



FEMINISMOS EN LA
ANTROPOLOGÍA: NUEVAS
PROPUESTAS CRÍTICAS

Liliana Suárez, Emma Martín
Rosalba Hernández (Coordinadoras)

6

“LIBRES, FUERTES Y MUJERES”¹: DIVERSIDAD, FORMACIÓN Y PRÁCTICAS DE LOS FEMINISMOS ISLÁMICOS

ÁNGELES RAMÍREZ

Universidad Autónoma de Madrid

ABSTRACT

En esta comunicación se revisan algunos factores en el surgimiento de un tipo de movimientos que se definen o remiten al feminismo musulmán o islámico. El carácter transnacional y la tensión entre lo particular y lo universal van modelando, paradójicamente, un discurso en el que se reconocen un número cada vez mayor de personas y de organizaciones. Se analiza el caso de la organización de al Adl ua al Ihsán, como ejemplo de desarrollo de este tipo de discursos y de las nuevas interpretaciones de las prácticas a la luz de aquél.

1. INTRODUCCIÓN

En los últimos años, se viene hablando de los feminismos musulmanes como una versión más de los llamados feminismos postcoloniales. Sin embargo, el feminismo musulmán encuentra algunos problemas a la hora de ser considerado con el mismo rango que otros feminismos, como el feminismo negro. Una buena parte de las feministas liberales e institucionales, tanto en Europa como en los países musulmanes, suelen descartar los feminismos musulmanes como una contradicción en sus propios términos². Generalmente, el hecho de que la mayor parte de las feministas musulmanas usen el hiyab o pañuelo musulmán, se considera como razón suficiente para no incluir dentro del

¹ Esta frase era repetida a las jóvenes damascenas de los años setenta durante las reuniones de las Qubaisiyat, grupo de mujeres profesionales de la clase alta, poco toleradas por el régimen de Hafez el Asad, que siguen formando a las chicas sirias, a partir de una pedagogía que reconoce y valora la base islámica siria. Las Qubaisiyat son consideradas por sus ex-miembros como un grupo asimilable a las organizaciones feministas musulmanas (Entrevista a una ex-Qubaisiya, abril de 2008, Madrid.).

² Un oxymoron, en palabras de Moghissi (1999).

feminismo una ideología que propone que las mujeres se tapen el cuerpo como requisito para ocupar los espacios públicos o aquellos en los que haya hombres que no pertenezcan al círculo familiar. Se acusa a las “feministas postcoloniales” de construir un feminismo que es anti-feminista³.

Sin embargo, el discurso del feminismo musulmán, o el de las organizaciones que se identifican con ese nombre, se ha ido consolidando desde hace unos años, y los movimientos que usan el término, han crecido de manera considerable. Hay tres razones que explican esta creciente presencia. En primer lugar, la existencia de Internet; segundo, el apoyo académico de algunas feministas, que van apuntalando el discurso y polemizando con los detractores del feminismo musulmán; tercero, la salida al ámbito público de algunos movimientos, sobre la base de eventos políticos que han forzado a su definición en términos conceptuales.

Comenzando por lo primero, Internet ha proporcionado las condiciones para la articulación de un discurso al que pueden acceder muchas personas y parte del cual puede ser aprovechado para ir elaborando los puntos clave del feminismo islámico. El Islam no es una religión organizada jerárquicamente, aunque la mezquita-universidad de al-Azhar desempeñe en ocasiones un papel normativo. Pero lo cierto es que no hay un equivalente al de la Iglesia de Roma, que sancione cambios y discursos. Internet, y en general, los nuevos modos de comunicación, juegan un importante papel, según Anderson y Eickelman (2003), en la fragmentación y contestación a la autoridad política y religiosa. Ello también modela los movimientos de mujeres basados en el Islam, que en teoría, y de cara a la comunidad, a partir de Internet, realizan una actividad, la *ichtihad*, o esfuerzo interpretativo, que todo musulmán está autorizado y animado a hacer. Para Kort (2005), la web convierte a hombres y mujeres en receptores potenciales de material no tradicional, rompiendo el monopolio del liderazgo islámico tradicional y empoderando a las mujeres, que no habían podido hacer oír su voz.

³ Ver Rodríguez Magda, 2006; ver también la entrevista a Fadela Amara, El País, 26/05/2006.

Un segundo factor es la atención de las académicas, musulmanas o no musulmanas, a la elaboración conceptual, prestando así legitimidad a formas del feminismo islámico, por medio de la discusión y la polémica en los límites de la Academia, a la vez que estimulan los movimientos feministas. Es el caso de Fatima Mernissi, de Marruecos, o Leila Ahmed, egipcia, aunque asentada en Estados Unidos hace décadas, que son las más conocidas. Ninguna de las dos, sin embargo, puede ser consideradas como feminista musulmana, ya que si bien es cierto que abogan por la consideración de lecturas feministas del Corán y de las fuentes, no militan en la causa, como sí lo hace otra importante feminista musulmana, académica y militante, de origen norteamericano, Amina Wadud, que desafía las formas de culto tradicional dirigiendo la *jutba* o *prédica* en diferentes lugares del mundo, siendo ésta una práctica desconocida en el mundo musulmán.

La importancia del tercer factor, que explica el crecimiento de movimientos que usan el término de feminismo musulmán a partir de su confrontación con situaciones sociales apremiantes, va a ser ilustrada más abajo desde el caso marroquí, en el que además se pone de manifiesto la articulación de todo un movimiento asociativo en contra de la puesta en marcha de un proyecto de intervención sobre las mujeres. Esta cuestión está vinculada a la consideración de que el proyecto feminista musulmán no puede desligarse en ningún momento de las circunstancias bajo las cuales ha sido generado, que proporcionan las herramientas, a su vez, para responder a las situaciones⁴. Esto es justamente lo que pasó con la conformación del feminismo liberal, por más que el predominio del lenguaje universalista en éste eluda el planteamiento de un oportunismo, o mejor, de una oportunidad, en su génesis y desarrollo.

La situación, en definitiva, presenta una gran diversidad, puesto que hay multitud de movimientos surgidos en diferentes circunstancias y con objetivos distintos. La cuestión a ser cómo estos movimientos van a ir construyendo discursos cada vez más cercanos en torno al feminismo musulmán. En este sentido, su posición respecto a los

⁴ En este sentido, Moghadam (2000) cree en la posibilidad que tienen los movimientos de traspasar los límites locales, a partir de las TFNs (Transnational Feminist Networks), elaborando agendas comunes que comprometan el campo político, económico y bilateral.

Estados de los países en los que se ubican, va a ser fundamental, porque será parte de la agencia que les da forma.

2. LA DIVERSIDAD DE LOS FEMINISMOS MUSULMANES

Hay algunas cuestiones específicas al feminismo islámico, y que puede compartir con el feminismo liberal. La más importante es su transnacionalidad, como el propio Islam. Los movimientos feministas musulmanes pueden concentrar a su alrededor movimientos ubicados en muy diferentes contextos sociopolíticos. Dado que los movimientos de mujeres en los países musulmanes tienen preocupaciones de alcance político, ello hace que la heterogeneidad sea muy grande. En Irán, por ejemplo, existe un feminismo musulmán reformista, en la línea de Jatamí, y representado en la revista *Zanán*, que acaba de ser cerrada por el ala más dura del régimen, y su directora, Shahla Sherkat⁵, sancionada. En Marruecos, las defensoras del feminismo islámico, como parte de un movimiento islamista anti-sistema, son reprimidas y vigiladas de cerca⁶. En algunos lugares de mayorías no musulmanas, por ejemplo, en Europa y Estados Unidos, las reivindicaciones del feminismo islámico pueden ser atravesadas por cuestiones de identidad y de reconocimiento de culto religioso, tanto si el grupo es procedente de la inmigración (y aquí puede haber diferencias respecto a si se trata de inmigración de elites o de inmigración trabajadora) o si su origen es la conversión al Islam. En Estados Unidos, la comunidad musulmana es también diversa, un tercio son “autóctonos”, fundamentalmente afroamericanos, y los otros dos tercios, proceden del Sudeste asiático y del mundo árabe. Para Moxley Rouse (2004), las musulmanas afroamericanas utilizan el Islam para negociar y empoderarse dentro de sus comunidades, construyendo, junto con los hombres, nuevos espacios sociales y morales que pueden ser llamados alternativos. En España, mujeres procedentes de la inmigración del oriente musulmán, tanto las primo-migrantes como sus hijas, elaboran, desde su pertenencia a las clases medias educadas, un discurso relacionado con

⁵ El 18 de enero de 2008, unos días antes del cierre de su revista, Shahla Sherkat dio una conferencia en el Círculo de Bellas Artes de Madrid, donde hablaba justamente de las dificultades de la crítica, y sobre todo, de la crítica feminista, en Irán.

⁶ Durante el trabajo de campo, he tenido ocasión de vivir esta presión. Ver Ramírez (2006).

el reconocimiento identitario en el país del que se sienten parte. Es muy importante la acción de las mujeres conversas, que procedentes de entornos europeos⁷ o norteamericanos, y siempre formando parte de clases medias y grupos intelectuales, proponen relecturas de las fuentes desde la igualdad. Es el caso de Ndeye Andújar, para Europa, o de Amina Wadud.

En Malasia, las feministas musulmanas, en parte organizadas en Sisters in Islam, luchan contra una elite religiosa de ulemas que pretende imponer un discurso y unas prácticas que refuerzan la desigualdad entre hombres y mujeres, basándose en una lectura determinada de las fuentes sagradas (Ong, 1999).

Todos estos discursos pueden tener un impacto importante en el proceso que está teniendo lugar alrededor de las mujeres inmigrantes marroquíes en España, donde la islamofobia refuerza el victimismo de las musulmanas (Ver Mijares y Ramírez, 2008; también Dietz, 2004). Pero más allá de su impacto, que habría que medir y que no será tratado en este texto, lo cierto es que las circunstancias están modelando organizaciones diferentes que generan discursos parecidos. En todos los que aquí se analizan, está presente la idea del empoderamiento, de dotar a las mujeres de formas de acceso a los recursos y al poder, a partir del uso de unas herramientas proporcionadas por el Islam, cuya legitimidad no entra en discusión.

En ocasiones se habla de feminismo islamista, para caracterizar el feminismo musulmán o islámico. El término islamista hace referencia a organizaciones o personas que consideran y militan en la idea de que el Islam forme la base de un proyecto político y social. Lo cierto es que muchos de los movimientos que se definen como feministas islámicos, se ubican en un proyecto sociopolítico que tiene como fin la consecución de una sociedad musulmana, con lo cual todos serían islamistas. Ello no obsta para que haya otras teorizaciones “independientes” que se producen sobre todo en diáspora o de la mano de conversos, en contextos de mayorías no musulmanas. En principio,

⁷ Ver el trabajo de Mansson McGinty (2007) sobre las conversas suecas y el feminismo islámico. Para Mansson, la *ichtihad* de estas mujeres, a las que llama Marianne y Cecilia, está influida por la fuerte ideología sueca de la igualdad de género.

éstas no serían islamistas, a no ser que se tomara el término en sentido amplio.

3. AL ADL UA AL IHSÁN, NADIA YASÍN Y LA CONSTRUCCIÓN DE UN PENSAMIENTO FEMINISTA MUSULMÁN

Se relata a continuación la trayectoria de un grupo islamista marroquí en relación con el feminismo islamista. En el análisis se muestra la emergencia de un discurso feminista -en una organización que no lo es en absoluto- a causa de una serie de circunstancias concretas. Se describe además la actividad cotidiana de este grupo, en relación con las mujeres, y sus propósitos, hechos explícitos, de dotar a las marroquíes de recursos sociales y educativos.

Al Adl ua al Ihsán, en adelante la Yemáa⁸, es un movimiento islamista marroquí, llamado radical en Marruecos. Su líder es Abdessalam Yasín, conocido como el Sheij Yasín⁹. El movimiento, que no es legal en Marruecos, pone en cuestión la legitimidad del sistema monárquico marroquí en su totalidad, por lo cual son represaliados continuamente, según algunos informantes que forman parte del movimiento: detenciones de líderes, retiradas de pasaporte a algunos de sus militantes, arbitrariedades laborales, etc. Políticamente, se sitúan en la línea de los Hermanos Musulmanes, el movimiento reformista en Egipto, fundado a últimos de los años 20, aunque el líder de Al Adl proceda de una cofradía, con una gran influencia del sufismo.

La hija del Sheij, Nadia Yasín, cuyo lugar prominente no es aceptado por todo el movimiento, forma un grupo de mujeres llamado INSAF, a principios del 2000, que sin embargo, no figura vinculado al grupo. En realidad, se trata de una asociación femenina dentro de la asociación, en un movimiento que, a pesar de sus raíces islámicas, no establece segregación sexual en las actividades partidarias. Para entender el lugar

⁸ Yemáa significa asociación en lengua árabe, y los militantes de Al Adl ua al Ihsán se refieren así a la asociación.

⁹ Cuando en Marruecos se transcribe del árabe a francés, se hace siguiendo las reglas de la pronunciación francesa, con lo cual Yasín se escribe Yassine y Sheij se convierte en Sheikh. Se ha preferido en este texto transcribirlo tal y como suena en castellano, porque si bien eso podría dificultar a la lectora la identificación de los mismos nombres en textos que estén en francés, evita las malas pronunciaciones de los nombres en árabe.

de INSAF en la estructura de la Yemáa, hay que entender el sistema organizativo de ésta. Según sus militantes, los simpatizantes forman asociaciones sociales en los barrios¹⁰ que, en realidad, no tienen vinculación formal con la Yemáa, pero cuyos dirigentes siguen con atención las palabras del jeque Yasín y están en los círculos de aquélla¹¹. Este sistema permite eludir el control del Estado, que vigila de cerca las actividades de la Yemáa.

Un hecho desencadenó en Marruecos el desarrollo de los discursos religiosos sobre las mujeres, en lo que hoy se puede identificar como feminismo musulmán. Ello comienza en 1999, pero sobre todo en el 2000, cuando el Estado intenta poner en marcha el Plan para la Integración de las Mujeres en el Desarrollo.

El Plan surge a partir de un documento de la Conferencia de la Mujer, celebrada en Pekín en 1996. En este documento, de recomendaciones y no vinculante para los estados, se dan unas directrices para lograr un desarrollo sostenible. En 1998, en Marruecos comienzan, dirigidas por el primer ministro, una serie de sesiones de trabajo de un grupo. En este Taller se juntan miembros del comité de seguimiento del documento de Pekín, departamentos ministeriales que estaban implicados en la realización del Plan, asociaciones femeninas, de derechos humanos y desarrollo, personas que conocen el tema e investigadores. A partir de aquí se aíslan una serie de objetivos prioritarios sobre los que habría que intervenir, que son, en primer lugar, el refuerzo de los poderes y capacidades de las mujeres en los campos jurídico, político e institucional. Segundo, la promoción de la participación de las mujeres en la educación formal e informal, alfabetización y promoción de la educación para la igualdad. Tercero, la puesta en marcha de una política de salud reproductiva y mejora de los indicadores de salud entre las mujeres. Y cuarto, integración de las mujeres en el desarrollo económico: empleo, formación y lucha contra la pobreza.

¹⁰ El movimiento de al Adl ua al Ihsán es fundamentalmente urbano.

¹¹ Tozy (1999) y Daref (1999) reflejan en sus trabajos el tipo de organización de la Yemáa. Ver también Zeghal (2005). Del texto de Tozy y Bennani existe traducción en Bellaterra, de 2000 y 2006, respectivamente.

Se presenta el Plan a las organizaciones e instituciones en el verano de 1999. A pesar de que lo presenta el gobierno, no es apoyado por la totalidad de éste, sino que el Ministerio de Asuntos Islámicos se sitúa públicamente en contra. En torno a estas opiniones encontradas, se organiza un sector importante de la sociedad civil, a favor y en contra del Plan. Entre los primeros, los llamados modernistas, están representados sectores laicos y feministas. Entre los segundos, los tradicionalistas y los islamistas. Por primera vez desde la independencia en Marruecos, se abre una discusión sobre el papel que debería tener el Islam en la sociedad, y se hace a partir del modelo de mujer marroquí. El principal punto de desacuerdo entre los dos grupos es la proposición de cambio de la Mudawana, al Código de familia marroquí.

Esta propuesta de cambio iba en la dirección no solo de igualar jurídicamente a hombres y mujeres, sino que tomaba como fundamento de derecho los derechos humanos. En este sentido, los islamistas estaban divididos. El partido islamista legal, Partido de la Justicia y el Desarrollo, abogaba porque la Mudawana no se cambiara, en tanto que la Yemáa se situaba en contra del cambio propuesto, aunque sostenía que el Código tenía que ser modificado, si bien en una dirección islámica.

Toda esta cuestión culmina con una doble manifestación: Casablanca y Rabat, el 12 de marzo de 2000. En Casablanca desfilaron los detractores del Plan, y se llegó a hablar de un millón de personas (desde 200.000), en tanto que los defensores, que se manifiestan en Rabat, serían de 15 a 60.000 personas, según datos de las publicaciones periódicas de la época, el semanario marroquí *Demain*, cerrado muy poco tiempo después por el Estado, y *Le Journal*. En todo caso, la manifestación anti-plan, en cuya organización los islamistas fueron piezas clave, fue enorme en comparación con la que se desarrolló a favor del Plan. Ello mostraba que los marroquíes se situaban radicalmente en contra del cambio “laico” que proponía el gobierno, a la vez que era un índice de que los islamistas tenían una enorme capacidad de organización y convocatoria, de la que carecían los laicos, léase las feministas convencionales.

La crítica que Nadia Yasín hacía en aquella época al Plan¹², estaba vinculada a un discurso que es manejado por otras feministas musulmanas, y hacía referencia al hecho de que el Plan fuera dictado por los organismos internacionales (Nadia mencionaba particularmente el FMI), y a la inadecuación de las respuestas que ofrecía a los problemas de la sociedad marroquí. Para Yasín, las soluciones del Plan no funcionarían porque no eran adecuadas a los problemas marroquíes, eran soluciones standards¹³.

Fue el esfuerzo, como portavoz de la organización, de articular un discurso sobre las mujeres, lo que condujo a la elaboración de un argumento islámico sobre el género y el lugar de las mujeres en las sociedades musulmanas, que hasta el momento no sólo no existía en el movimiento, sino en todo Marruecos. El único discurso sobre las mujeres procedía de las mujeres feministas, que compartían objetivos y estrategias con las feministas francesas y europeas en general, y cuya lucha había estado fuertemente vinculada al logro de la igualdad jurídica. A partir de entonces, al movimiento feminista tradicional marroquí le sale un fuerte competidor, y los estímulos académicos exteriores a este nuevo actor, la Yemáa, y sobre todo, a Nadia Yasín, son interpretados por el movimiento como un obstáculo para la emancipación de las mujeres marroquíes.

4. EL TRABAJO ASOCIATIVO Y EL DISCURSO FEMINISTA

El trabajo que hasta ese momento realizaba la Yemáa con las mujeres, es puesto al servicio del discurso feminista en formación. Asimismo, se conforma la asociación femenina INSAF, que permite hacer una red alternativa, formada por mujeres, y articulada alrededor de la figura de Nadia Yasín. Ello permitirá eludir, en cierto sentido, la dependencia con respecto a la Yemáa, y dará poder a un círculo cercano a Nadia

¹² Desde el año 2000, en el seno del trabajo de campo en Marruecos, he entrevistado varias veces a Nadia Yasín y he realizado observación participante entre los militantes de la Yemáa.

¹³ La misma crítica expresa Nawal Sibai, escritora hispano-siria y feminista musulmana, según su propia caracterización, con respecto a la actitud de las feministas árabes. Para Nawal, estas organizaciones (feministas no islámicas) proponen proyectos y soluciones que no están hechos para las sociedades en donde se dan los problemas, sino que se fabrican para resolver los problemas de otros contextos (entrevista a Nawal Sibai, abril de 2008).

Yasín. Las mujeres de la Yemáa, sean o no sean de INSAF, encuentran en la asociación un nuevo espacio de expresión, aprendizaje, y en última instancia, de empoderamiento.

Hay algo que les diferencia de otros grupos, sobre todo de las asociaciones feministas, y que incide en la clientela femenina. A diferencia de las mujeres que hay en las asociaciones feministas, las islamistas representan a la perfección el modelo de género imperante en las clases populares: musulmanas vistiendo hiyab, creyente, mujer fuerte que se hace respetar. Esto hace que estén rodeados de un prestigio que se extiende a las personas que tengan tratos con ellos. No tienen el halo siniestro de los wahabíes¹⁴ (no es posible distinguir a una miembro de Al Adl ua al Ihsán de una mujer velada al modo tradicional). Las mujeres que se relacionan con la asociación y que terminan siendo miembros, superan además otro tabú. En Marruecos, al contrario que en Senegal, donde sí hay una larga tradición asociativa, como relata Evers Rosander (1997), no es habitual que las mujeres se relacionen fuera de su círculo familiar, porque supone una transgresión del espacio habitual de movilidad. El ámbito de la asociación islamista, sin embargo, en la medida que implica lo religioso, no se considera un espacio extraño. Dentro de este ámbito, está permitido y legitimado que las mujeres se asocien. No es “malo” para una mujer de un barrio marroquí estar en contacto con una asociación, siempre que sea religiosa.

Las mujeres islamistas recuperan las formas tradicionales de relación de las mujeres marroquíes, al contrario que las de una asociación feminista o una ong de desarrollo en Marruecos, que no suelen compartir el ocio doméstico con las mujeres de los barrios que se suponen adscritas a la asociación: se preparan actividades en la asociación, pero no se utiliza el espacio doméstico y privado para establecer las redes. Las islamistas, en cambio, sí lo hacen. Su manera

¹⁴ Son llamados *wahabíes* en Marruecos los simpatizantes de grupos islámicos cercanos al Islam de Arabia Saudí. Estas personas son identificables por su manera de vestir: las mujeres van totalmente cubiertas, vestidas de colores oscuros, con guantes y gafas de sol, y los hombres llevan túnicas anchas y largas (*ganduras*), pantalones anchos (*saruales*) y barbas crecidas. Para una informante de la Yemáa, el wahabismo fue su primer contacto con el islamismo, que luego desechó por considerar que le daba demasiada importancia a la vestimenta.

de trabajar es estableciendo redes afectivas con las mujeres y construyendo entramados, iguales a los que existen alrededor del parentesco y la vecindad. Una vez establecido este entramado, no es difícil que las mujeres participen o hagan participar a su familia de las actividades. No hay que olvidar que, también al contrario que otras asociaciones femeninas, los islamistas trabajan con toda la familia, no sólo con mujeres.

Obviamente, la diversidad de estratos socioeconómicos dentro de los grupos islamistas es grande. La división más sencilla que puede hacerse es entre las mujeres de la elite, las militantes, de clase media y media-baja, por un lado, y las mujeres que devienen simpatizantes de la asociación o usuarias de los servicios de ésta, mujeres de grupos pobres y barrios a veces semi-marginales, por otro. En este punto, se puede advertir, otra diferencia de las islamistas con el resto de asociaciones: estas mujeres militantes, pertenecientes a cierta élite, comparten el ocio con mujeres más pobres, entrando en esta red que se construye y que es previa a la adscripción a la asociación.

Para las mujeres islamistas de la elite, su participación en la asociación es una lucha política. No se diferencian mucho, incluso en la educación, de las feministas marroquíes. Son mujeres universitarias, que estuvieron en otros grupos políticos, con una profesión o no, pero que consideran prioritario el trabajo político. Además, tienen una gran movilidad e independencia. Viajan solas habitualmente, y dejan a los hijos a cargo de familiares o del marido, justamente en esta óptica de priorizar el trabajo político por encima de cualquier otra cosa. Esto, obviamente, no es compartido por mujeres de otros grupos sociales que pertenecen a la asociación.

Para las mujeres pobres, de clases bajas, el contacto con los grupos islamistas se convierte en un medio de movilidad social. Si no estuvieran en la asociación, no tendrían contacto con estos grupos. El hecho de estar en esta red les da un prestigio social, pero también recursos reales, que es algo absolutamente fundamental en Marruecos. Estas mujeres no focalizan su participación en la asociación en el trabajo político, sino en el hecho religioso y de mantenimiento de un modelo de vida comunitaria, distinguiéndose del resto.

La asociación funciona de manera parecida a como funcionaría una familia, de hecho, emplea terminología de parentesco¹⁵. En el seno de la Yemáa se conciertan los matrimonios entre los simpatizantes, y ello también supone la modificación de las pautas matrimoniales existentes¹⁶.

Dentro de la Yemáa, hay un pequeño grupo que, absolutamente minoritario, parece muy importante en el imaginario islamista, a juzgar por la cantidad de veces que sale en la conversación con miembros de la asociación. Se trata de las conversas. Las militantes marroquíes hablan mucho de ellas (latinoamericanas, norteamericanas, europeas) para mostrar la vocación universalista del Islam como camino religioso, social y político. En estos casos, la participación de las conversas en la asociación se convierte en un modo de integración en el país. Para todas ellas, la asociación proporciona un sentido de pertenencia a la comunidad musulmana, a la Umma.

Hasta aquí, podría decirse que Al Adl ua al Ihsán actúa como lo hacen otros grupos islamistas. La novedad es que, desde el intento de implantación del Plan de Integración, su portavoz comienza a hacer un discurso que menciona cada vez más a las mujeres, como actrices, y que se ve forzado a definir unas posiciones, primero, respecto a interpelaciones que le están haciendo desde los medios y la academia occidentales, a los que debe responder adecuadamente. No hay que olvidar que la Yemáa es sospechosa siempre de apoyar a grupos potencialmente violentos y anti-occidentales, y consecuentemente, anti-sistema, al interior de Marruecos. Debe, entonces, sostener un argumento que le aleje lo más posible de estas sospechas. En segundo lugar, debe conservar un público marroquí¹⁷, no siempre desinformado, teniendo que elaborar algo que mantenga el interés de las elites, por un lado, y que deje a los laicos y feministas sin el arma fácil de la mala

¹⁵ *Usra*, que significa familia, para identificar a la totalidad del colectivo. Las mujeres se llaman entre sí *ajti* (hermana mía), y sus hijas llaman *jalti* (mi tía paterna) a las compañeras de la madre. Estas dos denominaciones se dan también en el campo marroquí y entre grupos sociales de bajo estatus o en los tradicionalistas.

¹⁶ Belal (2008) relata con exhaustividad las relaciones entre chicos y chicas en el ámbito de la Yemáa.

¹⁷ Las clases medias son el grupo del que se nutre buena parte del movimiento islamista en el mundo arabo-musulmán. Para Bayat (2002, mencionado en Cardeira, 2006), ello supone una especificidad de este tipo de movimientos.

posición de las mujeres en el islamismo, por otro. Y lo más importante, la Yemáa tiene un público inmigrante en Europa, formado en gran medida por jóvenes, que no van a aceptar las consignas tradicionales sobre el papel de hombres y mujeres en la sociedad. De la negación del feminismo en el año 2001 como algo ajeno a Marruecos, Nadia Yasín se expresa en 2007 con las siguientes palabras:

“Parámetros sociopolíticos inéditos arrinconan al mundo musulmán para generar y administrar nuevos datos en su propio cuestionamiento que se ha vuelto inevitable, pero que es ante todo vital. La readaptación a un mundo global y en movimiento necesita para él nuevas dinámicas que permitan a las mujeres ser propulsadas al mismo centro de éste. Esta readaptación encuentra su expresión en el hecho de volver a las raíces más profundas de manera global, efectuada por los movimientos que se dicen islamistas pero también en un movimiento específico de la mujer en el seno de esos movimientos. Nos apresuramos en acusar a este arranque de feminismo, provocando una cierta confusión epistemológica, garantizando el evolucionismo descrito por un cierto pensamiento objetivo. Los conceptos teniendo historias, el feminismo es una lucha llevada en un contexto laico agnóstico a menudo puramente materialista que se incluye en una lógica de liberación de la mujer de las últimas sujeciones religiosas. La lucha de las mujeres musulmanas en este renacimiento es una lucha a partir de sus fuentes religiosas, en su origen liberadora, contra un orden que les ha privado de privilegios que su religión les ha concedido y garantizado. No se trata de competencia en el disfrute y la adaptación de nuevo del cuerpo pero más bien de una apropiación de nuevo del cuerpo y del alma para alcanzar más espiritualidad; la cual está inherente a la dignidad y a un estatuto social que valoriza. Se trata de una auto-redefinición en el marco de una estructura social que se descubre más patriarcal, autocrítica y tradicional que islámica. Se trata de una intrusión subversiva de la mujer sobre la caza guardada

de un orden machista, bloqueado e inaccesible oficialmente hasta ahora a las mujeres.”

Para finalmente afirmar que el feminismo islámico:

“Lo que conocemos como feminismo islámico es una reivindicación que se aplica a recuperar derechos inalienables que las sociedades musulmanas han, socarronamente y sistemáticamente confiscado, a las mujeres más que a los hombres. El derecho de participar en la reflexión sobre la sociedad que la concierne y por la cual ella tiene hijos es un derecho sagrado. El ichtijad no fue nunca, en tiempos fundadores del Islam, una propiedad privada para los acólitos de un poder que excluye radicalmente a las mujeres”¹⁸.

A lo largo de los años, Nadia Yasín ha ido aproximando su discurso al de otros grupos más conocidos, como Sisters in Islam, de Malasia¹⁹.

CONCLUSIÓN

En definitiva, no puede decirse que el feminismo islámico o musulmán disponga de grandes referentes compartidos en los diferentes lugares donde es elaborado por diferentes movimientos, organizaciones o individuos. Las circunstancias locales terminan dando forma a diferentes versiones, que podrían llegar a ser muy diferentes entre sí. En algunos casos, el tema de las mujeres se instrumentaliza al servicio de otros fines que son priorizados en momentos concretos. Sin embargo, a pesar de las divergencias, hay una serie de rasgos que comienzan a estar presentes en contextos muy distintos. Estas constantes parten de la necesidad de una revisión de la historia de las sociedades musulmanas y una reivindicación del derecho a interpretar las fuentes islámicas desde el punto de vista femenino, algo que les ha sido negado a las musulmanas desde el principio del Islam, salvo muy contadas excepciones. La idea de un sujeto musulmán autónomo y autóctono es central en el feminismo islámico. De ahí el acento puesto

¹⁸ Ver “Modernidad, mujer musulmana y política en el Mediterráneo”, Nadia Yasín, 30 de marzo de 2007 (www.nadiaYasin.com).

¹⁹ Ver artículo de Ong (1999).

en la educación de las mujeres, como clave de desarrollo también dentro del Islam. En este sentido, es llamativo que el discurso del feminismo islámico se constituye con una pretensión universalista. Reproducen los lenguajes universalistas de los derechos humanos²⁰. Ponen de manifiesto la existencia de problemas universales, y la necesidad de que las soluciones tengan que ver con lo local. Ello hace que, en ocasiones, se refieran también a los problemas que tienen las mujeres no musulmanas. Consideran que comparten el diagnóstico con las feministas laicas, y a veces las soluciones.

El caso de Al Adl wa al Ihsán, en Marruecos, es un interesante ejemplo de cómo las circunstancias escoran el discurso en un sentido determinado, de un islamismo cercano al sufismo, hasta el feminismo. A partir de aquí, una práctica cotidiana no definida como feminista va imbuyéndose de un discurso que la modela en función de estos fines, y termina siendo percibida en función de estos parámetros por parte de buena parte de la elite femenina del movimiento. El aumento de los intercambios entre musulmanes de diversos backgrounds, desde diferentes partes del mundo, a través de Internet, y la presencia de algunas voces más autorizadas en este medio, que desafían la autoridad de las tradicionales, acelerará sin duda la formación de un discurso y unas prácticas que aspiran a cambiar la vida de las mujeres musulmanas y a modificar las relaciones de poder entre hombres y mujeres en Dar al-Islam.

BIBLIOGRAFÍA

BAYAT, Asef (2000) “From ‘Dangerous Classes’ to ‘Quiet Rebels’”, en *International Sociology* 15 (3), pp: 533-557.

BELAL, Youssef (2008) “Les rapports entre hommes et femmes au sein du mouvement al-adl wa al-ihsân”, en *Workshop 8: Women’s Rights in the Maghreb and Diaspora: Family Codes, Social Practices and Feminist Discourses*, Instituto Europeo de Florencia, Montecatini, Florencia, Marzo 2008 (resumen disponible en <http://www.eui.eu/RSCAS/Research/Mediterranean/papers/result.jsp>).

²⁰ Es la idea de Halliday (1997) con respecto a la vision universalista que presenta el planteamiento de los derechos humanos desde una perspective islámica.

CARDEIRA DA SILVA, Maria (2006) "Social Movements in Islamic Contexts: Anthropological Approaches", en *Etnografica, Revista do Centro de Estudos de Antropologia*, pp. 73-83.

DIETZ, Gunter (2004) "Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa", en *Migraciones Internacionales, vol. Enero-julio, vol. 2, n° 3*: pp. 5-33.

EICKELMAN, Dale F. y Jon W. Anderson (2003) "Redefining Muslim Publics", en EICKELMAN Y ANDERSON (eds.), *New Media in the Muslim World. Indianápolis*: Indiana University Press, pp. 1-19.

EVERS ROSANDER, Eva (1997) "Women in Groups in Morocco and Senegal: A Comparison". En CHATTY, DAWN Y RABBO, ANIKA, *Women in Groups in the Middle East*, Oxford: Berg.

HALLIDAY, Fred (1995) "Relativism and Universalism in Human Rights: the case for the Islamic Middle East", en *Political Studies, 53*: pp. 152-167.

KORT, Alexis (2005) "Dar al-Cyber Islam: Women, Domestic Violence and Islamic Reformation on the World Wide Web", en *Journal of Muslim Minority Affairs, vol 25, n° 3*, December 2005.

MIJARES, Laura y RAMÍREZ, Ángeles (2008) "Mujeres, pañuelo e islamofobia en España: un estado de la cuestión", *Anales. Revista de Historia Contemporánea n° 24*, pp. 121-135.

MANSSON MCGINTY, Anna (2007) "Formation of alternative femininities through Islam: Feminist approaches among Muslim converts in Sweden", en *Women's Studies International Forum 30*: pp. 474-485.

MOGHADAM, Valentine M. (2000) "Transnational Feminist Networks. Collective Action in an Era of Globalization", en *International Sociology, Vol.*

15, No. 1, pp. 57-85.

MOXLEY ROUSE, Carolyn (2004) *Engaged Surrender: African American Women and Islam*. University of California Press.

MOGHISSI, Haideh (1999) *Feminism and Islamic Fundamentalism: The Limits of Postmodern Analysis*. London and New York: Zed Books.

ONG, Aihwa (1999) “Muslim Feminism: Citizenship in the Shelter of Corporatist Islam”, en *Citizenship Studies*, vol. 3, n° 3, pp. 355-371.

RAMÍREZ, Ángeles (2006) “Women’s Movements in Morocco: Gender Discourses and Political Strategies”, en *Etnografica, Revista do Centro de Estudos de Antropologia*, pp. 107-120.

RODRÍGUEZ MAGDA, Rosa María (2006) *La España convertida al Islam*. Madrid: Áltera.

DAREF, Mohamed (1999) *Al-islamīyun almagarba. Hisabat as-siasa fil amal al-islami: 1969-1999*. Rabat: Mansurat al-Mayala al-magribia alam al-ichtimaía as-siasi.

TOZY, Mohamed (1999) *Monarchie et Islam politique au Maroc*. París: Les Sciences des Sciences Po.

WEBB, Gisela (1995) “Expressions of Islam in America”. Artículo disponible en www.islamfortoday.com/america11.htm

ZEGHAL, Malika (2005) *Les islamistes marocains: le défi de la monarchie*. París: La Découverte.