

PROBLEMATITZANT ELS FEMINISMES ISLÀMICS

Problematizing Islamic feminisms

Problematizando los feminismos islámicos

Aida Traidí

aidatraidí@gmail.com

ORCID: 0000-0002-3262-4518

Institut Europeu de la Mediterrànea (IEMed)

RESUM

Els feminismes islàmics argumenten que el missatge de la revelació alcorànica és garant dels drets de les dones. Aquest article discuteix els feminismes islàmics com a doble resistència: a les estructures colonials i als discursos patriarcals construïts en nom de l'islam. Pel que fa a les assumpcions orientalistes d'Occident, es qüestiona el domini de les estratègies dels feminismes hegemònics com a única forma d'emancipació vàlida. Quant a les estructures patriarcals islàmiques, es qüestiona tota la jurisprudència elaborada des d'un punt de vista masculí. Lamrabet (2017) considera que el missatge original de l'islam ha estat distorsionat a causa del monopoli del coneixement religiós per part dels homes, que han fet una interpretació patriarcal que ha marginat el rol de la dona. Segons Grosfoguel (2014) i Adlbi (2017), hi ha hagut una distorsió colonial de la tradició musulmana que ha modificat aspectes de la mateixa teologia islàmica. En el cas del *hijab*, els imperis colonials han assumit un discurs de salvació. Alhora, algunes nocions islàmiques contemporànies del *hijab* redueixen tota l'ètica global de l'Alcorà al concepte del *hijab*. Quins espais han d'ocupar els feminismes islàmics? No totes les propostes que proporcionen són decolonials. Sovint no han aconseguit analitzar l'alliberament en els seus propis termes, fet que ha donat com a resultat reproduir les narratives definides per les normes hegemòniques de les societats occidentals. L'anàlisi de les propostes dels feminismes islàmics contribueix a examinar com poden transcendir l'àmbit del discurs i respondre a l'expressió de les aspiracions en termes autodefinits, reinterpretant el significat de les fonts sagrades de l'islam des d'una perspectiva de gènere amb l'objectiu de trobar l'espirit emancipatori del missatge espiritual de l'islam.

PARAULES CLAU: feminismes islàmics; *hijab*; interseccionalitat; decolonialitat; patriarcat.

Data de recepció: 12/04/2022. Data d'acceptació: 22/07/2022. Data de publicació: 12/12/2022.

ABSTRACT

Islamic feminisms argue that the message of the Qur'anic revelation is a guarantor of women's rights. This paper aims to discuss Islamic feminisms as a double resistance: to colonial structures and to patriarchal discourses constructed in the name of Islam. The production of Islamic feminisms can be situated in two lines of reflection: the Western tradition and the Islamic tradition. As for the orientalist assumptions of the West, the dominance of hegemonic feminism strategies as the only valid form of emancipation is denounced. Regarding the Islamic patriarchal structures, all the jurisprudence elaborated from a masculine point of view is called into question. Lamrabet (2017) considers that the original message of Islam has been distorted due to the monopoly of religious knowledge by men, who have made a patriarchal interpretation that has marginalized the role of women. According to Grosfoguel (2014) and Adlbi (2017), there has been a colonial distortion of the Muslim tradition that has modified aspects of Islamic theology itself. In the case of the *hijab*, colonial empires have assumed a discourse of salvation. At the same time, some Islamic contemporary notions of the *hijab* reduce the entire global ethics of the Qur'an to the concept of the *hijab*. What spaces should Islamic feminisms occupy? Not all of its proposals are decolonial. It has often failed to analyse liberation in their own terms, resulting in the reproduction of the narratives defined by the hegemonic norms of Western societies. The analysis of the proposals of Islamic feminisms contributes to examine how they can move beyond the realm of discourse and response to the expression of their aspirations in self-defined terms, reinterpreting the meaning of the sacred sources of Islam from a gender perspective with the goal of finding the emancipatory spirit of the spiritual message of Islam.

KEY WORDS: Islamic feminisms; *hijab*; intersectionality; decoloniality; patriarchy.

RESUMEN

Los feminismos islámicos argumentan que el mensaje de la revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres. Este artículo tiene como objetivo discutir los feminismos islámicos como una doble resistencia: a las estructuras coloniales y a los discursos patriarcales construidos en nombre del islam. Por lo que se refiere a las asunciones orientalistas de Occidente, se cuestiona el dominio de las estrategias de los feminismos hegemónicos como única forma de emancipación válida. En cuanto a las estructuras patriarcales islámicas, se cuestiona toda la jurisprudencia elaborada desde un punto de vista masculino. Lamrabet (2017) considera que el mensaje original del islam ha sido distorsionado debido al monopolio del conocimiento religioso por parte de los hombres, que han realizado una interpretación patriarcal que ha marginado el rol de la mujer. Según Grosfoguel (2014) y Adlbi (2017), ha habido una distorsión colonial de la tradición musulmana que ha modificado aspectos de la propia teología islámica. En el caso del *hiyab*, los imperios coloniales han asumido un discurso de salvación. Al mismo tiempo, algunas nociones islámicas contemporáneas del *hiyab* reducen toda la ética global del Corán al concepto del *hiyab*. ¿Qué espacios deben ocupar los feminismos islámicos? No todas las propuestas que proporcionan son decoloniales. A menudo no han logrado analizar la liberación en sus propios términos, lo que ha conllevado que reprodujeran las narrativas definidas por las normas hegemónicas de las sociedades occidentales. El análisis de las propuestas de los feminismos islámicos contribuye a examinar cómo pueden trascender el ámbito del discurso y responder a la expresión de sus aspiraciones en términos autodefinidos, reinterpretando el significado de las fuentes sagradas del islam desde una perspectiva de género con el objetivo de encontrar el espíritu emancipatorio del mensaje espiritual del islam.

PALABRAS CLAVE: feminismos islámicos; *hijab*; interseccionalidad; decolonialidad; patriarcado.

1. INTRODUCCIÓ

Lluny de ser una corrent unificada de pensament, el feminisme ha patit tensions internes i han aparegut diferents veus des dels seus orígens. En les darreres dècades, han sorgit moviments feministes que posen èmfasi en reivindicacions basades en altres eixos de desigualtat com la raça¹, la ètnia, la classe o la religió. Per a aquestes dones, la manca d'interseccionalitat i la invisibilitat en els espais del feminisme hegemònic constitueixen una forma de violència inherent al procés de dominació. Això ha portat a l'articulació de col·lectius propis per respondre millor a les seves necessitats, així com per defensar el seu punt de vista i el seu propi camí del feminisme. En el cas de les dones musulmanes, a més de suportar el pes dels prejudicis racistes, tenen una càrrega afegida ja que se'ls agreguen els prejudicis derivats dels rols de gènere i els prejudicis paternalistes derivats del feminisme hegemònic. En aquest sentit, alguns moviments feministes islàmics es presenten com una forma de resistència tant al patriarcat com a la mirada colonial.

En general, els feminismes hegemònics sempre han tingut una actitud de rebuig cap a la religió (Vuola, 2001; Ali, 2012, 2014). És l'ontologia secular del feminisme occidental la que crea tensions amb la religió (Salem, 2014), i aquestes s'incrementen en el cas dels feminismes islàmics, pels prejudicis orientalistes que situen els musulmans com a part de l'altre cultural incivilitzat i subdesenvolupat (Lamrabet, 2007)². Aquest article pretén anar més enllà del simple debat sobre la compatibilitat entre islam i feminisme, un debat que ha estat criticat per reforçar els binarismes occident/orient i modernitat/tradició, obligant les dones a “escollir” (Abu-Lughod, 2002; Ramírez, 2012; Adlbi, 2014; Merali, 2014; Grosfoguel, 2014).

Quant a la metodologia, es tracta d'un enfocament de reflexió teòrica. Els feminismes islàmics han estat en el focus de l'interès mediàtic i l'opinió pública els darrers anys. Tot i així, l'enfocament predominant ha estat de confusió. A Occident, els feminismes islàmics s'entenen com un oxímoron i els alts nivells de desigualtat que pateixen les dones a molts països àrabs, dels quals es considera la religió com a principal culpable, ha servit com a justificació d'intervencions militars i colonials. Als països on l'islam és tradició majoritària, el feminisme s'entén moltes vegades com a anatema de la religió i com una ideologia exportada i una justificació utilitzada per a la ingerència militar i colonial.

L'objectiu d'aquest article no és realitzar una simple revisió de la literatura existent, sinó fer un anàlisi crític tenint en compte allò que ja s'ha estudiat per tal d'explorar el feminisme islàmic com a forma de resistència a la mirada colonial, qüestionar-se des d'on sorgeixen els

¹ En els seus orígens, el concepte de «raça» es crea com a categoria biològica per justificar l'expansió colonial. El colonialisme europeu desenvolupa una teoria científica que defensa l'existència de races superiors i inferiors i justifica la jerarquia entre races. Tot i que el debat biològic s'ha superat i avui en dia el racisme té una base culturalista, la raça com a categoria social encara perviu i opera. Partint de la idea que la raça no ha perdut capacitat explicativa, aquest article defensa la importància sociològica del terme, descartant-ne una lectura biològica i decantant-se per les orientacions no essencialistes que la consideren com un constructe social. Per a una major elaboració sobre el tema, consultar Balibar (1991), Wiewiorka (2002) i Lentin (2010).

² En altres contextos també hi ha hagut intents de reivindicar els drets de les dones des d'una base religiosa. El feminisme cristià, amb figures com la teòloga queer Teresa Forcades i Vila, qüestiona les institucions patriarcals de l'església catòlica.

feminismes islàmics i fer una reflexió teòrica sobre les propostes i contribucions que plantegen que permeti aportar informació innovadora i addicional.

1.1. Aclariments conceptuals: Feminisme(s) en plural

El concepte d'interseccionalitat, introduït el 1989 als Estats Units per Kimberlé W. Crenshaw per descriure l'exclusió de les dones afroamericanes tant de les polítiques feministes com antiracistes, és un concepte crucial per examinar les diferents dimensions de la vida social. Una persona, a qualsevol part del món, es defineix de diferents maneres pel seu sexe, edat, raça, ètnia, cultura, classe, religió... En els últims anys, moltes feministes han proposat i han reivindicat la interseccionalitat com a discurs analític per entendre la configuració dels diferents eixos de desigualtat, ja que per copsar el caràcter multidimensional de la discriminació es requereix un enfocament integrat. La interseccionalitat no es limita a reconèixer que les persones estan travessades per diferents eixos i "sumar opressions", sinó a observar la interacció de les categories de diferència i com aquests eixos es construeixen a partir de la intersecció de moltes dimensions (Salem, 2014). Els feminismes islàmics són un dels moviments que han introduït la perspectiva interseccional en les seves propostes, plantejant l'alliberació de les dones des de les fonts sagrades de l'islam (l'Alcorà i els *Hadith*³), exercint així una doble resistència: al racisme i la islamofòbia⁴ dels feminismes occidentals i als discursos masclistes i patriarcals construïts en nom de l'islam.

En el context de l'estat espanyol, feministes com Cèlia Amoròs o Najat el Hachmi consideren que el feminisme no ha de tenir cognoms. "Hi afegim una (s) al feminisme i sembla que amb això ja hem resolt la diversitat de violències que patim les dones" diu El Hachmi en una columna del diari El País (El Hachmi, 2022b). En una altra columna per al mateix mitjà, sota el títol "*Millones de feminismos*" (El Hachmi, 2022a) afirma que "el feminisme no és un vestit de posar i treure ni una identitat ni canvia segons li plagui a cada dona (...). El Hachmi (2019:84) acusa la interseccionalitat de soterrar el vector de gènere sota la resta de vectors i, en concret, "la intersecció del seu suposat feminisme amb el patriarcat religiós que és l'islam". L'escriptora considera que s'ha de prioritzar articular un discurs col·lectiu en lloc de començar la lluita de zero a cada lloc per tal de desenvolupar un feminisme propi. En la mateixa línia, Cèlia Amoròs (1990) defensa que hi ha d'haver un cànon de reconeixement que permeti fer una distinció entre allò que és feminisme i allò que no.

Aquest article parteix de la idea que no existeix tal cosa com el feminisme en singular. Les formes que pren el feminisme depenen de diversos factors com el context polític, social, econòmic... Qualsevol manifestació del feminisme és local. Parlem, per tant, de feminismes en plural, i acompanyats d'un adjectiu que contextualitza les lluites. No parlem d'un espai homogeni sinó d'un espai de lluita amb diferències. Dins del mateix moviment d'alliberació de

³ La literatura dels *Hadith* fa referència al recopilatori de tradicions del Profeta Muhammad i els seus companys.

⁴ La islamofòbia no és simplement la por i odi irracional envers els musulmans, sinó una forma de racisme institucional i estructural (Adlbi, 2016; Mijares, 2017; Amzian, 2020).

les dones musulmanes hi ha un debat sobre l'ús del terme feminisme. Algunes intel·lectuals o activistes d'aquest moviment no se senten còmodes amb l'etiqueta "feminista" per la seva associació amb el feminisme imperial i eurocèntric. Barlas (2008) considera que és impossible identificar-se amb un terme que ha negat la veu a les dones no blanques. Bouteldja (2016:38) assenyala que "Reprotxar -a les dones indígenes- no ser feministes és com si a un pobre se li retreu que no menja caviar" (2016:83). El seu enfocament entén la raça com la categoria central per entendre la discriminació, i el gènere i la classe tenen un paper secundari. Per a les dones musulmanes que no s'identifiquen amb el terme, el moviment d'alliberació de les dones musulmanes no té perquè justificar-se amb el terme feminisme perquè la idea de l'alliberació de les estructures patriarcals existeix de forma autònoma al feminisme occidental i utilitzar aquest terme seria una forma d'imitació i dominació colonial (Grosfoguel, 2014; Adlbi, 2014).

2. ELS MOVIMENTS D'ALLIBERAMENT I EMANCIPACIÓ DE LES DONES EN EL MÓN ÀRAB I ISLÀMIC

Per comprendre els feminismes islàmics, és necessari contextualitzar la seva emergència en el marc de la història dels feminismes àrabs. En els contextos on l'islam és la religió majoritària, no totes les reivindicacions pels drets de les dones surten de l'islam (Tamzali, 2010; Ramírez, 2012; Paradela, 2015). Podem distingir tres grans paradigmes en l'evolució dels feminismes: els feminismes nacionalistes, els feminismes islamistes i els feminismes islàmics. Tots aquests moviments no són una derivació dels occidentals; són feminismes propis que s'articulen en termes locals. Un tret rellevant és la permeabilitat entre els moviments laics i religiosos. Els feminismes laics i nacionalistes del món àrab també han utilitzat arguments religiosos per defensar els drets de la dona, posant en dubte l'antagonisme entre moviments laics i religiosos. Per altra banda, la metodologia d'hermenèutica dels feminismes islàmics combina la investigació religiosa amb les eines de les ciències socials (Lamrabet, 2014; Ali, 2014).

2.1. Feminismes nacionalistes

Els feminismes nacionalistes sorgeixen a finals del s. XIX i principis del s. XX. Per tant, són coetanis a l'encunyació del terme feminisme a França. El context històric en què tenen origen és la lluita anticolonial per la independència, i es veuen impulsats per dos factors de desenvolupament: la *Nahda*, el moviment intel·lectual reformista que va sorgir a finals del segle XIX, i l'augment de l'alfabetització entre les dones (Paradela, 2015; Torres, 2015). Tenen un caràcter de militància social i política, entenent que l'emancipació anticolonial no es podia separar de la igualtat de gènere. Pel que fa a la qüestió religiosa, és un moviment laic, però no és antireligiós. Busca el reconeixement i la protecció de les diferents religions presents al territori. Una de les organitzacions més conegudes d'aquest moviment va ser la Unió Feminista Egípcia (EFU), que lluitava per la independència i la llibertat de l'ocupació britànica, i de la qual formava part la cèlebre escriptora Huda Shaarawi (1880-1924). L'apogeu dels nacionalismes àrabs i les lluites per la independència provoquen que la condició de la dona quedi relegada a un segon pla, i no és fins a mitjans del s. XX que l'interès es reprèn.

2.2. Feminismes islamistes

Els feminismes islamistes tenen origen a mitjans del s. XX, en el context de conformació dels Estats-nació post colonials, i es veuen impulsats per l'auge dels moviments islamistes als països de majoria musulmana i per la presència de dones musulmanes en l'islam polític. Aquest gir ideològic cap a l'islam té lloc a causa de la pervivència de règims no democràtics, el fracàs del panarabisme i l'emergència del petrodòlar a l'Àrabia Saudita (Paradela, 2015; El-Tahawy, 2015). La militància social i política dels feminismes islamistes se centra a la promoció de l'islamisme polític. Si bé hi ha dones presents a la política, els discursos d'igualtat no ho són. De fet, la majoria es declaren en contra del feminisme (Ramírez, 2005) i defensen una identitat femenina musulmana (Ali, 2014). La militància activa de les dones en el marc de l'islam polític és vista pels feminismes hegemònics com una paradoxa on les dones estan empoderades per valors seculars (drets polítics i democràcia) però exigeixen un retorn als valors islàmics (Sehlikoglu, 2017). Una figura destacada d'aquest moviment és Zaynab al-Ghazali, que defensa la implantació d'un Estat islàmic regit per la *sharia*⁵, que reconeixeria tots els drets de les dones. Al Marroc, l'Organització per a la Renovació de la Consciència Femenina del Partit de la Justícia i el Desenvolupament (PJD) cerca la recuperació de models familiars i de relacions socials que s'han vist relegats per influència de la colonització cultural (Ramírez, 2005).

2.3. Feminismes islàmics

Els feminismes islàmics sorgeixen a finals del s. XX, en un context d'independència i de desencantament polític i social. L'apropiació del saber religiós per part de les dones i la reacció davant de les posicions més conservadores de l'islamisme sobre el paper de la dona, així com l'accés generalitzat a l'educació i a internet, són els principals factors de desenvolupament dels feminismes islàmics (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014; Ali, 2014). En aquest sentit, de la mateixa manera que Amelia Valcárcel (1997) apunta que el feminisme és "el fill no desitjat de la il·lustració", Ziba Mir-Hosseini (2011) afirma que els feminismes islàmics són "el fill no desitjat de l'islam polític"⁶. La principal diferència amb els feminismes islamistes, on és complicat parlar de feminisme, és que es passa d'un discurs femení en defensa de l'islam a un discurs feminista a l'interior de l'islam (Ali, 2014).

Els feminismes islàmics tenen origen en l'activitat política de dones islamistes que comencen a qüestionar el règim islàmic iranià i que exigeixen reformes (Ramírez, 2012). La primera vegada que apareix el terme «feminisme islàmic» és a la revista iraniana *Zanan*, tot i que les reivindicacions de caràcter feminista al món musulmà existeixen des de l'època de la revelació alcorànica (Ali, 2014). Per la seva situació d'opressió múltiple, les feministes islàmiques es mouen en dos camps diferents: el de les estructures patriarcals islàmiques i el de les

⁵ Es fa una distinció entre *sharia*, que no s'entén com a llei islàmica o corpus tancat que queda recollit en algun llibre, sinó com una referència ètica i moral que emana de l'Alcorà i que guia la vida dels musulmans i *fiqh*, la jurisprudència clàssica o el cos de lleis que es desenvolupa al voltant d'aquest codi moral i ètic (Gómez, 2009).

⁶ Per a una major elaboració sobre les influències recíproques de l'islam polític i els feminismes islàmics, consultar *Les féminismes islamiques au tournant du XXIe siècle* (2010), de Stéphanie Latte Abdallah.

estructures i assumpcions orientalistes i colonialistes d'Occident. Pel que fa a les estructures patriarcals islàmiques, qüestiona tota la jurisprudència elaborada des d'un punt de vista masculí i que ha marginalitzat el rol de les dones i busca reinterpretar el sentit de les fonts sagrades de l'islam. Quant a les assumpcions orientalistes d'Occident, qüestiona el domini del model occidental colonial com a única forma d'emancipació. En el pla intel·lectual, els feminismes islàmics han concentrat el seu treball en la relectura de l'Alcorà en clau de gènere per reinterpretar els versos que han justificat discriminacions. En el pla de l'activisme social i polític, s'han centrat en la revisió dels codis de família o estatuts personals⁷ inspirats en la "lleï islàmica" als països musulmans, i en la lluita contra la islamofòbia de gènere als països occidentals. Algunes organitzacions islàmiques que treballen sobre el terreny als països del món àrab i islàmic són *Sisters in Islam* (SIS), *Women Living Under Muslim Laws*, *Musawah* ("igualtat" en àrab) i *Women's Shura Council*.

2.3.1. Diferències i similituds amb altres feminismes

Els feminismes islàmics comparteixen moltes similituds amb el *Black Feminism*, el feminisme de les dones afroamericanes, els feminismes indígenes d'Amèrica Llatina, els feminismes de les dones asiàtiques, africanes i gitanes. Totes aquestes dones tenen en comú que comparteixen múltiples opressions, tot i que l'articulació d'aquestes opressions és diferent a causa de la seva diversitat històrica, colonial i patriarcal, per això les estratègies d'alliberació que utilitzen no són les mateixes. Aquests feminismes es troben dins del que s'anomena feminismes decolonials, perifèrics, dissidents o contra-hegemònics. Els feminismes decolonials contempen la interseccionalitat dels diferents sistemes d'opressió i dominació, és a dir, l'articulació de les categories de raça, classe, sexualitat i gènere, i critiquen l'eurocentrisme dels projectes feministes occidentals. Així i tot, no tots els feminismes islàmics són decolonials. Hi ha feminismes islàmics que comparteixen el projecte de la modernitat occidental i defensen els principis de la Il·lustració com a font de progrés i modernitat. Només els feminismes islàmics que entenen la modernitat com un projecte colonial i, per tant, estableixen una crítica epistèmica dels projectes feministes occidentals i de les estructures de poder sobre les quals s'assenta el feminisme liberal, adopten una perspectiva decolonial (Grosfoguel, 2014).

Una diferència entre els feminismes islàmics i els hegemònics té a veure amb el debat al voltant dels termes «igualtat» i «justícia». El principi de justícia (*'adl*) és una noció fonamental a l'Alcorà. Sibai (2014), Lamrabet (2017), Merali (2014) defensen que el concepte d'igualtat no es pot universalitzar, ni es pot desvincular del concepte de justícia, sinó que s'ha de subordinar a la

⁷ Aquestes són les úniques lleis que no han sortit de l'àmbit del fiqh i que no es regeixen pel dret positiu (Paradela, 2015). Per exemple, als codis de família del Magrib algunes discriminacions que es mantenen són la prohibició per a les dones de casar-se amb un no musulmà (a excepció de Tunísia que va anul·lar aquesta llei el 2017), limitacions de la mare per exercir la tutela dels fills, i discriminacions a l'herència (a Tunísia es va aprovar un projecte de llei, però aquest encara no ha estat aprovat pel parlament). Per a una major elaboració sobre aquest tema, consultar "*Estatus de las mujeres en el mundo àrabe y su imagen en Occidente: el caso del Magreb*" (2009), de Carmelo Pérez-Beltrán.

justícia. *La loi du foulard* a França seria un exemple de com en nom d'una igualtat uniformitzant es cometen injustícies (Grosfoguel, 2014).

2.3.2 Les crítiques cap als feminismes islàmics

Valcárcel i Rivera de la Fuente (2014) descriuen dues postures oposades en relació amb els feminismes islàmics. La postura d'idealització de la desigualtat afirma que l'islam eleva la condició de la dona d'una situació d'objecte a la societat àrab preislàmica a una situació d'igualtat total i, per tant, el feminisme és vist com un element aliè a l'islam i innecessari. Si observem, però, els índexs de desigualtat entre homes i dones als països de majoria islàmica, podem afirmar que hi ha una desviació entre aquest discurs i la realitat, on els codis de família de la majoria de països, basats en la jurisprudència clàssica, justifiquen discriminacions flagrants.

A l'altre extrem, hi ha una postura de demonització de l'islam que el culpabilitza de l'opressió de la dona, i que planteja que l'única opció per a l'alliberament és l'abandonament de la religió (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014). Per als partidaris d'aquest corrent, l'emancipació no pot ser entesa en termes islàmics i no reconeix els feminismes islàmics com a un interlocutor vàlid (Ali, 2012; Torres, 2015). El discurs hegemònic occidental considera que les dones musulmanes estan oprimides i recloses en un vel, el qual esdevé l'element central dels discursos sobre la regió que alimenten el racisme i la islamofòbia. El patriarcat no s'entén com a concepte associat a una forma global de dominació masculina (i també europea), sinó com a concepte consubstancial a l'islam.

Dins d'aquesta postura no només es troben els feminismes il·lustrats europeus, sinó també feministes àrabs com Wassyla Tamzali, Nawal el Saadawi, Hoda Salah o la iraniana Valentine Moghadam, que denuncien el perill que suposa intentar legitimar els drets de les dones només amb arguments religiosos. L'escriptora i activista Mona Eltahawy (2015), tot i creure en la possibilitat de formular reivindicacions feministes en el marc de l'islam, critica l'actitud de certs sectors de l'esquerra europea que romanen en silenci per "respecte" a les "altres" cultures i defensa les prohibicions del *niqab* a França i Bèlgica. En el context de l'estat espanyol, El Hachmi afirma que l'islam es caracteritza per la seva misogínia estructural i critica les feministes relativistes que "no han viscut mai la realitat de ser dona en un país musulmà, seduïdes per no sé quin enlluernament islàmic, prediquen en conferències i llibres les bondats del missatge de Mahoma" (2019:76).

3. FEMINISMES ISLÀMICS COM A RESISTÈNCIA A LA MIRADA COLONIAL

Quijano (2000), Grosfoguel (2014) i Adlbi (2014) argumenten que la decadència de l'època colonial no va significar la fi del colonialisme i parlen de la transició del colonialisme a la colonialitat global. Malgrat que les administracions colonials han desaparegut, els patrons de poder colonials, l'actitud civilitzadora occidental i el discurs de binarismes de salvatge/civilitzat, desenvolupats/subdesenvolupats, seculars/religiosos i normalitat/anormalitat encara persisteixen avui en dia. Les assumpcions orientalistes han canviat la seva forma i es troben en els discursos sobre el desenvolupament o la lluita contra el terrorisme. Alguns exemples

d'orientalisme postcolonial són les identifications etnoracials que es tradueixen en un augment de la vigilància sobre les comunitats musulmanes o la hipersexualització i fetitxació de les dones nord-africanes a França, on el terme *beurette*⁸ és la categoria pornogràfica més buscada.

La característica principal d'aquesta transformació dels marcs colonialista-racistes es basa en el seu caràcter invisible. Aquesta invisibilitat està lligada a la transformació del discurs racista biològic en un discurs racista cultural. Des que la genètica moderna ha denegat l'existència d'una dimensió biològica de la raça humana, ja no es tendeix a parlar de races superiors i inferiors, sinó que s'emfatitza en la insuperabilitat de les diferències culturals i es defensa la preservació de la identitat nacional davant les "altres" cultures (Balibar, 1991). Aquests discursos utilitzen elements culturals com a marca d'inferioritat i superioritat, reproduint la mateixa jerarquia colonial / racial de l'expansió colonial europea. Tanmateix, el racisme cultural està vinculat indirectament amb el racisme biològic en la mesura que el primer naturalitza i necessita la cultura dels subjectes racials o colonials (Fanon, 2009:124).

El colonialisme europeu va causar la destrucció del coneixement propi dels pobles i la producció d'una única epistemologia o cosmovisió considerada com a vàlida, aquella produïda per l'home blanc occidental, mentre que les altres formes de ser i existir en el món queden silenciades i se situen en la zona del "No Ser" (Fanon, 1961). El fet que s'assumeixi la superioritat del pensament i les formes de vida occidental sobre les altres formes de pensar i estar en el món té importants conseqüències sobre la manera com les dones musulmanes són vistes. El suposat binarisme tradició/modernitat i religió/secularització és el dispositiu colonial que més afecta els discursos sobre l'islam i les musulmanes. S'assumeix que l'islam és contrari a la modernitat i que la secularització és essencial per a l'alliberament de les dones, sense tenir en compte que aquests binarismes responen a una epistemologia concreta, l'occidental, i que han estat presentats com a universals.

3.1. La mirada colonial dels feminismes hegemònics

Un dels treballs pioners en l'anàlisi del discurs colonial és el llibre *Orientalism* d'Edward Said. L'autor defineix l'orientalisme com "un estil de pensament basat en supòsits romàntics i en una distinció ontològica i epistemològica entre l'Occident i l'Orient amb l'objectiu de dominar, reestructurar i tenir autoritat sobre l'Orient" (Said, 2002:21).

La representació de les dones musulmanes com a submises va servir per justificar la dominació colonial a través de l'efecte emancipador que se suposava que l'hegemonia europea tindria sobre les dones musulmanes (Zine, 2006). Fanon (1961:47) descrivia així el rol que el colonialisme del segle XX atorga a les dones: "Tinguem les dones, la resta seguirà.

⁸ *Beurette*, femení de *beur*, és un terme que sorgeix a la dècada de 1980 i que designava allò que era un "bon àrab integrat". Els vídeos pornogràfics que contenen l'etiqueta *beurette* retraten la imatge d'una dona àrab molt passional i submissa als desitjos sexuals dels homes. Un dels gèneres més comuns és la *beurette* amb *hijab* on un home blanc li treu el *hijab* durant l'acte sexual. La idea és que quan una dona àrab està occidentalitzada esdevé lliure. Però hi ha una paradoxa, perquè suposadament s'emancipa, però per sotmetre's al plaer de l'home blanc.

Si volem colpejar la societat algeriana hem de primer de tot conquerir les dones. L'administració dominant vol defensar la dona algeriana, convertida per l'home algerià en un objecte inert i deshumanitzat". Amb el pas del temps, no només s'ha qüestionat l'efecte emancipador que aquest "feminisme colonial" hauria tingut, sinó que s'ha demostrat que va reforçar la subordinació i dominació de les dones (Ahmed, 1992; Blanks, 1999).

La instrumentalització del feminisme com a discurs d'alliberament no va acabar amb el fi del colonialisme polític; l'argument de salvació de les dones s'ha desplegat per justificar l'ocupació de l'Afganistan, l'Iraq i altres països/regions. Segons aquesta retòrica de salvació, les dones han de ser alliberades dels homes de les seves cultures (Ahmed, 1992; Abu-Lughod, 2002; Ramírez, 2012). És el que Spivak (2010) va descriure com "homes blancs salvant les dones negres dels homes negres" (*white men saving brown women from brown men*).

3.2. La figura de "la dona musulmana amb *hijab*"

La categoria "dona musulmana amb *hijab*" ha estat utilitzada pels imperis colonials per assumir un discurs colonial, racista i paternalista de salvació de la dona colonitzada de les mans dels homes colonitzats (Grosfoguel, 2014:23). El *hijab* es construeix com el principal marcador de "musulmanitat" durant el colonialisme. Així, les dones que porten *hijab* són les més propenses a patir islamofòbia de gènere per la visibilitat de la seva "musulmanitat" (Zine, 2006; Adlbi, 2014; Mijares, 2017).

Aquesta categoria homogeneïza totes les experiències i realitats de les dones musulmanes amb *hijab*, que són presentades com a víctimes passives, excloent les seves múltiples subjectivitats. És el que Al-Saji (2010) anomena "racialització del *hijab*". A més de fomentar una actitud paternalista envers les dones musulmanes, aquests discurs desvia l'atenció sobre les estructures patriarcals en els contextos occidentals, generant la impressió que les dones a Occident són lliures (Abu-Lughod, 2002; Al-Saji, 2010) i fomenta una anàlisi binària que oposa la dona occidental, símbol de modernitat i civilització, enfront de la dona musulmana, oprimida i que, consegüentment, cal "alliberar". Amzian (2020) considera que la majoria d'estudis sobre les dones marroquines a Espanya plantegen una dicotomia modernitat/tradició. Des dels discursos islamòfobs, el vel és indicador de tradició i la seva absència de modernitat.

La construcció de la figura de la "dona musulmana amb *hijab*" va acompanyada d'un imaginari colonial sobre l'home àrab i musulmà que el situa com més violent i masclista que els homes occidentals i com a l'enemic principal de les dones musulmanes (Al-Saji, 2010; Amzian, 2020). Així doncs, quan es tracta d'un cas d'homes musulmans que oprimeixen dones musulmanes, mobilitzar la població resulta molt fàcil (Abu Lughod, 2022). Des del setembre del 2022, l'assassinat de la jove Mahsa Amin a l'Iran per un policia per no portar el *hijab* de la manera establerta ha causat una gran onada de protestes al país contra la repressió del règim autoritari iranià. A les xarxes socials s'ha pogut observar la mobilització de grups feministes que han fet servir aquesta notícia per desplegar actituds islamòfobes. A Twitter es va produir una campanya d'assetjament racista cap a la diputada d'ERC Najat Driouech, exigint-li que condemnés públicament l'assassinat de Mahsa Amin. Aquestes exigències només van dirigir-

se cap a Driouech a causa de la seva condició de dona musulmana amb *hijab*, i no van formular-se cap a altres membres del parlament.

3.3. El *hijab* i la regulació del cos de les dones

Hi ha una obsessió amb el simbolisme del *hijab* tant en els discursos contemporanis occidentals com en els islàmics (Lamrabet, 2014; Torres, 2015). Pels islamistes, el *hijab* se situa al centre de la identitat islàmica i s'entén com un mandat diví. Per a les feministes laiques, en canvi, el *hijab* representa un mandat patriarcal (Lamrabet, 2014). En el paradigma religiós, no hi ha un consens jurídic sobre què diuen les fonts sagrades al voltant de l'ús del *hijab*. Lamrabet (2017) i Mernissi (1999) consideren que el concepte de *hijab* tal com s'entén avui dia no apareix a l'Alcorà, on significa separació i cortina. A Egipte, en el context de la repressió del règim de Nasser cap a l'organització islamista dels Germans Musulmans, el *hijab* es va convertir en el tema central de l'islam polític, i el seu significat es va tornar més ideològic i polític que religiós, com una manera de reafirmar la identitat de les dones com a musulmanes. El Hachmi qüestiona aquest sentit, afirmant que “Si el mocador és identitat, és la identitat del masclisme, no pas la identitat de les dones” (El Hachmi, 2019:71).

En el context occidental contemporani, la violència epistèmica en la construcció de la “dona musulmana amb *hijab*” té conseqüències per a les dones musulmanes, que són vistes com a desproveïdes d'agència i a les quals es pretén “alliberar” amb legislacions que regulen l'ús del *hijab*. El 2004, França va adoptar una llei contra l'ús de símbols religiosos ostentosos als espais públics, més coneguda com la *loi du foulard*. Abans de l'aprovació de la llei hi va haver nombrosos debats en els quals rarament es va involucrar les dones musulmanes, i en els quals certs sectors de l'esquerra van defensar la llei argumentant que el *hijab* era un símbol d'opressió, reduint així tots els significats a un de negatiu (Zine, 2006; Al-Saji, 2010). Sovint s'esgrimeix l'argument que les dones han d'adaptar-se al país d'acollida, confonent cultura i religió, així com ignorant que hi ha dones musulmanes que no tenen un *background* migratori. Quan sí que en tenen, se'ls situa com a ciutadanes de segona categoria per aquest motiu. Aquests sectors de la societat que consideren que l'islam és una religió masclista i les dones musulmanes estan oprimides, sovint són els mateixos que es neguen a atorgar l'estatus de ciutadanes de ple dret a les dones musulmanes migrants a Europa.

Convé no establir un significat, alliberador o opressor, al *hijab*, ja que aquest no té una essència concreta; la seva funció alliberadora o estigmatitzant depèn del context en què es fa servir i de la posició social de les dones (Al-Saji, 2010; Mijares, 2017). Algunes dones porten el *hijab* per motius religiosos, altres per raons identitàries, altres ho fan com a forma de resistència a la islamofòbia de gènere, o per restringir la mirada masculina (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014; Eltahawy; 2015). Aquests diferents significats són una mostra de la capacitat de les dones musulmanes de reapropiar-se'n i assignar-li els seus significats (Zine, 2006; Lamrabet, 2014). En la investigació duta a terme per Gole (1993) sobre l'ús del *hijab* a Turquia, en un moment en què l'administració va prohibir-ne l'ús en l'administració pública, el *hijab* es planteja com un exercici de resistència política. També a França, el seu ús podria ser entès com a

resistència i contestació al model integracionista francès (Ali, 2012). A l'Iran, en canvi, on és obligatori, l'acte de poder consisteix en no portar-lo.

L'obra *Politics of Piety* (2005) de Saba Mahmood sobre la participació de les dones en moviments islamistes a Egipte ha donat peu a nombrosos debats sobre la relació entre agència i resistència. Mahmood (2005) denuncia que l'agència feminista de les dones musulmanes s'ha ignorat perquè la noció d'agència es basava en una concepció liberal d'aquesta que l'equiparava amb la presència de resistència. L'autora mostra que poden haver-hi formes d'agència "no alliberadores", que no coincideixin amb els objectius polítics del moviment feminista. En definitiva, que cal acceptar que les dones poden tenir diferents idees sobre què és la justícia i la llibertat per a elles. No obstant, l'obra també ha servit per fomentar "l'omnipresència de l'islam" (Mijares, 2017) o la tendència a prioritzar l'element religiós per sobre d'altres i a vincular tots els arguments amb l'islam (Joseph, 1996; Sehlkoglou, 2017). Sobretot en el cas de les dones, s'acostuma a pensar que l'islam és el principal element determinant a la seves vides, ignorant que no totes posen la religió al centre o l'experimenten de la mateixa manera (Blanks, 1999). "Les dones són, entre altres coses, musulmanes" afirma Sehlkoglou (2017). Fins i tot El Hachmi, que s'ha mostrat obertament contrària als feminismes islàmics, fa referència a l'obsessió dels mitjans occidentals amb la qüestió religiosa: "És una altra forma d'orientalisme: pensar que per als musulmans el més important és ser musulmà, que tots ho som i que ho som de la mateixa manera i que, a més, ser musulmà és una condició immutable" (2019:61).

4. FEMINISME ISLÀMIC COM A RESISTÈNCIA AL PATRIARCAT ARABO-MUSULMÀ

A part de la islamofòbia, l'altra estructura de poder a la qual s'enfronten les feministes islàmiques és el patriarcat arabo-musulmà. A la pregunta de si existeix un patriarcat específicament arabo-musulmà amb les seves pròpies lògiques de funcionament, Adlbi considera que no és possible pensar en aquest patriarcat propi sense pensar en la relació amb el patriarcat occidental, ja que s'ha produït una "colonització del patriarcat arabo-musulmà per part del patriarcat occidental" (2017:8). Mernissi (2006), en canvi, sí que considera que hi ha un patriarcat específicament arabo-musulmà distingible del patriarcat occidental que es diferencia en el fet que la dominació femenina al món àrab i islàmic gira al voltant del domini de l'espai, mentre que a Occident la dominació gira al voltant de la imatge. "Gràcies Allah, per haver-me evitat la tirania de l'harem de la talla 38! (...) Quina por si els fonamentalistes imposessin no només el vel, sinó també la talla 38!" expressa Mernissi (2006:251). Per Adlbi (2014), aquesta diferenciació no és del tot certa i la por expressada per Mernissi s'ha complert com a profecia. A Occident, la dominació gira al voltant de la imatge, però també s'exerceix un control de l'espai, ja que hi ha una invisibilitat o una inferiorització de totes les dones que no s'ajusten al cànon de la bellesa o que ocupen l'espai públic amb algun element considerat no normatiu.

Des d'un posicionament diferent del d'Adlbi, El Hachmi (2019) també s'oposa a Mernissi i considera que la idea que les dones musulmanes poden escapar-se de les pressions estètiques és una falsedat. Segons El Hachmi, les pressions s'acumulen: "En realitat el que fan és sotmetre's a dos patriarcats diferents: el de la dictadura estètica occidental i el del mocador islamista" (2019:68). Amzian (2020) crítica aquesta insistència a parlar d'un "patriarcat musulmà" o "indígena", que reforça la islamofòbia o el racisme anti-àrab i genera divisions entre les dones i els homes musulmans. No és l'islam ni els homes els que oprimeixen les dones, sinó les interpretacions patriarcals dels textos sagrats. D'altra banda, Ali (2012) defensa que el context de racialització i estigmatització de l'islam no hauria d'eximir els musulmans de fer una autocrítica sobre l'herència patriarcal que ha deixat empremta en la visió de la dona formulada per l'ortodòxia musulmana. En una columna d'El País del divendres 3 de juny de 2022, El Hachmi critica que en el nom de la lluita contra la islamofòbia es censurin les crítiques cap a l'islam. "O és que els drets dels homes estaran sempre per sobre dels nostres?", pregunta l'escriptora (El Hachmi, 2022b).

4.1. Necessitat d'una reapropiació del coneixement religiós

Lamrabet (2017) es pregunta si és la religió qui oprimeix les dones o si es tracta d'un patriarcat sociopolític que s'ha reapropiat del fet religiós per a consolidar millor el seu poder. La revelació de l'Alcorà va millorar de forma considerable la situació de les dones, atorgant-les el dret al divorci, a la propietat, a la participació social i política, al treball, i establint límits a la poligàmia (Grosfoguel, 2014; Adlbi, 2014). No obstant això, el monopoli del saber religiós pels homes al llarg de la història ha enterrat l'alè alliberador i igualitari del missatge original de l'islam (Lamrabet, 2017:48). És important examinar de quina manera l'islam s'ha convertit en una religió que va "alliberar" les dones (tenint en compte les normes d'aquella època i en comparació amb la pràctica d'altres tradicions religioses) en una religió suposadament contrària als seus drets. Grosfoguel (2014) i Adlbi (2014) argumenten que s'ha produït una colonització de la religió musulmana que ha modificat aspectes de la mateixa teologia islàmica. Per exemple, la separació entre homes i dones en els llocs de culte o la prohibició de l'entrada de no-musulmans en algunes mesquites són pràctiques heretades del colonialisme.

L'islam, com altres tradicions religioses, ha sofert una interpretació patriarcal que ha privat les dones dels drets que se'ls havien atorgat durant la Revelació. D'aquí sorgeix la necessitat de fer front a les interpretacions masclistes dels textos sagrats a través de la reapropiació del saber religiós, la deconstrucció de la lectura patriarcal que ha marginalitzat les dones i la proposta d'una lectura alternativa. L'esperit de l'Alcorà revela una voluntat d'emancipació de les dones, però aquest fet no és visible en l'actualitat. Per aquesta raó, cal rellegir l'Alcorà amb aquesta voluntat inicial.

4.2. Els feminismes islàmics com a metodologia d'hermenèutica

Els feminismes islàmics se situen en un context de reformisme islàmic, és a dir, de reconeixement que les interpretacions religioses es veuen influïdes pel context geopolític en què es produeixen i que, per tant, l'Alcorà s'ha de reinterpretar per poder aplicar-lo a les exigències del context actual. Les feministes islàmiques exposen que hi ha una contradicció

entre el missatge espiritual de l'Alcorà i la realitat de la situació de les dones, i proposen una relectura en clau de gènere de la història de l'islam⁹.

El punt de partida de l'hermenèutica islàmica feminista és que l'autoritat a l'islam no és exclusiva de l'home, i que les dones també poden interpretar els textos islàmics (Hassan, 1989). L'hermenèutica alcorànica es basa en la *ijtihad*, “l'esforç intel·lectual que permet comprendre, extreure i assimilar el que és relatiu, el que està subjecte a la historicitat, per conduir-ho cap a la seva finalitat universal” (Lamrabet, 2009:210). També s'utilitzen metodologies de les ciències socials, com la lingüística, la història, la crítica literària, la sociologia, etc. L'hermenèutica dels feminismes islàmics contempla tres perspectives: la relectura de l'Alcorà per discernir el que és fals del que és veritable, la citació d'aleies que enunciiïn de manera clara la igualtat de gènere i justícia social, i la desconstrucció de les aleies la interpretació de les quals s'ha fet servir per justificar pràctiques discriminatòries (Barlas, 2002). Amina Wadud utilitza el model hermenèutic del *tawhid*¹⁰, segons el qual hi ha tres aspectes del text que cal tenir en compte: el context en què va ser revelat, la seva composició gramatical i el text en conjunt. Un exemple d'hermenèutica del *tawhid* que exposa l'autora a l'obra *Qur'an and woman* (1992) és el relatiu a l'aleia 4:34 de l'Alcorà, molt polèmica, ja que presumptament estableix la superioritat dels homes sobre les dones: “Els homes tenen autoritat (*qawwam*) sobre les dones en virtut de la preferència (*faddala*) que Déu ha donat a uns més que als altres i dels béns que gasten” (traducció clàssica de Julio Cortés, 1979). Després d'identificar les preferències (*faddala*) que s'estableixen a l'Alcorà, les diferents traduccions del terme *qawwam* i el context de la revelació, Wadud arriba a una definició diferent en què no es pot extreure que els homes siguin ontològicament superiors a les dones, sinó que tenen o tenien la responsabilitat de cuidar-les: “Els homes són responsables de la cura de les dones en virtut del que Déu els ha concedit en més abundància a ells que a elles (accés a la feina) i del que ells gasten dels seus béns (dot)”.

Mernissi realitza una revisió crítica dels *hadiths*, analitzant el procés de recopilació i la cadena de transmissió, i desenvolupant una anàlisi lingüística en què s'observa si el *hadith* en qüestió té terminologia pròpia del segle IV o bé presenta alguna innovació que indiqui que ha estat creat. A través d'aquesta anàlisi mostra que hi ha *hadiths* que s'han fet servir per relegar la dona a una posició secundària que són acceptats com a autèntics quan en realitat no ho són (Mernissi, 1999). Pel que fa a l'anàlisi lingüística, destaca el treball d'Olfa Youssef (2007), que entén l'Alcorà com a paraula divina, però també com a discurs lingüístic amb múltiples significats, i planteja la necessitat de contextualitzar el text alcorànic. Segons l'autora, cal allunyar-se de la consideració de la llengua de l'Alcorà com a llengua sagrada per considerar-la un instrument de comunicació que cal analitzar i reinterpretar. Si bé l'Alcorà té una intenció, el creient no hi pot accedir perquè no té accés al lloc de la creació. És així com les

⁹ Abans de l'aparició dels feminismes islàmics ja hi havia pensadors que van promoure una lectura reformista de l'Alcorà (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014:156).

¹⁰ L'atribut de la unitat divina afirma que el poder de Déu és indivisible i que ningú no pot reclamar cap forma de sobirania que entri en conflicte amb aquesta. Les actituds patriarcals dels homes que se situen per sobre de les dones quant a drets vulneren, per tant, el principi de *tawhid*.

interpretacions ofereixen el punt de vista de la persona que l'ha realitzat, però no representen la intenció divina. La comprensió del missatge alcorànic és humana i, per tant, discutible (Torres, 2015).

5. CAPACITAT TRANSFORMADORA DELS FEMINISMES ISLÀMICS: LÍMITS I OPORTUNITATS

L'èmfasi dels feminismes islàmics en l'hermenèutica ha provocat que se'ls acusi d'elitistes, perquè si bé no hi ha un acord tàcit sobre qui pot dur a terme les reinterpretacions en clau de gènere, a la pràctica aquest treball queda reduït a un grup de dones que tenen un coneixement profund de la llengua àrab, les ciències islàmiques i les metodologies de les ciències socials. L'objectiu dels feminismes islàmics no és la reinterpretació en si, sinó el canvi social que es pugui produir. L'hermenèutica per si sola no pot posar fi a pràctiques patriarcals, però sí que permet deslegitimar lectures patriarcals i generar nous models de comportament basats en la igualtat i justícia social (Valcárcel i Rivera de la Fuente, 2014; Torres, 2015). La reinterpretació és, doncs, un mitjà per aconseguir el canvi social. Tot i això, és necessari que la literatura acadèmica dels feminismes islàmics sigui més accessible, i que es passi de l'àmbit acadèmic a l'acció.

Algunes reivindicacions dels feminismes islàmics com l'accés a l'imamat femení, una pràctica que es remunta als orígens de l'islam, també han estat criticades per algunes dones musulmanes com Houria Bouteldja, qui va acusar Wadud d'atendre un problema formulat des de les exigències dels feminismes liberals i de "desconnexió" amb les "veritables preocupacions" de les dones musulmanes per dirigir una oració l'any 2005 a Nova York¹¹. Així mateix, Valcárcel i Rivera de la Fuente (2014:152) responsabilitzen els feminismes islàmics d'elaborar un discurs que exclou les dones a les quals intenta representar i que constitueixen el subjecte de la seva lluita política. Cal vincular les produccions acadèmiques dels feminismes islàmics amb el pensament teològic musulmà i amb les militants feministes sobre el terreny (Mir-Hosseini, 2011). La feina dels activistes que utilitzen els arguments religiosos per demostrar que la mutilació genital femenina no té cap base islàmica és un bon exemple de vincle entre acadèmia i militància social i política (Blanks, 1999).

Una altra crítica que s'ha formulat és l'excessiu èmfasi dels feminismes islàmics en els debats sobre la compatibilitat entre islam i feminisme per buscar la legitimitat per part del moviment feminista occidental (Abu Lughod, 2002). A la pregunta formulada per Grosfoguel (2014) sobre si els feminismes islàmics estan responant a les preguntes que es fan des d'Occident o si estan formulant les seves preguntes pròpies, Adlbi (2014) considera que els discursos de les dones musulmanes s'han centrat en una defensa reactiva de l'islam com a compatible amb el projecte feminista liberal. Merali (2014) assenjala el "mutisme" dels feminismes islàmics, que es

¹¹ En aquest comunicat del moviment *Indigènes de la République*, de la qual es portaveu Houria Bouteldja, es critica l'actitud d'Amina Wadud: <http://indigenes-republique.fr/intervention-dhouria-bouteldja-au-iveme-congres-international-du-feminisme-islamique/>

mostren incapaços d'analitzar l'alliberament en els seus propis termes, i critica l'existència d'un islam europeu que restringeix les seves idees per a que siguin comparables als projectes occidentals. D'altra banda, s'ha identificat l'articulació dels feminismes islàmics amb la lluita contra la islamofòbia i la defensa dels drets musulmans com una oportunitat per a contribuir al canvi social, en la mesura que aquesta articulació contribueix a desacreditar la idea que el feminisme és una importació occidental (Blanks, 1999). En conseqüència, els atorga més legitimitat als països on l'islam és la tradició majoritària o davant els homes musulmans a Occident (Ali, 2012). Alhora, els feminismes islàmics, en fer servir discursos i metodologies tant islàmics com seculars, i en tenir objectius compartits amb els feminismes seculars, trenquen amb la dicotomia religió/secularisme. A més, com són moviments amb impacte global que es produeixen a diversos llocs i s'expandeixen a través d'internet, també trenquen amb la dicotomia orient/occident.

6. CONCLUSIONS

La història dels feminismes en els països del món àrab i islàmic mostra que el feminisme no és fruit d'Occident ni el seu patrimoni exclusiu. És innegable que els indicadors de desigualtat entre homes i dones als països del món àrab i islàmic són pitjors que els dels d'altres regions, però no és just identificar la religió com a principal culpable dels elevats índexs de desigualtat, ignorant els efectes de la colonització i l'autoritarisme persistent. El feminisme hegemònic s'ha de cuidar de no imposar estratègies alienes ni alimentar el racisme en l'intent d'alliberar les dones. Un primer pas és començar a examinar la responsabilitat en les situacions en les quals es troben algunes dones, i oferir suport als seus plantejaments d'alliberació, siguin un projecte religiós o no.

Pel que fa als feminismes islàmics, tot i que s'enfronten a diversos reptes (com el de definir-se en termes propis, i el de comprometre's amb una hermenèutica feminista que tingui més resultats pràctics) són especialment útils i necessaris en els contextos on cal recórrer a arguments religiosos per desacreditar pràctiques discriminatòries. És en aquest àmbit on han de centrar la seva activitat, reinterpretant i oferint lectures alternatives, i apropant-les al públic general a través de formacions o projectes concrets en països de majoria musulmana, en lloc de debatre sobre la legitimitat dels feminismes islàmics dins del moviment feminista o buscar el reconeixement d'altres feminismes. Per a que els feminismes siguin una eina útil de canvi social, l'energia s'ha d'encaminar en trobar noves vies per trencar la bretxa entre la recerca acadèmica i l'acció, per exemple, treballant de forma conjunta amb associacions feministes, siguin laiques o religioses, o establint mecanismes participatius per escoltar les demandes de les dones més vulnerabilitzades i fer-les encaixar en la seva estratègia.

Aquest article s'ha de citar:

TRAIDI, A. (2022). "Problematitzant els feminismes islàmics". *Revista (Con)textos*, 11: 1-18.

<https://doi.org/10.1344/test.2022.11.01-18>

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ABU LUGHOD, L. (2002) "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others". *American Anthropologist*, 104(3):783-790. <https://www.jstor.org/stable/3567256>
- ADLBI, S. (2014). "El hiyab en la obra de Fatima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial". *Tabula Rasa*, 21: 47-76. <https://doi.org/10.25058/issn.2011-2742>
- (2016). *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal Inter Pares.
- (2017). "Más allá del feminismo islámico: redefiniendo la islamofobia y el patriarcado". *Journal of Feminist, Gender, and Women Studies*, 6: 3-11. <https://revistas.uam.es/revIUEM/article/view/9778>
- AHMED, L. (1992). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven: Yale University Press.
- AL-SAJI, A. (2010). "The racialization of Muslim veils: A philosophical analysis". *Philosophy & Social Criticism*, 36 (8): 875-902. <https://doi.org/10.1177/0191453710375589>.
- ALI, Z. (2012). "Des musulmanes en France: féminisme islamique et nouvelles formes de l'engagement pieux". *Reliogscope*, 27. http://religion.info/pdf/2012_09_Ali.pdf
- (2014). "Feminismos islámicos". *Tabula Rasa*, 21: 123-137. <https://doi.org/10.25058/20112742.7>
- AMORÓS, C. (1990). "El feminismo: senda no transitada de la Ilustración". *Isegoría*, 1: 151-160. <https://doi.org/10.3989/isegoria.1990.i1.383>
- AMZIAN, S. (2020). "Es mora, pero es moderna" [En línea]. *Desde el margen*. <http://desde-elmargen.net/es-mora-pero-es-moderna/> [Consulta, 18.09.2022].
- BALIBAR, É. (1991). "Is there a neo-racism?". Dins: BALIBAR, É. & WALLERSTEIN, I. (ed.) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso, pàg.17-28.
- BARLAS, A. (2008). "Engaging Islamic Feminism: Provincializing Feminism as a Master Narrative". Dins: KYNSILEHTO, A. (ed.). *Islamic Feminism. Current Perspectives*. Tampere: Tampere Peace Research Institute, pàg 25-37.
- BLANKS, D.R. (1999). "Gendering History: Europe and the Middle East". *Alif: A Journal of Comparative Poetics*, 19: 43-67. <https://doi.org/10.2307/521912>
- BOUTELDJA, H. (2016). *Les Blancs, les Juifs et nous, vers une politique d'amour révolutionnaire*. Paris: Éditions La Fabrique.
- CRENSHAW, K. (1989). "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, 140: 139-167. <http://chicagounbound.uchicago.edu/uclf/vol1989/iss1/8> [Consulta, 12.08.2022].
- EL HACHMI, N. (2019). *Sempre han parlat per nosaltres*. Barcelona: Edicions 62.
- EL HACHMI, N. (2022a). "Millones de feminismos", *El País* (Madrid). 18 març.
- EL HACHMI, N. (2022b). "Machismo desde la aleya 4:34", *El País* (Madrid). 3 juny.
- ELTAHAWY, M. (2015). *Headscarves and hymens: why the Middle East needs a sexual revolution*. London: Hachette UK.
- FANON, F. (1961). *The wretched of the Earth*. Washington: Grove Press.
- (2009). *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- GOLE, N. (1993). *Musulmanes et modernes*. París: La Découverte.
- GÓMEZ, L. (2009). *Diccionario de Islam e Islamismo*. Madrid: Espasa Libros.
- GROSGOUEL, R. (2014). "Breves notas acerca del Islam y los Feminismos Islámicos". *Tabula Rasa*, 21: 11-29. <https://www.doi.org/10.25058/20112742.1>
- HASSAN, R. (1989). "Sélection d'articles de Riffat Hassan: Theologie Feministe et les Femmes dans le Monde Musulman". *Women Living Under Muslim Laws*. [En línea] Pàgina web <http://docplayer.fr/44573274-Riffat-hassan-selection-d-articles-d-e.html> [Consulta, 18.09.2022].
- JOSEPH, S. (1996). "Patriarchy and development in the Arab world". *Gender & Development* 4.2: 14-19. <https://www.doi.org/10.1080/741922010>
- LAMRABET, A. (2009). *L'Alcorà i les dones: una lectura d'alliberament*. Barcelona: Abadia Editors.

- (2014) "El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una visión decolonial". *Tabula Rasa*, 21: 31-46. <https://doi.org/10.25058/20112742.2>
- (2017) *Croyantes et féministes: un autre regard sur les religions*. Rabat: Al Bouraq.
- LENTIN, A. (2010). "Race, Racism and Anti-racism: Challenging Contemporary Classifications". *Ethnic and Racial Studies*, 6(1): 91-106 <https://doi.org/10.1080/13504630051372>
- MAHMOOD, S. (2005). *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton: Princeton University Press.
- MERALI, A. (2014). "La cooptación del feminismo islámico en el euro-islam y la pérdida de la liberación". *Tabula Rasa*, 21: 91-109. <https://doi.org/10.25058/20112742.5>
- MERNISSI, F. (1999). *El harén político. El Profeta y las Mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- (2006). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.
- MIJARES, L. (2019). "¿Orientalismos periféricos? Zonas de teoría y análisis del campo islámico en España". AWRAQ. *Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe contemporáneo*, 16 (2): 19-34.
- MIR-HOSSEINI, Z. (2011). "Beyond 'islam' vs 'Feminism'". *IDS Bulletin*, 42: 67-77. <https://www.doi.org/10.1111/j.1759-5436.2011.00202.x>
- PARADELA, N. (2005). "El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer". *Feminismo/s*, 26: 17-29. <https://www.doi.org/10.14198/fem.2015.26.02>
- PÉREZ-BELTRÁN, C. (2009). "Estatus de la mujeres en el mundo árabe y su imagen en Occidente: el caso del Magreb". Dins: GUICHARD, P. (coord.) *El Islam y Occidente*. Valladolid: Universidad de Valladolid. Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial, pàg. 93-132.
- QUIJANO, A. (2000). "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina". Dins: LANDER, E. (ed.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: Faces/UCV.
- RAMÍREZ, Á. (2012). "Feminismos Musulmanes: historias, debates y límites". Dins: HERNÁNDEZ, C. et al. (ed.). *Teoría feminista y antropología: claves analíticas*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces.
- SAID, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid: Debate.
- SALEM, S. (2014). "Feminismo islámico, interseccionalidad y decolonialidad". *Tabula Rasa*. Bogotá, 21: 111-122, <https://doi.org/10.25058/20112742.6>
- SEHLIKOGLU, S. (2017). "Revisited: Muslim women's agency and feminist anthropology of the Middle East". *Contemporary Islam*, 12: 73-92. <https://doi.org/10.1007/s11562-017-0404-8>
- SPIVAK, G. C. (2010). *Can the subaltern speak? The history of an idea*. Columbia: Columbia University Press.
- TAMZALY, W. (2010). *El burka como excusa*. Barcelona: Saga editorial.
- TORRES, K. (2015). "La hermenéutica feminista aplicada a la reinterpretación de El Corán". *Feminismo/s*, 26: 33-56. <https://doi.org/10.14198/fem.2015.26.03>
- VALCÁRCEL, A. (1997). *La política de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- VALCÁRCEL, M. S. y RIVERA DE LA FUENTE, V. A. (2014). "Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional". *Tabula Rasa*, 21: 139-164. <https://doi.org/10.25058/20112742.8>
- VUOLA, E. (2001). "God and the government: Women, religion, and reproduction in Nicaragua". XXII Congress of the Latin American Studies Association (LASA 2011). Washington DC. <http://lasa.international.pitt.edu/lasa2001/vuolaelina.pdf>
- WADUD, A. (1992). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- WIEVIORKA, M. (2002[1997]). "La diferencia cultural como cuestión social". Dins: TERRÉN, E. (ed.), *Razas en conflicto. Perspectivas sociológicas*. Barcelona: Anthropos, pàg. 277-292.
- YOUSSEF, O. (2007). *Le Coran au risque de la Psychoanalyse*. Paris: Albin Michel.
- ZINE, J. (2006). "Unveiled Sentiments: Gendered Islamophobia and Experiences of Veiling among Muslim Girls in a Canadian Islamic School". *Equity and Excellence in Education*, 39(3): 239-252. <https://doi.org/10.1080/10665680600788503>

* * *