



Feminismo Orientalista, Secularismo y la Construcción de las Mujeres Musulmanas como Oprimidas

Orientalist Feminism, Secularism, and the Construction of Muslim Women as Oppressed

Ale Rodríguez Navarro

Universidad Nacional Autónoma de México

Correo electrónico: alerodrigueznavarro23@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0005-7270-4554>

Resumen

El presente artículo busca analizar cómo el feminismo occidental, liberal, blanco y orientalista construye a las mujeres musulmanas como oprimidas por su adherencia religiosa. Victimización que lleva a una visión de las musulmanas como carentes de autonomía y agencia, por lo cual requieren (al mantener un complejo de salvación blanca) la ayuda de Occidente para liberarse del retraso del islam y las supuestas imposiciones de los hombres musulmanes como el harén y el hiyab. Esto lleva a que para el feminismo orientalista la única forma en que una mujer musulmana pueda emanciparse es si deja de ser musulmana. El artículo finaliza señalando los motivos por los cuales, en la actualidad, una serie de mujeres musulmanas que luchan por la emancipación de la mujer no se consideran feministas.

110



Palabras Clave: Feminismo, Islam, Orientalismo, Secularismo, Occidentalocentrismo.

Abstract

This article seeks to analyze how the Western, liberal, white, Orientalist feminism constructs Muslim women as oppressed because of their religious adherence. Victimization that leads to a view of Muslim women as lacking autonomy and agency, thus requiring (by maintaining a white salvation complex) the help of the West to free themselves from the backwardness of islam and the supposed impositions of Muslim men such as the harem and the hijab. This leads to the fact that for Orientalist feminism the only way a Muslim woman can emancipate herself is if she ceases to be a Muslim. The article ends by pointing out the reasons why, at present, a number of Muslim women who fight for the emancipation of women do not consider themselves feminists.

111

Keywords: Feminism, Islam, Orientalism, Secularism, Western-centrism.

INTRODUCCIÓN

El propósito de este texto es describir y analizar la manera en que el feminismo orientalista construye a la mujer musulmana como necesariamente oprimida y mantiene un secularismo donde la religión (específicamente el islam) es unívocamente concebida como opresiva. En ese sentido, para este feminismo la



única forma en que la mujer musulmana pueda ser libre y tener agencia es si abandona su religión. Para cumplir con este propósito, el artículo se encuentra dividido en cuatro secciones: un esbozo general de cómo el feminismo orientalista construye, a través de tropos orientalistas, a la mujer musulmana como oprimida; la exploración de este imaginario de la mujer musulmana a través de los casos del hiyab y el harén; cómo este feminismo mantiene un secularismo occidental que ve el islam como un monolito que tiene la culpa de la opresión de la mujer musulmana y, finalmente, se concluye trazando las respuestas de musulmanas a este feminismo occidental. Respuestas que incluyen el abandono de marcos de pensamiento occidentales, como el feminismo, en nombre de un regreso a la revelación Coránica como fuente de la emancipación de la mujer musulmana.

1. Bajo la Mirada de Occidente: la Mujer Musulmana como Oprimida y el Hombre Musulmán como Opresor

La academia y feminismo occidental, a través de la reutilización de imaginarios orientalistas, construye a las musulmanas como víctimas de sus homólogos masculinos. Específicamente, víctimas sin capacidad de agencia, cuya salvación debe venir por parte de sus contrapartes occidentales. Ayuda que viene acompañada de un discurso imperialista e intervencionista, como se vio en la defensa y apoyo de feministas occidentales a la invasión de Afganistán por Estados Unidos en nombre de "salvar" y "rescatar" a las mujeres afganas.



Discurso que fue utilizado por el gobierno estadounidense y medios de comunicación de masas para asegurar al público estadounidense y mundial que la invasión era en el nombre de la liberación de las afganas. Tal como rescata Zine (2008, p. 34), poco después de la invasión a Afganistán, la Casa Blanca publicó un comunicado donde reportaba el progreso de la "guerra al terror" donde se celebraba que supuestamente las afganas eran libres por primera vez en su historia. Por otro lado, Puar (2007/2017, p. 6) marca el conflicto que tuvo la organización Revolutionary Association of the Women of Afghanistan (RAWA) con la organización estadounidense Feminist Majority Foundation por el apoyo de esta última a la invasión en el nombre de liberar a las mujeres y por el continuo borramiento y apropiación del trabajo realizado por más de veinticinco años por RAWA en Afganistán. RAWA termina acusando a la organización occidental de usurpar su trabajo, enmarcar toda la lucha de las mujeres en Afganistán dentro de la lucha contra el Talibán (como si la opresión de las mujeres empezara y terminara con el Talibán), ocultar y omitir de sus reportes los abusos perpetrados por las fuerzas invasoras occidentales y mantener una postura hegemónica y enfocada en contentar a Estados Unidos.

113

Para definir conceptualmente al feminismo, se sigue la propuesta de Chandra Talpade Mohanty (2003/2020, pp. 42-48) y su artículo "Bajo la mirada de Occidente: la academia feminista y el discurso colonial", donde define al feminismo occidental no como un monolito, sino como el uso y los efectos de estrategias textuales por escritoras occidentales que marcan a otras mujeres como



no occidentales. Estrategias como la construcción de las mujeres como un grupo con un mismo objetivo, homogéneo y coherente donde no existe la clase, etnia, raza, sexualidad o religión. Dicho de otra forma, se toma una construcción de la mujer que surge desde Occidente y se aplica al resto del mundo como si fuera universal y transcultural. Estrategia que trae consigo un pensamiento de una opresión común (es decir, una opresión universal donde sufren todas las mujeres por igual) que lleva a la construcción de una imagen de la mujer promedio del tercer mundo: oprimida, ignorante, atada a tradiciones religiosas, victimizada, etcétera. Imagen que, por efecto boomerang o espejo, construye a las mujeres occidentales como educadas y liberadas.

Es importante hacer énfasis en la construcción de un tipo de mujer promedio del tercer mundo que también se encuentra atravesada por un imaginario orientalista e islamóforo: la imagen de la mujer musulmana que tiene el feminismo (occidental) orientalista. Este feminismo tiene una larga historia, pero en la actualidad resurgió con la continua invasión a Medio Oriente por parte de Occidente (Estados Unidos, Europa, Israel, Australia). Invasión que ha llevado al (re)surgimiento de un excepcionalismo sexual (ahora amigable a los homosexuales). Dicho de otra forma, la idea de que Occidente es excepcional por su trato a la mujer (y minorías sexuales). Según este excepcionalismo, en comparación al resto del mundo, las mujeres occidentales están emancipadas, son moralmente superiores y capaces de salvar a estas mujeres no occidentales oprimidas. Excepcionalismo que surge con especial virulencia cuando se trata de



rescatar a las musulmanas (como las afganas o iraquíes) de la opresión por parte de sus hombres y su "terrible" religión: el islam. (Puar, 2007/2017, pp. 4-5).

Así mismo, esta mal llamada guerra al terror (*war on terror*), mal llamada puesto que en realidad es una guerra imperialista con profundas raíces islamóforas (Beydoun, 2016; Fouskas & Gokay, 2005), revive la idea orientalista donde se retrata a las mujeres musulmanas como inmaduras, atrasadas y reprimidas que necesitan intervención (imperialista) occidental para ser salvadas. Idea que traza un choque entre una civilización Occidental ilustrada donde las mujeres son libres contra una civilización arabo-musulmana bárbara que oprime a sus mujeres (Zine, 2008). En otras palabras, se han reutilizado imaginarios orientalistas o aquellos imaginarios (siguiendo a Edward Said) que describen, declaran por y colonizan "Oriente". Imaginarios que imponen la visión de Oriente que tiene Occidente a la realidad de Oriente. Imágenes que construyen lo oriental como inferior y lo occidental como superior (Said citado en Sibai, 2016, pp. 49-50).

115

Tal como expone a profundidad Bahramitash (2005), esto lleva a una combinación del orientalismo y feminismo que justifica el actual y previo colonialismo en el nombre de defender los derechos de las mujeres y que construye un imaginario islamófobo, racista y misógino de la mujer y hombre musulmán. Imaginario que incluye la representación de la mujer musulmana como primitiva y víctima (sin agencia) de la misoginia latente de la tradición musulmana. Representación que, por efecto boomerang, construye a Occidente como el espacio de la liberación de la mujer y la mujer occidental como ilustrada. Para Bahramitash



(2005, p. 228), esta construcción orientalista tiene tres características clave: 1) una visión esencialista del islam, 2) el islam como la causa de la opresión de la mujer musulmana y 3) una imagen homogénea (promedio) de la vida de las musulmanas. Estos tres casos serán explorados en lo que queda del artículo.

¿Esto significa que todo el feminismo occidental o que proviene de occidente repite estos tropos orientalistas? No. Existe una larga tradición, como el feminismo negro, lésbico / queer o chicano, marxista, que ha realizado críticas desde occidente a los preceptos que mantiene el feminismo occidental orientalista que se describe y critica en este trabajo. Dicho de otra forma, hay una crítica constante y variada, desde afuera y desde adentro, al feminismo hegemónico. Finalmente, es un error hablar de feminismo en singular, puesto que en realidad no existe tal cosa. Los feminismos son plurales y variados. El propósito de este artículo, tal como ya se describió, es enfocarse en y criticar un feminismo occidental específico: el feminismo occidental orientalista secular.

116

Para explorar la construcción de estos imaginarios orientalistas que crean una visión única y homogénea del islam y las experiencias de las mujeres musulmanas, el siguiente apartado analiza dos casos en torno al harén y al hiyab.

2. El Caso del Harén y el Hiyab

Hay tres casos paradigmáticos de cómo occidente construye una imagen caricaturesca de la mujer y el hombre musulmán: el harén, la poligamia y el hiyab



(Ahmed, 1982, p. 523). Este artículo se enfocará en el primero y el tercero. La razón por la cual se omite el segundo caso (la poligamia) es debido a que, en cierta manera, se encuentra dentro de la discusión del harén, puesto que se piensa erróneamente que es un lugar donde un hombre puede disfrutar la compañía de varias mujeres con las que está casado (lo cual es falso, como se desarrolla más adelante). Así mismo, la discusión sobre la poligamia lleva a un profundo debate y exploración de lo que dice el Corán sobre las relaciones maritales y las diferentes interpretaciones que se han dado. Esto aunado a que es importante considerar que la poligamia como institución tiene una gran diversidad histórica y cultural, significa que tratar la poligamia implicaría salirse de los límites de este trabajo. Es por estas razones que el presente artículo prefiere mantenerse en los casos paradigmáticos del harén y el hiyab.

117

El caso del harén como tropo orientalista es uno que tiene una larga historia. Se puede trazar su origen al siglo XVIII, mientras que su uso y vigencia para crear un imaginario orientalista se ha mantenido desde ese momento hasta la actualidad —incluso se ha vuelto un término para nombrar cierto género de manga, anime, novela ligera y novela visual donde un protagonista varón está rodeado de mujeres que quieren estar con él—. Leila Ahmed (1982, pp. 521-525) escribe en "Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem" cómo Occidente ha construido a las sociedades islámicas como lugares donde las mujeres se encuentran bajo el dominio total (incluido el sexual) del hombre. Esta visión construye, por un lado, a los hombres musulmanes como lujuriosos, atrasados,



bárbaros e irracionales, y, por otro, a las musulmanas como sexualmente disponibles y pasivas y, al mismo tiempo, como las más oprimidas y degradadas de las mujeres del tercer mundo. Esta doble construcción de la mujer musulmana tiene su mejor ejemplo en la idea de harén que ha construido Occidente (sin ninguna referencia real). Tal como remarca Ahmed, esta visión del harén es definida por el acceso sexual de un hombre a más de una mujer, y la supuesta lujuria y libertinaje de las musulmanas (dentro o fuera del harén) que siempre están disponibles sexualmente. Dicho de otra forma, en esta visión del harén, Occidente construye en el mismo trazo a la mujer musulmana como oprimida por los hombres y como hambrienta sexualmente (no se tiene que buscar lejos para encontrar representaciones sexualizadas de Hollywood de las mujeres árabe-musulmanas con bikinis y bailando para seducir al protagonista blanco europeo).

118

Como se mencionó, esta visión del harén es una invención de Occidente que nada tiene que ver con la realidad. Tal como narra Fátima Mernissi (1995) en su autobiografía con elementos fantásticos, *Sueños en el umbral: Memorias de una niña del Harén*, vivir en un harén (en el contexto del Marruecos de principios y mediados del siglo XX) es vivir en hogares comunales con barreras estrictas. Hay un lado para los hombres, otro para las mujeres, y estos no se mezclan. Existen jerarquías y rituales estrictos que deben respetarse. A veces incluye relaciones en las que los hombres se casan con varias mujeres, a veces no.

Se marca la posición geohistórica de este harén (Marruecos en la primera mitad del siglo XX), puesto que, como narra una de las tías de Fátima en la historia,



el harén cambia según el tiempo y el espacio. El harén en el que vivía Fátima era diferente del que vivía su abuela materna, y ambos eran diferentes del harén del califa Harun al-Rasid del siglo IX. La madre de Fátima (la única esposa de su padre) era analfabeta y vivía en una casa amurallada, su abuela vivía con otras esposas en una granja (que incluía un río, paseos a caballo, varios jardines y un bosque), mientras que las esposas del califa eran extremadamente cultas y vivían en un palacio con sirvientes que satisfacían todas sus necesidades. Es por eso que Mernissi llama el segundo capítulo de su libro *El Harén en Occidente*: "¡El Harén a la Occidental es un sitio muy sensual!". Mientras que para ella el harén era una institución de la familia que difícilmente se podía relacionar con diversión, intimidad o gratificación sexual, los occidentales tenían su propia versión del harén: un festín orgiástico donde los hombres pueden conseguir placer sexual sin resistencia de las mismas mujeres que habían reducido a la esclavitud (Mernissi, 2001, pp. 24-32).

119

El segundo caso paradigmático de cómo Occidente caracteriza (o mejor dicho orientaliza) a las personas musulmanas y al islam es el hiyab o velo islámico. Antes de desarrollar esto, y siguiendo una metodología que busca entender lo islámico desde lo islámico (es decir, sin imponer una filosofía o visión occidental tal como Occidente hace con el harén y este artículo buscó corregir con la narración de Mernissi), es importante entender que el término hiyab en el sagrado Corán no se refiere a un velo, atuendo o pañuelo que cubra el cuerpo. El hiyab, en el Corán, no se refiere a ningún tipo de vestimenta.



Tal como recupera Asma Lamrabet (2018, pp. 154-156) en su lectura de la relación del hombre y la mujer en el Corán, "hiyab" significa una cortina, separación o división que oculta algo. Según la narrativa de la vida del profeta y el Corán, era una cortina de cuentas o visillo que utilizaban las esposas del profeta por privacidad. Esto no se refiere a que estaban confinadas a hablar y estar detrás de este hiyab, sino a la implementación de una "estructura" (una cortina) en sus casas para evitar ser molestadas cuando el profeta recibía personas o asediadas por las incesantes preguntas que les realizaban por ser cercanas al profeta y conocer profundamente la revelación (es importante notar que las primeras teólogas y místicas del Corán eran las esposas e hijas del Profeta). Se repite, no estaban confinadas a vivir detrás de esta cortina, todavía podían venir e ir como quisiesen.

Siguiendo a esta misma autora, en el Corán sí existe una prenda similar al velo actual: el *khimaṛ*. Esta vestimenta era un tipo de mantón o chal que se usaba para distinguir a las musulmanas. Su uso era una forma de reivindicar una nueva libertad social, económica y política encontrada en el mensaje emancipador del Corán y del profeta. Es decir, el usarlo (que tampoco era obligatorio) era una forma de señalar la nueva dignidad de las musulmanas (Lamrabet, 2018, p. 160).

A pesar del mensaje liberador de la mujer y la descripción del *hiyab* encontrados en el Corán, para el feminismo orientalista, que no le interesa leer emancipatoriamente el islam, el velo islámico se ha vuelto el mejor ejemplo de la opresión que sufren las musulmanas. En un breve artículo escrito por Rodríguez Navarro (2025), "¿Se puede ser queer y musulmán? Homonacionalismo, Laicismo



Queer y "Hijab Butch Blues: A Memoir""", se recupera a Jasbir K. Puar y Sirin Sibai para formular las razones por las cuales, para este imaginario del feminismo orientalista (descrito en el artículo como feminismo secular liberal occidentalocéntrico), solamente se puede pensar el uso del velo como algo impuesto a las musulmanas por sus homólogos masculinos. Esto es debido a que, como se desarrolla después, este feminismo tiene una miopía secular que niega la agencia de musulmanas (solamente puede aceptar esta agencia si toma la forma de transgresión de normas no-seculares) y, por lo tanto, no puede concebir que haya agencia detrás de la decisión de las musulmanas de portar sus velos.

Recuperando el artículo que cita Rodríguez de Sibai, "El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento: hacia un pensamiento islámico decolonial", se puede argumentar que este feminismo occidentalocéntrico (como Sibai lo llama) u orientalista, crea una representación del hiyab como unívocamente patriarcal. Representación que no considera que se pueden tener múltiples interpretaciones por las mujeres que usan los hiyabs. Se escribe "los" puesto que tampoco hay un sólo tipo de hiyab, sino que hay muchos, de la misma forma en que hay muchas razones por las cuales se usan: identidad, espiritualidad, darle la contraria a Occidente, etc. (Sibai, 2014, pp. 63-65).

Es importante considerar que esta visión orientalista que se tiene del velo islámico no solamente se queda en el plano ideológico, sino que se extiende al plano político y legal. No hay mejor ejemplo de esto que la prohibición por el gobierno francés de usar/vestir/mostrar en espacios públicos símbolos religiosos.



Prohibición que, en realidad, tenía la intención de prohibir el uso del velo islámico, sus variantes y otras formas de vestimenta usada por musulmanas (niqab, burka, chador, shayla, abaya, etc.). Esta prohibición, supuestamente, fue en el nombre de la laicidad y secularidad francesa, pero en realidad ha sido utilizada como una herramienta islamófoba para restringir la libertad de las personas musulmanas (es importante mencionar que esta prohibición ha afectado a otras minorías religiosas, por ejemplo, también se prohibió el kipá judío y el dastar sik).

De igual manera, dicha prohibición fue sustentada en la necesidad de liberar a las musulmanas de la imposición de usar el hiyab. Dado que, para esta visión orientalista secular francesa, usarlo implica la denigración y sumisión de estas mujeres. Tal como se desarrolló con anterioridad, esto parte de la idea que las musulmanas, que no tienen agencia propia, deben ser liberadas por Occidente que, al construir al islam y a Oriente como atrasado y opresor, se construye a sí mismo como un espacio de libertad e igualdad para las mujeres, siguiendo un complejo de salvación blanco. Complejo de salvación blanco donde participa el feminismo liberal blanco secular, que asume que las mujeres occidentales ya están liberadas y deben exportar esta salvación (actuando en el nombre de sus "hermanas" oprimidas) a través de quemas del sagrado Corán y velos o protestas enfrente de mezquitas o embajadas de países de mayoría musulmana (Jailani, 2016). Esto, claro, ignorando las voces y agencia de las propias musulmanas y los problemas de paridad de género que todavía tienen los países occidentales.



Indudablemente, en ciertos países y circunstancias el velo es una imposición patriarcal, pero esto no siempre es así. Ni en el pasado, ni en la actualidad. Como rescata Leila Ahmed (2011) en su libro *A Quiet Revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*, tanto en Occidente contemporáneo (América y Europa) como en Medio Oriente en los 70s y 80s, el velo es y fue utilizado como un símbolo de justicia y de lucha contra la opresión de occidente. Tal como recuerda Ahmed, el uso del velo estaba, en la segunda mitad del siglo XX, en descenso (cerca de desaparecer) en gran parte del mundo musulmán. No fue hasta que su uso fue retomado por movimientos musulmanes que buscaban reaccionar contra la colonialidad occidental que empezó a resurgir. Movimientos donde las musulmanas jugaron un rol muy importante en reestablecer el hiyab y cierta ética de modestia al vestir para separarse de las imposiciones occidentales y como forma de representar públicamente la adherencia al islam. En muchos sentidos, fue la agencia de estas musulmanas lo que llevó al resurgimiento del hiyab. Surgimiento que también se aprecia en la actualidad en Occidente, donde se utiliza el velo por diferentes razones (desde espiritualidad hasta una forma de protesta). Es por ello que, al prohibir el uso del velo, no se está liberando a las musulmanas, sino que se hace lo mismo que cuando se le impone: se le quita su agencia y se regula su cuerpo. Tal como recupera Botella Gallego (2011) en su reseña de *La Trampa del Velo*, en vez de lograr una "liberación", lo único que demuestran estas prohibiciones es que el poder colonial y masculino orientalista concibe a la mujer musulmana como inferior y un cuerpo capaz de ser reglamentado.



Regresando a Lamrabet (2018, pp. 161-163), ella concluye su capítulo del velo marcando que el hiyab ha sido utilizado constantemente para juzgar a las musulmanas: el no usarlo significa emancipación, el usarlo es señal de fe, el no usarlo es una falta de convicción, el usarlo es señal de un compromiso político, etc.... Cualquiera que sea la opinión (sea conservadora o liberal), se sigue reduciendo el mensaje ético y de la modestia (que aplica tanto para hombres como para mujeres) del islam al uso de un velo. Reducción que es contraria al mensaje liberador del sagrado Corán y del profeta. El usarlo puede ser parte del proceso de crecimiento espiritual de la misma manera que no usarlo. Lo importante es que la libertad de usarlo o no, siguiendo el principio emancipador liberatorio del Corán, se mantenga. Liberar a la mujer musulmana no es imponerlo (como formulan ciertos pensadores musulmanes conservadores) ni prohibirlo (como piensa el feminismo orientalista). En ninguna de estas opciones se le permite a la mujer musulmana decidir sin ser juzgada, ni se le reconoce su agencia.

124

En este punto vale la pena remarcar, adelantando a una posible objeción de que se está ignorando las expresiones opresivas contemporáneas del islam, que efectivamente hay espacios patriarcales donde el velo, junto a otras formas de control corporal, es impuesto. A pesar de que este artículo, al igual que muchos otros, escriben "islam" en singular, la realidad del islam es plural y diversa. Correctamente se tendría que hablar de islams, con "s" al final. Tal como remarcan diversos autores, ni el islam como religión, ni el mundo islámico (que no se limita al norte de África ni al Medio Oriente), ni las personas musulmanas son un



monolito que tiene una sola faceta. A través de la historia del islam, desde su expansión hasta la actualidad, se han desarrollado pensamientos, instituciones, formas de vida, identidades, leyes, espiritualidades, comentarios e interpretaciones del Corán extremadamente diversos (Ahmed, 1992/2021; De Diego González, 2017).

En ese sentido, por dinámicas geopolíticas, culturales y coloniales, hay un islam en Irán que impone el uso del velo, pero es, al mismo tiempo, uno de los lugares en el mundo donde se realiza la mayor cantidad de cirugías de afirmación de género o cirugía de reasignación de sexo (Saeidzadeh, 2019); otro en Afganistán, donde, gracias al apoyo de Estados Unidos durante la última década de la guerra fría, el Talibán impone una interpretación muy específica del islam y del velo: el burka afgano (Keling et al., 2010); mientras tanto, hay un islam patriarcal en Arabia Saudita que, gracias al apoyo colonial y el boom del petróleo, ha exportado una ideología ultraconservadora (wahabismo) al resto del mundo (Fadl, 2001/2006). Esto sin mencionar el(los) islam(s) que se encuentran fuera del territorio árabe-islámico "tradicional" (Medio Oriente y norte de África), como Malasia, Indonesia o los conversos en occidente (De Diego González, 2017).

3. El Feminismo Secular y la construcción del islam como Patriarcal

Ya explorado cómo el feminismo orientalista sigue los tropos orientalistas del hiyab y el harén para mantener una visión sesgada (casi caricaturesca) del islam y



las personas musulmanas, se puede proceder a la forma específica que toma este feminismo alrededor de la supuesta excepcionalidad occidental. Una forma que ayuda a mantener la idea de que Oriente (en específico el mundo islámico) es el "otro" opresivo; mientras que, por efecto boomerang, Occidente es un lugar de ilustración y excepcionalidad sexual (las mujeres y las disidencias sexuales son "libres"). A esta forma se le puede llamar feminismo secular. Esto se refiere a cómo Occidente, y su feminismo, universaliza cierta visión de la religión (necesariamente opresiva, anti-derechos, patriarcal) que surgió en Europa y Estados Unidos. Visión que impone su contrario (el secularismo) como forma normativa de pensar la religión. Normatividad que marca el cómo, dónde y cuándo vivir una religión, como se puede ver con Francia donde el secularismo y laicismo francés marcan la pauta de cómo las personas religiosas pueden vestirse en espacios "seculares" (como la escuela) (Khan, 2020). Esto, como se puede ver en el apartado anterior, marca cuáles cuerpos y subjetividades son inferiores y pueden ser legítimamente regulados por el estado.

126

Tal como narra Kemerli (2019), siguiendo a Saba Mahmood, esta forma de secularismo occidental en lugar de tratar únicamente de la separación del estado y la iglesia (religión), es la regulación de las subjetividades religiosas por el estado. Regulaciones donde el estado marca: qué es la religión, cómo puede ser, quién puede practicar, cómo se puede practicar, etc. Así mismo, este secularismo mantiene un binario orientalista donde Occidente se piensa a sí mismo como ilustrado, secular y emancipado, mientras que crea su opuesto "otro"



(generalmente musulmán) como ignorante, atrasado y oprimido. Aunque este otro no tiene que ser necesariamente musulmán, como sucede con la orientalización de las religiones del subcontinente indio o el cristianismo en África, en la actualidad, el secularismo feminista occidental posiciona al islam como su enemigo público número uno. Esta posición de enemigo público número uno se crea al sostener que el secularismo (que caracteriza Occidente) garantiza la libertad y los derechos de las minorías sexuales y las mujeres, mientras que el islam, no. Esta construcción del islam como opresivo lleva a la misma conclusión que con las musulmanas y sus usos de los hiyabs. Es decir, para esta visión del secularismo occidental, la única forma de ser libre y emancipada es si se es secular y se abandona la religión.

¿Por qué sucede esto? Joan Wallach Scott (2018) en su libro *Sex and Secularism*, donde realiza un análisis histórico del secularismo y su relación con el sexo-género, intenta responder esta pregunta. En primer lugar, puesto que el secularismo de Occidente parte del triunfo histórico de la ilustración sobre la religión. Triunfo donde supuestamente se asegura la igualdad de género, mientras se tacha la religión (y en específico el islam) como sinónimo de opresión. En segundo lugar, el secularismo, junto una supuesta igualdad de género encontrada en los países occidentales es usada por Occidente como muestra de superioridad sobre el islam. Superioridad que tuvo su mayor expresión en el "choque de civilizaciones" (la civilización del feminismo, ilustración y secularismo contra la civilización del "atraso", religión y opresión) que se dio con la invasión de Medio Oriente por Estados Unidos y Europa después del ataque del 11 de septiembre de 2001. Vale la



pena recordar que la presunta superioridad occidental fue una de las justificaciones para la prohibición del velo islámico en Francia, país donde la secularidad y laicidad se combina con una visión liberal de la paridad de género para posicionar el islam unívocamente como opresor.

Según Puar (2007/2017), esta mezcla de secularismo a la Occidente y el feminismo liberal crea una imagen del islam como algo monolítico y como la mayor amenaza contra las mujeres. Lo que lleva, como ya se describió, a que las mujeres Occidentales se vean a sí mismas como las salvadoras de las mujeres musulmanas. Es por esto que este artículo propone que el feminismo orientalista es uno que mantiene un secularismo que ve la religión, y específicamente el islam, como patriarcal y que refuerza la opresión de género (Barlas, 2002, p. 94). Tal como remarca Lamrabet (2018, pp. 1-2), parece que el islam es la única religión que es incesantemente atacada por el trato que reciben las mujeres en las sociedades de mayoría musulmana. Véase que estos ataques piensan a todos los países musulmanes y las mujeres que viven en ellos como homogéneos entre sí. Esto, según dice la autora, unido a la creciente islamofobia, resulta en la caracterización del islam como la religión de la opresión de la mujer. Caracterización que ignora la misoginia presente en las sociedades "seculares" que lanzan estas acusaciones y que proclama al feminismo occidental (orientalista) como la única forma de liberación de la "tiránica y bárbara opresión" del islam.



4. ¿Feminismos Islámicos o Emancipación (No Feminista) Islámica de la Mujer?

Es esta relación entre el feminismo orientalista, el secularismo occidental y una visión del islam como unívocamente opresivo lo que lleva a muchas personas a considerar el término "Feminismo Islámico" o "Feminismo Musulmán" como un oxímoron. Sin embargo, a pesar de que para el feminismo orientalista la emancipación de la mujer debe pasar necesariamente por un distanciamiento religioso, hay musulmanas que retoman la clasificación de "feministas" para desafiar tanto esta visión del feminismo occidental y el islam como un monolito patriarcal. En ese sentido, se retoma la revelación Coránica como la base de la igualdad y el feminismo, se redefine y reapropia por y para el islam. Por ejemplo, se argumenta que el profeta, sus esposas, hijas y primeras seguidoras hacían reivindicaciones de carácter "feminista". Dicho de otra forma, para estas feministas musulmanas, hay un feminismo occidental y un feminismo musulmán. Feminismo islámico que se originó por separado y mucho antes que el feminismo europeo (Ali, 2014).

129

No obstante, en esta concepción que hacen los feminismos islámicos se puede argumentar que el islam, la revelación, el profeta y sus primeras seguidoras no son feministas, puesto que son luchas que preceden cualquier genealogía del feminismo y, debido a que el término "feminismo" viene con su propio bagaje geohistórico y cultural, como su lucha, con pretensiones universales, contra la religión católica (Sibai, 2012). De igual manera, mantener un feminismo islámico



muchas veces implica una relectura de la tradición musulmana desde paradigmas occidentalocéntricos (se redefine y reapropia el islam por y para el feminismo occidental) que resulta en una continua posición de subalternidad (ausencia de voz y existencia) ante los presupuestos occidentales (Sibai, 2012). Es por esto que autoras como Najmabadi (2006) se han empezado a cuestionar de qué tanto sirven los conceptos de género y sexualidad, cuya historia y concepción surgen en Estados Unidos y Europa, cuando se aplican al resto del mundo y al pasado, como es el caso del mundo islámico a través de la historia. Tal como remarca Sirin Sibai (2016) en su extensa obra *La cárcel del feminismo*, el feminismo islámico, al mantenerse en los términos y marcos discursivos occidentales, termina siendo un dispositivo colonial que ata el pensamiento islámico a una cárcel epistemológico-existencial. Cárcel que lleva a la anulación del otro; es decir, del ser musulmán. Esto no significa que todo feminismo islámico caiga en esta trampa, muchas de ellas innegablemente tienen su base y recurren a la tradiciones y disciplinas intelectuales islámicas para realizar un trabajo de despatriarcalización y no repiten modelos occidentales de pensamiento. Repitiendo algo que ya se dijo, los feminismos son plurales. Hay muchos feminismos y muchas formas que toma el feminismo islámico. Hay formas, tal como remarca el trabajo de Sibai, caen en una cárcel al seguir pensando desde occidente, pero es equivocado tachar todo feminismo islámico como necesariamente colonial.

130

A pesar de esto, se puede entender la razón por la cual muchas de las autoras musulmanas que se citan en el presente artículo no se autodenominan



feministas y/o son críticas del feminismo occidental. Ahmed (1982, pp. 526-527) escribe que, a pesar de todos los avances de las feministas occidentales, ellas mantienen mitos orientalistas de los hombres y las mujeres musulmanas que crean una barrera que parece imposible de superar. Asma Barlas (2002, pp. xi-xiii), por su parte, critica la tendencia del feminismo de sostener el mismo monolito que el patriarcado musulmán: pensar el islam como fundamento de la opresión de la mujer. Esto le lleva, en primer lugar, a criticar a este patriarcado conservador musulmán por pensar que luchar por la emancipación de la mujer significa necesariamente ser feminista. Y, en segundo lugar, a defender el uso del Corán y la tradición islámica para enfrentarse a la desigualdad de género y al patriarcado, aunque esto, según ella, signifique ser rechazada por los discursos feministas. Barlas (2002, pp. 19 y 25) termina diciendo que es el Sagrado Corán, y no las teorías y textos occidentales feministas, desde donde puede surgir (y ha surgido mucho antes que estos discursos modernos) un pensamiento emancipador de la mujer musulmana. Un discurso diferente al feminismo, con su propia ética, epistemología y lenguaje. Por último, Amina Wudud (1999, p. xviii), quien no fue citada, pero, al igual que estas autoras, que busca realizar una lectura emancipadora del Corán, rechaza el término de "feminista" impuesto, buscando silenciarla, por conservadores musulmanas, no porque no busque la igualdad de género, sino porque simplemente es un término que no utiliza para ella misma.

Se consideren feministas o no, estas mujeres musulmanas que buscan re-leer el Corán y la tradición islámica se enfrentan a una constante crítica por parte



de grupos conservadores por, supuestamente, olvidar el islam. Es decir, no ser "musulmanas de verdad". Esto, sin embargo, ignora su continuo uso de fuentes islámicas que va desde lecturas esotéricas (*tawil*) y exotéricas (*tasfir*) del Corán, críticas y relecturas de los hadices (los dichos del profeta) y sus cadenas de transmisión (*isnad*), recuperaciones de la espiritualidad sufi, hasta investigaciones sobre la ley islámica (*fiqh*) en sus intentos de interpretar la sharia (la ley divina). Para dar un excelente ejemplo de este esfuerzo, el trabajo de Scott Siraj al-Haqq Kugle (2010) sobre la homosexualidad en el islam trabaja cada uno de estos puntos: empieza con una exégesis del Corán, para luego pasar a una crítica y estudio de los hadices y la ley islámica (analizando cada una las posturas que se han tenido), para terminar con una exploración más esotérica (partiendo desde el sufismo) de toda la tradición islámica.

Conclusión

El apartado anterior muestra una de las formas en que las mujeres musulmanas, que buscan la emancipación de la mujer, han respondido al feminismo orientalista y secular que mantiene un imaginario de la mujer musulmana como irrevocablemente víctima y el islam monolíticamente como el origen de esta opresión. Respuesta que significa un rompimiento con gran parte de la teoría y epistemología feminista occidental por sus sesgos y tendencias epistemicidas. Rompimiento que trae consigo el abandono del término "feminista" o "feminismo" para describir los esfuerzos de estas mujeres de utilizar su religión (sus escrituras,



historias y tradiciones) para luchar por la igualdad de género y el fin del patriarcado. Dicho de otra forma, a pesar de las diferencias y conflictos que surgen por el uso o no del término "feminista" (por su ya mencionada larga historia y uso orientalista), los esfuerzos de las mujeres musulmanas (se consideren parte de un feminismo islámico o no) para emanciparse y luchar contra el patriarcado islámico y occidental parten y son atravesados por una rica tradición islámica. De igual manera, sería equivocado decir que este esfuerzo (reinterpretación del Islam) las hace menos musulmanas, puesto que esto sería ignorar que la historia del islam (y por eso mismo es mejor decir islams) se encuentra a travesada por una constante interpretación del Corán, la vida y dichos del profeta y la ley divina. Interpretaciones que han llevado, como hemos visto, a la justificación de un patriarcado islámico, como a la misma respuesta emancipadora. Vale la pena repetir una última vez: es islams, no islam.

133

Este entendimiento del islam y del feminismo como plurales fueron expuestos a través del análisis de lo contrario: las construcciones orientalistas que realiza un feminismo occidental orientalista que busca homogenizar tanto al islam como a las mujeres. Dicho de otra forma, el islam, aunque en muchos contextos patriarcal, no lo es necesariamente. Todo lo contrario, en el propio islam se encuentra la semilla para la emancipación. Es por ello que, en este entendimiento del islam como plural y no necesariamente opresor, se debe desafiar la imagen caricaturesca que Occidente ha creado. Tropos y visión orientalista que ha imposibilitado el entendimiento, al mantener una visión blanca, secular y europea



de la mujer y religión, de las luchas que realizan las mujeres musulmanas. El velo puede ser tanto una imposición como una forma de marcar identidad, autonomía o lucha social. El harén no es un espacio de libertinaje sexual para la satisfacción masculina, sino una compleja institución familiar que ha tenido diferentes formas a través del tiempo y del espacio: desde casas amuralladas con familias monógamas hasta palacios lujosos.

Bibliografía

Ahmed, L. (1982). Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem. *Feminist Studies*, 8(3), 521-534. <https://doi.org/10.2307/3177710>

Ahmed, L. (2011). *A quiet revolution: The Veil's Resurgence, from the Middle East to America*. Yale University Press.

Ahmed, L. (2021). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press. (Obra original publicada 1992)

Ali, Z. (2014). Feminismos islámicos. *Tabula Rasa*, 21, 123-137. <https://doi.org/10.25058/20112742.7>

Bahramitash, R. (2005). The War on Terror, Feminist Orientalism and Orientalist Feminism: Case Studies of Two North American Bestsellers. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 14(2), 221-235. <https://doi.org/10.1080/10669920500135512>



Barlas, A. (2002). *"Believing Women" in Islam Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'a n*. University of Texas Press.

Beydoun, K. A. (2016). Between Indigence, Islamophobia and Erasure: Poor and Muslim in "War on Terror" America. *California Law Review*, 104(6), 1463-1502. <http://www.jstor.org/stable/24915731>

De Diego González, A. (2017). Islam(s) periférico(s). Miradas desde una perspectiva decolonial. *Acción-Saberes decoloniales/Semilleros de Investigación (Spring school, Seminario organizado por STAND UGR, South Training Action Network of Decoloniality-Accionando Decolonialidades, de 15 a 17 de mayo de 2017)*.

Fadl, K. A. E. (2006). *The Search for Beauty in Islam: Conference of the Books*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc. (Obra original publicada 2001)

135

Fouskas, V., & Gokay, B. (2005). *The new American imperialism: Bush's War on Terror and Blood for Oil*. Praeger.

Gallego, N. B. (2011). Recensión de la trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán de ángeles ramírez. *Revista Nuevas Tendencias En Antropología*, 2, 196-202.

Jailani, Y. (2016). The Struggle of the Veiled Woman: «White Savior Complex» and Rising Islamophobia Create a Two-Fold Plight. *Harvard International Review*, 37(2), 51-54. <https://www.jstor.org/stable/26445581>



Keling, M. F., Saludin, M. N., Von Feigenblatt, B. O. F., Ajis, M. N., & Shuib, M. S.

(2010). Taliban: How it Emerged and why U.S and Pakistan Failed? *The International Journal Of Interdisciplinary Social Sciences Annual Review*, 5(5), 163-178. <https://doi.org/10.18848/1833-1882/cgp/v05i05/59298>

Kemerli, P. (2019). Thinking critically with Saba Mahmood. *Radical Philosophy*, 205, 60-65. <https://www.radicalphilosophy.com/article/thinking-critically-with-saba-mahmood>

Khan, A. (2020). Queer Secularity. *Lambda Nordica*, 25(1), 133-139.

Kugle, S. S. A. (2010). *Homosexuality in Islam: Critical Reflection on Gay, Lesbian, and Transgender Muslims*. Oneworld Publications.

Lamrabet, A. (2018). *Women and Men in the Qur'ān* (M. Salem-Murdock, Trad.). Palgrave Macmillan.

Mernissi, F. (1995). *Sueños en el umbral: Memorias de una niña de harén* (Á. Pérez, Trad.). Muchnik Editores.

Mernissi, F. (2001). *El harén en occidente* (I. Belaustegui Trías, Trad.). Espasa Calpe.

Mohanty, C. T. (2020). *Feminismo sin fronteras. Descolonizar la teoría, practicar la solidaridad* (M. del C. Arreola, A. Tapia, & C. Olivares, Trads.). Universidad Nacional Autónoma de México. (Obra original publicada 2003)



Najmabadi, A. (2006). Beyond the Americas: Are Gender and Sexuality Useful Categories of Historical Analysis? *Journal Of Womens History*, 18(1), 11-21.
<https://doi.org/10.1353/jowh.2006.0022>

Puar, J. K. (2017). *Terrorist Assemblages: Homonationalism in Queer Times* (Tenth anniversary expanded edition). Duke University Press. (Obra original publicada 2007)

Rodríguez Navarro, A. (2025). ¿Se puede ser queer y musulmán? Homonacionalismo, Laicismo Queer y "Hijab Butch Blues: A Memoir". *Reflexiones Marginales*, 85.
<https://reflexionesmarginales.com/blog/2025/01/26/se-puede-ser-queer-y-musulman-homonacionalismo-laicismo-queer-y-hijab-butch-blues-a-memoir/>

137

Saeidzadeh, Z. (2019). Understanding Socio-Legal Complexities of Sex Change in Postrevolutionary Iran. *TSQ Transgender Studies Quarterly*, 6(1), 80-102.
<https://doi.org/10.1215/23289252-7253510>

Scott, J. W. (2018). *Sex and Secularism*. Princeton University Press.

Sibai, S. A. (2012). Colonialidad, feminismo e Islam. *Viento Sur*, 122, 57-67.

Sibai, S. A. (2014). El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. *Tabula Rasa*, 21, 47-76. <https://doi.org/10.25058/20112742.3>



Sibai, S. A. (2016). *La cárcel del feminismo: Hacia un pensamiento islámico decolonial*.

Ediciones AKAL.

Wadud, A. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Oxford University Press.

Zine, J. (2008). Between Orientalism and Fundamentalism: Muslim Women and Feminist Engagement. En K. Hunt & K. Rygie (Eds.), *(En)Gendering the War on Terror: War Stories and Camouflaged Politics* (pp. 27-49). Ashgate.