

CAPÍTULO 6

«Feminismo islámico»: negociando el patriarcado y la modernidad en Irán*

NAYEREH TOHIDI¹¹⁴

Desde el advenimiento de la República Islámica en 1979, la intervención en el tema del género ha ganado una mayor relevancia y una intensidad sin precedentes en la sociedad y la política de Irán. Tanto el actual régimen de género como el movimiento de mujeres que lo desafía presentan características complejas, contradictorias y paradójicas. Este capí-

* Publicado originalmente como «“Islamic Feminism”: Women Negotiating Modernity and Patriarchy in Iran», en Ibrahim Abu-Rabi (ed.), *The Blackwell Companion of Contemporary Islamic Thought*, Oxford, Blackwell, 2006. Traducción de Maggie Smith.

¹¹⁴ Me gustaría mostrar mi agradecimiento a Jennifer Olmstead y Nikki Keddie por sus comentarios sobre una versión anterior y más corta de este artículo que se publicó con el título «Islamic Feminism: Perils and Promises» en *Middle East Womens Studies Review*, 26 (3/4), 2002.

tulo es un intento de explicar un aspecto de esta complejidad, el que se refiere a la negociación entre el patriarcado gobernante y las mujeres iraníes. Se centra en el análisis de una de las estrategias que emplean numerosos reformadores musulmanes, tanto mujeres como hombres, para abordar el discurso islámico tradicional, sobre todo en lo que atañe a la construcción patriarcal de la *sharia* (ley islámica). Esta estrategia en la lucha de las mujeres —conocida en Occidente como «feminismo islámico»— representa, entre otras cosas, un modo de resistencia y una subversión desde dentro del marco religioso y de las instituciones islámicas. Se trata de un intento de parte de las creyentes musulmanas de reconciliar su fe con la modernidad y con el igualitarismo de género.

La religión, a pesar de ser un factor importante, es tan sólo un determinante, entre otros muchos, del estatus y los derechos de las mujeres, y su influencia está mediada por factores socioeconómicos, así como por las políticas del Estado, el sistema educativo y otras instituciones socioculturales¹¹⁵. Sin embargo, la reciente oleada del islamismo y la instrumentalización política de la religión ha aumentado la importancia del papel del islam, sobre todo la de la *sharia*. El islam, al igual que las otras dos religiones de Abraham, se originó en un orden preindustrial, premoderno y patriarcal. En las tres religiones se han producido luchas, incluso guerras, para poder reconciliarse con la modernidad, especialmente en lo que concierne a la transformación de los roles de género y las actitudes hacia la sexualidad hacia posiciones más igualitarias. En el mundo islámico de hoy, incluyendo a Irán, cabe distinguir tres tendencias religiosas principales en función de sus posiciones con respecto a los derechos humanos y los derechos de las mujeres: la de los tradicionalistas conservadores, la de los reformistas libera-

¹¹⁵ Para estudios sobre la relación entre el islam y otras instituciones sociales, véanse, por ejemplo, Haddad y Esposito, 1998, y Kandiyoti, 1991.

les (modernistas), y la de los islamistas radicales revolucionarios. ¿Cuál es la dimensión de género del resurgimiento religioso actual? ¿Cómo aborda cada una de estas tres tendencias la cuestión de los derechos humanos y los derechos de las mujeres?

1. *El islam tradicional/conservador*. Principalmente promovido por los *ulema* tradicionalistas y las capas más tradicionales de las clases populares, sobre todo los comerciantes, esta tendencia insiste en la preservación de un régimen de género patriarcal. Asigna a las mujeres al espacio privado y entiende los papeles y las obligaciones de la madre y la esposa como los únicos que corresponden a las mujeres. El velo es el dispositivo principal dirigido a mantener un reparto estricto del trabajo y una segregación de espacios según el sexo.

Los derechos humanos, que se perciben como una noción laica basada en un universo individualista y centrado en el ser humano, se consideran, por lo tanto, incompatibles con un universo centrado en Dios, que prima las obligaciones (en vez de los derechos) y las formaciones fundadas en el clan/parentesco/familia (en lugar de en el individuo). La desigualdad en los derechos y las obligaciones entre los hombres y las mujeres, según los define la antigua *sharia* y el *fiqh* (la jurisprudencia islámica), se justifica a partir del orden divino y de las diferencias naturales entre los sexos.

2. *El islam reformista liberal/moderno*. Los que abogan por esta tendencia son los *ulema* más modernos, los nuevos intelectuales islámicos (entre ellos las feministas islámicas) y la educada y moderna clase media urbana. Los antecedentes modernos de esta tendencia se extienden para incluir a pensadores modernistas musulmanes de finales del xix y principios del xx como Mohammed Abduh (1849-1905), el movimiento *Salafi* en Egipto y el movimiento *Yadid* en Asia Central. Tal y como ocurrió entre sus homólogos europeos de la época de la Ilustración, esta tendencia modernista se ha

centrado principalmente en los hombres. Sin embargo, habiendo sido influidos por los movimientos de mujeres y las críticas feministas, que promueven el islam reformista o modernista/liberal, y deseosos de distanciarse de los tradicionalistas conservadores e islamistas, los defensores de esta corriente cada vez son más abiertos y receptivos hacia las relaciones de género igualitarias y las ideas feministas que las promueven.

3. *El islamismo revolucionario o el islam radical. Neopatriarcado.* El islamismo se ha representado como una alternativa o una solución frente a la «decadencia moral» relacionada con el género y a todos los males sociales propios tanto de los sistemas tradicionales como de los modernos. Su agenda en relación con el género, a pesar de no ser idéntica a la de los tradicionalistas conservadores, se basa, así mismo, en una reacción frente a los regímenes de género y las costumbres sexuales promovidas por las personas laicas y occidentalizadas, entre ellas los modernistas, los liberales, los socialistas y las feministas. A diferencia de los casos más extremos de islamistas, como los talibán, ubicados en un Afganistán devastado y subdesarrollado, muchos islamistas en ámbitos socioeconómicamente avanzados (como Egipto e Irán) se han visto obligados a acomodarse a un régimen de género más mixto, hecho que tiene implicaciones paradójicas para los derechos de las mujeres¹¹⁶.

Como su objetivo es conquistar el poder del Estado, los islamistas utilizan la experiencia de alienación y agravios de mujeres y hombres de clase media y baja. A diferencia de los tradicionalistas, los islamistas, en su apuesta por el poder político, se benefician del apoyo de muchas mujeres, movilizándolas y haciéndolas partícipes del activismo social y político. Para aumentar su competitividad política, y conscientes de las exigencias económicas de las modernas y ur-

¹¹⁶ Véanse Hatem, 1998, y Najmabadi, 1998.

banas clases medias y trabajadoras (sobre todo en lo que se refiere al papel cambiante de las mujeres), muchos islamistas aceptan el derecho de éstas a votar, además de su derecho a la educación y al empleo en ciertos sectores. Sin embargo, al igual que los tradicionalistas, los islamistas insisten obsesivamente en la indumentaria «islámica» (si bien ésta es un poco menos restrictiva que la que propone el tradicionalismo), en la segregación según el sexo, en el control de la sexualidad de las mujeres y en una versión ligeramente reformada de la *sharia* como fundamento de la ley de la familia. En consecuencia, muchos islamistas (como ocurre en Irán, Egipto, Turquía, Indonesia, el Líbano y otros países) articulan un neopatriarcado que puede ser menos restrictivo que el promovido por los talibán pero que sigue siendo opresivo y en el que prima la supremacía del hombre sobre la mujer¹¹⁷.

Un ejemplo claro y fascinante de la diferencia entre estas tres tendencias con respecto al género y los derechos de las mujeres se puede observar en los actuales debates políticos, teológicos y filosóficos en Irán¹¹⁸. De no triunfar los *ulema* modernistas y los intelectuales en sus intentos de reformar la *sharia* y el *fiqh*, ninguna democracia y, desde luego, ningún derecho de igualdad para las mujeres pueden lograrse en el mundo islámico.

Con el propósito de evitar la esencialización del islam, vamos a repasar algunos patrones globales en relación con los derechos de las mujeres y con la religión, tanto en el seno de sociedades islámicas como no islámicas, ya que estas últimas inevitablemente interactúan con las políticas islámicas, los discursos de género y el movimiento de mujeres en Irán.

¹¹⁷ Sobre las similitudes y diferencias entre los islamistas de Irán y los de Afganistán, véase Kar, 2001.

¹¹⁸ Para una narración fascinante de estos debates, véase Mir-Hosseini, 1999.

LOS PATRONES GLOBALES DE LOS DERECHOS DE LAS MUJERES

El siglo xx se ha llamado «el siglo de las mujeres» debido a las transformaciones significativas que ha experimentado el papel de las mujeres, y por la mayor visibilidad de la actividad de éstas en todos los dominios: lo político, lo social y lo cultural. Gracias a los movimientos de las mujeres y a las intervenciones intelectuales y políticas de las feministas, la comprensión y la práctica normativa masculina en torno a los derechos civiles y humanos sufrieron una destacada transformación hacia el igualitarismo a finales del siglo xx. Sin embargo, como demuestra una serie de estudios recientes (por ejemplo, el informe de las Naciones Unidas en conmemoración del 50 aniversario de la Declaración Universal de Derechos Humanos de diciembre de 1998; el Informe del Desarrollo Humano de 1999 llevado a cabo por el PNUD; el Informe Mundial de la organización Human Rights Watch del año 2000), la mayoría de las mujeres en todo el mundo (musulmán o no) todavía sufren patrones sistémicos de violencia, desigualdad, discriminación, abuso y abandono, tanto en el hogar como en el mercado laboral y en la sociedad en su conjunto, sobre todo en situaciones de guerra internacional o civil y de conflictos interétnicos, en campos de refugiados o migrantes, en redes de tráfico sexual, en situaciones de «asesinato por honor», de violencia y asesinato relacionados con la dote matrimonial, de mutilación genital y de violencia perpetrada o promovida por el Estado.

Los cambios legales a favor de los derechos de las mujeres y los discursos sobre los derechos de las mujeres como derechos humanos todavía no se han convertido en políticas y prácticas efectivas en muchas partes del mundo, sobre todo en el mundo musulmán. Muchos gobiernos

en el mundo musulmán, los islámicos y los que no lo son, se niegan a reconocer, mucho menos a remediar, las leyes, tradiciones y prácticas discriminatorias que perpetúan la posición de inferioridad de las mujeres. El sexismo no es particular a Irán o al mundo islámico; pero sí lo es la solidez de las normas patriarcales y la resistencia dominante a la noción de igualdad en derechos que pervive actualmente en muchas sociedades islámicas en comparación con el Occidente cristiano.

Por ejemplo, mientras la mayoría de los países miembros de la ONU, entre ellos muchos países musulmanes, han ratificado la carta internacional de los derechos de las mujeres, es decir, la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer (CEDAW), adoptada por la ONU en 1979, muchos la han ratificado con limitaciones, pues se reservan el derecho a modificar o excluir cualquiera de los términos que resulte incompatible con sus leyes nacionales. Se han esgrimido más reservas frente a la CEDAW que frente a cualquier otra convención, algunas de las cuales son esencialmente incompatibles con el propósito general del tratado: la igualdad de derechos de las mujeres¹¹⁹.

Esta situación ha dado lugar a lo que Ann Elizabeth Mayer (1995) llama «la nueva hipocresía mundial»; estrategias retóricas que anuncian el apoyo a la igualdad de las mujeres a la vez que persiguen políticas enemigas de los derechos de las mujeres¹²⁰. Tal y como señalan Mayer (1995) y Bayes y Tohidi (2001), esta hipocresía no se limita a los Estados musulmanes. Para evitar la responsabilidad internacional de salvaguardar los derechos iguales de la mujer, al igual que Estados Unidos invoca su Constitución y el Vaticano la ley natural y la tradición de la Iglesia, los países musulmanes

¹¹⁹ Clark, 1991, 317.

¹²⁰ Mayer, 1995.

invocan la incompatibilidad de la ley islámica (*sharia*) con la CEDAW¹²¹.

Dos casos específicos de esta situación son los de Arabia Saudí y la República Islámica de Irán; la comparación y el contraste de ambos revelan paradojas interesantes sobre el patriarcado religioso en tiempos modernos. Como resultado de las presiones internacionales, y con el fin de preservar las relaciones públicas y mejorar su imagen en el exterior, el gobierno patriarcal de Arabia Saudí se ha sumado recientemente a la CEDAW, si bien sólo desde el punto de vista formal y de un modo hipócrita, tal y como indican las numerosas reservas propuestas basadas en la *sharia*. Por otro lado, la resistencia patriarcal en Irán ha conseguido bloquear incluso una ratificación formal e hipócrita de la CEDAW. Esto constituye una evidencia clara de que la política iraní, secuestrada por la jurisprudencia tradicionalista, sigue siendo menos flexible en su interpretación de la *sharia*, en lo que se refiere a los derechos de las mujeres y la ley de familia, que Arabia Saudí, a pesar de que en realidad las mujeres iraníes estén mucho más integradas y sean mucho más visibles en esferas públicas y políticas. Las mujeres saudíes, por ejemplo, hasta hace muy poco han visto negado incluso su derecho a poseer carnés de identidad individuales y aún siguen estando privadas de muchos derechos políticos y civiles, entre ellos el derecho a conducir automóviles; las mujeres iraníes han conquistado más derechos sociales y políticos que sus homólogas en Arabia.

Además, las mujeres iraníes se han politizado en mayor medida a causa de su participación activa y masiva en los movimientos sociales desde la Revolución Constitucional de 1905-1911 hasta la Revolución de 1979. Aunque la Revolución de 1979 acabó con la instauración de un Estado is-

¹²¹ Véase Bayes y Tohidi, 2001, 2-6. También C. Lynch, «Islamic Bloc, Christian Right Team Up to Lobby UN», *Washington Post*, 17 de junio de 2002.

lamista y de políticas de género regresivas, irónicamente esto mismo ha sacado a la superficie el tema de las mujeres, y ha acelerado paradójicamente el proceso de desarrollo de la conciencia feminista. Debido al desarrollo que han tenido los movimientos revolucionarios, la política de Irán (además de su sociedad) es más heterogénea, diversa y dinámica que la del Estado saudí, que se destaca por su carácter homogéneo y centralizado. Por este motivo, incluso una ratificación de la CEDAW motivada por una estrategia diplomática del gobierno iraní podría abrir un nuevo espacio de contestación a la hipocresía del Estado para las mujeres y los reformadores, señalando la incompatibilidad de las leyes actuales (sobre todo del código penal y la ley de familia) con los objetivos y principios de la CEDAW.

Así pues, ha sido más difícil ratificar la CEDAW en Irán que en Arabia Saudí porque su ratificación en Irán hubiera implicado cambios y reformas reales en el sistema legal y la política de género del régimen islámico, mientras que en Arabia Saudí una ratificación formal e hipócrita puede mantenerse sin desencadenar inmediatamente un desafío al Estado por parte de la sociedad. En Irán, la creciente tendencia hacia la secularización, el vigoroso debate en torno a la relación entre la democratización y el islam liberal o reformista, el desarrollo del activismo social de las mujeres, la prensa de mujeres y la conciencia feminista entre las mujeres iraníes (tanto en Irán como en el extranjero, entre la diáspora iraní), además de la presencia de feministas musulmanas activas en el parlamento (*majlis*), han situado al patriarcado iraní y a su principal baluarte en el poder, el *ulema* chií conservador, en una posición defensiva.

Por lo tanto, la República Islámica de Irán no puede sumarse ni siquiera formalmente a la CEDAW sin revisar y reformular de un modo serio su perspectiva islamista y su interpretación patriarcal del islam. Esta realidad ha convertido la jurisprudencia tradicional gobernante, la *sharia* islámica, en una de las barreras principales contra la democratización del país y contra cualquier reforma política o legal, sobre

todo en las áreas que conciernen a los derechos de las mujeres. De este modo, la cuestión del género se ha convertido en el punto ciego de la democratización y la secularización de Irán.

Para ir desenmarañando este impedimento ideológico de la democracia y la igualdad de derechos de las mujeres, muchos demócratas y reformistas modernistas han llegado a creer que uno de los requisitos de la modernidad y la democratización en el mundo musulmán en general, y en Irán en particular, es que el islam pase por un proceso de reforma. Un ejemplo reciente de esta perspectiva que llamó la atención internacional es el de Hashem Aghayari, un reformador islámico y docente universitario cuyo llamamiento en favor de un «protestantismo islámico» le llevó a la cárcel con una sentencia de pena de muerte (en la actualidad pendiente de apelación).

Otros reformadores musulmanes, entre ellos clérigos prominentes como Hoyat ol-Islam Yusef Eshkevari, Mohammed Moytahed Shabestari y Seyyed Muhsen Saeedzadeh, además de intelectuales islámicos laicos como Akbar Ganyi y Alireza Alavi-Tabar, han exigido una reforma islámica, específicamente una interpretación igualitaria en cuanto al género de los textos islámicos, así como una sustitución de la «jurisprudencia tradicionalista» (*fiqh-e sunnati*) por una «jurisprudencia dinámica» (*fiqh-e pouya*). Esta nueva tendencia reformista entre los intelectuales musulmanes, indetificados en Irán como «los intelectuales religiosos» (*rowshanfekran-e dini*) o el «nuevo pensamiento religioso» (*nov andishi-ye dini*), representa un pensamiento y una práctica modernos que aspiran a reconciliar la modernidad, la democracia y el feminismo con la fe islámica. Una dimensión importante de esta reforma islámica es el feminismo musulmán («el feminismo islámico»).

Desde una perspectiva histórica, el alcance del desafío actual a las relaciones patriarcales y patrimoniales, sobre todo a las procedentes del patriarcado religioso, no tiene pre-

cedentes en Irán. Una de las razones de la potencia actual y (esperemos) de la eficacia a largo plazo de este desafío protagonizado por las mujeres contra el régimen patriarcal en Irán es la convergencia reciente entre el feminismo secular y el feminismo musulmán basado en la fe. Juntos ejercen una presión contra el dominio masculino tanto dentro como fuera del marco religioso.

Una breve alusión a la política de ratificación de la CEDAW por parte del gobierno iraní ayudará a ilustrar esta situación. Tras una campaña por parte de los grupos de mujeres y la prensa de mujeres (tanto religiosa como secular) para exigir que el gobierno suscribiera la CEDAW, campaña que incluyó negociaciones intensas entre las diputadas reformistas musulmanas y algunos *ulema* influyentes en Teherán y en Qom, el gobierno de Khatami entregó al Parlamento en diciembre de 2001 una propuesta legislativa para su ratificación, si bien con algunas reservas añadidas por los *ulema*.

Después de un intenso debate en el seno de la Comisión Cultural del Parlamento, la legislación fue aprobada. Sin embargo, antes de presentarse para su votación final por parte de la asamblea general, la legislación fue suspendida temporalmente por el líder del Parlamento, Hoyat ol-Islam Mehdi Karrobi. Desde entonces, los grupos de mujeres, entre ellos el Centro Cultural de las Mujeres, y la prensa de mujeres, por ejemplo las revistas *Zanan* y *Zanan-e Iran*, además de diputadas reformistas como Azam Naseripour (representante de Islamabad-gharb) y Sharbanu Emami (representante de Urumiyeh) han protestado por esta irregularidad en el procedimiento y han cuestionado las razones que se esconden tras la clausura del debate sobre la legislación de la CEDAW. Una y otra vez les han aconsejado que sean pacientes, puesto que existen asuntos de debate y votación más urgentes sobre la mesa.

En una sesión parlamentaria más reciente (mayo de 2003), momento en el que algunas diputadas se negaron a resignar-

se y exigieron una explicación transparente e inmediata, Karrobi confesó que la legislación de la CEDAW, así como el debate se habían suspendido gracias a la intervención y «la oposición de los ancianos de la nación (*bozorgan-e qowm*) y del seminario de Qom (*huzeh-ye elmiyyeh Qom*)». A continuación dijo que el gobierno debía «consultar y resolver algunas dudas en las mentes de nuestro *ulema*» acerca de la incompatibilidad entre la CEDAW y la *sharia*¹²². En respuesta, la revista semanal en red *Zanan-e Iran* ha empezado a recoger firmas para ejercer una acción legal popular en contra de esta violación ilegal del proceder parlamentario¹²³.

Este alto en el proceso de ratificación de la CEDAW es una indicación más de cómo el islam tradicionalista, junto con los islamistas radicales, todavía mantiene el control sobre la ley y el proceso legal en lo que concierne a los temas de género en Irán. Esta desafortunada realidad ofrece opciones diversas para las mujeres, según sus convicciones. Mientras muchas mujeres seculares ven que la sustitución del Estado religioso por uno laico y democrático es el único camino que lleva a la igualdad de derechos, para muchas mujeres islámicas el fin del Estado islámico no es necesariamente el fin del patriarcado islámico. Hasta que el propio islam no sea comprendido, practicado y reconstruido dentro de un marco igualitario, las mujeres musulmanas no podrán sentirse liberadas del sexismo ni de la dominación de los hombres. Por eso, el proyecto del «feminismo islámico» es visto por algunos reformistas musulmanes en Irán, entre ellos Saeedzadeh¹²⁴ y Alavi-tabar¹²⁵, además de por muchas feministas musulmanas en otras sociedades musulmanas, como una ne-

¹²² Véase *Rouydad*, 19 Urdibehesht, 1382, o *Iran-Emrooz*, 7 de mayo de 2003 (www.Iran-emrooz.de).

¹²³ Véase www.zananinIran.com, 14 Urdibehesht, 1382/4 de mayo de 2003.

¹²⁴ Véase Mir-Hosseini, 1999.

¹²⁵ Véase Kian-Thiebaut, 2003, 38-41.

cesidad histórica para la modernización del islam y la reconciliación de los musulmanes con las nuevas exigencias que plantea el cambio en los roles de género y en la sexualidad en los tiempos modernos.

EL FEMINISMO MUSULMÁN

Y LA REFORMA MODERNA EN EL CONTEXTO GLOBAL

En las últimas décadas, muchas sociedades musulmanas, entre ellas las de Oriente Próximo, han experimentado un aumento sin precedentes en la tasa de alfabetización de las mujeres (más del 65 por 100 en el año 2000 comparado con menos del 50 por 100 en 1980 entre las mujeres de más de quince años de edad)¹²⁶. La brecha tradicional entre hombres y mujeres en lo que concierne a la educación se está reduciendo, y en algunas sociedades, entre las que figura Irán, la tasa de matriculación de las mujeres en instituciones de educación superior iguala e incluso supera a la de los hombres.

En Irán, en 1976, tan sólo el 35,6 por 100 de las mujeres sabían leer y escribir. En 1999, la tasa de alfabetización alcanzó el 80 por 100 (para las mujeres en el ámbito rural la tasa ha pasado del 17,4 al 62,4 por 100). En 2001, el 62 por 100 de los alumnos matriculados en las universidades de Irán eran mujeres. Este impresionante avance en la educación de las mujeres evidentemente ha tenido como consecuencia su mayor cota de participación en la vida social y política fuera del ámbito privado. Las mujeres no sólo han sido influidas por la modernización; en tanto que grupo altamente educado y profesional, se han convertido en agentes importantes del cambio y de la modernización.

¹²⁶ Estimación aproximada basada en tres regiones de Asia, según informa *The World's Women 2000: Trends and Statistics*, 2000, pág. 89, cuadro 4.5.

Sin embargo, el aumento dramático de las tasas de alfabetización no ha llevado a un nivel correspondiente de empleo entre las mujeres en los sectores formales de la economía (14,3 por 100 en 1999)¹²⁷. Los cambios en la estructura patriarcal del sistema legal y de las instituciones políticas, religiosas y económicas en las sociedades del Oriente Próximo en general y en Irán en particular, sobre todo en lo que respecta a la ley de familia, la estructura de la familia, los estereotipos de género y las costumbres sexuales, andan muy por detrás de los cambios modernizadores en el ámbito de la socialización y la conciencia política de las nuevas mujeres de clase media.

Además de esta contradicción en las dinámicas del género, y en parte debido a ella, las mujeres se han enfrentado a una oleada de islamismo y conservadurismo que muchas veces conlleva un programa de género reaccionario. En el caso de Irán, y sobre todo en los primeros años de la emergencia de la República Islámica, el islamismo demostró un impacto claramente retrógrado sobre los derechos de las mujeres, si bien la naturaleza y la intensidad de este impacto variaban dependiendo de la clase, la etnicidad y la pertenencia religiosa de las mujeres¹²⁸. El islamismo en Irán, como en algunas otras sociedades musulmanas como Turquía, Egipto y Malasia, ha ocasionado muchos reveses reales o posibles para los derechos individuales de las mujeres modernizadas y privilegiadas de las clases altas y medias urbanas, y también ha aumentado la discriminación contra las mujeres rurales y de

¹²⁷ El sector público presenta una tasa más elevada, pues llega al 31 por 100. El sector informal presenta la tasa más alta. Véase Poya, 1999, 77-87.

¹²⁸ Muchas estudiosas, yo misma incluida, hemos explicado las razones de la oleada del islamismo y el significado de su dimensión de género, además de las razones históricas, geográficas, económicas, políticas y culturales que explican la fuerza y resistencia especial del patriarcado en Irán y en otras sociedades musulmanas. Véanse, por ejemplo, Keddie, 2000; Kandiyoti, 1991; Moghadam, 2000; Bayes y Tohid, 2001.

las clases trabajadoras. Sin embargo, para un número considerable de mujeres anteriormente más marginadas, las de la clase media recientemente urbanizada y tradicionalista, el islamismo ha propiciado su activismo social, político y religioso.

La islamización de la vida, tanto pública como privada, como por ejemplo la obligación de llevar el velo y la segregación de los espacios por sexo, ha eliminado algunas de las excusas anteriormente utilizadas por la autoridad tradicional masculina para prevenir la entrada de mujeres y niñas en espacios públicos como los institutos, las universidades, el transporte público, las vías públicas, y las industrias de los medios de comunicación y del cine. Este hecho ha servido irónicamente para abrir nuevas esferas, anteriormente inaccesibles, de intervención para este estrato de mujeres, ya se tratara de espacios físicos como las mezquitas o de espacios intelectuales como los debates cultos sobre teología.

El feminismo modernista reformista, conocido en Occidente como «feminismo islámico» o «feminismo musulmán», surge precisamente en este contexto caracterizado por un resurgimiento islámico considerable, y debe entenderse en el contexto de la particular historia de encuentro y negociación con la modernidad dentro del mundo musulmán a lo largo de las últimas dos décadas. Tal y como he señalado anteriormente, estos planteamientos de género son parte de un movimiento más amplio de reforma del pensamiento y de las instituciones islámicas, en particular, y de las sociedades de mayoría musulmana en general.

El llamado feminismo musulmán emerge principalmente en las ciudades entre las mujeres cultas y profesionales de la clase media que, a diferencia de otras pioneras de los derechos de las mujeres y el feminismo en el mundo musulmán, cuya orientación era más bien secular, liberal o socialista, y «occidentalizada», no están dispuestas a abandonar su orientación religiosa y mantienen el islam como un componente importante de su identidad étnica, cultural o incluso

nacional. Un ejemplo activo e ilustrativo de esta tendencia es «Hermanas en el Islam», un grupo de Malasia cuyo lema es «justicia, democracia e igualdad»¹²⁹.

Un cuerpo cada vez mayor de literatura y debate sobre el «feminismo islámico» ha emergido en el campo de los estudios de la mujer en Oriente Próximo, y ha estimulado debates que a veces son útiles y a veces ocasionan divisiones entre las estudiosas y activistas preocupadas por temas de la mujer en Oriente Próximo y en algunas sociedades musulmanas, entre ellas Irán (por ejemplo, Abu-Lughod, 1998; Afshar, 1998; Ahmed, 1992; Al-Hibri, 1997; Badran, 1999; Barlas, 2002; Cooke, 2000; Fernea, 1998; Friedl, 1997; Hassan, 1995; Hatem, 1998; Hoodfar, 1996; Kamalkhani, 1998; Kian-Thiebaut, 1997; Mernissi, 1991; Mir-Hosseini, 1996 y 1999; Moghadam, 2000; Moghissi, 1998; Najmabadi, 1998; Nakanishi, 1998; Paidar, 1982 y 2001; Roald, 1998; Smith, 1985; Stowasser, 1994; Tohidi, 1996, 1998 y 2001; Torab, 2002; y Wadud, 1999).

La confusión y la controversia empiezan con el propio nombre, «feminismo islámico», y su definición. En el contexto de Irán, por ejemplo, dos grupos ideológica y políticamente enfrentados se han expresado abiertamente en contra del uso de este término y de cualquier mezcla entre islam y feminismo. Por un lado, están los tradicionalistas conservadores de la derecha y los islamistas («fundamentalistas»), que en Irán se oponen firmemente al «feminismo islámico» manteniendo actitudes y opiniones radicalmente antifeministas. Por otro lado, están muchas feministas seculares de izquierda en el exilio que mantienen opiniones y sentimientos fuertemente antiislámicos. Ambos grupos esencializan tanto el islam como el feminismo, fenómenos que interpretan como categorías mutuamente excluyentes y para los que la idea de un «feminismo islámico» resulta contradictoria. En la prensa controlada por la

¹²⁹ Para más información sobre este grupo activo de feministas musulmanas, véase www.muslimtents.com/sistersinislam/

extrema derecha, el feminismo o las tendencias feministas (*gerayeshha-ye femenisti*) entre las «hermanas musulmanas» se han convertido en un tema de ataque. Hasta el propio Ayatollah Khamenei, el *rahbar* o *veli-ye faqih* (el líder supremo de la jurisprudencia), ha denunciado públicamente las tendencias feministas en sus reuniones con varios grupos de mujeres. Por ejemplo, en una reunión con las diputadas del *majlis* (el 6 de octubre de 2001), Khamenei insistió en que las mujeres sólo deben ocupar aquellas posiciones sociales que «no sean contradictorias con sus características y naturaleza innata». Mientras rechazaba cualquier hostilidad contra las mujeres, el Ayatollah aconsejó a las diputadas repudiar «cualquier tendencia feminista»¹³⁰. Sin embargo, el mismo día, en una mesa de debate sobre «Mujeres reformistas y el futuro de la reforma», una de las diputadas más notorias, Fatima Haqiqat-jou, implícitamente amenazó a las autoridades islámicas con un «movimiento social peligroso» (el feminismo) si éstas no respondían adecuadamente a las demandas de las mujeres¹³¹.

¿QUÉ HAY EN UN NOMBRE?

Aparte de las dos objeciones hostiles al «feminismo islámico» anteriormente expuestas, también existen sentimientos de preocupación e incertidumbre en el seno de otras comunidades, incluso entre algunas activistas musulmanas, estudiosas y profesionales, que temen las implicaciones confusas y las divisiones que puede conllevar esta nueva categorización, principalmente generada por académicas laicas afincadas en Occidente. Por ejemplo, en un artículo publicado en la *Middle East Women's Studies Review* (invierno/primavera de 2001, 1-3), Omaila Abou-Bakr señaló una serie

¹³⁰ Véase www.bbc.co.uk/persian/news/011006_vleader.shtml, 6 de octubre de 2001.

¹³¹ *Ibid.*

de cuestiones interesantes sobre la noción del «feminismo islámico». A pesar de que Abou-Bakr no se opone a esta denominación en sí misma, llama la atención sobre la confusión y el abuso político que puede suscitar, y ofrece algunos elementos para una definición desde la perspectiva de una musulmana creyente. Una de las reservas principales que señala tiene que ver con el proceso de nombrar y formular este concepto, proceso que, tal y como explica, «habla más del observador, la persona que acuña el concepto, que sobre la propia cuestión». La autora advierte del peligro que entraña esta categorización inherentemente divisoria de las mujeres musulmanas, en la medida en que implica que si una mujer no se dedica a la enseñanza islámica, el Corán, el Hadiz, etc., está al margen del círculo de las feministas islámicas/musulmanas.

Conviene tener en cuenta que en la mayor parte del mundo, tanto musulmán como no musulmán e incluyendo el propio Irán, la mayor parte de las activistas por los derechos de las mujeres se muestran indiferentes hacia la etiqueta «feminista», o incluso la rechazan, y esto es común en activistas tanto creyentes como no creyentes. Ambos tipos de mujeres activistas comparten un enfoque pragmático y ecléctico en sus tácticas y estrategias para empoderarse y mejorar los derechos de las mujeres.

Una preocupación más amplia que me gustaría compartir es la que se refiere a la gran fascinación que algunas feministas y periodistas occidentales sienten y al enorme énfasis que ponen en el feminismo islámico y que puede desencadenar dos consecuencias contraproducentes, una de naturaleza política, la otra teórica o conceptual. Políticamente, este énfasis puede alarmar y amenazar al patriarcado islamista antifeminista, de manera que se ejerza mayor presión sobre las reformistas feministas musulmanas. Esto podría causar una mayor reticencia por parte de las activistas musulmanas a la hora de asociarse con discursos feministas en general y con las feministas laicas en particular.

Teórica o conceptualmente, uno de los problemas potenciales que se plantean ante la tendencia a «situar en primer término el espíritu islámico o la influencia islámica en tanto que fuerza primaria de las sociedades en Oriente Próximo, es una suerte de determinismo islámico que ignora la complejidad de las transformaciones tanto sociopolíticas como económicas»¹³². En una entrevista, Shirin Ebadi (una destacada abogada feminista iraní) hizo referencia a esta misma implicación problemática:

Si el feminismo islámico significa que una mujer musulmana puede ser feminista y que el feminismo y el islam —o el «ser musulmana»— no tienen por qué ser incompatibles, entonces estoy de acuerdo. Pero si significa que el feminismo en los países musulmanes es de algún modo específico, totalmente distinto del que existe en otras sociedades, y, por lo tanto, invariablemente islámico, entonces no estoy de acuerdo con dicho concepto¹³³.

A esto yo añadiría que entender el feminismo islámico como el *único* camino o el *más auténtico* hacia la emancipación de las musulmanas puede implicar un determinismo islámico orientalista o esencialista, del tipo habitualmente expresado por los que ven el islam bien como la causa principal de la subordinación de las mujeres bien el único camino hacia la emancipación. Toda la historia hasta el presente, incluyendo el caso de la República Islámica de Irán, demuestra que ambas posiciones son equivocadas. Históricamente, es la interacción entre varios factores, como la geopolítica y el desarrollo socioeconómico, el colonialismo y las políticas del Estado y otros aspectos como la cultura y la religión patriarcales o las costumbres y las tradiciones locales, lo que ha conformado la posición de las mujeres en cada país.

¹³² Hoda El-Sadda, citada en Abou-Bakr, 2001.

¹³³ Entrevista de la autora con Shirin Ebadi, diciembre de 1999.

Me gustaría además señalar algunos problemas prácticos y conceptuales asociados con las formas en las que nosotros, los estudiosos ubicados en Occidente, nombramos, categorizamos y abordamos las luchas de las musulmanas por su empoderamiento y por sus derechos humanos y civiles. Con un espíritu dominado por el diálogo, la construcción de alianzas, la inclusividad, el pluralismo y la diversidad, me gustaría sugerir que deberíamos evitar establecer polarizaciones entre las «posiciones de fe» y las «posiciones laicas» en lo que se refiere a un compromiso con los derechos de las mujeres. Situar el feminismo laico y el feminismo islámico como dos polos en un amargo conflicto sólo beneficia a las fuerzas patriarcales más reaccionarias, sean éstas del patriarcado tradicionalista o islamista o del patriarcado secular moderno. Equiparar todo lo laico y lo moderno con la igualdad y el feminismo es tan inocente y erróneo como equiparar la fe y la religión con la antimodernidad y el antifeminismo. No todos los musulmanes se oponen a la igualdad de derechos y no todos los laicos son profeministas, ni están a favor de la igualdad.

ALGUNAS DEFINICIONES Y CARACTERÍSTICAS

Aclaremos entonces qué queremos decir con «feminismo islámico» y cómo lo definimos. Cuando se emplea para referirse a una identidad, personalmente encuentro el término «feminista musulmana» (o sea, una musulmana que es una feminista) menos preocupante y más pertinente a la realidad actual, que cuando se acude al término «feminismo islámico». Este último, por otro lado, parece el más adecuado para describir un discurso o un concepto analítico en la investigación y la teología feminista. La definición de cualquiera de los dos términos, sin embargo, es difícil ya que una feminista musulmana (creyente) probablemente lo definiría de un modo distinto que una socióloga laica

como yo. Mientras la historia del feminismo cristiano y del judío es más larga y ocupa un lugar más estabilizado en el seno de los movimientos feministas, el feminismo musulmán como tal es una tendencia relativamente nueva y todavía fluida, sin definiciones precisas, mucho más contestada y con una connotación política más pronunciada. En mi opinión, el feminismo musulmán es uno de los discursos o tácticas creadas o adoptadas por un cierto estrato de mujeres (de clase media, urbanas y educadas) en las sociedades predominantemente musulmanas o en las comunidades musulmanas en la diáspora como respuesta a tres tipos de presiones nacionales y globales, realidades, todas ellas, relacionadas entre sí.

Responder al patriarcado tradicional sancionado y respaldado por las autoridades religiosas

Si bien algunas activistas modernizadas y educadas de clase media y alta entienden la religión, incluido el islam, como una institución premoderna, opresiva y patriarcal y, por lo tanto, mantienen una perspectiva laica o incluso antirreligiosa, muchas otras no quieren abandonar su fe ni su identidad religiosa. Estas últimas han intentado resistir y luchar contra el patriarcado dentro de un marco religioso. Una reivindicación básica de las reformistas religiosas feministas, tanto las cristianas como las musulmanas, es que sus respectivas religiones no apoyan la subordinación de las mujeres, siempre que se comprendan e interpreten correctamente. En una respuesta tanto teológica como política, estas reformistas mantienen que las normas de la sociedad están en desacuerdo con las normas de Dios. Por tanto, la idea es que una reforma que promueva la equidad no sólo es posible, sino necesaria. Al reclamar un «pasado igualitario», las reformistas feministas señalan que en estas religiones las mujeres ocuparon posiciones de liderazgo en

periodos precedentes, antes de que la religión se asociara estrechamente al poder del Estado (entre los siglos I y IV en el cristianismo, y en los primeros años de la tradición islámica en el siglo IX).

Responder a la modernidad, la modernización y la globalización

Como resultado del impacto expansivo de la modernidad en las sociedades musulmanas (por ejemplo, la tasa creciente de urbanización, alfabetización y empleo tanto de mujeres como de hombres, etc.), las mujeres musulmanas, como las de otras sociedades, avanzan hacia ideas más igualitarias y hacia la reconstrucción feminista de la vida moderna, especialmente de la estructura de la familia y de los roles y relaciones de género. El feminismo musulmán es, por lo tanto, una negociación con la modernidad; se acepta la modernidad (que emergió primero en Occidente) pero presenta, no obstante, una «alternativa» que aparece como distinta y diferente de la de Occidente, la modernización occidental y el feminismo occidental. Se trata de un intento de enfatizar el aspecto autóctono en la legitimación de las demandas feministas para evitar que éstas sean tachadas de importación occidental¹³⁴. Tal como argumenta Leila Ahmed, «las reformas que se formulan en lengua nativa y no como apropiación de las costumbres de otras culturas» pueden ser más inteligibles y más persuasivas para las clases más tradicionales (y no meramente para las clases altas y medias) y, por lo tanto, más duraderas¹³⁵.

El lenguaje y la argumentación de las activistas islámicas orientadas hacia la reforma en Irán representan un ejem-

plo claro de esta lógica. Las siguientes palabras de Fatima Haqiqatyou, diputada del *majlis* a la que hemos aludido anteriormente, ponen de manifiesto la forma en la que éstas negocian con el patriarcado. En una rueda de prensa, Haqiqatyou habla sobre la petición al Presidente en la que treinta y cuatro diputadas recomendaron cinco candidatas para el puesto de gobernadora en la región de Teherán. Para su desilusión, ninguna mujer fue nombrada. Por lo tanto, ella declara:

La fracción femenina del *majlis* ha llegado a una conclusión amarga. Debido a una perspectiva masculinista entre los dirigentes y gestores en el más alto nivel, existe una incredulidad hacia los méritos y capacidades de las mujeres en los puestos de gestión [...]. Queremos mejorar la posición de las mujeres y de sus derechos partiendo del pensamiento religioso y a través de fórmulas nativas iraníes. El orden islámico (*nezam-e Islami*) debe poder responder a nuestras aspiraciones y demandas. Ahora bien, si la sociedad y la voluntad política del Estado no permiten la realización de las demandas de las mujeres, es inevitable que surja un movimiento social muy peligroso¹³⁶.

Exitosa o no, esta tendencia está relacionada con el legado del colonialismo occidental, con la insistencia poscolonial en forjar y expresar una identidad nacional independiente o «autóctona», también un «feminismo autóctono», sobre todo frente a la globalización creciente. Un aspecto más de la globalización que contribuye a esta tendencia es la creciente migración transnacional (que ha dejado de ser una práctica predominantemente masculina) o la diáspora o deterritorialización de las identidades culturales. Esto ha facilitado un conocimiento más amplio de los discursos globales y modernos del feminismo, los derechos humanos y la democracia que están directa o indirectamente cambiando

¹³⁴ La autora usa el concepto «nativized», que implica un proceso de marcaje como producción nativa o propia. (*N. del T.*)

¹³⁵ Ahmed, 1992, 168.

¹³⁶ Véase www.bbc.co.uk/persian/news/011006_vleader.shtml, 6 de octubre de 2001.

la conciencia y las expectativas de las mujeres en países como Irán. El impacto de este tipo de factores se ha intensificado a través de un mayor acceso a internet, a la televisión vía satélite y a otras tecnologías de la comunicación.

Responder a la oleada reciente del islamismo patriarcal

Como resultado de la intensificación del entorno islamista desde la década de 1970 y la consecuente imposición de un proyecto de género reaccionario, muchas mujeres musulmanas se sienten impulsadas a cambiar y mejorar los roles y sus derechos en un marco islamista. Para las mujeres educadas que quieren reconciliar la dimensión religiosa de su identidad con un empoderamiento basado en relaciones más igualitarias y la libertad de elección en su vida personal, familiar y sociopolítica, el feminismo islámico ofrece un mecanismo para resistir y desafiar a la naturaleza sexista de las políticas de la identidad, sobre todo el islamismo. También algunas estudiosas, tanto religiosas como laicas (como Leila Ahmed, Riffat Hassan, Fatima Mernissi y Ziba Mir-Hosseini), ven la reforma moderna y liberal del islam como una aproximación igualitaria respetuosa con el género como un requisito para el éxito de una reforma social y política más amplia dirigida hacia la democracia, el pluralismo y los derechos civiles, entre éstos, los derechos de las mujeres. Esta forma de abordar la cuestión enfatiza la necesidad urgente de dotar a las mujeres de herramientas (como, por ejemplo, conocimientos del árabe, del Corán y del *fiqh*, además de otros saberes feministas) que les permitan redefinir, reinterpretar y reformar el islam para que pase a ser una religión más igualitaria en lo que se refiere al género, y no perjudique a las mujeres. El objetivo es capacitar a las mujeres para que éstas puedan «darle la vuelta al tablero» de las autoridades islamistas, y recriminarlas por lo que predicán y prac-

tican en nombre del islam. En un seminario en el Radcliffe College, una feminista musulmana lo planteó así: «Los *mullahs* están intentando usar el Corán en nuestra contra, pero tenemos una sorpresa para ellos: vamos a ganarles en su propio juego.»

En resumidas cuentas, considero el feminismo musulmán o «feminismo islámico» como una respuesta basada en la fe de un estrato particular de mujeres musulmanas en su proceso de lucha y negociación, por un lado, con el patriarcado (tanto el antiguo patriarcado islámico tradicionalista como el neopatriarcado de los islamistas) y, por otro, con las nuevas realidades (modernas y posmodernas). Los límites y potencialidades que aporta esta estrategia para el empoderamiento de las mujeres, sin embargo, tendrán que ser juzgadas más por los hechos y las prácticas que por sus fortalezas o inconsistencias teológicas o teóricas.

ALGUNAS OBSERVACIONES COMPARATIVAS

Me gustaría ofrecer algunas observaciones comparativas e históricas que puedan ayudarnos a desarrollar estrategias feministas más adecuadas partiendo de la diversidad que existe en el movimiento global de las mujeres, y de la diversidad que existe en Irán entre el movimiento de mujeres y respecto al feminismo islámico:

a) Solemos olvidar que el islam, como el resto de las instituciones religiosas, es una construcción social y humana, y, por lo tanto, no es ni ahistórica ni monolítica, ni cosificada ni estática. Esto resulta evidente cuando lo comparamos con la experiencia de las mujeres en un contexto cristiano, tal y como elaboramos en Bayes y Tohidi (2001). La lucha por cambiar o reconfigurar la religión con el fin de adecuarla a las nuevas realidades de un régimen de género moderno, igualitario y democrático se ha hecho tanto dentro como fuera de las instituciones religiosas, y ha sido un pro-

ceso continuo en los contextos cristianos (protestantes y católicos) (Schuster-Fiorenza, 1992, y Ruther, 1993). Gracias a la emergencia de una clase media más fuerte, a la modernidad y a la lucha vigorosa por parte de los liberales burgueses en pos del humanismo y los derechos individuales se ha logrado con un éxito mayor la reforma de la religión, la secularización y la democratización de la sociedad en los países avanzados e industrializados del Occidente cristiano. En el contexto musulmán, sin embargo, la interacción entre desventajas geográficas y geopolíticas, colonialismo y subdesarrollo ha obstaculizado el progreso de este tipo de procesos, y ha dificultado de este modo el logro de los derechos civiles y, sobre todo, de los derechos de las mujeres.

Los intentos modernistas racionales y liberales por reinterpretar o reformar el islam emergieron hace casi un siglo entre teólogos y juristas como el egipcio Muhammad Abduh (1849-1905). A principios del siglo xx, algunas pensadoras y escritoras musulmanas habían empezado paulatinamente a formular su conciencia de género en escritos dentro del campo de la ética islámica (entre ellas cabe citar a Tahira Qurra-tulein, Bibi Khanum Astarabadi, Zeinab Fawwaz y Ayesha Taymuriya). Sin embargo, sólo una mirada retrospectiva puede permitir (o no) categorizarlas como feministas musulmanas dada la novedad de dicha categoría, formulada además por feministas occidentales o ubicadas en Occidente y no por las propias feministas musulmanas. Por ejemplo, cuando Elizabeth Cady Stanton y sus amigas escribieron la *Biblia de las mujeres* en 1895 a nadie se le ocurrió llamarlas feministas cristianas. Pero debido a las tendencias dentro del discurso feminista, el trabajo de Amina Wadud en Estados Unidos¹³⁷ se sitúa naturalmente como un ejemplo del feminismo musulmán/islámico. Esta forma de nombrar en el contexto actual puede ser inofensiva si no implica un gesto

¹³⁷ Wadud, 1999.

inadvertido o intencional de esencializar a las mujeres musulmanas o convertirlas en «otras». Puede ser inofensiva si no limita la diversidad del abanico de movimientos de mujeres en las sociedades musulmanas reduciéndolos únicamente a las mujeres musulmanas y a un feminsimo principalmente religioso, obviando, excluyendo o silenciando a las mujeres de las minorías religiosas no musulmanas o a mujeres de orientaciones seculares, laicas o ateas.

b) Al igual que otros componentes de los movimientos modernos (o posiblemente posmodernos) de reforma en el seno del islam, el feminismo musulmán es un discurso centrado en el Corán. El Corán, visto como el texto «eterno e inimitable», provee a los musulmanes tanto de una base fundacional como de un punto de convergencia de muchas interpretaciones humanas diferentes, según las situaciones socioeconómicas y políticas específicas (Stowasser, 1998). Algunas musulmanas feministas como Azizah al-Hibri entienden la flexibilidad y la capacidad de evolucionar como «una parte esencial de la filosofía coránica, ya que el islam fue revelado para todas las personas y todos los tiempos. En consecuencia, la jurisprudencia que aporta tiene que ser capaz de responder a necesidades y problemas muy diversos» (Al-Hibri, 1997, 2). Los musulmanes confían en el *ijtihad*, que es la capacidad de analizar un texto coránico o una situación problemática dentro del contexto histórico y cultural relevante, y luego elaborar una interpretación o solución adecuada sobre la base de una comprensión exhaustiva de los principios del Corán y el *Sunnah*¹³⁸.

Sin embargo, según algunas autoras como Anne Sofie Roald, un desafío importante para las feministas musulmanas es el hecho de que el Corán sea considerado por algunos como «el verbo de Dios» y, como consecuencia, inmutable¹³⁹. En respuesta a esto, algunas modernistas musulmanas (como

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ Roald, 1998, 41.

Mohammad Mojtahed Shabestari y Abdolkarim Soroush) y algunas feministas han señalado que el estilo simbólico del Corán no es crítico (Mir-Hosseini, 1999). Más bien, es la *interpretación* del Corán por parte de los hombres lo que conforma la base de la ley, el reglamento y la práctica islámicos. Este monopolio masculino (*ulema*) de la autoridad para interpretar el Corán o ejercer el *ijtihad* es lo que las feministas musulmanas están contestando en la actualidad. Como explica claramente Friedl (1997) en el contexto de Irán:

En teoría estos textos están más allá de la negociación porque se supone que emanan de la autoridad divina o divinamente inspirada. En la práctica, sin embargo, la Sagrada Escritura tiene que ser traducida, enseñada y transformada en algo inteligible para los creyentes, sobre todo para los analfabetos y semi-alfabetos que no pueden leer los textos originales en árabe [...] esto significa que el texto tiene que ser interpretado. La interpretación es un proceso político: la selección de algunos textos, de entre un conjunto que puede transmitir mensajes tremendamente divergentes, y su exégesis están inevitablemente influidas, si no directamente motivadas, por los programas políticos y los intereses de quienes controlan la formulación y diseminación de las ideologías (Friedl, 1997, 146).

El texto sagrado se lee y se entiende según sean nuestras presuposiciones, y éstas varían en función del momento histórico y de la cultura, como mantienen los nuevos reformistas islámicos. Partiendo de esta actitud frente a la religión, la prensa de mujeres en Irán ha lanzado debates tanto políticos como teológicos sobre las cuestiones del género y ha reprendido a los reformistas (tanto laicos como del clero) a través de encuentros, entrevistas y mesas redondas.

Por ejemplo, tras la aparición de varios libros y contribuciones a la revista *Zanan* (Women), publicación radical y feminista basada en el *ijtihad* islámico, Hojat ol-Islam Seyyed

Mohsen Saeedzadeh (un joven clérigo) fue encarcelado y, después de cumplir su pena, apartado del sacerdocio e inhabilitado para publicar¹⁴⁰. Hojat ol-Islam Yusef Eshkevari es otro clérigo reformista y liberal que permanece en la cárcel, en parte a causa a unas declaraciones en las que afirmaba que el *hiyab* no es un mandato islámico. En la misma línea, Alireza Alavi-tabar, un estudioso laico, ha defendido el feminismo abiertamente, incluido el feminismo islámico, basándose en definiciones tanto sociológicas como teológicas. Sus ideas progresistas y su promoción atrevida y no sectaria de los derechos de las mujeres le han convertido en uno de los reformistas musulmanes más populares entre los hombres y mujeres iraníes.

Alavi-tabar identifica tres mecanismos empleados para la reforma y la reinterpretación de las prescripciones islámicas: suspender las prescripciones primarias y en su lugar legislar sobre la base de las prescripciones secundarias y las leyes promulgadas por el gobierno; la jurisprudencia dinámica (*fiqh-e pouya*) de las prescripciones secundarias, y el *ijtihad* sobre los fundamentos islámicos. Alavi-tabar argumenta que los primeros dos mecanismos son necesarios para la articulación de los la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, pero por sí solos resultan insuficientes. Para una solución real al problema actual de la incompatibilidad del *fiqh* islámico con la igualdad y los derechos humanos, y para alcanzar perspectivas verdaderamente nuevas y modernas, «los que abogan por el nuevo pensamiento religioso (*nov andishan-e dini*) eventualmente tendrán que buscar el *ijtihad* únicamente en el seno los propios fundamentos islámicos»¹⁴¹. En un *ijtihad* tan radical como éste, la jurisprudencia (*fiqh*) será considerada en su conjunto como un componente secundario (y no esencial o primario) del islam; una

¹⁴⁰ Para las contribuciones importantes de Saeedzadeh (algunas publicadas con seudónimos femeninos), véanse Mir-Hosseini, 1999, y Kar, 2001.

¹⁴¹ Véase Kian-Thiebaut, 2003, 39.

construcción humana (y no una revelación divina) sometida a la historia y al tiempo y, por lo tanto, propensa al cambio, la revisión y la reconstrucción¹⁴².

Sobre la existencia o la viabilidad del feminismo islámico, Alavi-tabar declara:

Depende de lo que queramos decir con este concepto, y cómo lo utilicemos. Si el «feminismo islámico» significa que uno puede promover derechos sociales y legales iguales para las mujeres y los hombres mientras mantiene una lealtad a la ética y los valores religiosos, desde luego en estos momentos está presente y es viable. El feminismo islámico es una llamada a volver a leer nuestras interpretaciones de los textos islámicos y la historia de la vida religiosa. Si apartamos las tendencias y los valores inspirados por el patriarcado y mantenemos una nueva perspectiva, mucho de lo que hasta ahora se ha tomado por «*sharia* evidente» tendrá que ser cuestionado, demostrando que no son elementos obvios de la *sharia*, sino productos de nuestras tradiciones y vivencias mundanas [...] el feminismo islámico, en este sentido, es muy cercano al proyecto del intelectualismo religioso moderno¹⁴³.

c) Como otros movimientos modernistas reformistas religiosos, el feminismo musulmán enfatiza la agencia individual e insiste en el derecho de las mujeres a mantener una relación directa con Dios sin mediadores humanos (clérigos). Basado en la idea de «intersubjetividad», concibe a la mujer y al hombre creyente y a Dios como los sujetos de interacción en lugar de primar la relación entre el clero masculino y la persona creyente. Esto ha sido un principio básico de la reforma del cristianismo desde que Martín Lutero lo propuso en 1551, hecho que desencadenó la reforma protestante. Este principio, si se aplica con seriedad entre los musulma-

¹⁴² *Ibid.*, 40.

¹⁴³ *Ibid.*, 41.

nes, podría desafiar el monopolio clerical (masculino) sobre la religión, y transformar así el concepto que tienen las mujeres de la religión como parte de una institución autoritaria centrada en un clero masculino, hacia una religión entendida como procesos espirituales, tanto individuales como colectivos, no jerárquicos en la vida cotidiana de las mujeres.

IMPLICACIONES POLÍTICAS:

PELIGROS Y PROMESAS

Las creyentes feministas de las tres religiones de Abraham (judaísmo, cristianismo e islam) tienen mucho que aprender unas de otras sobre sus experiencias a la hora de «arrebatar» al clero el monopolio patriarcal de la autoridad sobre la fe y la espiritualidad. Lograr los derechos de las mujeres en Irán o en cualquier otra sociedad musulmana no puede depender únicamente, ni siquiera principalmente, de la reinterpretación de los textos islámicos por parte de las mujeres. En la medida en que en una lectura literal del Corán, como del resto de las Escrituras, prima la supremacía de lo masculino y la mayoría de los musulmanes y no musulmanes está todavía más dispuesta a aceptar la autoridad masculina, es preciso que se dediquen mayores esfuerzos a reeducar a los hombres en la casa y en la escuela.

El feminismo espiritual y los feminismos basados en la fe, entre ellos el feminismo islámico, no pueden diferenciarse mucho de los fundamentalistas si no respetan la libertad de elección y la diversidad, y si intentan imponer su versión del feminismo sobre las feministas seculares, laicas o ateas. Lo preocupante con respecto al feminismo religioso, tanto el cristiano como el musulmán, es su tendencia hacia el sectarismo y el totalitarismo. Lo realmente peligroso se produce cuando un único modelo de feminismo, ya sea marxista secular o religioso islámico (y en este caso se convierte en is-

lamista), se presenta como la única voz legítima y auténtica de *todas* las mujeres o como «el verdadero camino para la liberación», negando, excluyendo y silenciando de este modo al resto de las voces e ideas de las mujeres de una sociedad. El reconocimiento y la valoración de la diversidad ideológica, cultural, racial, sexual y de clase es una práctica crítica para los movimientos feministas tanto locales como globales.

No podemos exagerar la importancia del diálogo, la conversación y la construcción de alianzas entre activistas de diversas inclinaciones ideológicas para lograr estrategias feministas eficaces. El movimiento feminista no es un movimiento, sino muchos. Lo que unifica a las feministas es una creencia en la dignidad humana, los derechos humanos, la libertad de elección y el continuo empoderamiento de las mujeres y no una posición ideológica, espiritual o religiosa particular. El secularismo funciona mejor para todos cuando éste significa la imparcialidad hacia la religión y no la oposición a la religión.

Algunas feministas seculares y marxistas han tratado a las feministas musulmanas o cristianas como oponentes, enemigas incluso, y se han preocupado por las cuestiones académicas que versan sobre su inconsistencia ideológica y filosófica o sobre sus límites posmodernos (como si las corrientes de feminismo secular estuvieran al margen de dichos límites). Podemos entender el feminismo religioso o espiritual, incluido el feminismo musulmán, como una adición bienvenida al amplio espectro de discursos feministas siempre y cuando estas feministas religiosas contribuyan a la tolerancia, al pluralismo cultural y al empoderamiento de las mujeres. Sin embargo, cuando su discurso o sus acciones imponen sus normas religiosas sobre el resto, o cuando se apropian del significado del feminismo para luchar en contra de la igualdad o el empoderamiento de las mujeres, o cuando cooperan y sirven de arma a los Estados islámicos represivos y antidemocráticos, el feminismo musulmán deja de ser una ayuda. El feminismo musulmán sirve a la causa

de las mujeres cuando complementa, diversifica y fortalece la fuerza, tanto material como espiritual, de los movimientos de las mujeres en las sociedades musulmanas.

Las observaciones sobre los recientes movimientos islamistas y otros movimientos fundamentalistas indican que los Estados teocráticos no son capaces de empoderar a las mujeres ni pueden proveer una democracia inclusiva para sus ciudadanos. La religión es importante pero debe estar separada del poder del Estado. Las feministas musulmanas parecen ser un componente ineludible y positivo del cambio, la reforma y el desarrollo de las sociedades musulmanas en su camino hacia la modernidad. A corto plazo, las feministas musulmanas pueden contribuir a la islamización del feminismo. Al largo plazo, en una sociedad que permite y protege el debate abierto, el feminismo musulmán (como el feminismo cristiano) puede facilitar la modernización y la secularización de las sociedades y los Estados islámicos. La negociación con la modernidad adquiere muchas formas. Si bien el feminismo y el movimiento de las mujeres se ha vuelto más global que nunca, tal y como advirtió una colega feminista judía (Simona Sharoni), la hermandad no es ni global ni local; la solidaridad entre mujeres tiene que negociarse dentro de cada contexto específico.

Las experiencias de las mujeres en muchas sociedades musulmanas y no musulmanas demuestran que los derechos de las mujeres y su empoderamiento no pueden dejarse enteramente en manos de la élite (sea ésta femenina o masculina) y sus debates teológicos e intelectuales, sino que tienen que ser propugnados y vigilados por distintos miembros de una amplia sociedad civil, movimientos de base y organizaciones de mujeres. El reformismo y el feminismo musulmán/islámico son importantes, pero representan tan sólo un componente necesario para la transformación social en pos de la igualdad de derechos humanos para las mujeres. Los cambios económicos que proveen las mujeres con oportunidades iguales para acceder al empleo remunerado; los cambios

en el reparto del trabajo hasta ahora basado en el género; la integración de las mujeres en los procesos políticos y en la toma de decisiones, y un cambio igualitario en los estereotipos culturales sobre los roles y las relaciones de género y en los criterios desiguales en torno a las costumbres sexuales: todos estos procesos de mejora de la posición de las mujeres son necesarios en Irán y en otras partes del mundo musulmán.

CONCLUSIÓN

Históricamente, el sexismo no ha sido específico del mundo islámico ni de la religión islámica. Lo que sí es particular es la brecha visible que ha emergido en la actualidad entre el mundo islámico y el Occidente cristiano con respecto al grado de mejora igualitaria que experimentan los derechos de las mujeres. Esta brecha tiene sus raíces en el legado del colonialismo, en el subdesarrollo, en la modernización deficitaria, en la debilidad de la clase media contemporánea, en el déficit de democracia, en la persistencia de construcciones culturales y religiosas patriarcales como la *sharia*, debido al fracaso de la reforma y la secularización en el seno del islam, y a la debilidad de las organizaciones de la sociedad civil —sobre todo de las organizaciones de mujeres— en el mundo musulmán.

La reciente oleada de políticas de la identidad y movimientos islamistas y religioso-nacionalistas se debe en parte a la dislocación socioeconómica y cultural, a la polarización y a la alienación causadas por la modernización, la occidentalización y la globalización, y en parte representa un «movimiento de protesta patriarcal» que reacciona ante los desafíos planteados por la emergencia de las mujeres modernas de clase media en las relaciones de género tradicionales y patriarcales. La premisa principal de este artículo es que los procesos de democratización, de construcción de una sociedad civil, de consolidación de los derechos civiles y univer-

sales de las mujeres están entrelazados con la reforma del islam, el discurso feminista y los movimientos de las mujeres.

El género se ha convertido en el punto ciego de la democratización del mundo islámico. En relación con las implicaciones que esto tiene para las políticas nacionales e internacionales, debe reconocerse que las mujeres y la juventud son las fuerzas principales de la modernización y la democratización del mundo islámico, sobre todo en Irán. La democracia no se puede consolidar sin una nueva generación de líderes y élites musulmanas, más conscientes de las nuevas realidades de un mundo globalizado y más comprometidas con los derechos universales de las mujeres.

Para ganar la guerra contra el terrorismo y el islamismo patriarcal, necesitamos algo más que fuerza militar. A corto y mediano plazo, una resolución justa del conflicto entre Israel y Palestina puede alterar el presente ambiente sociopsicológico que ha permitido el crecimiento del extremismo y las políticas de la identidad dominadas por los hombres; a largo plazo, la democratización y un desarrollo íntegramente sensible a las cuestiones de género parece ser la única estrategia eficaz. Un componente significativo de esta estrategia tiene que ser la reforma islámica, que precisa del apoyo a las voces democráticas e igualitarias en el mundo musulmán, tanto las seculares como las religiosas, así como de un diálogo internacional con ellas.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABOU-BAKR, O., «Islamic Feminism: What's in a Name? Preliminary Reflections», *Middle East Women's Studies Review*, XV y XVI, invierno/primavera de 2001, págs. 1-4.
- ABU-LUGHOD, L. (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*, Princeton, Princeton University Press, 1998.
- AFSHAR, H., *Islam and Feminisms: An Iranian Case Study*, Londres, Macmillan, 1998.

- AHMED, L., *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992.
- AL-HIBRI, A., «Islam, Law and Custom: Redefining Muslim Women's Rights», *American University Journal of International Law and Policy*, 12, 1997, págs. 1-44.
- BADRAN, M., «Toward Islamic Feminisms: A Look at the Middle East», en A. Afsaruddin (ed.), *Hermeneutics and Honor: Negotiating Female Public Space in Islamicate Societies*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1999.
- BARLAS, A., «Believing Women» in *Islam: Understanding Patriarchal Interpretations of the Quran*, Austin, Texas University Press, 2002.
- BAYES, J. y TOHIDI, N. (eds.), *Globalization, Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, Nueva York, Palgrave, 2001.
- CLARK, B., «The Vienna Convention Reservations Regime and the Convention of Discrimination against Women», *American Journal of International Law*, 85, 1991.
- COOKE, M., *Women Claiming Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, Londres, Routledge, 2000.
- FERNEA, E. W., *In Search of Islamic Feminism*, Nueva York, Doubleday, 1998.
- FRIEDL, E., «Ideal Womanhood in Postrevolutionary Iran», en J. Brink y J. Mencher (eds.), *Mixed Blessings: Gender and Religious Fundamentalism Cross-Culturally*, Nueva York, Routledge, 1997.
- HADDAD, Y. Y. y ESPOSITO, J. L. (eds.), *Islam, Gender and Social Change*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- HASSAN, Riffat, «Women's Rights and Islam: From the I.C.P.D. to Beijing», ponencias escritas para un proyecto de la Fundación Ford en El Cairo en 1994, para una conferencia de la Federación Internacional de Planned Parenthood en Túnez en 1995, y para la Asociación de Planificación Familiar en Pakistán en abril de 1995.
- HATEM, M., «Secularist and Islamist Discourses on Modernity in Egypt and the Evolution of the Postcolonial Nation-State», en Y. Y. Haddad y J. L. Esposito (eds.), *Islam, Gender and Social Change*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- KAMALKHANI, Z., *Women's Islam: Religious Practice among Women in Today's Iran*, Londres, Kegan Paul, 1998.

- KANDIYOTI, D. (ed.), *Women, Islam and the State*, Filadelfia, Temple University Press, 1991.
- KAR, M., «Women's Strategies in Iran from the 1979 Revolution to 1999», en J. Bayes y N. Tohidi (eds.), *Globalization, Gender and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*, Nueva York, Palgrave, 2001.
- KARAM, A., *Women, Islamism, and State: Contemporary Feminism in Egypt*, Londres, Macmillan, 1998.
- KEDDIE, N., «Women in Iran since 1979», *Social Research*, 67, 2000.
- KIAN-THIEBAUT, A., «Women and Politics in Post-Islamist Iran», *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24, 1997.
- «Mas'ale-ye zanan: Nov andishi-ye dini ve feminism» («La cuestión de las mujeres: el nuevo pensamiento religioso y el feminismo»), entrevista con Alireza Alavi-tabar, *Aftab*, 24, Farvardin 1382/marzo de 2003, págs. 38-41.
- LYNCH, C., «Islamic Bloc, Christian Right Team Up to Lobby UN», *Washington Post*, 17 de junio de 2002.
- MAYER, A. E., «Rhetorical Strategies and Official Policies on Women's Rights», en M. Afkhami (ed.), *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, Nueva York, IB-Taurus, 1995.
- MERNISSI, F., *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading, Addison-Wesley, 1991.
- MIR-HOSSEINI, Z., «Stretching the Limits: A Feminist Reading of Shari'a in Iran Today», en M. Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*, Londres, Ithaca Press, 1996.
- *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, New Jersey, Princeton University Press, 1999.
- MOGHADAM, V., «Islamic Feminism and Its Discontents: Notes on a Debate», *Iran Bulletin*, 2000 (www.iran-bulletin.org/women/Islamic_feminism_IB.html).
- NAJMABADI, A., «Feminism in an Islamic Republic: Years of Hardship, Years of Growth», en Y. Y. Haddad y J. L. Esposito (eds.), *Islam, Gender, and Social Change*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- NAKANISHI, H., «Power, Ideology, and Women's Consciousness in Postrevolutionary Iran», en H. Bodman et al. (eds.), *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*, 1998.

- PAIDAR, P. (O YEGANEH, N.), «Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran», en A. Tabari y N. Yeganeh (eds.), *In the Shadow of Islam*, Londres, Zed Books, 1982, págs. 26-74.
- *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.
- «Gender of Democracy: The Encounter between Feminism and Reformism in Contemporary Iran», *Democracy, Governance and Human Rights Programme*, 6, octubre de 2001.
- POYA, M., *Women, Work and Islamism: Ideology and Resistance in Iran*, Londres, Zed Books, 1999.
- ROALD, A. S., «Feminist Reinterpretation of Islamic Sources: Muslim Feminist Theology in the Light of the Christian Tradition of Feminist Thought», en K. Ask y M. Tjomsland (eds.), *Women and Islamization: Contemporary Dimensions of Discourse on Gender Relations*, Oxford, Berg, 1998.
- Rouydad, 19 Urdibehesht, 1382, o *Iran-Emrooz*, 7 de mayo de 2003 (www.Iran-emrooz.de).
- RUTHER, R. R., «Christianity and Women in the Modern World», en A. Sharma (ed.), *Today's Woman in World Religions*, Albany, State University of New York Press, 1993.
- SCHUSTER-FIORENZA, E., *But She Said: Feminist Practices of Biblical Interpretation*, Boston, Beacon Press, 1992.
- SMITH, J., «Women, Religion and Social Change in Early Islam», en Y. Y. Haddad y E. B. Findly (eds.), *Women, Religion and Social Change*, Albany, State University of New York Press, 1985.
- STOWASSER, B. F., *Women in The Quran, Traditions, and Interpretation*, Nueva York, Oxford University Press, 1994.
- «Gender Issues and Contemporary Quran Interpretation», en Y. Y. Haddad y J. Esposito (eds.), *Islam, Gender and Social Change*, Nueva York, Oxford University Press, 1998.
- TOHIDI, N., *Feminizm, Demokrasi ve Eslam-gerai* (Feminismo, democracia y el islamismo en Irán), Los Ángeles, Ketabsara, 1996.
- «Conclusion: The Issues At Hand», en H. Bodman y N. Tohidi (eds.), *Women in Muslim Societies: Diversity within Unity*, Boulder, Lynne Rienner, 1998.
- TOHIDI, N. y BAYES, J., «Women Redefining Modernity and Religion in the Globalized Context», en J. Bayes y N. Tohidi (eds.),

Globalization, Gender, and Religion: The Politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts, Nueva York, Palgrave, 2001.

- TORAB, A., «The Politicization of Women's Religious Circles in Post-Revolutionary Iran», en S. Ansari y V. Martin (eds.), *Women, Religion, and Culture in Iran*, Londres, Curzon, 2002.
- WADUD, A., *Quran and Woman: Rereading Sacred Text from a Woman's Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1999.
- The World's Women 2000: Trends and Statistics*, Nueva York, Publicaciones de las Naciones Unidas, 2000, pág. 89, cuadro 4.5.
- www.bbc.co.uk/persian/news/011006_vleader.shtml, 6 de octubre de 2001.
- www.zananinIran.com, 14 Urdibehesht, 1382/4 de mayo de 2003.