

# Las muchas y diferentes voces no escuchadas de mujeres musulmanas en la teoría feminista

ANA PAULA MAIELO SILVA\*

## RESUMEN

Este artículo tiene la intención de abordar algunas preguntas importantes que apuntan tanto a desempacar a las mujeres musulmanas como una categoría discursiva, como a comprender los principales desafíos que sus experiencias imponen a las concepciones feministas seculares de la agencia. Por un lado, aparte de una crítica ciega de que alguna manera la religión es intrínsecamente patriarcal y, en consecuencia, opresiva para las mujeres, la producción intelectual feminista, incluyendo la producción feminista en el campo de las Relaciones Internacionales (RI), ha sido ajeno a las experiencias de las mujeres musulmanas y aparentemente indiferente a un compromiso y diálogo sistemáticos con el tema de la mujer y la religión. Además, a pesar de la capacidad de los feminismos poscoloniales, en su mayoría ancorados en lentes de deconstrucción posorientalista, para capturar la “diferencia” en las voces de las mujeres musulmanas, parece que aún permanecen remanentes sutiles pero muy importantes de interpretaciones represivas de las mujeres musulmanas en esta literatura supuestamente “correctiva”. Ciertamente, existe una gran pluralidad de trabajos sobre mujeres musulmanas. Sin embargo, están dispersos y aparentemente separados por sus propias agendas y reclamos, con muy pocos intentos de diálogo o debate. Por consiguiente, falta un relato sistemático de esta diversidad, que podría proporcionar un significativo estado del arte de la producción intelectual y el activismo sobre las mujeres musulmanas, construyendo una base firme para avanzar en el conocimiento tanto sobre el tema en sí, como sobre esfuerzos interdisciplinarios como el que se intenta hacer en este trabajo. Por lo tanto, mientras se hace una revisión sistemática y crítica de la literatura, orientada específicamente por un enfoque interdisciplinario, es esperado que este artículo llene parte de esta brecha y plantee preguntas cruciales para construir conocimiento sobre la intersección de los estudios de las mujeres musulmanas y la teoría feminista, donde más investigación es ciertamente necesaria para reducir el abismo que existe entre ambas áreas.

La introducción de este artículo describe las formas en que se ha abordado a las mujeres musulmanas como una categoría discursiva. La primera sección se ocupa de la exclusión de la religión y más específicamente de las experiencias de las mujeres musulmanas de la historia y la producción de conocimiento feminista. La segunda sección aborda los desafíos que el feminismo islámico impone a las nociones feministas de agencia. Posteriormente, el artículo analiza algunos de los movimientos de mujeres piadosas anclados en el trabajo de Saba Mahmood sobre la agencia pietista, en primer lugar, para resaltar la incapacidad de la mayoría de los estudios feministas para captar la diversidad de las voces de las mujeres musulmanas; en segundo lugar, para denunciar lo peligroso de encapsular la agencia de las mujeres únicamente dentro de “la entelequia de la política liberadora”.

## PALABRAS CLAVE

Teoría feminista; Estudios de mujeres musulmanas; feminismo y religión; agencia; Feminismo islámico; Movimientos de mujeres de piedad.



## TITLE

The many and different Muslim women's voices unheard in Feminist theory

## EXTENDED ABSTRACT

The instrumental use of Muslim women's experiences as a symbol and justification for Western countries interventions is

## DOI:

<https://doi.org/10.15366/relacionesinternacionales2022.49.003>

## Formato de citación recomendado:

SILVA, Ana Paula MAIELO (2022). “Las muchas y diferentes voces no escuchadas de mujeres musulmanas en la teoría feminista”, *Relaciones Internacionales*, n° 49, pp. 51-69.

\*Ana Paula MAIELO SILVA, Profesora Asociada de Relaciones Internacionales de la Universidad Estatal de Paraíba, Brasil. Su investigación aborda temas de epistemologías periféricas, decolonialidad, género y religión. También investiga y escribe sobre metodologías activas en la enseñanza-aprendizaje en Relaciones Internacionales y Ciencias Políticas. Contacto: apmaielo@gmail.com

## Recibido:

02.08.2021

## Aceptado:

23.01.2022

not a new business and was not employed for the first time in the post September 11th “war on terror” campaigns. Indeed, the production of stereotypes of Muslim women in political platforms can be tracked back to different colonial enterprises. Clearly, as Lughod (2002) has highlighted, the consistent resort to a cultural framing through the equation women/religion/suffering has always been a tool to hide political and economic interests and consequently to bury more complex political and historical developments. In the academic sphere, debates on Muslim women also widened. However, as Lila Abu-Lughod (2002) contended, the efforts were almost put solely on denouncing the great violent and oppressive contexts where those women were living under the barbaric violations perpetrated to them by Islamist movements. Otherwise, if a scholar tried to problematize the cultural framing of Muslim women’s questions, she (or he) would very likely be accused of cultural relativism (Lughod, 2002).

Therefore, a sole and unproblematic focus on the suffering of Muslim women is not only futile, but also contributes to reify the old Orientalist perceptions on Islam and Muslim women, and to provide intellectual foundations for Western imperialist wars. The objective of this article, on the contrary, is to raise another set of questions, which I believe to be more urgent. These questions aim at both unpacking Muslim women as a discursive category, and understanding the major challenges their experiences impose on secular feminist conceptions of agency. I contend that addressing these questions is more urgent for different reasons. Firstly, I argue vigorously that apart from the obsessive and somehow blind criticism that religion is inherently patriarchal and consequently oppressive to women, scholarship especially from within feminist theory remained oblivious to a more systematic and self-reflexive engagement with religion and Muslim women. In addition, I argue that surprisingly, even in a period of post-Orientalist deconstruction, which supposedly would have already dismissed those essentialist and repressive accounts of Muslim women and Islam, subtle but very important remnants can still be found on the so called “corrective” postcolonial feminist scholarship on Muslim women.

Indeed, there is a plurality of work on Muslim women in the social sciences. However, they are scattered and apparently separated by their own agendas and claims, with very few attempts at dialogue or debate. Hence, a systematic account of this diversity has been missing, one which could provide an up to date appraisal of the state of scholarship and activism on Muslim women, and build a firm foundation for advancing knowledge both of the subject itself and on interdisciplinary efforts like the one I advance here. Therefore, while doing a systematic and critical literature review, oriented specifically by an interdisciplinary approach, I expect this article to fill part of this gap and raise crucial questions in order to build knowledge of the intersection between Muslim women’s studies and feminist theory. It is here where more research is certainly needed in order to reduce the gulf that exists between both areas.

The introduction of this article outlines briefly the ways through which Muslim women have been approached as a discursive category, constructing stereotypes of Muslim women in political platforms, as well as on the academic stage. Politically, the production of stereotypes can be tracked back to different colonial enterprises and more recently to the interventions by Western countries that comprised the “war on terror” campaign. On the academic stage, these stereotypes were reproduced in the sole efforts to denounce the great violent and oppressive contexts where those women are living, as previously mentioned.

The first section is concerned with the exclusion of religion and more specifically of Muslim women’s experiences from history and feminist knowledge production, including IR feminist studies. I acknowledge that the ontological and epistemological openness in feminist and gender studies in international relations and other areas ensured the recognition of the existence of differences and of multiple “layers” of identities which affect sexed bodies in distinct ways. These were crucial to challenge Eurocentric narratives as the only legitimate source of knowledge production. However, I put forward in this section that despite a greater plurality in feminist studies, there is still a silence from feminist theorists regarding religious women’s experiences, and hence, the importance of religion to women (Salem, 2013). Using the work of Phyllis Mack (2003) I argue that one of the reasons for this gap resides in the metanarrative of secularization, which is the basis of secular feminist scholarship. Within this analytical framework, I analyse how the conceptions of agency and emancipation underlying the different strands of secular feminism are limiting to the different voices and experiences of Muslim women.

The second section addresses the challenges Islamic feminism imposes to feminist notions of agency. As religion is seen as inherently patriarchal and oppressive to women, Islamic feminism or any other effort to pursue gender equality from within an Islamic framework would be taken as contradictory or incompatible. By locating the struggle within a religious framework, and at the same time claiming for the existence of what seems to be the untouchable foundations of Islam, Islamic feminists are cast away from secular feminisms. I argue that those experiences of activists and scholars make serious challenges to the notions of agency based on rationality and secularity as the only pillars whereby women can struggle for and reach gender equality. As a result, Islamic feminism(s)’s experiences also help to unsettle and complicate some binaries which feminist theory has been contributing to reify, such as secular/spiritual; reason/obscurantism; science/religion; freedom/oppression; modern/backward.

In the third section, the article discusses some of the piety women’s movements anchored on Saba Mahmood’s work on pietistic agency, firstly in order to highlight the inability of most feminist scholarship in capturing the diversity of Muslim women’s voices; second to denounce the perilous nature of encapsulating women’s agency solely within “the entelechy of liberatory politics”. These movements advance very different agendas and orientations from the Islamic feminist ones. Those agendas are precisely what denounce the subtle but very important remnants of Orientalist assumptions, particularly its adherence to secular-liberal values, and the teleological conceptions of modernity (Lakhani, 2008).

I conclude the article arguing that rather than neglecting the important achievements feminism promoted in the lives of women in different parts of the world, the main intention of this work was to provincialize (to borrow the expression from Chakrabarty) the secular and liberal accounts of agency, feminism, empowerment, freedom and so on, locating them in the historical, political and cultural context that produced the desires that animate them.

## KEYWORDS

Feminist theory; Muslim women’s studies; feminism and religion; agency; Islamic Feminism; Piety women’s movements.



## **I**ntroducción: la mujer musulmana como categoría discursiva <sup>1</sup>

El uso instrumentalizado de las experiencias de las mujeres musulmanas como símbolo y justificación de las intervenciones militares de los países occidentales no es un asunto nuevo en las ciencias sociales y tampoco fue utilizado por primera vez en las campañas de “guerra contra el terror” posteriores al 11 de septiembre. De hecho, la producción de estereotipos de mujeres musulmanas en las plataformas políticas se puede rastrear en diferentes experiencias coloniales como registradas, por ejemplo, en los trabajos de Marnia Lazreg (1994) y Leila Ahmed (1992), entre otros académicos.

En su libro *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (1994), la socióloga Lazreg mostró —mientras trabajaba sobre el colonialismo francés en Argelia—, cómo las mujeres argelinas fueron instrumentalizadas para promover los intereses franceses. Describió y analizó varios momentos de la apropiación colonial de las voces de las mujeres. Uno de ellos fue el evento del 16 de mayo de 1958. Lazreg describe que:

“Ese día, una demostración fue organizada por los generales franceses rebeldes en Argel para mostrar su determinación de mantener a Argelia francesa. Para dar al gobierno de Francia pruebas de que los argelinos estaban de acuerdo con ellos, los generales hicieron que algunos miles de hombres nativos llegaran en autobús desde las aldeas cercanas, junto con algunas mujeres que fueron solemnemente desveladas por mujeres francesas (...) Acorrallar los argelinos y llevarlos a las demostraciones de lealtad a Francia no fue en sí mismo un acto inusual durante la época colonial. Pero revelar a las mujeres en una ceremonia bien coreografiada agregó al evento una dimensión simbólica que dramatizó la única característica constante de la ocupación de los argelinos por la Francia: su obsesión por las mujeres” (Lazreg, 1994, p. 134-135) (traducido por la autora).

En líneas similares, Leila Ahmed (1992), en su trabajo *Women and Gender in Islam* también ha identificado que la movilización de mujeres fue una herramienta muy importante para el colonialismo británico en Egipto. La autora demostró cómo el velo fue usado por lo que ella llamó “feminismo colonial” sobre la incursión de Lord Cromer como símbolo de opresión, mientras que en casa Lord Cromer se oponía al sufragio femenino. En otras palabras, Ahmed argumentó que la ecuación entre el atraso y el velo estaba en el centro del discurso colonial británico en Egipto.

Más recientemente, las mujeres en Irak y principalmente en Afganistán se convirtieron en las protagonistas principales del patriotismo en los discursos e incursiones políticas. Principalmente

---

<sup>1</sup> Este texto es el resultado de una investigación realizada en la Universidad Macquarie (Australia), durante el periodo en que estuve allí como *Visiting Fellow*. Agradezco no solo a la Universidad Macquarie, sino también a la Profesora Jumana Bayeh, por sus contribuciones a la investigación que resultó en este texto. También agradezco a la Universidad Estadual de Paraíba (Brasil), que financió mi investigación en la Universidad Macquarie. Finalmente, me gustaría agradecer inmensamente a los revisores por sus comentarios y sugerencias, que fueron valiosos no solo para completar este texto, sino también para mi futura investigación.

después del 11 de septiembre, los debates sobre las mujeres musulmanas (ya sea en sus países o en las diásporas) se intensificaron y ampliaron. Se estaban utilizando como un ejemplo para discutir la (in)compatibilidad del islam con los patrones occidentales de laicidad, democracia y derechos humanos, y evidentemente para justificar la guerra de Estados Unidos en esa región.

En Afganistán, Laura Bush ha estado liderando abiertamente una gran campaña para “rescatar mujeres”. El 12 de noviembre de 2001, asumiendo el discurso radiofónico semanal de su marido, pronunció un discurso en que postulaba a las mujeres como uno de los principales objetivos de la guerra contra el terrorismo. En sus palabras:

“Las mujeres afganas saben, a través de una dura experiencia, lo que el resto del mundo está descubriendo: la opresión brutal de las mujeres es un objetivo central de los terroristas (...) La gente civilizada de todo el mundo está hablando con horror, no solo porque nuestros corazones se rompen por las mujeres y los niños en Afganistán, pero también porque en Afganistán, vemos el mundo que los terroristas quisieran imponernos al resto de nosotros (...) Solo los terroristas y los talibanes prohíben la educación de las mujeres. Sólo los terroristas y los talibanes amenazan arrancarles las uñas a las mujeres por llevar esmalte de uñas”. (Discurso disponible en: [https://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/laurabushtext\\_111701.html](https://www.washingtonpost.com/wp-srv/nation/specials/attacked/transcripts/laurabushtext_111701.html)) (traducido por la autora).

En marzo de 2016, discursando en el Foro del Instituto de Paz de los Estados Unidos, Laura Bush reafirmó su compromiso con el progreso de las mujeres de Afganistán. Ella dijo: “Poco después del 11 de septiembre, cuando el centro de atención se centró en Afganistán, las mujeres estadounidenses, incluyéndome a mí, vieron a mujeres marginadas que fueran excluidas”. En ese momento, Laura Bush estaba discutiendo el libro titulado “We are Afghan Women: Voices of Hope” producido por el Instituto George W. Bush y cuya introducción fue escrita por ella. Al resaltar solo algunos extractos del libro, se puede comprender como la representación de las mujeres Afganas fue utilizada por la administración estadounidense de George W. Bush para construir explicaciones culturales para los desarrollos en curso en Afganistán y, por lo tanto, justificar la guerra. Ella comienza la introducción del libro diciendo:

“Como la mayoría de los estadounidenses, mi propia historia reciente con Afganistán comienza el 11 de septiembre de 2001. Antes de eso, Afganistán había recibido poca atención sostenida en Occidente. Lo conocíamos principalmente como un punto crítico de la guerra fría, y quizás algunos de nosotros como un punto centenario de la antigua Ruta de la Seda que une China, India y Europa “ (Bush, 2016, p. xi) (traducido por la autora).



Laura Bush dedicó una gran parte de la introducción a describir con detalles “la extrema crueldad dirigida contra las mujeres afganas” por el régimen talibán, señalando no solo a los talibanes sino también a las implicaciones de la “invasión soviética en diciembre de 1979” para la carga actual y devastación, que ha estado asolando al país y a sus mujeres y niños. Más hacia el final de la introducción del libro, dijo:

“A finales de 2001, la historia volvió a cambiar. En diciembre, Estados Unidos y sus aliados militares habían destituido a los talibanes del poder y desmantelado las células terroristas de Al Qaeda, que estaban detrás de los horribles ataques del 11 de septiembre. Las mujeres salieron de sus escondites, de debajo de sus burkas. Comenzaron a reconstruir sus hogares y su nación” (Bush, 2016, p. xv) (traducido por la autora).

Claramente, como ha destacado Abu-Lughod (2002), el recurso constante a un encuadre cultural a través de la ecuación mujer/religión/ sufrimiento siempre ha sido una herramienta para ocultar intereses políticos y económicos y, en consecuencia, para enterrar desarrollos políticos e históricos más complejos.

En los palcos académicos, los debates sobre la mujer musulmana también se ampliaron. Como afirmó Lila Abu-Lughod (2002), los esfuerzos se dirigieron casi exclusivamente a denunciar los grandes contextos violentos y opresivos en los que esas mujeres vivían bajo las bárbaras violaciones que les perpetraron los movimientos islamistas. De lo contrario, si alguien de la academia intentara problematizar el encuadre cultural de las cuestiones de las mujeres musulmanas, muy probablemente sería acusado de relativismo cultural como argumenta Abu-Lughod (2002).

Mientras sé que hay un gran límite para luchar contra los intereses económicos y estratégicos de estos gobiernos subyacentes a sus posturas normativas sobre las mujeres musulmanas y el islam, como investigadora, creo que desde este punto es importante investigar de forma crítica las relaciones de poder que permiten que este encuadre cultural de las cuestiones de las mujeres musulmanas sea reforzado y reificado incluso en la academia. Esto se debe, precisamente, a su vínculo intrínseco con la práctica, las ideas tienen un papel crucial en la crítica y, por tanto, en ayudar a promover cambios en el mundo “real”. Por lo tanto, un enfoque exclusivo y acrítico en las mujeres musulmanas que sufren no solo es fútil, sino que también contribuye a cosificar las viejas percepciones orientalistas sobre el islam y las mujeres musulmanas, y abastece las bases intelectuales para las guerras imperialistas occidentales. Más bien, mi objetivo en este artículo es plantear otro conjunto de preguntas, que creo que son más urgentes.

Son más urgente por diferentes motivos. En primer lugar, sostengo que, aparte de su crítica obsesiva y de alguna manera ciega de que la religión es intrínsecamente patriarcal y, en consecuencia, opresiva para las mujeres, las producciones académicas, especialmente dentro de la teoría feminista, permanecieron desatentos a un compromiso más sistemático y auto reflexivo con la religión y las mujeres musulmanas. Como bien argumenta Mahmood (2001), las experiencias de las mujeres musulmanas, particularmente las de la piedad, en el mejor de los casos “provocan un enorme aburrimiento entre los intelectuales seculares”; en el peor de los casos, “evocan toda

una serie de asociaciones incómodas como el fundamentalismo, la subyugación de las mujeres, el conservadurismo social, el atavismo reaccionario, el atraso cultural y los demás” (Mahmood, 2001, pp. 202-203).

Además, mantengo que sorprendentemente, incluso en un período de deconstrucción posorientalista, que supuestamente ya habría descartado esos relatos esencialistas y represivos de las mujeres musulmanas y el islam, aún se pueden encontrar vestigios sutiles pero muy importantes en las producciones intelectuales “correctivos” de las feministas poscoloniales sobre las mujeres musulmanas.

En el campo de las Relaciones Internacionales específicamente, gracias a una mayor apertura a nuevas ontologías y epistemologías las últimas décadas, las cuestiones de género han tenido un impacto innegable que se puede ver en el creciente número de investigaciones y publicaciones en el área alrededor del mundo. Sin embargo, se deben hacer dos advertencias. En primer lugar, el reconocimiento de la importancia de los estudios relacionados con el género (tanto sobre su papel en la producción de conocimiento como sobre sus implicaciones en las dinámicas de la política internacional) es muy reciente en las RI en comparación con las otras áreas de las ciencias sociales.

Una de las razones para esto, lo que consiste en la segunda reserva que se hace aquí, es que a pesar de la mayor pluralidad ontológica y epistemológica, el campo de las RI, incluyendo gran parte de los estudios feministas, todavía está anclado en concepciones modernas y liberales de la ciencia. Como resultado, los estudios de RI, incluyendo los estudios feministas, todavía tienen serias dificultades y límites interpretativos para el compromiso crítico con la producción de conocimiento y experiencias no occidentales, especialmente cuando se trata de religión. Como sostiene Shilliam (2011) “gran parte del pensamiento sobre la modernidad en la academia occidental –tanto *mainstream* como crítica– aborda las creencias religiosas como ya internalizando la expulsión kantiana de la religión, de la razón política” (Shilliam, 2011, p. 13).

## **I. Agencia dentro de la metanarrativa de la secularización y el despido del yo religioso**

Un primer esfuerzo al trabajar en la intersección de la teoría feminista y los estudios de las mujeres musulmanas debería ser reconocer y resaltar la exclusión de la religión y más específicamente de las experiencias de las mujeres musulmanas de la historia y de la producción de conocimiento de la teoría feminista. La exclusión epistémica de estas experiencias tiene serias implicaciones para las posibilidades prácticas y políticas y los resultados éticos para abordarlas, ya que, como dije antes, los mundos de la teoría y la práctica están indisolublemente ligados.

Mientras el feminismo occidental liberal *mainstream* ha sido un lugar de diferentes tipos de exclusiones, como ya fue mencionado, es muy importante reconocer que en las últimas décadas se ha observado una apertura ontológica y epistemológica en los estudios feministas y de género en Relaciones Internacionales, así como en otras áreas de estudio, que ha asegurado el reconocimiento de la existencia de diferencias y de múltiples “camadas” de identidades que afectan a los cuerpos sexuados de distintas formas. Estos desarrollos han sido cruciales para desafiar las





narrativas eurocéntricas como la única fuente legítima de producción de conocimiento. Al mismo tiempo, como afirma Sara Salem (2013), estas nuevas perspectivas han permitido un análisis más complejo de las experiencias de los individuos, ya que toman en cuenta no solo las diferentes formas de marginación, sino también cómo estas marginaciones y *posicionalidades* se cruzan para crear situaciones únicas.

Sin embargo, a pesar de una mayor pluralidad en los estudios feministas, todavía hay poco compromiso y diálogo por parte de las teóricas feministas sobre las experiencias de las mujeres religiosas y, por lo tanto, la importancia de la religión para las mujeres (Salem, 2013, p. 1). La excepción a ese silencio es la crítica generalizada de que la religión es intrínsecamente patriarcal y, por lo tanto, opresiva para las mujeres. La antropóloga Saba Mahmood (2001) argumentó que lo que ella llamó la “relación conflictiva” entre feminismo y religión, más manifiesta en las discusiones sobre el islam, se explica en parte por:

“La relación históricamente contenciosa que las sociedades islámicas han tenido con lo que ha llegado a llamarse ‘Occidente’, pero en parte a los desafíos que plantean los movimientos islámicos contemporáneos a la política secular-liberal de la que el feminismo ha sido una parte integral (aunque crítica)” (Mahmood, 2001, p. 202) (traducido por la autora).

Otro argumento importante para la percepción negativa persistente y acrítica de las feministas con respecto a la religión y, por lo tanto, a la distancia entre ellas y la religión, puede rastrearse en algunas observaciones proporcionadas por Phyllis Mack (2003) al estudiar el género y la espiritualidad en la historia europea moderna. Según ella, la metanarrativa de la secularización es precisamente lo que sustenta el análisis de la identidad moderna. Mack argumentó que las feministas e intelectuales basadas en el secularismo, que es la base de la Ilustración, entienden que los individuos que están influenciados por la religión no tienen la capacidad de agencia (Mack 2003, p. 153). En este sentido, las mujeres religiosas serían vistas como víctimas de una falsa conciencia y, por lo tanto, alienadas y automáticamente oprimidas, de ahí la indiferencia de las feministas hacia las experiencias de las mujeres religiosas; en sus palabras:

“Como muchos otros intelectuales posteriores a la Ilustración, ellos [los estudiosos basados en el secularismo] asumen que aquellos que se inspiran en el entusiasmo religioso o el fanatismo, o que viven bajo la influencia de una institución o disciplina religiosa, no tienen agencia o tienen agencia limitada, mientras que la sociedad secular, que sitúa la autoridad y la práctica religiosas fuera de las esferas de la política o del mercado, permite dominios de comportamiento libre y autónomo. De hecho, para la gran mayoría de intelectuales que ven la modernidad como sinónimo de secularización, la religión se percibe principalmente como una forma de autoalienación” (Mack, 2003, p. 153).

Como indica Mack, la metanarrativa secular debe ser entendida dentro del proyecto de la modernidad occidental, que cosifica el papel de la ciencia como única forma de enunciación legítima, constituyéndose necesariamente en oposición a la religión. Entonces, todo lo que provenga de la religión se considera resultado del oscurantismo y, por lo tanto, ilegítimo.

Talal Asad (2003) afirma que desde las lentes antropológicas seculares (pretendidamente racionales) el mundo no europeo fue siempre visto como extraño y relacionado a lo que se considera como dimensiones no racionales de la vida: el mito, el tabú, la religión. Sin embargo, como argumenta Asad (2003), el secularismo no es una categoría neutra. Por lo tanto, las nociones de lo que es “secular” deben ser entendidas como formaciones históricas europeas y como un reflejo de sus estructuras de poder específicas.

Es en este contexto que surgen las nociones sobre los modos de vida considerados aceptables, mientras los que están prohibidos. Además, “...lo secular deriva gran parte de su significado de un imaginado opuesto en el islam y, como tal, oculta la forma religiosa y el contenido de la vida pública occidental y sus designios imperiales” (Brown, 2013, p. 4).

Como consecuencia, las concepciones de agencia y emancipación en las diferentes vertientes feministas serían concebidas sobre la base de la metanarrativa secular en cuyo fundamento se encuentra la ontología liberal. Para las feministas liberales, por ejemplo, la agencia está asociada al ejercicio libre para tomar decisiones, y son los requisitos previos para lograr la emancipación. Las decisiones libres surgen de una premisa individualista en la que la autonomía individual es central. Salem (2013) destaca que, por esta razón, la existencia de algo superior a el individuo (como Dios) y la obediencia a esta supuesta existencia trascendental se opone a esta concepción liberal y secular de agencia. Por lo tanto, como concluye, el debate sobre la religión está enmarcado en términos de mujeres que tomarían libremente sus decisiones frente a mujeres cuyas decisiones son obligadas por la religión.

Con todo, asociar la agencia y la emancipación con la libertad de elección significa asumir la posibilidad de tomar decisiones “libres” (Salem, 2013, pp. 6-7). Contra estos supuestos se podrían plantear al menos dos contrapuntos: en primer lugar, desde una explicación pos positivista, se argumenta que las decisiones nunca son libres, porque siempre están inscritas dentro de las estructuras de poder. En segundo lugar, incluso si se asume que existen estas opciones libres, las feministas liberales se encontrarían en un impasse cuando se les preguntara sobre las mujeres que eligieron conscientemente ser parte de estructuras que ven a las mujeres como desiguales a los hombres (Salem, 2013, pp. 6-7). Este es el caso, por ejemplo, de las mujeres de diferentes movimientos de la piedad, que son, como discutiré más adelante, organizaciones islámicas donde las mujeres musulmanas “practicantes” y en su mayoría comprometidas públicamente están dedicadas con el islam en un nivel colectivo, institucionalizado (Jouili & Amir-Moazami, 2008, p. 50).

Las feministas que trabajan bajo perspectivas críticas y pos positivistas superaron este problema al rechazar los fundamentos epistemológicos positivistas que subyacen al trabajo de las feministas liberales. Ellas argumentan que ninguna decisión proviene de una voluntad autónoma, que es externa a las costumbres, tradiciones o normas. Judith Butler (1993), por ejemplo, “ubica la agencia como una práctica reiterativa o rearticulatoria, immanente al poder, y no como una





relación de oposición externa al poder” (Butler, 1993, p. 15) existente en la conciencia de un individuo autónomo. Por tanto, en Butler, la capacidad de agencia estaría vinculada a una relación entre la resistencia a las normas sociales y la función subordinadora del poder (Mahmood, 2001, p. 211).

Con todo, incluso las feministas pos estructuralistas, aunque verdaderamente comprometidas a reformular el concepto de agencia, terminaron manteniéndose dentro de los parámetros de la ontología liberal. Como señaló Saba Mahmood (2001), en el trabajo de Judith Butler, el concepto de agencia sigue siendo la base para asignar significado a lo que es y no es feminismo. Además, casi siempre está relacionado con acciones que apuntan a subvertir las normas sociales o las relaciones de poder. En palabras de Butler, “una explicación de la iterabilidad del sujeto (...) muestra que la agencia bien puede consistir en oponerse y transformar los términos sociales mediante los cuales se genera” (Butler, 1997, p. 29). Como resultado, la agencia y la emancipación se asocian solo con mujeres que luchan, resisten o subvierten, pero nunca con aquellas “simplemente” activas (Salem, 2013, p. 7).

Por lo tanto, como sostiene Phyllis Mack (2003), aunque la teoría feminista ha producido extensamente acerca de como las condiciones para la agencia surgen o no se desarrollan, la noción misma de agencia difícilmente ha sido un objeto de discusión (Mack, 2003, p. 152). Este debate sobre la agencia entre las teóricas feministas plantea preocupaciones muy importantes para pensar en las experiencias de las mujeres musulmanas: primeramente, las mujeres religiosas son retratadas en la mayoría de estos trabajos académicos (y también por activistas feministas) como mujeres necesariamente oprimidas y alienadas. Esto refleja y cosifica una visión esencialista del islam asumiendo no solo que hay “un” solo islam, sino también que el concepto de patriarcado usado como parámetro para estas conclusiones no puede ser refutado (Salem, 2013, p. 7).

Como consecuencia de ese entendimiento, se considera que las mujeres musulmanas (o cualquier otra mujer religiosa) no tienen agencia ni autonomía, a diferencia de las mujeres laicas que, al ser supuestamente libres, tendrían un mayor potencial emancipatorio. Y como dice Abu-Lughod (2002) es precisamente desde dentro de estos supuestos que surge la retórica de salvación y liberación, con la presunción de superioridad inherente de aquello para lo que estás salvando.

Para abordar estos problemas y desafiar o complicar las nociones subsumidas en las concepciones de agencia en la teoría feminista, sostengo que es necesario abordar al menos dos “ángulos” diferentes, aunque entrelazados. El primero, que examinaré en la siguiente sesión, se refiere a un rico conjunto de trabajos producidos por académicos activistas comprometidos con la igualdad de género dentro de la estructura islámica. Luego, pasaré al segundo ángulo para analizar algunos trabajos sobre los llamados movimientos de la piedad, cuyas agendas no están orientadas por la igualdad de género.

## **2. El feminismo islámico y los desafíos a las nociones feministas de agencia**

Al buscar trabajos académicos sobre las experiencias de las mujeres musulmanas, que me

proporcionarían ideas para comprender y examinar el silenciamiento de esas mujeres en la teoría feminista, pude encontrar un acervo de literatura que trataba de rectificar las antiguas nociones orientalistas sobre las mujeres árabes y/o musulmanas en general. “Colonialism, Nationalism, and Colonized Women” escrito por Partha Chatterjee, por ejemplo, se hizo muy conocido entre la literatura emergente del feminismo poscolonial. En su esfuerzo por llamar la atención sobre las construcciones represivas de mujeres subalternas por narrativas eurocéntricas, la autora denuncia cómo las mujeres en India fueron retratadas por el discurso colonial como no libres y oprimidas y un condicional inherente de toda la tradición cultural del país (Chatterjee, 1989, p. 622).

Otro trabajo importante anclado en la teoría feminista poscolonial es la producción académica de Chandra Mohanty. Por ejemplo en su libro *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*, la autora aporta ideas críticas sobre las representaciones esencialistas de las llamadas mujeres del tercer mundo. Ella apunta para como algunos trabajos feministas occidentales hegemónicos figuran las mujeres occidentales como personas educadas y modernas, mientras que las llamadas mujeres del tercer mundo son retratadas como ignorantes, sexualmente restringidas, sin educación, tradicionales y domésticas.

En su trabajo *Feminism and Differences: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria*, Marnia Lazreg llamó la atención principalmente para como el islam fue retratado por la producción académica feminista occidental como la única fuente de opresión de las mujeres, mientras las cuestiones y problemas socioeconómicos fueron totalmente ignorados. Además, Lazreg también enfatiza el fato de esta producción académica feminista occidental negar la propia existencia de las voces de las llamadas mujeres del tercer mundo.

En ese sentido, principalmente a partir de los setenta y ochenta, se produjeron algunos trabajos en el campo comúnmente identificado como estudios de mujeres de Oriente Medio, en un esfuerzo por develar y documentar el activismo de las mujeres de Oriente Medio, considerándolas como una parte significativa de la historia y desafiar el estereotipo de la impotencia de las mujeres dentro de la “esfera privada” como lo llevan a cabo directa o indirectamente las académicas feministas (Hammami y Rieker, 1988)<sup>2</sup>. En “Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World”, por ejemplo, la antropóloga Lila Abu-Lughod aporta una revisión exhaustiva de parte de la literatura que examina a las mujeres árabes en líneas similares. (Abu-Lughod, 1989, véanse particularmente las pp. 287-294)

En la década de los noventa, publicaciones intelectuales sobre lo que comenzó a llamarse feminismo islámico y abarcó “una variedad de formas en las que el patriarcado, junto con otros ejes de dominación, estaba siendo desafiado en una estructura islámica” (Kynsilehto, 2008, p. 10). Mientras estuvo lejos de ser un movimiento uniforme en la práctica y la teorización (Rhouni, 2008, p. 103), el feminismo islámico reflejó un compromiso de intelectuales y activistas con respecto al islam y los derechos de las mujeres. Allison Weir (2013) afirma que:

<sup>2</sup> Esta es la lista de trabajos académicos que Hammami y Rieker presentaron en su artículo: “For one of the early critiques, see Cynthia Nelson, ‘Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World’, *American Ethnologist*, no. 3, 1974, p. 551–563 Para estudios dentro de la tendencia posterior; véase, entre otros, Barbara K. Larson, ‘The Status of Women in a Tunisian Village: Limits to Autonomy, Influence and Power’, *Signs*, vol. 9 no. 3, 1984, p. 417–433; Lila Abu-Lughod, ‘A Community of Secrets: The Separate World of Beduin Women’, *Signs*, vol. 10 no. 4, 1985, p. 637–657; Amal Rasam, ‘Women and Domestic Power in Morocco’, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, 1980, p. 171–179. The most sophisticated use of this paradigm is Mary Elaine Hegland’s ‘Political Roles of Iranian Village Women’, *MERIP Reports*, no. 138, 1986, pp. 14–20.” (Hammami and Rieker, 1988, p. 99).



“(…) muchas mujeres islámicas en muchas partes del mundo hoy –y no solo en los Estados Unidos o en el mundo “occidental”– están comprometidas con el activismo feminista. En las últimas décadas, académicos y activistas islámicos de Oriente Medio, África del Norte y el Sudeste de Asia, así como América del Norte, se han basado en el Corán y otros textos fundamentales del Islam para defender los derechos de las mujeres y por la igualdad de mujeres con hombres” (Weir, 2013, p. 98) (traducido por la autora).

Sin embargo, debido a su asociación con la intrusión colonial occidental, el feminismo en contextos no occidentales ha sido ampliamente desacreditado como un ataque a la autenticidad cultural de las sociedades no occidentales y considerado un concepto ajeno, contrario a las normas y tradiciones indígenas (Ahmad, 2015, p. 2). Por lo tanto, el surgimiento de los derechos de las mujeres y las preocupaciones sobre cuestiones de género nunca se enmarcaron directa y abiertamente de acuerdo con las referencias y los estándares del feminismo occidental.

Como reflejo de eso, las posiciones e identidades en el feminismo islámico están lejos de estar libres de controversias. Así, el uso o la objeción de la etiqueta feminismo islámico ha cambiado desde que surgió como movimiento social y como discurso intelectual. La historiadora Margot Badran, por ejemplo, que de hecho es una importante referencia que analiza la genealogía del feminismo islámico así como emprendió una conceptualización o definición del mismo, fue una de las lo ha adoptado desde entonces. Según Badran (2002), Amina Wadud, la teóloga musulmana afroamericana se había negado previamente a ser etiquetada como feminista islámica, ya que “los paradigmas feministas originales no tenían la intención de incluirla, como todos los trabajos sobre el Mujerismo han dilucidado a fondo” (Wadud, 2006, pp. 79-80). Pero ha declarado sentirse más cómoda describiéndose a sí misma como pro-fe, pro-feminista.<sup>3</sup>

En el otro eje del espectro está Asma Barlas, quien aunque es considerada una de las feministas islámicas más influyentes, se ha resistido fuertemente a la etiqueta, llamándose a sí misma una “mujer creyente”, como avanza en su artículo titulado “Engaging Islamic Feminism: provincializing feminism as a master narrative”. Sobre sus palabras “(…) los puntos focales de mi resistencia han tenido que ver con algunos de los atavíos del feminismo. (...) Me preocupa la medida en que el feminismo como discurso ha excluido la posibilidad de teorizar la igualdad sexual desde paradigmas alternativos”. (Barlas, 2008, p. 21) Pero, como sostiene Ziba Mir-Hosseini (2006),

“Es difícil y quizás inútil poner las voces feministas emergentes en el Islam en categorías ordenadas y tratar de generar una definición que refleje la diversidad de posiciones y enfoques de las feministas islámicas. Como ocurre con otras feministas,

<sup>3</sup> Amina Wadud sostiene que describe su posición como pro-fe, pro-feminista porque reconoce que el Tercer Mundo o cualquier otra articulación y desarrollo filosófico del feminismo necesitaría hacer referencia a los orígenes occidentales del feminismo. (Wadud, 2006, pp. 79-80).

sus posiciones son locales, diversas, múltiples y en evolución. Muchas de ellas tienen dificultades con la etiqueta y se oponen a que las llamen islámicas o feministas. Todas buscan la justicia de género y la igualdad para las mujeres, aunque no siempre están de acuerdo en lo que constituye la justicia o la igualdad o las mejores formas de lograrlas” (Mir-Hosseini, 2006, p. 640) (traducido por la autora).

A pesar de las distintas posiciones de las activistas y personas de la academia sobre el feminismo islámico, que arroja serias dudas sobre la existencia de un movimiento político feminista islámico autodenominado con una base amplia, se puede decir sin embargo que existe una gama creciente de trabajos académicos y movimientos de mujeres académicas-activistas musulmanas que cruzan las fronteras nacionales<sup>4</sup> y que esos trabajos se han visto comúnmente dentro de un marco de feminismo poscolonial. Además, es importante reconocer que los movimientos feministas islámicos despliegan diferentes luchas, hermenéuticas, estrategias y praxis personales y colectivas según el contexto en que están y sus construcciones identitarias que resultan de estos contextos. Aún, y lo que es más importante, debe reconocerse que hay un terreno común que se puede rastrear entre ellos, a saber: su preocupación por no leer las interpretaciones patriarcales del Corán y otros textos islámicos sagrados.<sup>5</sup> En otras palabras, esas académicas

“He recurrido a los textos y tradiciones religiosos para leerlos críticamente, reinterpretarlos desde una posición amigable con las mujeres y desplazar los entendimientos misóginos tradicionales y bien arraigados que han prevalecido durante mucho tiempo. Sus intentos han variado desde mirar el *asbab al nuzool* (razones para la revelación de un versículo o capítulo en particular del Corán), hasta contextualizar los hadices (la colección de enseñanzas, hechos y dichos del Profeta) y resaltar los aspectos favorables a las mujeres. aspectos de la religión para desafiar las interpretaciones patriarcales que el clero favorece” (Ahmad, 2015, p. 4) (traducido por la autora).

Es precisamente desde el núcleo de este terreno común que me gustaría tirar del primer hilo que conduce a una crítica y un desafío a algunas de las categorías feministas. Dado que la religión se considera intrínsecamente patriarcal y opresiva para las mujeres, ¿se consideraría el feminismo islámico (o cualquier esfuerzo por perseguir la igualdad de género desde dentro de los marcos islámicos) como oxímoros o dos cosas mutuamente incompatibles?

<sup>4</sup> Hoda El Saadi afirma que “durante las últimas dos décadas, el mundo árabe ha sido testigo del desarrollo de un movimiento feminista islámico que persigue los derechos de las mujeres y la justicia social. En la región surgieron varios académicos, tanto hombres como mujeres, que adoptaron el proyecto del feminismo islámico. Su trabajo se desarrolló en torno a la relectura de los versículos del Corán relacionados con las mujeres y las relaciones de género y empleando sus percepciones contemporáneas y las herramientas teóricas de su época para llegar a nuevas interpretaciones que desafíen la jerarquía de género y estén de acuerdo con los principios de justicia, compasión y verdad defendidos por el islam “. Luego, el autor enumera algunos académicos prominentes involucrados en esfuerzos similares en diferentes países: “Olfa Youssef en Túnez (Youssef 2009), Muhammad Shahrour en Siria (Shahrour 2000) y Abdel Hamid Abu Sulayman en Arabia Saudita (Abu Sulayman 2004)”. (El Saadi, Hoda, 2012, p. 630)

<sup>5</sup> Una importante referencia sobre las recientes reformas institucionales y legales en Marruecos después de 2011 y la lucha de las mujeres para garantizar igualdad de género y participación política de las mujeres se pueden encontrar en el libro: Ennaji, M.; Sadiqi, F. y Vintges, K. (2016). *Moroccan Feminisms: New Perspectives*. Africa World Press.



Para las feministas liberales, la agencia está vinculada al libre ejercicio del comportamiento; por tanto, se convierte en el signifiante de la emancipación femenina<sup>6</sup>. Todavía, la autonomía se define como el ejercicio de la decisión y la satisfacción de las preferencias individuales (Mack, 2003, p. 151). Desde esta perspectiva, las mujeres musulmanas serían vistas como capturadas y subordinadas por el islam, el poder externo que las priva de la libertad de actuar y elegir.

Mientras algunas feministas marxistas reconocen que la toma de decisiones nunca son libres, entienden que el patriarcado, la opresión y la incapacidad de actuar están dentro del capitalismo, que es un sistema más amplio de subordinación.<sup>7</sup> Entonces, la religión sería una de las instituciones sociales capitalistas importantes, que se encuentra inmersa en la ideología del patriarcado, por lo que se encarga de dominar y oprimir a las mujeres.

Las feministas posestructuralistas entienden el género y las identidades como una construcción social, que surge de la práctica que conecta ideas y argumentos en diferentes niveles de la política y la sociedad<sup>8</sup>. Aún, reconocen que las mujeres están constituidas por una amplia gama de experiencias y subjetividades y, a partir de ahí, la opresión se eleva en “niveles” diferentes pero interconectadas como raza, clase, género, discapacidades, etc.

En este aspecto, uno pensaría que capturan las experiencias de las feministas islámicas. Esto se debe a que los académicos y activistas comprometidos con el feminismo islámico están subvirtiendo lo que se llama los elementos “accidentales” del islam, que son social e históricamente contingentes y, por lo tanto, sujetos a cambios. Eso sonaría acertadamente en sintonía tanto con la comprensión de la agencia como un ejercicio de lucha contra las normas sociales como con la idea de la desigualdad de género como resultado de una construcción social e histórica.

No obstante, un elemento central del feminismo islámico son sus elementos “esenciales”, entendidos como las creencias perdurables e inmutables<sup>9</sup>. Al ubicar la lucha dentro de una estructura religiosa y al mismo tiempo reivindicar la existencia de lo que parecen ser fundamentos intocables del islam, las feministas islámicas son rechazadas por las afirmaciones antifundacionalistas de las feministas posestructuralistas. Aquí se encuentra un gran abismo que separa el feminismo islámico y los feminismos “seculares”.

Brown, Butler and Mahmood (2013), sostienen que la concepción del secularismo se construye en oposición a la religión. El secularismo se entiende estructurado por la razón y la objetividad, a diferencia de la religión, que en este sentido estaría sustentada en la creencia y el apego. En esta perspectiva, la capacidad de agencia y crítica estaría relacionada con un compromiso con la transparencia y la racionalidad y no con la fe y la fidelidad y, por tanto, se pondría directamente a la ortodoxia, el dogmatismo o el fundamentalismo asociados a la religión.

<sup>6</sup> Ver, por ejemplo: Nussbaum, M. C. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford University Press. Cudd, A. E. (2006). *Analyzing Oppression*. Oxford University Press.

<sup>7</sup> El trabajo editado por Eisenstein Zillah es un ejemplo importante de esta discusión. Eisenstein, Z. (Ed.) (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Monthly Review.

<sup>8</sup> Los trabajos de Judith Butler son importantes ejemplos del feminismo posestructuralista.

<sup>9</sup> Según Ahmad (2015) esas “etiquetas” fueron construidas en la tesis del iraní Abdul Karim Soroush sobre la reinterpretación intelectual de las fuentes sagradas del islam.

En este sentido, la respuesta a la pregunta de si cualquier intento de perseguir la igualdad de género de dentro de la estructura del Islam (o cualquier otra religión) en lugar de uno secular, sería visto como un esfuerzo contradictorio de un punto de vista feminista secular, es posiblemente sí. Eso es lo que hizo que las teóricas feministas indisputada de participar en debates con mujeres religiosas. Una vez más, limitada por la metanarrativa secular en cuya base está la ontología liberal, la teoría feminista no escuchó (y mucho menos apreciaba) todas las demás experiencias que afirmaban estar arraigadas en la existencia trascendental, arrojándolas fuera de la historia de los movimientos de mujeres.

Al final, este discurso que construyó los binarios secularismo/religión, crítica/ortodoxia, razón/creencia, juicio/obediencia, verdad/fe, transparencia/opacidad, estableció el propio secularismo como un lente privilegiado desde el cual se pueden estructurar e interpretar análisis y críticas de “lo religioso” (Brown, Butler, Mahmood, 2013, p. viii).

Es evidente que esas experiencias de activistas y académicas plantean serios desafíos a las nociones de agencia basadas en la racionalidad y la secularidad como los únicos pilares mediante los cuales las mujeres pueden luchar por y alcanzar la igualdad de género. Como resultado, las experiencias del feminismo islámico también ayudan a desestabilizar y complicar algunos conceptos binarios que la teoría feminista ha estado contribuyendo a cosificar, como secular/espiritual; razón/oscurantismo; ciencia/religión; libertad/opresión; moderno/atrasado.

### 3. Movimientos de la piedad y la subversión de la política liberadora

De hecho, en países donde el Islam es un elemento central en la formación de identidades y lealtades sociales y políticas, el feminismo islámico ocupa el papel más importante en la discusión de la condición de la mujer. Como indican algunos estudiosos, las feministas islámicas, en su mayoría enmarcadas dentro de una perspectiva feminista poscolonial, han contribuido a llamar la atención sobre las construcciones del “Otro femenino” y el “trabajo” que se le obliga a realizar en el discurso colonial (Lakhani, 2008, p. 3). También proponen un análisis detenido de la naturaleza psico-sexual del discurso colonial y la producción del sujeto colonial femenino en metáforas de conquista y dominación (Lakhani, 2008, p. 3). Aún, las feministas islámicas ayudaron a demostrar las luchas y el activismo de las mujeres musulmanas, mejorando sus roles como parte significativa de la historia (Hammami y Rieker, 1988, p. 99).

No obstante, han surgido algunos trabajos que señalan las deficiencias particulares de esta literatura, destacando particularmente su incapacidad para comprender la diversidad de las voces de las mujeres musulmanas. Las críticas a la literatura que aborda la resistencia y el empoderamiento de las mujeres musulmanas se han construido sobre la base de evidencias encontradas en el trabajo de campo de Saba Mahmood (2005) con los movimientos de la piedad, también llamados movimientos de mezquitas de mujeres urbanas. Estos movimientos avanzan agendas y orientaciones muy diferentes de las feministas islámicas.

Al presentar brevemente algunas de las actividades de los movimientos de la piedad, espero complicar ahora algunos de los fundamentos teóricos avanzados por la misma producción





académica sobre el feminismo islámico y la lucha de las mujeres musulmanas por la igualdad de género, donde residen las razones por las que estos trabajos todavía tienen sutiles pero vestigios muy importantes de los supuestos orientalistas, precisamente su adhesión a los valores secular-liberales, y según Lakhani (2008), las concepciones teleológicas de la modernidad.

En su libro *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Saba Mahmood (2005) abogó por una concepción más amplia de la agencia. Lo logró a través de un relato etnográfico de un movimiento de mezquitas de mujeres urbanas que es parte del avivamiento islámico más grande en El Cairo, Egipto<sup>10</sup>. Este movimiento incorpora mujeres de una variedad de orígenes socioeconómicos dedicados a brindar lecciones entre sí que se centran en la enseñanza y el estudio de las escrituras islámicas, prácticas sociales, consideradas pertinentes al cultivo del yo virtuoso ideal<sup>11</sup>. Además de las prácticas devocionales, para convertirse en un yo piadoso, las mujeres también se sometieron a formas de comportamiento corporal, que consistían en entrenar el cuerpo, las emociones y la razón como sitios de disciplina hasta que las virtudes religiosas adquirieran el estatus de hábitos corporales.

Mahmood (2005) demostró que, mientras que el deseo original que animó la participación de las mujeres en esos movimientos fue la autoreforma y la piedad, las prácticas y acciones que estaban realizando resultaron ser las herramientas mismas para crear otros deseos y emociones asociados a las virtudes islámicas. En otras palabras, los actos corporales repetidos fueron vistos como la base para el autocultivo de las virtudes religiosas por parte de las mujeres y, por lo tanto, del deseo original, es decir, la autoreforma. En este sentido, la autora sostuvo que la agencia también debe ser pensada como una capacidad de aguantar, sufrir y persistir, lo que nos obliga a superar la necesaria asociación entre agencia y resistencia a las relaciones de dominación.

Mahmood (2005) también reveló que los movimientos de la piedad estaban lejos de ser apolíticos, ya que la forma en que buscaban “darse cuenta fue predicha, y transformadora, de muchos aspectos de la vida social”. Ella demostró claramente el gran alcance de la transformación que los movimientos de la piedad han promulgado dentro de la sociedad egipcia<sup>12</sup>. Según Mahmood, el impacto en el espíritu sociocultural de la vida pública y política egipcia fue tan notorio para el gobierno egipcio que terminó sometiendo esos movimientos a la regulación y el escrutinio estatales.

En líneas similares, las académicas Jouili y Amir-Moazami (2008), muy inspiradas por el trabajo de Mahmood, analizaron el compromiso de las mujeres musulmanas con el Islam a nivel colectivo, tanto en instituciones como en grupos más informales de aprendizaje religioso en Francia y Alemania. Al recopilar datos de muestras de mujeres musulmanas practicantes de diferentes

<sup>10</sup> Para describir el alcance de esos movimientos, Mahmood sostiene que cuando comenzó su trabajo de campo en 1995, “este movimiento se había vuelto tan popular que apenas había barrios en esta ciudad de once millones de habitantes que no ofrecieran algún tipo de lecciones religiosas para mujeres”. (p.4)

<sup>11</sup> En su libro, Mahmood utiliza indistintamente los términos “el movimiento da’wa” y “el movimiento de piedad” en referencia a lo que también describe como una “red de organizaciones socioreligiosas de las cuales el movimiento de mezquitas es un subconjunto importante”. (p.3) Según ella, los participantes afirmaron que el movimiento había surgido en respuesta a la percepción de que el conocimiento religioso, como medio de organizar la conducta diaria, se había vuelto cada vez más marginado bajo las estructuras modernas de gobierno secular. (p. 4)

<sup>12</sup> Las transformaciones abarcaron desde cambios en los estilos de vestimenta y habla, los estándares con respecto a lo que se considera entretenimiento adecuado para adultos y niños, los patrones de gestión financiera y del hogar, la prestación de atención a los pobres y los términos en los que se lleva a cabo el debate público.

entornos (Francia y Alemania) y de forma completamente independiente entre sí, los autores encontraron datos muy similares y llegaron a conclusiones similares, lo que sugirió que había una cierta tendencia entre las mujeres musulmanas comprometidas institucionalmente organizadas.

Jouili y Amir-Moazami (2008, p. 57) describieron cómo “a lo largo de las décadas de los ochenta y los noventa en Francia y en Alemania, un número considerable de mezquitas y organizaciones musulmanas abrieron sus puertas a las mujeres y comenzaron a proporcionar salas de oración, instrucciones religiosas y otros servicios exclusivos para mujeres creyentes”<sup>13</sup>. Las autoras estaban interesadas en examinar la relación entre la acumulación de conocimientos y la autoridad religiosa. Se consideraron dos dimensiones: la forma en que las mujeres se relacionaron con las autoridades religiosas (tanto autoridades personificadas como discursivas) y sus discursos situados dentro de los campos religiosos en los que estaban involucradas. Las autoras argumentaron que, para comprender los deseos y las motivaciones de las mujeres de la piedad para participar en tales movimientos, necesitaban moverse “más allá del binario trazado entre la sujeción o la resistencia a la autoridad” (Jouili y Amir-Moazami, 2008, p. 57).

Demostraron que un compromiso tanto reflexivo como afirmativo con las autoridades religiosas resultó ser una condición necesaria para, por un lado, la adquisición del conocimiento religioso como herramienta para incorporar la piedad (o convertirse en seres piadosos) y, por otro, al desempeño de sus deberes (agencia) que estaba circulando el conocimiento religioso, considerado una gran responsabilidad hacia la construcción de una comunidad virtuosa y el cambio social dentro de la comunidad musulmana (Jouili y Amir-Moazami, 2008, pp. 61-87). Cabe destacar que esos hallazgos fueron muy similares a los presentados por el trabajo de Mahmood.

Muy importante, Jouili y Amir-Moazami (2008) argumentaron que la participación de las mujeres en la adquisición y transmisión de conocimientos no solo mejoraba el papel de las mujeres como creyentes educadas e instruidas religiosamente, sino que también les proporcionaba un nuevo papel dentro de la comunidad islámica y, por lo tanto, un tipo particular de agencia. Al impugnar su aislamiento común de la sociedad, estas mujeres piadosas estaban desafiando las normas de género (si entendemos la autoridad religiosa en el sentido de tener la capacidad y el derecho de transmitir conocimientos y educar a los miembros de la comunidad, incluidos los hombres).

Pero debido a que su contestación se mantuvo dentro de los patrones de cambio interno y reforma de las tradiciones musulmanas, eso no implicó (a corto plazo) cambios en las estructuras jerárquicas superiores de la autoridad religiosa. Como afirmaron Jouili y Amir-Moazami (2008), las mujeres piadosas no reclamaron ni intentaron remodelar las formas establecidas de autoridad religiosa para convertirse en intérpretes autónomos de las fuentes islámicas (como parece ser el caso de las feministas islámicas). Más bien, sus deseos eran acercarse gradual y literalmente *complacer* a Dios.

En todas las experiencias presentadas sobre el movimiento de la piedad, el empoderamiento entendido en términos de relaciones de autoridad desafiantes y cambiantes se volvió limitado, ya

<sup>13</sup> Jouili y Amir-Moazami (2008) afirmaron que el fenómeno probablemente ocurrió en otras partes de Europa durante el mismo período. Pero no brindan más detalles o pruebas para sustentar su afirmación.



que la sumisión o obediencia a la autoridad religiosa fue en realidad la herramienta central para realizar los deberes de las mujeres, que fueron informadas por su deseo de reformarse y volverse piadosas. Por lo tanto, contrariamente a la interpretación comúnmente negativa de la obediencia, las experiencias de la piedad de las mujeres nos instan a mirar la agencia y el empoderamiento en una dimensión fuera de la sumisión binaria versus la resistencia a las autoridades para superar o deshacer el vínculo establecido entre la obediencia y el compromiso pasivo de las mujeres. con la religión.

Según Mahmood (2005), la mayor parte de la literatura, que surgió como supuestamente correctiva de las representaciones esencialistas de las mujeres musulmanas que dominaron la producción académica durante décadas, se ha ocupado de la religión en términos de los recursos, ya sean conceptuales o prácticos, que ofrecían, que las mujeres puedan volver a codificar de manera útil sus propios intereses y agendas. Esta literatura supuestamente correctiva siempre han estado buscando expresiones o momentos de resistencia o ruptura de la dominación masculina.

En este sentido, la agencia ha estado claramente ligada a la capacidad de realizar los intereses del sujeto frente a las normas sociales, culturales o tradicionales y, por tanto, asociada única y exclusivamente al espacio de la política emancipadora y progresista. Es importante destacar que esta noción de agencia encapsula los deseos de todos los seres humanos como impulsados naturalmente por la autonomía y las relaciones de libertad de dominación. En consecuencia, presume sin problemas que estos deseos, que son el núcleo del pensamiento liberal y progresista, son universales y están presupuestos por el concepto de resistencia que autoriza (Mahmood, 2001, p. 206).

## Observaciones finales

Ridzuan (2011) argumentó que, a pesar de ser crítico con la comprensión eurocéntrica de estos términos dentro de otras corrientes del feminismo, como el feminismo liberal, las feministas poscoloniales han continuado reteniendo el mismo vocabulario e ideales. Por lo tanto, cuando una mujer entiende que su propio empoderamiento significa algo más que ‘emancipación’ e ‘igualdad’, sus autodefiniciones y experiencias quedan fuera del discurso feminista porque el marco teórico feminista percibe principalmente el empoderamiento de las mujeres de acuerdo con estos ideales. De hecho, las feministas poscoloniales se acercaron a la ‘diferencia’ con más cautela que otras feministas, pero su apego insistente de empoderamiento a los términos ‘emancipación’ e ‘igualdad’ “resultó ser un obstáculo para que entendieran las luchas y experiencias de las mujeres musulmanas” (Ridzuan, 2011, p. 2).

Como lo propone Mahmood (2001), las experiencias de los movimientos de la piedad evocan preguntas fundamentales no solo para desafiar la teoría feminista y las obras supuestamente correctivas del feminismo poscolonial, sino también para iluminar a otros intelectuales que buscan examinar la relación entre las mujeres y la religión: ¿Cómo analizar las operaciones de poder que construyen diferentes tipos de deseos y capacidades de acción y virtudes histórica y culturalmente específicas y cuya trayectoria no sigue la entelequia de la política liberadora?

Como sostiene la autora, si la capacidad de producir cambios en el mundo y en sí misma es histórica y culturalmente específica (tanto en lo que se refiere a lo que constituye el cambio como en la capacidad a través de la cual se efectúa), entonces su significado no puede ser encapsulado o asumido como un cambio a priori. En cambio, esta capacidad debe surgir de un análisis de redes particulares de conceptos que autorizan formas específicas de ser, responsabilidad y efectividad (Mahmood, 2001). Por lo tanto, las mujeres involucradas en movimientos como los de la piedad no serían entonces vistas como un ejemplo de falsa conciencia o pasividad, sino que podrían ser examinadas dentro de los contextos y discursos y estructuras de subordinación que crearon las condiciones mismas para su emergencia.

Como tal, en lugar de descuidar los importantes logros que los feminismos promovieron en la vida de las mujeres en diferentes partes del mundo, la principal intención aquí es provincializar, tomando prestada la expresión de Chakrabarty (2000), las explicaciones seculares y liberales de agencia, feminismo, empoderamiento, libertad, etc., ubicándolos en el contexto histórico, político y cultural que produjo los deseos que los animan.

Es necesario un enfoque no prescriptivo de las experiencias de estas mujeres para desnaturalizar los deseos que autorizan a surgir diferentes tipos de capacidad de acción, de agencia. Entonces, con eso en mente, como argumenta Mahmood (2001) en lugar de intentar utilizar un proyecto normativo con una noción predeterminada de que es la desigualdad y como debemos combatirla, si somos capaces de comprender que toda crítica (ya sea política o moral) también se inscribe dentro de estructuras de deseos, entonces podremos abordar y comprometernos con otros proyectos humanos, distintos a los seculares, asumiendo menos riesgo de ser etnocéntricos y violentos. Esta postura, también podría ayudarnos a cuestionar la razón secular y la moralidad como única forma digna de proyecto humano. Esto consiste en la tarea más urgente que las producciones intelectuales en las ciencias sociales, incluyendo las Relaciones Internacionales, deben abordar con las mujeres musulmanas, que no necesitan ser salvadas, pero necesitan ser escuchadas y emancipadas, ante todo, dentro de los propios estudios feministas. ●

## Referencias

- Ahmad, Ambar (2015). Islamic Feminism: a contradiction in terms? *Friedrich Ebert Stiftung India Paper*. 1-12.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and gender in Islam: historical roots of a modern debate*. Yale University Press.
- Abu-Lughod, Lila (1989). Zones of Theory in the Anthropology of the Arab World. *Annual Review of Anthropology*, 18, 267-306.
- Abu-Lughod, Lila (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, Sep. 2002, 104 (3), 783-790.
- Asad, T. (2003). *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford University Press.
- Asad, T., Brown, W., Butler, J. y Mahmood, S. (2013). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. Fordham University Press.
- Badran, M. (2002). Islamic Feminism: What's in a Name? *Al-Ahram Weekly Online*, 569 (17).
- Barlas, A. (2008). Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative. In Kynsilehto, Anitta (Ed.). *Islamic Feminism: Current Perspectives* (pp. 15-23). Juvenes Print..
- Brown, W. (2013). Introduction In Asad, T.; Brown, W.; Butler, J. and Mahmood, S. (2013). *Is Critique Secular? Blasphemy, Injury, and Free Speech*. (pp. 1-13). Fordham University Press.
- Butler, J. (1993). *Bodies that matter: on the discursive limits of "sex"*. Routledge.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*. Stanford University Press.
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton University Press.
- Chartterjee, P. (1989). Colonialism, Nationalism, and Colonized Women: The Contest in India. *American Ethnologist*, 12 (4), 622-633.



- Cudd, A.E. (2006). *Analyzing Oppression*. Oxford University Press
- Eisenstein, Z. (Ed.) (1979). *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. Monthly Review.
- El Saadi, H. (2012). Review of Leila Ahmed, *A Quiet Revolution*. In *Interventions: International Journal of Postcolonial Studies*, 14 (4), 627-631.
- Ennaji, M., Sadiqi, F. y Vintges, K. (2016). *Moroccan Feminisms: New Perspectives*. Africa World Press.
- Hammami, R. y Rieker, M. (1988). Feminist Orientalism and Orientalist Marxism. *New Left Review*. Vol. 0, Issue 170, 93-106.
- Jouili, J. S. y Amir-Moazami, S. (2008). Knowledge, Empowerment, and Religious Authority among Pious Muslim Women in France and Germany. In KYNSILEHTO, Anitta (Ed.). *Islamic Feminism: Current Perspectives* (pp. 57-90), Juvenes Print.
- Kynsilehto, A. (2008). Islamic feminism: current perspectives. Introductory Notes. In Kynsilehto, Anitta (Ed.). *Islamic Feminism: Current Perspectives* (pp. 9-13), Juvenes Print.
- Lakhani, S. (2008). *From Orientalism to Postcolonialism: Producing the Muslim Woman*. (Tesis Doctoral). McGill University.
- Lazreg, M. (1988). Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria. *Feminist Studies*, 14 (1), 81-107.
- Lazreg, M. (1994). *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question*. Routledge.
- Mack, P. (2003). Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth-Century Quakerism. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 29 (1), 149-177.
- Mahmood, S. (2001). Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: some reflections on the Egyptian Islamic Revival. *Cultural Anthropology*, 16 (2), 202-236.
- Mahmood, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press.
- Mir-Hosseini, Z. (2006). Muslim Women's Quest for Equality: between Islamic Law and Feminism. *Critical Inquiry*, 32 (4), 629-645.
- Mohanty, C. (2004). *Feminism Without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Duke University Press.
- Nussbaum, M.C. (1999). *Sex and Social Justice*. Oxford University Press.
- Rhouni, R. (2008). Rethinking 'Islamic Feminist Hermeneutics': The case of Fatima Mernissi. In KYNSILEHTO, Anitta (Ed.). *Islamic Feminism: Current Perspectives* (pp. 103-114), Juvenes Print.
- Ridzuan, N.B. (2011). *Women, Islam and Feminism in Postcolonial Malaysia and Singapore* (Tesis Máster). National University of Singapore.
- Salem, S. (2013). Feminism critique and Islamic feminism: the question of intersectionality. *Academic Journal*, 1 (1).
- Shilliam, R. (2011). *International Relations and Non-Western Thought: imperialism, colonialism and investigations of global modernity*. Routledge.
- Wadud, A. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. One World Publications.
- Weir, A. (2013). Islamic Feminisms and Freedom, *Philosophical Topics*, 41 (2), 97-119.

# RELACIONES INTERNACIONALES

Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica  
Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales (GERI)  
Universidad Autónoma de Madrid, España  
<https://revistas.uam.es/relacionesinternacionales>  
ISSN 1699 - 3950

 [facebook.com/RelacionesInternacionales](https://facebook.com/RelacionesInternacionales)

 [twitter.com/RRInternacional](https://twitter.com/RRInternacional)

