde entonces, es imposible eludir la perspectiva interseccional y transversal a la hora de estudiar y explicar las identidades de género (Anthias y Yuval Davis, 1983; Yuval Davis, 2006). De hecho, la interseccionalidad y transversalidad se han vuelto herramientas de análisis indispensables en el abordaje de la cuestión identitaria en la época actual. La existencia de intensos y constantes flujos transnacionales (personas, bienes, símbolos, capital e información), el surgimiento de nuevos movimientos y expresiones sociales y los fenómenos de “revitalización” identitaria y religiosa, nos lleva a hablar - ahora más que nunca- de identidades en movimiento y tensión.

A partir de lo expuesto, nos interesa conocer la forma en que las feministas católicas y musulmanas articulan sus distintas pertenencias identitarias -en especial sus identidades de género y religiosas- en pos de la construcción de una determinada y definida identidad feminista.

Advertimos que los principios que rigen el sistema de clases, la raza y la etnia (aquellos que se introdujeron al debate gracias al *black feminism* y los feminismo poscoloniales) difieren de aquellos que estructuran la religión como sistema simbólico<sup>5</sup>, aun cuando en la actualidad la identidad religiosa sea instrumentalizada como identidad política e incluso como una identidad neo-étnica (Roy, 2002; Segato, 2007). Siguiendo a Nancy Fraser (2008) podríamos entender la clase, el género y la raza como colectivos bivalentes en lucha por la redistribución y el reconocimiento, pero no estamos seguras si podríamos pensar las comunidades religiosas en esos mismos términos.

En este sentido, también nos preguntamos respecto de las herramientas de empoderamiento personal y/o estructural que los feminismos islámicos y católicos le ofrecen a las mujeres creyentes y cuáles son los posibles puntos de diálogo e intercambio con el feminismo secular, entendiendo que detrás de esto subyace el conflicto en torno a la definición del

---

<sup>5</sup> Pierre Bourdieu (2007, 2009) explica que la religión, como todo sistema simbólico, cumple tres funciones esenciales: clasificar, comunicar y diferenciar socialmente.



movimiento feminista y la demarcación de sus fronteras. En suma, la disputa entre quienes reivindicando una específica pertenencia identitaria (en este caso religiosa) quieren ser reconocidas e incluidas dentro ese movimiento y, quienes rehúsan adjetivar y singularizar el feminismo argumentando que esto puede obscurecer sus principios y objetivos políticos. Sin embargo, no estamos antes una discusión ni tan polarizada ni antagónica; existen matices, claroscuros y negociaciones. Dicho esto, en lo que resta del presente artículo nos proponemos conocer y comparar las propuestas de los feminismos mencionados, analizando la forma en que reinterpretan los fundamentos teológicos e intentan conciliarlos con los principios y las luchas feministas. Finalmente, tratando de comprender las implicancias de este proceso a nivel identitario y subjetivo.

### **3. Feminismo católico: *Mujeres dentro y fuera del sistema.***

#### ***a. Inicios***

La teología feminista tiene sus antecedentes históricos en la publicación de *The Woman's Bible*, fruto del trabajo hermenéutico llevado a

cabo sobre La Biblia por un grupo de mujeres protestantes estadounidenses bajo la coordinación de Elizabeth Cady Stanton. Esta obra, editada en dos partes (1895 y 1898 respectivamente), por un lado, cuestiona la construcción de las mujeres en las cosmovisiones cristianas y, por el otro, promueve la concientización de las desigualdades civiles en base al género. De hecho, no olvidemos el importante rol de las mujeres protestantes en las luchas sufragistas de principios del siglo XX y en el surgimiento del feminismo en los países de mayoría protestante.

En lo que respecta al catolicismo, uno de los primeros movimientos “feministas” fue la Alianza Internacional Juana de Arco, instituida en Gran Bretaña en 1911. Esta fundación proponía «asegurar la igualdad de los hombres y de las mujeres en todos los campos» aunque, según Gibellini (1998), se mostraba bastante reticente acerca de la situación de la mujer en la iglesia. Pese a ello, una característica fundamental de la Alianza era el uso del lema «Rogad a Dios: Ella os oirá». En este sentido, “*el uso polémico del femenino «Ella» a propósito de Dios evidenciaba -sostiene el autor- que Dios no es ni masculino ni*

*femenino, sino que está más allá de las diferencias sexuales, relativizando así, al menos en el plano lingüístico, el predominio del género masculino”* (Gibellini; 1998:445).

Hacia 1960, la teología feminista define su perspectiva de género con la publicación de *The Human Situation: A Feminine View* de Valerie Saiving, señalando la posición subordinada de las mujeres en las religiones y las teologías de las que éstas se nutren, especialmente el catolicismo (Tarducci, 2001). La consolidación de la teología feminista entre los años 1968 y 1975 se relaciona directamente con la coyuntura del Concilio Vaticano II, y el surgimiento y desarrollo de la Teología de la Liberación Latinoamericana y la Teología Negra Norteamericana.

Durante los años postconciliares, se extiende al campo católico el debate en torno al ministerio sacerdotal femenino (ya aprobado en varias confesiones protestantes) de la mano del libro *La Iglesia y el segundo sexo* (1968) de la teóloga Mary Daly. Esta publicación constituye, simultáneamente, una respuesta crítica a la obra de Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (1949), mientras que propone un amplio programa reformista

de la doctrina teológica y la praxis eclesiástica hegemónicas.

En la década del '80 la teología womanista<sup>6</sup> llama la atención acerca del carácter multidimensional de la opresión sobre las mujeres negras. 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 (con Ivone Gebara<sup>7</sup> como principal exponente).

En la misma época, las teólogas feministas de la liberación

---

<sup>6</sup>El womanismo fue un concepto propuesto por Alice Walker y asumido por muchas mujeres afroamericanas con el objetivo de expresar la existencia de una feminidad negra (afroamericana) en contraposición a una blanca (Curiel, 2007).

<sup>7</sup>Ivone Gebara se transformó en una figura pública al ser sancionada por el Vaticano luego de trascender su postura a favor del aborto.



latinoamericanas comienzan a reunirse para delinear objetivos, prácticas y proyectos comunes. Se realiza un primer encuentro en la ciudad de México (1979) y a éste le seguirán: Buenos Aires (1985), México (1986) y Río de Janeiro (1993). Con el transcurso de los años aumentó la participación y el compromiso de las teólogas concurrentes, del mismo modo que se fueron agregando nuevos ejes temáticos a la discusión.

### ***b. Principios y objetivos***

Las teólogas feministas tienen como principal intención quebrar el monopolio patriarcal sobre el discurso religioso dentro y fuera de sus iglesias, construyendo -en palabras de Cursach Salas y Ramón Carbonell- una “*praxis emancipatoria y contrahegemónica*” (2012:19). Además, proponen una reinterpretación y re-contextualización de las escrituras bíblicas así como de los documentos o normativas de la Iglesia Católica. Su objetivo es que las mujeres creyentes tomen la palabra como sujetos críticos de los 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 con su 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. En este sentido, las teologías feministas se centran en el análisis crítico de la subalternidad de las mujeres en las tradiciones religiosas. Respecto a la situación de las mujeres en la Iglesia Católica, Marilú Rojas<sup>8</sup> expresó:

*“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*

<sup>8</sup>Teóloga feminista católica mexicana.

*normas, en relación con el éxito de 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, desinstitucionalizadas, por lo menos, en la iglesia católica, porque faltan los mencionados valores normativos”<sup>9</sup>*

De este modo, las teólogas feministas reivindican el derecho a pensar y expresarse libremente y a que los discursos canónicos<sup>10</sup> no definan ni su “ser creyente ni su ser mujer”. En este sentido, la teología feminista católica propone:

- 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.

<sup>9</sup>Disertación que tuvo lugar en el Seminario de Intercambio: *Estado, Política y Religión*. El mismo se desarrolló el 26 de agosto de 2013 en el Anexo del Congreso Nacional con la organización de CDD Argentina, la corriente política y social “La Colectiva”, y la participación de diferentes representantes de iglesias cristianas así como de organizaciones y movimientos LGTB.

<sup>10</sup> En palabras de Vázquez Laba, “*el discurso eclesial sobre la mujer ha constituido en Occidente la argamasa imprescindible para reforzar un orden social patriarcal excluyente*” (2012:23).

- 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, advirtiendo que el conjunto de escritos que la componen son el producto de la cultura patriarcal. Hecho que hace dudar de la validez de llamarlas “Sagradas Escrituras”. Por eso, las teólogas feministas proponen aplicar una hermenéutica de la sospecha que considere los contextos, tanto de producción como de interpretación bíblica.

- 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 sus cuerpos sexuados.

- Promover dentro de la iglesia la construcción de espacios alternativos al patriarcado cuya base sea la solidaridad feminista.

#### **4. Feminismo Islámico: ¿La superación del oxímoron?**

### a. *Comienzos*

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 hermenéutico de la revelación coránica. Se erige sobre el espíritu igualitario del Islam oponiéndose a las lecturas, interpretaciones y manipulaciones patriarcales del Libro Sagrado. Nace como una corriente dentro de la teología de liberación islámica y el reformismo secular pero se inscribe, además, dentro del movimiento mundial de los feminismos poscoloniales. Se opone por un lado, al discurso islámico hegemónico y por el otro, al discurso occidental de demonización del Islam.

El primero afirma que el Islam garantiza todos los derechos de las mujeres siendo innecesaria la introducción de nuevos cambios y reformas. Considera al feminismo como una corriente externa al pensamiento islámico y por lo tanto, imperialista. El segundo es un discurso estigmatizante basado en los modelos o teorías de choque de civilizaciones<sup>11</sup> (Oriente vs

<sup>11</sup>Se refiere a las teorías que sostienen la existencia de una diferencia ontológica irreconciliable entre Occidente e Islam. Samuel

Occidente). El Islam es percibido y construido como el responsable de todos los males y las mujeres musulmanas<sup>12</sup> como sujetas pasivas sin agencia. Occidente se presenta como el defensor de los derechos humanos y el garante de principios universales como 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 musulmán.

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

---

Huntington (1993, 1996) caracteriza al Islam como una religión bélica y antioccidental. Por otro lado, encontramos autores como Bernard Lewis para quienes el Islam y el Cristianismo compiten por la supremacía en el mundo. Sus similitudes más que sus diferencias son las que provocan el enfrentamiento.

<sup>12</sup>Jasmin Zine emplea el término *islamofobia generizada* para referirse a la hostilidad y discriminación contra las mujeres musulmanas en sociedades occidentales. Se las percibe como terroristas o como víctimas sumisas. Recomendamos leer: **Dietz, Gunther** (2004) "Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnoreligiosa" En: *Migraciones Internacionales*, vol. 2, nº3 y **Zine, Jasmine** (2006) "Unveiled sentiments: gendered islamophobia and experiences of veiling among Muslim girls in a Canadian Islamic School". En: *Equity and Excellence in Education*, Vol. 39, Issue 3, pp. 239 – 252

Moghadam y Ziba Mir-Hosseini sostienen que la consecuencia paradójica e indeseada de la reintroducción de la sharia<sup>13</sup> (ley islámica) 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 y violencia de género sino que también intenta democratizar el campo del conocimiento y liderazgo religioso; postulándose, por ejemplo, a favor del imanato femenino<sup>14</sup>.

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<sup>15</sup> y Malasia<sup>16</sup> donde da sus primeros pasos. Sin embargo, logra atravesar distintas fronteras territoriales y virtuales, desarrollándose en distintas sociedades islámicas y no-musulmanas. Por cierto, 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<sup>17</sup> (*Women's Islamic Initiative in Spirituality and Equality*) o la realización de los Congresos de Feminismo Islámico en España son un buen ejemplo de ello.

No obstante, su aparición y desarrollo ha suscitado intensos debates entre las activistas feministas. Autoras y

---

<sup>13</sup>La Sharia es la ley divina que indica el "camino adecuado o correcto" y está contenida en el Corán y la Sunna (dichos y consejos) del Profeta. Ambos constituyen las principales fuentes del derecho islámico.

<sup>14</sup>El imanato se refiere a la capacidad para liderar una comunidad religiosa, llevar adelante las oraciones colectivas y pronunciar la jutba de los viernes. Quienes participan en el feminismo islámico apoyan el derecho de las mujeres a ser imames y sheij. De hecho, Amina Wadud ha dirigido oraciones comunitarias para hombres y mujeres en Ciudad del Cabo (1994), Nueva York (2005) y en el I Congreso de Feminismo Islámico en Barcelona (2005)

---

<sup>15</sup>En la década del '90 comienzan a generarse algunos cambios en Irán: aumenta la participación femenina en el sector público y se crea el Departamento de Asuntos de la Mujer. Simultáneamente se publican las revistas Farzaneh y Zanan. La primera de ellas es una revista académica de estudios sobre la mujer y la segunda es una publicación más radical en el que se encuentran artículos sobre los problemas de las mujeres en distintos ámbitos sociales. En ambas revistas se sostiene que la discriminación de género tiene base cultural y no es producto de la naturaleza.

<sup>16</sup>A fines de los '80 un grupo de profesionales conforma la organización *Sisters in Islam* con el objetivo de revisar las fuentes sagradas en las que - supuestamente- se fundaban las leyes del nuevo código islámico de familia.

<sup>17</sup>Sitio web: <http://www.wisemuslimwomen.org/>

académicas como Manhnaz Afkhami y Wassyla Tamzali afirman que el feminismo islámico es un oxímoron mientras otras como Shirin Ebadi y Ángeles Ramírez 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. Ziba Mir Hosseini sintetiza esta controversia de la siguiente manera:

*“Para todos los islamistas 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”<sup>18</sup>*

### **b. Hermenéutica Coránica**

Tal como anticipamos previamente, el feminismo islámico -al igual que el feminismo católico- se sustenta en la lectura hermeneútica y feminista de los libros sagrados aunque, a diferencia de éste, su trayectoria de producción teológica con perspectiva de género sea mucho más reciente. Lo interesante, sin embargo, es que este ejercicio de revisión se lleva a cabo no sólo respecto del Corán sino también de la Sunna del profeta Muhammad y de la sharia. De hecho, gran parte de las mujeres que han impulsado esta relectura son teólogas y/o especialistas en el campo de la jurisprudencia y el derecho islámico. Entre las más reconocidas se encuentran la norteamericana Amina Wadud y las académicas pakistaníes Riffat Hassan y Asma Barlas. El libro *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* de Amina Wadud (1999) constituye, sin lugar a dudas, la obra medular del feminismo

<sup>18</sup>Entrevista a Ziba Mir-Hosseini disponible en: <http://www.webislam.com/articulos/38231-comprendiendo-el-feminismo-islamico.html>

islâmico. Si bien existen antecedentes históricos y obras de referencia anteriores, este trabajo es el primero en formalizar y sistematizar este paradigma interpretativo permitiendo articular el pensamiento islâmico con la praxis feminista.

Wadud desarrolla un método de exégesis conocido como *Qur'an in Qur'an* 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. La autora entiende que todo método de exégesis coránica es subjetivo porque requiere de decisiones y elecciones personales. El libro sagrado no es inmutable, por el contrario, requiere de la constante interpretación de los musulmanes, es decir, de su co-agencia moral con Allah. Por esta razón, sostiene que tanto hombres como mujeres tienen el derecho como la responsabilidad moral por un lado, de conocer e interpretar su religión<sup>19</sup> y, por el otro, de defender y promover la justicia social. Estos deberes y derechos se manifiestan en las

<sup>19</sup> Debemos hacer una aclaración: para los musulmanes el Islam es más que una religión, por el contrario, es un sistema integral y multidimensional de vida al que se refieren con el término árabe *din*.

dos consignas o lemas fundamentales que defiende el feminismo islâmico. A saber: el *ijtihad*<sup>20</sup> individual y la *yihad* de género. El primer concepto designa precisamente el esfuerzo de reflexionar, razonar e incluso debatir los textos sagrados y fuentes del derecho islâmico. En términos generales, apoya el derecho de todo musulmán a cavilar sobre su fe. El segundo recupera el significado más aceptado y extendido del término *yihad*<sup>21</sup> para incluir la lucha contra la opresión de género dentro de un proyecto mayor, amparado en los principios éticos del Islam, que es el de perseguir, alcanzar y garantizar el bienestar, la igualdad y la justicia social. En sintonía, la hermenéutica coránica feminista y, por ende, el feminismo islâmico sostienen que:

<sup>20</sup> *Ijtihad* consiste en la reflexión e interpretación de las fuentes islâmicas. Fue abolida por la corriente sunní siglos atrás. Actualmente solamente es implementado y ejercido por ulemas y juristas del Islam shí'a. No obstante, el movimiento reformista y progresista musulmán reivindica el derecho de cada individuo a desarrollar su *ijtihad*.

<sup>21</sup> Existen dos interpretaciones o mejor dicho dos acepciones de la palabra *yihad*. La primera denomina el esfuerzo de cada individuo y de la comunidad por ser mejores personas y creyentes. Su lucha, por ejemplo, contra el egoísmo, la usura y la injusticia. La segunda refiere al derecho que tiene la comunidad de creyentes de defenderse cuando su religión o integridad hayan sido atacadas.



• La creación de la humanidad es neutral en términos de género: hombres y mujeres nacen simultáneamente de la misma alma o esencia (*nafs*). No existe, por lo tanto, ningún fundamento teológico ni religioso que avale la desigualdad de género.

• Allah no es simbolizado como padre ni como hombre por ende, no existe sacralización de la paternidad ni de la masculinidad como base de autoridad social.

• El Corán sólo distingue a los seres humanos por su *taqua* (consciencia de Dios, piedad y buena conducta) (Corán 49:13) y no por su orientación sexual, edad, clase, género o etnia. En este sentido, la desigualdad de género contradice el principio de *tawhid*<sup>22</sup>. Por consiguiente, las feministas islámicas promueven una concepción democrática e integradora de la *umma* (comunidad de creyentes), incluso ampliando sus fronteras a toda la humanidad.

<sup>22</sup> El concepto de *tawhid* es el principio central del monoteísmo islámico. Consiste en la creencia en un único Dios indivisible sin género ni edad al que toda la creación le pertenece. La multiplicidad se encuentra integrada a la creación unitaria que es Allah. Los musulmanes son sumisos a Allah, es decir, conscientes de su participación y existencia en esa realidad única. Esto significa que ningún ser humano es más importante o tiene poder sobre otro.

• 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 e implica, por lo tanto, que las mujeres también pueden ser califas de Allah.

• La Justicia es un principio jurídico y cosmológico que consiste en el balance (*adl*) y la recuperación del equilibrio (*ihsan*) entre distintos aspectos y fenómenos (cielo-tierra, expansión-contracción, femenino-masculino, cambio-permanencia, razón-impulso y cuerpo-emociones). La lucha contra la desigualdad de género es resignificada, entonces, como un deber en pos del restablecimiento del equilibrio y en contra de la explotación (*zulm*).

• 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.)

Apoyándose en estos fundamentos, las feministas islámicas impulsan y participan de distintas actividades y campañas cuyo objetivo es enfrentar y erradicar las distintas formas de desigualdad (educativa, laboral, sanitaria, ciudadana) y violencia de género (ablación de clítoris, lapidación, “crímenes de honor”, violencia doméstica, feminicidios, acoso callejero, exclusión, y muchas otras formas más) que afectan a las mujeres en los países de mayoría musulmana pero también a aquellas musulmanas que residen en sociedades occidentales.

##### **5. Entrecruzando identidades: *el feminismo y la religión como fuentes de empoderamiento.***

La historia y naturaleza del Cristianismo y el Islam incide categóricamente en la formulación de las teologías feministas y el desarrollo de movimientos contra hegemónicos dentro los campos religiosos en cuestión. Pensemos solamente en el siglo que separan las publicaciones de Cady Stanton y Amina Wadud. Una obra hace su aparición en el contexto de la segunda revolución industrial, la

consolidación de los Estados-nación y el movimiento sufragista mientras que la otra se escribe en la época del capitalismo global, los debates poscoloniales y el multiculturalismo. Podríamos señalar las diferencias existentes entre ambas religiones y las doctrinas teológicas que las feministas se proponen interpretar y reelaborar. Pensemos, por ejemplo, en el principio de tawhid islámico en contraste al dogma católico de la santísima trinidad o la posición que mantienen ambas religiones respecto al pecado original, el status de la mujer y la sexualidad. Estos aspectos y muchos más condicionan las estrategias feministas.

Los principios y doctrinas que sirven como catalizadores de nuevas prácticas o que constituyen difíciles obstáculos a sortear varían de un sistema religioso a otro. Sin embargo, detenernos en dicha enumeración trasciende los objetivos y límites teórico-metodológicos de este trabajo. Requiere de un conocimiento y estudio teológico profundo y minucioso. Por el contrario, sí nos interesa comprender las razones por la que muchas mujeres y organizaciones deciden enmarcan luchas y objetivos, promovidos históricamente por el movimiento

feminista, dentro de una ética o filosofía religiosa. Entender que la conformación de grupos feministas islámicos y católicos es una respuesta a sucesos específicos que, a pesar de transcurrir en contextos diferentes, implican un retroceso u obstáculo respecto de los derechos de las mujeres y por eso, la semejanza en sus perspectivas, propuestas, enfoques y estrategias. Tomaremos como ejemplos las organizaciones *Católicas por el Derecho a Decidir* y *Sisters in Islam*.

**a. Católicas por el derecho a decidir: “Por la libertad y la vida de las mujeres”<sup>23</sup>”**

*Catholics for a Free Choice* es una organización civil sin fines de lucro que se forma en Estados Unidos tiempo después del Concilio Vaticano II. Su misión consiste construir y promover éticas sexuales y reproductivas basadas en la justicia, el respeto del bienestar de las mujeres y el derecho de todos los individuos a tomar decisiones morales sobre su vida<sup>24</sup>. Se manifiesta en contra

de la hegemonía del lobby Vaticano, su influencia en las políticas públicas de los Estados-nación y sus disposiciones en contra de la anticoncepción y el aborto. En consecuencia, brindan asesoramiento, impulsan distintas campañas nacionales e internacionales de difusión y concientización, participando, además, de diálogos y conferencias intersectoriales.

Hacia 1987, en el marco del 5º Encuentro Internacional de Mujer y Salud llevado a cabo en Costa Rica, se crea la Red Latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir (CDD) 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*”<sup>25</sup>. Pocos años después, se funda en 1993 CDD Argentina cuyo objetivo central es, al igual que el de las entidades hermanas, “*promover los derechos de las mujeres desde una perspectiva ética, católica y feminista*” (folleto CDD 2005:7). CDD entiende que el Estado es el principal interlocutor de sus demandas y reclamos. En el

<sup>23</sup> Lema de CDD Argentina.

<sup>24</sup> En <http://www.catholicsforchoice.org/about/ourwork/documents/CFCBrochure.pdf>

<sup>25</sup> Información disponible en sitio web de la organización: <http://www.catolicas.com.ar>

marco del Seminario de intercambio Estado, Política y Religión, Marta Alanís<sup>26</sup> expresó:

*“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”.*

En sintonía, CDD Argentina impulsa el diálogo con otros movimientos sociales y actores institucionales, políticos, religiosos, educativos, gubernamentales y no-gubernamentales. Comprenden que el Estado es el responsable de garantizar los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres pero al mismo tiempo, reconocen la fuerte injerencia de la Iglesia Católica en el país como en toda Latinoamérica. Por esta razón, defienden la laicidad del Estado. No sólo rechazan la moral sexual católica tradicional sino que se enfrentan al poder simbólico y político de la Iglesia Católica sostenido en la infalibilidad papal y el control del monopolio religioso (Lamas, 2008). En este

<sup>26</sup> Presidenta de CDD Argentina.

sentido, se definen como “*activistas y disidentes con identidad en alguna fe*”<sup>27</sup>. En palabras de Alanís:

*“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 disintimos 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”*<sup>28</sup>.

## **b. Sisters in Islam: “Empowering Voices for change”<sup>29</sup>”**

Por su parte, *Sisters In Islam* (SIS) inicia su historia cuando en 1987 un grupo de mujeres se reúne en la Asociación de Mujeres Abogadas de Malasia para debatir la implementación del nuevo código islámico de familia sancionado en 1984. Con el correr de

<sup>27</sup> Basado en la afirmación de Marta Alanís durante el Seminario de Intercambio: *Estado, Política y Religión*. Dijo: “*Somos activistas y disidentes, las que tenemos identidad en alguna fe*”.

<sup>28</sup> Declaración realizada durante el Seminario de Intercambio: *Estado, Política y Religión*.

<sup>29</sup> Lema de la Organización.

las reuniones comprendieron que era necesario leer y conocer el Corán para saber si éste en verdad prescribía la subordinación femenina, justificando, por ejemplo, la violencia doméstica. Dos años después, en 1989, ocho de estas mujeres -entre las que se incluye Amina Wadud- forman la organización Sisters in Islam. Desde entonces, se dedicaron a desarrollar una investigación hermenéutica del Corán y a dar a conocer públicamente los resultados de la misma. Con el apoyo de diversos sectores sociales, deciden formular y enviar memorandos al gobierno para reformar el código, argumentando contra la naturaleza draconiana de las sanciones penales y la sistemática discriminación contra la mujer. Se manifestaron, apoyándose tanto en principios ético-religiosos como en artículos de la CEDAW<sup>30</sup>, en contra de la ley Hudud (ley de castigos corporales), la discriminación sexual y la violencia de género.

<sup>30</sup> Léase el comunicado emitido por SIS el 24 de julio de 2001 respecto de la enmienda constitucional que incluye la discriminación en base al sexo en el artículo 8 (2) de la Constitución Federal de Malasia. SIS pide que ésta sea definida tal como lo establece el primer artículo de la CEDAW.

Disponible en:  
<http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.284.27>

Entre sus objetivos se encuentran:

a) la construcción de un marco teórico y de trabajo que considere las experiencias y realidades de las mujeres musulmanas, b) la eliminación de la injusticia, violencia y discriminación contra ellas y c) la reformulación y erradicación de las leyes, normas y políticas que atenten contra la igualdad de género. Para alcanzar dichos objetivos, realizan distintas actividades de capacitación (cursos, talleres y seminarios), participan en debates, disertaciones y conferencias, lideran sesiones de estudio y trabajo colectivo, establecen redes transnacionales (MUSAWAH<sup>31</sup>) y, brindan -a través de su oficina legal- asesoramiento jurídico.

En resumidas cuentas, la misión de Sisters in Islam es promover los principios de igualdad de género, justicia, libertad y dignidad en el Islam

<sup>31</sup> Es un movimiento mundial en el que participan hombres y mujeres que defienden la igualdad y la justicia en el seno de la familia musulmana. Entienden que la igualdad social sólo es posible si existe igualdad en la familia. Sostienen que la igualdad y la justicia concuerdan con los principios éticos del Islam, los cuales intentan articular con el discurso de los derechos humanos. Musawah fue presentada en Kuala Lumpur en el año 2009 en un encuentro en el que participaron más de 250 hombres y mujeres de 50 países. Su secretaría está establecida en la organización Sisters Islam. Por más visitar:  
<http://www.musawah.org/>

en concordancia con el desarrollo de un Estado democrático. Este proyecto se desarrolla en una época de profundos cambios e intensos debates en la sociedad malaya. En palabras de Zainah Anwar<sup>32</sup>:

*“An ideological battle is taking place between those who demand an Islamic state asserting different rights for men and women, for Muslims and non-Muslims and those who believe in a democratic state with equal rights, fundamental liberties and justice for all, and who celebrate the blessings of this multi-ethnic and multi-religious country”<sup>33</sup>*

### **c. Subjetividades, experiencias y dilemas identitarios**

El surgimiento de estos colectivos u organizaciones feministas responde a necesidades concretas. En el caso de CDD, aprovechar las repercusiones del Concilio Vaticano II y reclamar leyes y políticas institucionales que garanticen y fortalezcan los derechos reproductivos y sexuales de las mujeres en la región. En el caso de Sisters in Islam, enfrentar

<sup>32</sup> Miembro fundadora de SIS y directora de dicha organización y MUSAWAH.

<sup>33</sup> Fragmento del artículo “Changing the Muslim Mindset” de Zainah Anwar. Fuente: Diario NewStraitsTimes, 19 de mayo de 2006. Disponible en: <http://www.sistersinislam.org.my/news.php?item.346.6>

y modificar las leyes y códigos que, amparándose en principios religiosos, niegan derechos inalienables de las mujeres, perpetuando y legitimando la subordinación femenina. Tal como pudimos observar, los contextos y desafíos son muy diferentes. Sin embargo, encontramos estrategias, principios y objetivos en común. Ambas organizaciones bregan por la consolidación de Estados laicos y democráticos. Creen que es la única forma de respetar la libertad de conciencia y asegurar la igualdad de derechos de todos los habitantes de un país. Como se expresa Vanessa<sup>34</sup> - feminista islámica chilena y representante de MUSAWAH en Latinoamérica- respecto del derecho al aborto:

*“Yo no veo el aborto como un tema religioso sino de salud pública. Por lo tanto, me planteo desde mi posición de ciudadana*

<sup>34</sup> Vanessa es una periodista y comunicadora social que milita en el feminismo desde sus 15 años pero que decidió abrazar el Islam poco tiempo atrás. Desde entonces, se adscribe feminista islámica y se compromete activamente con dicha causa. Por más leer: Valcarcel, Mayra (2013) Capítulo IX “Feminismo e Islam: El derecho al Ijtihad” de la tesis de Licenciatura *Mujeres Musulmanas: Identidad, Género y Religión*. El mismo cuenta, entre otras cosas, con el relato de vida de Vanessa. Además, recomendamos visitar su sitio web: [www.vanriveradela fuente.wordpress.com](http://www.vanriveradela fuente.wordpress.com)



*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.*<sup>35</sup>

Partiendo de este punto, las feministas y organizaciones islámicas y católicas mantienen vínculos con otros grupos y movimientos sociales (colectivos feministas seculares, grupos LGTB, redes internacionales y regionales, etc.) y participan de distintos eventos de diálogo e intercambio. No se repliegan en sus propios campos religiosos, por el contrario, se abren a la comunidad dictando talleres, seminarios y conferencias al igual que emprendiendo diversas actividades y campañas públicas de concientización. Interpelan a distintos actores sociales: a la comunidad religiosa y sus instituciones, al Estado y a la sociedad en general. Articulan en un mismo

<sup>35</sup>Entrevista realizada en el mes mayo de 2013.

proyecto distintos discursos como lo son el feminista y el religioso. La utilización de este último es el que genera tanta controversia. Ubica a estas feministas en un lugar de disidencia y exclusión dentro de sus comunidades religiosas y en una posición ambigua o contradictoria respecto del movimiento feminista. Cuando le preguntan, por ejemplo, a Marilú Rojas<sup>36</sup> por qué sigue siendo monja si es feminista, ella responde *“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”*<sup>37</sup>.

La disidencia de estos movimientos no sólo tiene implicancias dentro de su campo religioso al promover la reinterpretación de las fuentes, defender la autonomía del creyente y enfrentar el monopolio institucional del capital político y simbólico. Sino que, a pesar de la polémica que suscita dentro del feminismo, puede ofrecer rutas alternativas para alcanzar algunos cambios que transformen la experiencia

<sup>36</sup> Teóloga feminista mexicana.

<sup>37</sup>Afirmación pronunciada en el Seminario de Intercambio: *Estado, Política y Religión*.

de las mujeres. Y no nos estamos refiriendo solamente a un cambio en la mentalidad o consciencia de las mujeres creyentes. Debemos considerar el peso de las instituciones y cosmovisiones religiosas en las distintas sociedades.

Sisters in Islam no tuvo otra opción, por decirlo de manera coloquial, que estudiar y analizar las fuentes religiosas ya que en Malasia muchas de las normas del código civil se sustentan en la sharia. Mientras algunos de los conflictos se resuelven en tribunales civiles, muchos otros lo hacen en cortes islámicas. Conocer el texto sagrado y emprender su interpretación constituía prácticamente una obligación. Pero además, al igual que en gran parte de los países de mayoría musulmana, el Islam es el principal recurso y discurso que habilita y legitima distintas reivindicaciones, luchas y manifestaciones sociales.

Si bien la situación en Latinoamérica es muy distinta, no podemos obviar la importancia del catolicismo en la región. Luchar por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres desde una organización o posición católica adquiere gran importancia en un país como Argentina en el que - a pesar de existir libertad de

culto y una ley de educación universal, gratuita y laica- el 76% de la población se declara católica y el Estado destina parte de su presupuesto al mantenimiento de la Iglesia Católica en el territorio. En este sentido, la participación de CDD Argentina en la campaña nacional por el derecho al aborto ha contribuido, tal como lo reconocen muchas feministas seculares, en su difusión y visibilización. En definitiva, en la instalación de esta lucha en la agenda pública y sociopolítica argentina.

Ahora bien, la participación de las mujeres en estos movimientos y su autoadscripción como feministas islámicas y católicas no puede explicarse solamente en función de determinadas coyunturas sociales, responde también a factores identitarios y razones del orden de la subjetividad. La existencia de estos feminismos les permite a muchas mujeres articular sus distintas pertenencias identitarias y reconstruir una nueva. Pero como todo proceso identitario, este proyecto también incluye negociaciones y conflictos. Por eso, nos parece oportuno recuperar el concepto *posición translocacional* (*translocational positionality*) de Floya Anthias (2002).

Esta autora nos explica que la identidad no es el resultado de la simple suma o adición de pertenencias, por el contrario, es un complejo entramado de posiciones o locaciones identitarias (sexo, clase, etnia, etc) que se entrecruzan entre sí de diferentes maneras en cada persona. Esta posición se redefine y negocia en cada situación-acción particular, modificándose, entonces, a lo largo de la vida del sujeto. En síntesis, el proceso de construcción identitario se encuentra atravesado por múltiples locaciones y dislocaciones empíricas y simbólicas.

Como explicamos anteriormente, estas mujeres deben negociar y legitimar su autoadscripción en distintos campos sociales. Sin embargo, a pesar de lo que muchos podrían definir como una posición liminal<sup>38</sup>, ellas se esfuerzan por demostrar que su “doble identidad” no es una quimera. Enfatizan

---

<sup>38</sup>Recuperamos el concepto *liminalidad* de Víctor Turner. Este término refiere a situaciones y posiciones fuera de la estructura y anti-jerárquicas. El ejemplo más utilizado es el de los individuos que atraviesan ritos de pasaje. Durante esa instancia no están en un lado ni el otro, no son ni una cosa ni la otra (*betwixt and between*). Tienen un status ambiguo. Dejan de pertenecer a la *communitas* o estructura social, es decir, son aislados del grupo social para luego ser reincorporados al mismo con otro rol o posición. Léase: **Turner, Victor**. *El proceso ritual*. Madrid: Taurus, 1988.

que su creencia religiosa no es incompatible con su militancia feminista y que, por el contrario, ésta no les impide delinear planes de acción en el ámbito de las políticas públicas. Así lo expresa, por ejemplo, Monin Carrizo Pris<sup>39</sup>:

*“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 es justicia social? (...) donde estemos las mujeres también”.*

Estas mujeres no sólo reinterpretan los principios religiosos y feministas sino que también resignifican el concepto de política. Sostienen que las creencias espirituales de un individuo constituyen un aspecto muy importante de su vida personal. Si lo personal es político -según proclama la máxima feminista- entienden, entonces, que la religión también puede ser un campo de transformación social y

---

<sup>39</sup>Es activista de CDD Paraguay e integrante de la Red Latinoamericana de CDD.

política<sup>40</sup>. Esto les permite afirmar que no existe contradicción en su autoadscripción identitaria. En palabras de Vanessa:

*“¿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<sup>41</sup>”*

<sup>40</sup> Durante la entrevista Vanessa expresó “Es que para mí la religión es un campo de transformación política. Es que yo creo que no hay nada más personal que la vida espiritual de alguien. Y si nosotras decimos que lo personal es político. Y como feminista no transformas la forma en que la mujer se percibe como sujeto religioso”

<sup>41</sup>Entrevista mayo de 2013.

De esto se desprende que el modo en que estas mujeres articulan y negocian su posición transubicacional les permite redefinir su presencia en el mundo. Por esta razón, es importante que a la hora de analizar los feminismos islámicos y católicos tengamos en cuenta no sólo sus objetivos y alcances sino también, la forma en que ayudan a visibilizar y legitimar las experiencias y subjetividades de mujeres feministas y creyentes que se sienten “en los márgenes”.

## 6. Reflexiones finales

Hemos intentado introducir un fenómeno poco desarrollado y difundido en la academia argentina como es la existencia del feminismo católico y el feminismo islámico. El primero cuenta con una vasta trayectoria histórica y teológica que se expresa localmente, por ejemplo, en la organización Católicas por el Derecho a Decidir. El segundo, en cambio, es un movimiento contemporáneo que ha florecido en países de mayoría musulmana pero que también ha alcanzado una notable repercusión en algunas sociedades occidentales. No es el caso, todavía, de las sociedades

latinoamericanas en las que si bien existen feministas islámicas, aún no se han conformado colectivos u organizaciones de esta índole.

Históricamente, el movimiento feminista se ha expresado en contra de las religiones por considerarlas sistemas que reproducen y legitiman la dominación masculina. Paradójicamente, nos encontramos con tendencias que, desde un posicionamiento religioso, participan en la lucha contra el patriarcado. Muchas activistas y militantes feminista argüirán que las mujeres tienen derecho a desarrollar su espiritualidad como ellas deseen pero dudan de la viabilidad de estos proyectos. Sin embargo, la praxis de estos grupos no se reduce al ámbito religioso ni teológico, por el contrario, se define en pos de la obtención de los derechos de las mujeres en todos los campos sociales. Así es que se manifiestan, por ejemplo, a favor del aborto, la democracia y la laicidad del Estado. Y, en este sentido, comparten diagnósticos, objetivos y esfuerzos con el resto de las corrientes feministas. ¿La diferencia? Su “cariz” o fundamento religioso; la piedra angular de la controversia.

Las feministas islámicas y católicas reivindican sus identidades y subjetividades religiosas, es decir, su derecho a experimentar y ejercer libremente su religiosidad sin que esto las excluya de la comunidad de creyentes ni restrinja su compromiso y militancia feminista. Especialmente, dotan a la lucha por la igualdad de género y la justicia social de un sentido y una significación mayor - trascendental nos atreveríamos a decir - que les permite integrar esas pertenencias aparentemente contradictorias (identidad feminista e identidad religiosa) en una misma “*filosofía de vida*”. Este esfuerzo por articular los distintos locus identitarios no hace otra cosa que evidenciar el carácter complejo, conflictivo y contextual de todo proceso identitario, del que tampoco están exentas ni las feministas seculares ni las mujeres católicas y musulmanas que rechazan dichos movimientos.

A lo largo de este artículo, hemos intentado esbozar las propuestas y principios de estos feminismos y los debates en torno a ellos; analizando, además, sus alcances y estrategias de *empowerment*. Lejos de haber agotado los temas en cuestión, aún quedan

muchos interrogantes: ¿cómo evolucionarán estas corrientes?, ¿cómo afrontará el feminismo su propia diversidad sin perder el sujeto político de su lucha ni los límites identitarios que definen al movimiento como tal?

El diálogo intercultural resulta indispensable, incluso con las culturas religiosas, al igual que el reconocimiento de la interseccionalidad y transversalidad identitaria. Es un modo de desafiar la opacidad y normatividad del multiculturalismo y las identidades esencializadas (Amorós, 2009; Femenías, 2008; Žižek, 1998). Enfrentar los efectos del capitalismo global exige la consolidación de un movimiento feminista transnacional que pueda encontrar -en palabras de Celia Amorós- *vetas de ilustración* en las distintas sociedades y comunidades, es decir, procesos críticos-reflexivos de orientación emancipatoria que cuestionen las instituciones y legitimaciones imperantes (2009:222). En síntesis, un movimiento que pueda reconocer *modalidades significativas de feminismo* en distintas tradiciones y comunidades (ibíd.p.155).

### **Bibliografía**

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

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

**Amorós, Celia** (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.

**Anthias, F. y Yuval-Davis, N.** (1993). "Contextualizing feminism: Gender, ethnic and class divisions". En: *Feminism Review*, nº15.

**Anthias, Floya** (2002). "Beyond feminism and multiculturalism: locating difference and politics of location". En: *Woman's studies International Forum*, 25, nº3, pp. 275-286.

**Aquino, María Pilar y Támez, Elsa** (1998) *Feminista Latinoamericana*. Quito: Editorial Plurimínor.

**Azcuy, Virginia** (2012) "Exégesis y teología en la encrucijada. Teología feminista e interpretación feminista de la Biblia: una aproximación". En: *Teología y Vida*, Vol. LIII, pp. 163-192

**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.

**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.

**Femenías**, María Luisa (2008). “Identidades esencializadas/violencias activadas”. En *Isegoría* (Revista de Filosofía Moral y Política), n°38, pp. 15-38.

**Fraser**, Nancy (2008). “La justicia social en la era de la política de identidad: Redistribución, reconocimiento y participación”. En: *Revista de Trabajo*, año 4, n°6, pp.83-99.

**Gibellini**, Rosino (1998). “Teología Feminista”. En: *La teología del siglo XX*. Cap. 14: Cantabria: Ed. Sal Terrae, pp.444-466)

**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.

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

**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.

**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](http://bvirtual.ucol.mx/descargables/265_iglesia_catolica.pdf)

**Mir Hosseini**, Ziba (2006). “Muslim Women’s Quest for Equality: Between

Islamic Law and Feminism”. En: *Critical Inquiry*, nº32, 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, nº2.

**Mohanty**, Chandra (2008 [1984]). “Bajo los Ojos de Occidente” En: *Estudios Postcoloniales. Ensayos Fundamentales*. Madrid: Traficantes de Sueños.

**Spivak**, Gayarty (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.

**Vazquez** 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.

**Yuval-Davis**, Nira (2006) “Intersectionality and Feminist Politics”. En: *European Journal of Women’s studies*, 3, pp-193-209.

**Žižek**, Slavoj (1998). “Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional” En: Jamenson, Fredric y Zizek, Slavoj. *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires, Paidós, pp. 137-188.

#### **Mayra Soledad Valcarcel:**

Licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA). Becaria doctoral CONICET, Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género, Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

#### **Nazareth Sánchez:**

Profesora en Ciencias Antropológicas en la Facultad de Filosofía y Letras (Universidad de Buenos Aires).