

FEMINISMO, IDENTIDADES CULTURALES Y RELIGIOSAS: ALGUNAS CLAVES TEÓRICAS Y CRÍTICAS

SEPIDEH LABANI MOTLAGH

*Investigadora y Consultora en Género y Desarrollo
Especialista de la región MENA*

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN. II. DESPLAZAMIENTO DE LAS REIVINDICACIONES DE LA IGUALDAD HACIA LAS REIVINDICACIONES DE LA DIFERENCIA. 1. La emergencia de nuevos marcos teóricos de referencia: posestructuralismo, multiculturalismo y poscolonialismo. III. FEMINISMO MULTICULTURALISTA, POSCOLONIAL Y POSORIENTALISTA. IV. RESISTENCIA O SUBVERSIÓN: IMPLICACIONES PARA LA POLÍTICA FEMINISTA. V. CONCLUSIONES.

Palabras clave

Teoría crítica feminista; Multiculturalismo; Poscolonialismo; Posorientalismo.

Resumen

*Desde más de dos décadas, la cuestión de una acción feminista basada en identidades culturales y/o religiosas produce un debate muy intenso entre las corrientes inscritas en la tradición ilustrada y aquellas afines a posturas más posmodernas, como es el caso del feminismo multiculturalista, poscolonial o posorientalista. Dichos debates ponen de manifiesto lo que la feminista estadounidense I.M. Young llamó el «dilema de la diferencia», es decir, la articulación de una agenda común para las mujeres a pesar de las diferencias que nos atraviesan. Como clave para el debate, propongo analizar desde una perspectiva crítica orientada hacia su *modus operandi*, algunas de las propuestas teóricas de dichas corrientes para pensar en términos de sus posibilidades para una acción emancipatoria feminista.*

I. INTRODUCCIÓN

En 1999, Susan Moller Okin, feminista neozelandesa publica un artículo intitulado: «¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?». En este artículo, la autora presenta una lectura en clave feminista de las teorías multiculturalistas. Sugiere que se ha concluido demasiado rápidamente que el feminismo y el multiculturalismo pueden acomodarse fácil-

mente¹. La tesis sostenida por esta autora es que todas las culturas tienen una ideología de género y que si dichas culturas promueven desigualdades de género entran en conflicto con planteamientos feministas de igualdad en la dignidad humana y en la libertad de elección. Según Okin, esta omisión importante por parte de los teóricos multiculturalistas se debe, por una parte, a una visión monolítica sobre las culturas que centra su atención en las relaciones intergrupales en detrimento de las relaciones intragrupalas. Y por otra parte, se debe a la poca atención que dichas corrientes han prestado a la esfera privada, espacio en el que se articulan los roles de género y donde se produce y reproduce la cultura. Sin embargo, para esta autora, la esfera sexual y reproductiva es una dimensión central de las culturas, con lo cual defender prácticas culturales puede afectar más a las mujeres.

El artículo de Moller Okin desató un debate acalorado sobre la articulación entre el feminismo y las reivindicaciones de reconocimiento de las diferencias identitarias grupales. Podemos situar este debate en uno más amplio, en torno a los fundamentos históricos y normativos del feminismo de raíz ilustrada. Para las corrientes feministas apoyadas en esta tradición, el sujeto de la reivindicación política del feminismo, se define por la identidad genérica —ser mujer—, y por la demanda de la igualdad, considerando a ambos conceptos como universalizables. Sin embargo, para las corrientes feministas inspiradas por el posestructuralismo, dicho paradigma, así como sus conceptos claves, como la emancipación, la autonomía, la lucha o la resistencia, son construcciones y producciones históricas y culturales. Por su carácter situado, circunstancial y particular, difícilmente pueden pretender tener una dimensión universal. Este argumento es el hilo del que tiraran las feministas comprometidas con la cuestión de la identidad cultural y religiosa, como las feministas poscoloniales y posorientalistas. En este artículo presentaré y analizaré algunas de sus propuestas teóricas. Como veremos, para dichas teóricas, el nudo crítico del paradigma ilustrado se sitúa en su pretensión universalista, cuyas características tienden a excluir todo (conceptos, teorías, reivindicaciones, formas de acción, sujetos, etc.) lo que no entra en sus parámetros normativos. Lejos de emancipar a las mujeres del mundo, este marco se convierte para algunas en una «cárcel epistemológico-existencial»². Las fronteras del universalismo producen un «otro» no occidental —alteridad absoluta y receptáculo de todos los estigmas y estereotipos que le adhieren como un imán— y anulan el reconocimiento de su agencia o su capacidad de acción, aquello que le permite subvertir y transformar las normas patriarcales. Con lo cual, para liberar a este otro y, reconocer su diferencia y capacidad de acción, es necesario desestabilizar al máximo el paradigma ilustrado.

¹ S. MOLLER OKIN, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 7-26.

² S. ADLBI SIBAI, *La Cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Ediciones Akal, México D.F., 2016.

Casi dos décadas después del artículo de Moller Okin, los términos del debate siguen siendo los mismos. La cuestión de las posibilidades de una acción feminista fuera de los parámetros de feminismo de raíz ilustrado reaparece en cada polémica mediática en torno a la cuestión del velo islámico de las mujeres en Europa o cuando las mujeres musulmanas se apropian del Corán para desactivar su carga patriarcal y buscar en él un horizonte emancipatorio para las mujeres. En cada reaparición, aparecen los argumentos a favor y en contra, la polémica se tensa y las posturas se polarizan más. Para mí, la dialéctica feminista entre estos distintos paradigmas pone de manifiesto uno de los dilemas que ha acompañado a la teoría feminista desde sus inicios, el que la teórica estadounidense I.M. Young llamo el «dilema de la diferencia». ¿Cómo formular un proyecto emancipatorio común para las mujeres a pesar de las diferencias que nos atraviesan? Diferencia de clase, de edad, de raza, de religión, de orientación sexual, etc. ¿Cómo definir un sujeto que oriente una acción política transformadora que incluya los intereses y las necesidades de todas las mujeres? ¿Quién es nosotras? ¿Es el sujeto feminista ilustrado de por sí excluyente y deberíamos por lo tanto renunciar a él? En mi opinión, lo que se juega en este debate, es la posibilidad y viabilidad misma de una política feminista transformadora y emancipatoria.

Las propuestas de las autoras que propongo analizar en este artículo desactivan conceptos claves para dicha acción política, como es el de sujeto y la resistencia. Cómo ciudadana de un país islámico, y en base a mi experiencia como profesional que trabaja desde hace más de 15 años en el contexto de los países islámicos y de mayoría musulmana, me pregunté hasta qué punto sus propuestas teóricas podían dar un marco y apoyar cambios estructurales más estables y duraderos para las mujeres, como por ejemplo cambiar las leyes discriminatorias que las afectan³. Sin duda, el gran mérito de dichas propuestas ha sido la de romper con la ceguera etnocentrista y visibilizar la realidad de las mujeres que no forman parte del «tercio rico del mundo», para emplear la expresión de R. Cobo⁴. Los análisis y las deconstrucciones teóricas de las feministas multiculturalistas y poscoloniales han permitido dotar de un estatus político a la agencia de las mujeres en estos contextos, es decir, reconocer su capacidad de acción con un potencial transformador, incluso cuando este opera dentro de las estructuras y normas patriarcales. Sin embargo, este reconoci-

³ Véanse por ejemplo, el caso de las leyes islámicas relativas a la herencia, según las cuales las mujeres heredan la mitad de los herederos masculinos. Dicha ley constituye la piedra angular y la gran invariable de las discriminaciones por motivo de género en los códigos de estatuto personal en los países islámicos.

⁴ R. COBO, *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*, Catarata, Madrid, 2011, pp. 28-29. Cobo se refiere al «nuevo colonialismo» definido por las élites económicas de EEUU o de cualquier país europeo, asiático y africano que están creando una variedad insólita de «tercer mundos» en los países del Norte y están empobreciendo a grandes sectores sociales de los países pobres. Para Cobo, se ha transformado el viejo esquema del colonialismo gracias a la connivencia y al internacionalismo de las élites económicas y financieras globales.

miento no debería eximirnos de hacer un análisis crítico de sus propuestas y preguntarnos: avanzar sí, pero ¿hasta dónde? En este artículo propongo unas claves de lectura crítica en torno al debate sobre las reivindicaciones de las diferencias culturales y religiosas para las mujeres. No se trata tanto de entrar en el detalle de algunas propuestas concretas que voy a analizar, como las del feminismo islámico por ejemplo, sino más bien dar un enfoque al análisis y centrarla en el *modus operandi* de las corrientes teóricas que inspiran movimientos como este. Para ello, antes de analizar el feminismo multiculturalista, poscolonial y posorientalista, propongo en primer lugar, redefinir el marco conceptual y teórico en el que emergen y luego, analizarlos desde una perspectiva feminista crítica, es decir, desde la perspectiva de sus posibilidades emancipatorias.

II. DESPLAZAMIENTO DE LAS REIVINDICACIONES DE LA IGUALDAD HACIA LAS REIVINDICACIONES DE LA DIFERENCIA

1. La emergencia de nuevos marcos teóricos de referencia: posestructuralismo, multiculturalismo y poscolonialismo

En los años 90, el debate feminista se desplaza progresivamente hacia un debate en torno a las reivindicaciones de reconocimiento de las diferencias identitarias. El lema «lo personal es político» de las feministas radicales fue ciertamente uno de los catalizadores de este cambio. Centrarse en las experiencias personales de las mujeres reveló las diferencias que las atravesaban. El feminismo negro de la década de los 70 en EEUU fue uno de los pioneros en tratar esta cuestión e intentar construir un proyecto de liberación a partir de dichas diferencias. Centrarse en las diferencias, para visibilizarlas, nombrarlas y analizarlas, constituirá un terreno muy propicio para desplazar las reivindicaciones de la igualdad hacia las reivindicaciones de la diferencia. Pero dicho proceso no hubiera sido posible sin el apoyo de nuevos marcos de interpretación y de análisis de la opresión y del poder, más orientados hacia su dimensión simbólica.

Apoyándose en las teorías de pensadores como F. Lyotard y sobre todo M. Foucault, el feminismo posestructuralista desarrolla a partir de los años 80 un frente crítico hacia las categorías radicales de patriarcado, de género y de sujeto. Las dos ideas clave que recuperan del posestructuralismo serán en primer lugar, el fin de las metanarrativas totalizantes como explicación objetiva e universal de la historia humana y, en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, el sujeto como producto de unas relaciones de poder multidimensionales y múltiples, siempre situadas. Con su crítica estallan literalmente los planteamientos ilustrados en una constelación dinámica y cambiante de micro universos autodefinidos y autolegitimados producidos por micro de relaciones de poder y, que su vez, producen también nuevas formas de relaciones de poder, todas ellas, inestables, fragmentadas, y con contornos permeables. Para las corrientes posmodernas, esta inestabilidad es lo único con lo que podemos contar, con lo cual, en lugar de buscar dentro de este caos

alguna unidad, de intentar dirigirlo hacia algún futuro deseable o pretender entender sus leyes fundamentales, sería más pertinente centrarse en el momento presente y tratar de averiguar cómo se construyen estas redes inestables de relaciones de poder, cómo interactúan sus elementos y a qué dan lugar.

La tesis foucaultiana de la *Microfísica del poder*⁵ tendrá un impacto importante en la teoría feminista y supondrá un cambio fundamental de perspectiva desde las que hasta este momento se habían pensado las cuestiones del poder, de la dominación y de la subjetividad. Su propuesta de indagar más en los procesos de sometimiento, en las técnicas y tácticas de dominación ofrecen una nueva perspectiva epistemológica y metodológica para repensar los términos de «lo personal es político». En este sentido, para las feministas afines a esta tesis, resulta poco pertinente detenerse en la búsqueda de las fuentes y agentes de opresión de las mujeres, porque estos cambian. Dependiendo de las circunstancias, algunas prácticas consideradas como opresivas pueden convertirse, desde otra relación de fuerza, en algo ventajoso y útil para algunas mujeres. Es más, las mujeres no pueden ser totalizadas como grupo oprimido, ya que muchas veces ellas mismas reproducen los mecanismos de dominación de género⁶. Las mujeres forman parte de este entramado de relaciones de fuerza, de sus técnicas, tácticas y estrategias. Este enfoque deja inoperativas las categorías de patriarcado y de género acuñadas por el feminismo radical, así como la de un proyecto feminista emancipatorio universal. En efecto, como ningún proyecto emancipatorio puede escapar a las constelaciones de micropoder, es muy probable que la libertad y emancipación producida por un lado o para algunas mujeres conduzca a la producción de nuevas formas de opresión por otros lados, a otros niveles y para otras mujeres.

Para entender el giro paradigmático en la tradición ilustrada del feminismo, otro enfoque crítico que me parece importante señalar es aquel que se apoya en las teorías multiculturalistas. El debate político y teórico en torno a la diversidad cultural se inicia a partir de los años 70, sobre todo en Gran Bretaña, en Canadá y en EEUU y adquiere una dimensión europea en los años 90. Este debate se vincula a las visiones posmodernas de las dinámicas culturales y sociales, aquellas que cuestionan el paradigma universalista de la Modernidad por ser «ciego» a las diferencias y la diversidad de las experiencias humanas. Los enfoques multiculturalistas van a situar en la intersección de su crítica las cuestiones de las diferencias y jerarquías culturales para poder cuestionar la pertinencia del concepto de la identidad fija⁷.

⁵ M. FOUCAULT, *La microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, p. 144.

⁶ S. BORDO, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993, p. 28.

⁷ M. NASH, «Diversidad, multiculturalismo e identidades: perspectiva de género», en M. NASH, D. MARRE (eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2001, p. 26.

En el centro de los planteamientos multiculturalistas está la relación entre la cuestión de la ciudadanía y el principio de «reconocimiento». Dicha relación es el motor alrededor del que se organizarán las reivindicaciones para derechos de los grupos y políticas de identidad y la noción de cultura será su principal fuente de alimentación. En un contexto en el que las categorías de clase social e incluso de identidad interseccional se vuelven menos operativas para definir los grupos y caracterizar la naturaleza de los conflictos, de las resistencias y de los nuevos movimientos sociales, la cultura se presenta como un marco alternativo más dinámico, relacional y complejo para analizar e interpretar las nuevas dinámicas sociales y políticas generadas por la globalización. Para el teórico multiculturalista Ch. Taylor, el reconocimiento de la identidad es «una necesidad vital humana» porque constituye las características fundamentales que las personas se atribuyen y que les hace sentir como seres humanos⁸.

Para este teórico, los conceptos de identidad y de reconocimiento, centrados principalmente desde finales del siglo XVIII en el individuo, se han transformado para responder a las demandas de igualdad de estatus por parte de las culturas y de los géneros. Esto, nos dice Taylor, vale tanto para los individuos como para los pueblos. Los pueblos deben ser acordes con su propia cultura. Pero como señala el autor, descubrir la identidad genuina, aquella que es única a cada persona y cada grupo, no es algo que hacemos en solitario, sino que es algo que negociamos a través del diálogo con los demás y que nos permite diferenciarnos de los demás⁹. Mientras las políticas universalistas se basan en la idea de que todos los seres humanos merecemos un respeto igual por el potencial humano universal que compartimos, las políticas de la diferencia consideran importante otorgar también un valor igual a lo que los humanos hacen con este potencial humano: definir una identidad tanto individual como cultural¹⁰.

Para Taylor, las sociedades supuestamente justas pero ciegas a las diferencias no son sólo inhumanas (porque suprimen las identidades) sino que son también, de manera sutil e inconsciente, altamente discriminatorias. Esta superioridad es la que paraliza el proceso de reconocimiento porque no sólo impide que todas las culturas sean reconocidas como iguales y que les sea reconocido su valor, sino también porque muchas veces los grupos dominantes asientan su hegemonía inculcando la imagen de la inferioridad a los grupos dominados. La política de reconocimiento debe por lo tanto basarse en la siguiente presunción o hipótesis de entrada: *a priori* «todas las culturas humanas que han dado vida a sociedades enteras durante un tiempo extremadamente considerable tienen algo impor-

⁸ Ch. TAYLOR, «The politics of recognition», en A. GUTMANN (eds.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p. 26.

⁹ *Ídem*, p. 34.

¹⁰ *Ídem*, p. 41.

tante que decir a todos los seres humanos»¹¹. Para ello, reconoce Taylor, es necesario una voluntad para extender la universalidad del reconocimiento de la dignidad individual —a pesar de sus defectos de «ceguera»— al reconocimiento de las identidades culturales.

Y finalmente, otra de las corrientes que ha tenido un influencia notable en el giro hacia las reivindicaciones de reconocimiento de las diferencias identitarias, es sin duda, el poscolonialismo. El poscolonialismo como teoría crítica tiene sus raíces históricas en los procesos de descolonización de los años 50 y 60 y en las visiones críticas de autores como Franz Fanon y Aimé Césaire sobre la cuestión de la alienación del sujeto colonial. Casi dos décadas más tarde, a partir de finales de los 70, las ideas de estos autores empiezan a consolidarse y teorizarse dentro de las academias occidentales por parte de investigadores e investigadoras del Tercer Mundo dedicados/as a estudiar las experiencias de la colonización y de la descolonización, sus efectos pasados y sus herencias presentes. De sus preocupaciones surgen los estudios poscoloniales. Este nuevo campo de investigación comparte muchas perspectivas teóricas y prácticas con el posestructuralismo¹² y el multiculturalismo, y surge más o menos al mismo tiempo que ellos. Todos comparten una visión crítica y rupturista con los fundamentos de la Ilustración. Denuncian la violencia epistémica del proyecto emancipatorio universal y su sujeto unitario así como los dualismos y sus particularidades escondidas y opresivas. La cuestión de la posición de los sujetos en las intersecciones fluctuantes y cambiantes de las diferencias que los atraviesan es también unos de sus ejes clave. Las teorías poscoloniales enfocan su examen crítico sobre «la lógica del dominio». Es decir, sobre las construcciones, las representaciones y la posicionalidad del «otro-colonizado» diferente y jerárquicamente inferior frente al «uno-colonizador» que se presenta como unitario y racional. Su perspectiva no es sólo histórica sino que abarca otras, que le ayudan a investigar cómo se ha producido, reproducido y mantenido dicha lógica en el pasado y cuales son sus herencias actuales. Para sus teóricos y teóricas, es más, el poscolonialismo representa el paradigma de la teoría antihegemónica en el que el colonialismo constituye el arquetipo y la expresión más brutal de la hegemonía¹³.

Sin duda, la obra de E.W. Said, *Orientalismo*, escrita en 1978, ha sido pionera en este campo. La propia G.C. Spivak, otro referente teórico en esta materia, considera el proyecto

¹¹ *Ídem*, p. 66.

¹² La relación entre poscolonialismo y posestructuralismo ha sido ampliamente debatida por varios autores y autoras. Mientras para unos/as la relación parece clara e incluso dentro de una cierta continuidad y lógica epistemológica —el poscolonialismo como «hijo» de la posmodernidad dirán algunos—, para otros/as esta relación es más circunstancial e incluso a veces estratégica e instrumental. En mi opinión la naturaleza de esta relación es una cuestión clave para entender los límites y las potencialidades de los movimientos feministas en contextos como la República Islámica de Irán. Examinaré esta cuestión más adelante.

¹³ A. QUAYSON, «Postcolonialism and Postmodernism», en H. SCHWARZ, S. RAY (ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp. 87-111, p. 96.

de Said como el inicio de la confrontación de la teoría radical occidental a las cuestiones coloniales y poscoloniales¹⁴. La idea clave de la obra de Said es que la disciplina académica occidental del Orientalismo ha sido un medio para producir en el imaginario occidental una imagen fija de Oriente para, en última instancia, desarrollar y mantener el proyecto de dominación imperial a través de un estilo de pensamiento que establece una distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente¹⁵. G.C. Spivak, referente teórico para muchas feministas poscoloniales y feministas no occidentales¹⁶, retoma la idea de Said pero va más lejos e intenta entender la perpetuación del imperialismo colonial no sólo a través de sus causas, sino también analizando los efectos que produce, las interacciones que genera y los micromecanismos de poder que se establecen y se retroalimentan entre colonizadores y colonizados. Entre los efectos, incluye la posibilidad de acción del «Otro», condicionada por el modo en el que ha sido construido y mantenido como «Otro». Si como afirma Said la construcción del «Otro-oriental» produce el efecto de su eliminación, para Spivak este efecto tiene la forma de un silenciamiento estructural de los/as colonizados/as y, con más agudeza, de sus sectores menos privilegiados —los hombres y las mujeres entre el campesinado iletrado, las tribus y los más bajos estratos del subproletariado urbano—: los «subalternos»¹⁷.

III. FEMINISMO MULTICULTURALISTA, POSCOLONIAL Y POSORIENTALISTA

Para entender el debate actual en torno a las reivindicaciones feministas de reconocimiento de las identidades culturales y religiosas, propongo detenernos en determinados aspectos de dichas propuestas. Pienso que nos permitiría pensar de manera reflexiva y crítica sobre las posibilidades prácticas y tangibles de un feminismo basado en identidades religiosas, como es el caso del muy debatido «feminismo islámico». Evidentemente, este espacio se queda corto para abordar sus reivindicaciones en toda su variedad, tanto política como geográfica, haciendo además la distinción entre si se encuentran un contexto de minoría o mayoría musulmana, o según el grado de institucionalización del islam y otras variables, como por ejemplo, el grado de libertad política¹⁸. Por esto, he optado abordar-

¹⁴ B. MOORE-GILBERT, «Spivak and Bhabha», en H. SCHWARZ, S. RAY (ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp. 451-466, p. 451.

¹⁵ W.E. SAID, *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2008, p. 20.

¹⁶ B. MOORE-GILBERT, *cit.*, 2005, p. 455.

¹⁷ G.C. SPIVAK, «¿Puede hablar el subalterno?», *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, enero-diciembre 2003, pp. 297-364.

¹⁸ S. LABANI MOTLAGH, «El Estatuto Público de la Religión», *Letra Internacional*, núm. 1, 23 «Estado, Política y Religión», 2016, pp. 83-93.

las y discutir las desde el punto de vista de las posibilidades que ofrecen para una acción política feminista transformadora.

Al igual que los autores multiculturalistas, las feministas afines a estos planteamientos subrayan la importancia del reconocimiento de la identidad cultural como un marco de reivindicación de la ciudadanía y de la emancipación. Sin embargo, el problema que identifican dichas teóricas, es que la relación entre el feminismo y el multiculturalismo suele analizarse como contradictoria e irreconciliable¹⁹. Y la oposición de estas dos bases teóricas ha contribuido a la construcción de un sujeto «Otro» particular: la mujer inmigrante víctima de las culturas minoritarias²⁰. Lo que autoras como L. Volpp encuentran en esta oposición es la idea que sitúa a las mujeres no occidentales en una posición de extrema vulnerabilidad frente a su cultura hasta el extremo de sufrir «muerte por su cultura»²¹. Debajo de esta suposición la autora encuentra otras tres: 1) las culturas no occidentales son más patriarcales que las culturales occidentales; 2) las minorías no occidentales viven en función de la cultura mientras que los y las occidentales viven a través de la razón y de su capacidad de elección; y 3) las culturas de las minorías no occidentales son entidades congeladas y monolíticas²².

Como consecuencia, la situación de las mujeres de las minorías no occidentales suele contemplarse exclusivamente desde una perspectiva cultural y, además, teniendo en cuenta los supuestos anteriores, su posición no puede ser otra que la de víctima de unas tradiciones culturales inmutables. Además, estas asunciones olvidan que las culturas se transforman y se reconfiguran constantemente. Según Volpp, estas ideas obvian que tanto las culturas como las reivindicaciones de reconocimiento cultural están contestadas desde dentro de las comunidades. Las culturas se negocian constantemente, son múltiples y contradictorias. Sin embargo, según esta autora, las críticas feministas no suelen reconocer las voces disidentes, en particular las voces feministas, dentro de las reivindicaciones de reconocimiento cultural y suelen identificar a las «otras» culturas sólo a través de las arti-

¹⁹ En referencia al artículo de S. MOLLER OKIN, *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp. 7-26.

²⁰ L. VOLPP, «Feminism versus Multiculturalism», *Columbia Law Review*, Vol. 101, núm. 5, jun., 2001, pp. 1181-1218, p. 1183.

²¹ La autora hace referencia al concepto utilizado por U. Narayan quien ha calculado que los asesinatos por violencia machista en EEUU son significativamente y numéricamente iguales que las *dowry death* (fenómenos de asesinatos o suicidios de mujeres por sus maridos y su familia política vinculados con la dote) en la India. Sin embargo, según la autora, las explicaciones de tipo cultural se dan sólo para las formas extremas de violencia contra las mujeres que ocurren en el Tercer Mundo, cuyo efecto sugiere que las mujeres del Tercer Mundo sufren de «muerte por su cultura». Y eso contribuye a ocultar que los asesinatos machistas forman parte tanto de la cultura estadounidense como la *dowry death* de la cultura india. U. NARAYAN, *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third-World Feminism*, Routledge, London, 1997, p. 84.

²² L. VOLPP, *cit.*, p. 1194.

culaciones masculinas de los valores de subordinación de género. Reconocer la existencia de reivindicaciones feministas dentro de las comunidades rompería para Volpp la ecuación entre multiculturalismo y anti-feminismo.

Además, Volpp señala que la oposición entre feminismo y multiculturalismo acaba por invisibilizar las fuerzas que configuran la cultura, aquellas que están más allá y fuera de la cultura y que inciden también y en gran medida en la vida de las mujeres. La situación y los problemas de las mujeres de las minorías no occidentales suelen examinarse sólo desde una perspectiva cultural, prestando atención sólo a aquellos temas que conciernen a las mujeres blancas occidentales privilegiadas como por ejemplo la libertad de movimiento, la libertad de vestir o el derecho a la integridad física. Todo ello contribuye a invisibilizar la existencia de una agencia propia dentro de los patriarcados de las culturas minoritarias.

En otras palabras, o tenemos capacidad de elección o somos víctimas y, según las presuposiciones que Volpp ha identificado, en este esquema sólo las mujeres occidentales parecen tener la capacidad de elección. Sin embargo, como señala la autora, uno puede estar subordinado en una relación social y estar en posición dominante en otra. El caso de las mujeres confrontadas al techo de cristal es un ejemplo de esta relatividad: están en una posición de subordinación que a su vez refleja una posición dominante que ocupan con respecto a las mujeres inmigrantes que se ocupan de su casa y de sus hijos. El problema es que esta relatividad no suele analizarse porque se presume que la relación entre las mujeres no es opresiva mientras que se supone que la raza crea relaciones de opresión de los hombres de las minorías culturales hacia las mujeres de su comunidad²³. Volpp considera que cambiar los juicios normativos androcéntricos y los comportamientos debe tener como premisa una aceptación de las culturas —de todas incluidas las occidentales— como patriarcales, ninguna más o que otra, pero todas de modo diferente²⁴.

La crítica de las feministas poscoloniales sigue con el hilo crítico de las feministas multiculturales, pero lo que ponen en el centro de su cuestionamiento crítico es las intersecciones entre el género, la raza, la nación y su relación con el colonialismo y el neocolonialismo. Proponen además nuevas herramientas de análisis y de transformación política. Están muy influenciadas por planteamientos posmodernos como la superación del dualismo sujeto racional/objeto, el sujeto como efecto de las relaciones de poder, el fin de las metanarrativas, y la representación-construcción de la realidad mediante el discurso. Sus reflexiones las conducen hacia dos críticas: por un lado, una crítica al esencialismo de género de las teorías feministas occidentales. Muchas teóricas feministas poscoloniales centran su análisis en lo que Gayatri Chakravorty Spivak denominó la mecánica de la construcción del «Otro» en las pretensiones universalizantes del feminismo hegemónico

²³ *Ídem*, p. 1215.

²⁴ *Ídem*, p. 1217.

occidental, y en la invisibilización y falta de representación de la realidad de las mujeres no occidentales. Por otro lado, polemizan también con la teoría poscolonial por ser igualmente esencialista. Consideran que su análisis de la dialéctica Occidente/Tercer Mundo es incompleta porque no toma en cuenta ni cómo esta dialéctica está influenciada por las relaciones de género ni cómo a su vez influencia dichas relaciones. Estas dos críticas constituyen la aportación muy valiosa de las feministas poscoloniales tanto a la teoría feminista como a la teoría poscolonial.

Las preguntas que plantean las feministas poscoloniales son las siguientes: ¿por qué las herramientas de la teoría feminista así como de la teoría poscolonial son insuficientes para clarificar la situación y posición histórica y cambiante de las mujeres del Tercer Mundo? Retoman de alguna manera la pregunta que plantean las feministas de color: ¿qué queréis decir cuando decís *nosotras*?, ¿Qué queréis decir cuando decís *nosotros*? Gracias a las aportaciones del posestructuralismo y más concretamente del deconstruccionismo, las feministas poscoloniales van a orientar sus preguntas hacia el entendimiento del subtexto del «nosotras» de las feministas occidentales y del «nosotros» de los proyectos nacionalistas. Quieren averiguar qué intereses ocultan estas (no)representaciones, qué potencialidades y limitaciones producen para las mujeres del Tercer Mundo y en qué medida condicionan la constitución y la naturaleza de una agenda feminista propia. A través de sus cuestionamientos, indagan sobre la dialéctica que sitúa a las mujeres del Tercer Mundo en una doble construcción identitaria heterodesignada, atrapadas según la fórmula de Ch. T. Mohanty entre la exotización y la normalización²⁵.

Desde una perspectiva transformadora política, la decolonización del discurso y de la práctica feminista tiene dos partes: en primer lugar, implica que las feministas occidentales reconozcan la posición de poder desde la que «hablan» y construyen a la «otra del Tercer Mundo» para poder, como sugería Spivak, desaprender sus conocimientos y sus privilegios. Para Mohanty, la decolonización del discurso de las feministas occidentales supone además pensar en una nueva metodología de producción de conocimiento: en lugar de registrar los puntos comunes, deberían enfocarse de manera positiva en las diferencias y en las particularidades. Buscar en las particularidades la prueba de la universalidad de las teorías corre el riesgo de borrar el significado que adquiere esta particularidad. En cambio, Mohanty sugiere empezar con el análisis de lo particular para poder explorar poco a poco cómo los individuos se articulan con la universalidad.

Y en segundo lugar, descolonizar el feminismo requiere desestabilizar los marcos teóricos y normativos tradicionales y producir unos nuevos. Lo que pretende esta extensa lite-

²⁵ Ch. T. MOHANTY, «Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses», en B. ASHCROFT, G. GRIFFITHS, H. TIFFIN (eds.), *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, London, 2006, pp. 259-263, p. 260.

ratura es disociar dos ideas: el feminismo como proceso histórico —incluso con respecto a su teorización— y el feminismo como pensamiento radical. Como pensamiento radical, las feministas poscoloniales intentan mostrar que el feminismo ha existido históricamente en muchas partes del mundo y no sólo en Occidente: han existido movilizaciones y resistencias de las mujeres contra normas y prácticas que consideraban opresivas y en cada sociedad han existido individuos —mujeres y hombres— que han desafiado los límites de las normas de género establecidas. El hecho de que el feminismo y la modernidad occidental como procesos históricos hayan sido anteriores y que hayan tenido una influencia sobre los proyectos nacionalistas y feministas en los países que estaban bajo su dominio colonial no les otorga el estatus de referente normativo universal. Para las feministas poscoloniales es más bien al lo contrario, sostienen que la pretensión universalista de dichos proyectos se basa en lo que Spivak denomina la «axiomática del imperialismo». En este proceso, los conceptos que han sido centrales en la teoría feminista de raíz ilustrada —el sujeto, la igualdad, la libertad, la autonomía, la emancipación, etc.— se deben ser destabilizados.

La opinión de esta investigadora es para mí muy ilustrativa de este planteamiento: «representar al feminismo como “la libertad de elegir” no sólo reproduce (de nuevo) nociones de agencia como elementos centrales en el feminismo, sino que plantea preguntas sobre lo que hay que hacer cuando las mujeres *eligen* formar parte de estructuras que consideran a los hombres como superiores y por lo tanto reproducen formas de desigualdad de género. La cuestión más importante es que argumentos como este asumen que las “elecciones” existen y pueden hacerse fuera de las relaciones de poder. Las elecciones no son nunca “libres” en el sentido de que nunca se hacen fuera de las relaciones de poder o de los sistemas e ideales hegemónicos. Sin embargo, está claro que algunas “elecciones” han sido designadas como feministas o emancipatorias mientras que otras han sido designadas como opresivas. Siguiendo eso, las mujeres que han hecho “elecciones” que son percibidas como opresivas sufren de una falsa conciencia y por lo tanto no han alcanzado el estado de liberación que han alcanzado otros —reproduciendo de nuevo una visión lineal del tiempo donde el progreso se mide como un *continuum* encabezado por las mujeres occidentales—. Además (...) es pertinente subrayar que el modo en el que algunas elecciones han sido designadas como emancipatorias y otras como opresivas, es en sí mismo enredado con relaciones de poder que provienen tanto del (varias formas de) patriarcado como del feminismo occidental dominante»²⁶.

La cuestión de la relación entre feminismo y secularismo —central para el feminismo de raíz ilustrada y en el núcleo del debate actual en torno a la reivindicaciones identitarias

²⁶ S. SALEM, «Feminist Critique and Islamic Feminism: the Question of Intersectionality», *Academic Journal*, November 2013, Vol. 1, núm. 1, http://postcolonialist.com/civil-discourse/feminist-critique-and-islamic-feminism-the-question-of-intersectionality/#_ftn24, consultado el 14/01/2015.

de orden religioso por parte de algunas mujeres musulmanas— es un tema ampliamente discutido por el feminismo posorientalista²⁷. Autoras como Saba Mahmood, Leila Ahmed o Lila Abu-Lughod desarrollan una crítica hacia las teorías tradicionales con las que se suelen estudiar la situación de las mujeres en Oriente Próximo. Como resume Mikdashi en un artículo sobre las primaveras árabes, en la actualidad, esta huella se puede ver a través de los marcos que se han utilizado para debatir sobre el género durante la primavera árabe: «uno, género quiere decir mujeres y gays. Dos, los islamistas (y sólo los islamistas) dan miedo y son peligrosos para las mujeres y las minorías sexuales. Tres, la legitimidad de una revuelta popular y/o una lucha revolucionaria se mide por la manera en que tratan a “sus mujeres” y “sus gays”. Cada uno de estos tres marcos son altamente selectivos y politizados»²⁸.

Dichas teóricas consideran que tanto el concepto de feminismo como de secularismo poseen una indiscutible genealogía europea, clasificada, entre otras formas, lingüísticamente (como feminismo en Oriente Próximo, para el cual al menos en árabe no existe aún un término plenamente aceptado)²⁹. Por lo tanto, en lugar de ser una idea universal, es local y está ligada a una historia particular de Europa que se puede examinar. Es más, es posible rastrear de qué forma, cuando se vinculó al derecho colonial y modernista en distintos lugares de Oriente Próximo, sirvió en realidad para construir la «religión», en este caso el islam, y el problema de su secularización en relación con la emancipación de las mujeres. Los estudios feministas posorientalistas, al igual que las otras corrientes de orientación posestructuralistas han contribuido ampliamente a desafiar y desestabilizar las definiciones y los marcos teóricos y las grandes narrativas —la modernidad, el islam, el género, el feminismo, etc.— con los que se solía investigar e interpretar las cuestiones de género, y en particular la situación de las mujeres en Oriente Próximo. La frase de Mikdashi es muy representativa de la «complicación» que pretenden provocar: «A veces un *hiyab* es sólo un *hiyab*. Otras veces no»³⁰.

En su libro titulado: *La política de la piedad*, Saba Mahmood, autora a la que me he referido antes, se pregunta en qué medida la adhesión a las normas patriarcales por parte de las integrantes del Movimiento de las Mezquitas de las Mujeres —parte del Movimiento de la Piedad en Egipto— cuestiona la universalidad de los presupuestos sobre la

²⁷ N. AL-ALI, *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge Press University, Cambridge, 2000, p. 23.

²⁸ M. MIKDASHI, «The Uprising Will be Gendered», *Jadaliyya*, 28/02/2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4506/the-uprisings-will-be-gendered>, consultado el 09/05/2014.

²⁹ L. ABU-LUGHOD, «Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales», en L. ABU-LUGHOD (ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, p. 49.

³⁰ M. MIKDASHI, «How not to study gender in the Middle East», *Jadaliyya*, 21/03/2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4775/how-not-to-study-gender-in-the-middle-east>, consultado el 18/05/2015.

libertad individual, la autonomía y la definición misma del sujeto en la perspectiva del feminismo liberal. Las teóricas de la interseccionalidad introdujeron nuevas categorías de análisis como la clase, la raza o la etnicidad, pero para Mahmood, la cuestión de la diferencia religiosa ha sido muy poco estudiada. Además, como señala, la relación entre feminismo y religión es aún más tensa en el caso del islam por la naturaleza de las relaciones históricas conflictivas entre Oriente Próximo y Occidente. Pero también viene del hecho de que los movimientos islamistas contemporáneos cuestionan la política de la modernidad secular.

Aunque el feminismo ha sido muy crítico con la Ilustración, forma parte integrante de dicho proyecto político³¹. Como consecuencia, señala la autora, «la participación y el apoyo de las mujeres a movimientos islamistas suscita reacciones muy vivas entre las feministas de un amplio abanico de tradiciones políticas. Una de las reacciones más corrientes consiste en sugerir que las mujeres que apoyan a los islamistas son meros peones al servicio del patriarcado: si las liberamos de su servidumbre, dichas mujeres sentirían sin ninguna duda un disgusto instintivo por las costumbres y tradiciones islámicas que las oprimen»³². La gran duda a la que están confrontadas las feministas, incluso aquellas que no comparten la tesis de la «falsa conciencia» es cómo entender el apoyo masivo de las mujeres en muchas partes de Oriente Próximo a un movimiento que parece favorecer tan poco sus intereses y objetivos, sobre todo en un momento en el que aparentemente existen muchas posibilidades de emanciparse. El dilema al que está confrontado el feminismo hegemónico de raíz ilustrado es que, por un lado, las mujeres que integran voluntariamente este movimiento están entrando y defendiendo su presencia en esferas históricamente reservadas a los hombres, pero por otro lado, el vocabulario que utilizan y también su práctica se inscriben en discursos patriarcales de sumisión a la autoridad masculina. Para Mahmood, la respuesta a estas preguntas es determinante para abrir nuevas posibilidades de articulación del feminismo y también para repensar a través del caso del islam, la dimensión política de algunas formas de religiosidad contemporánea. Pero antes, Mahmood considera que es necesario reevaluar de manera crítica la validez del presupuesto según el cual, «en cada mujer existe una cosa que *debería* predisponerla a oponerse a las prácticas, a los valores y a los preceptos de los movimientos islamistas»³³.

Para Mahmood, las explicaciones basadas en la falsa conciencia o en los procesos de socialización patriarcal han cedido el paso, a partir de los años 70, a investigaciones que se interesan sobre todo por la agencia de las mujeres dentro de las estructuras de

³¹ S. MAHMOOD, *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, Paris, 2009, p. 11, p. 169.

³² *Idem*, p. 12.

³³ *Idem*, p. 12.

subordinación. Quieren entender cómo las mujeres se resisten a la hegemonía masculina subvirtiendo los significados dominantes de algunas prácticas culturales, reapropiándose las en función de sus intereses y objetivos: «un proceso de redefinición que aparece como el lugar mismo de la capacidad de actuar de las mujeres»³⁴. Los estudios centrados en la agencia de las mujeres han permitido enriquecer las investigaciones sobre las mujeres en Oriente Próximo. Por un lado, rompiendo con las explicaciones basadas en los estereotipos de mujeres pasivas y sumisas, víctimas de las estructuras de la autoridad masculina y, por otro lado, presentando a las mujeres como agentes de su propia vida buscando formas de resistir a y controlar la dominación masculina. Sin embargo, para Mahmood, esto supone una redefinición de la resistencia.

Se apoya en los trabajos de Abu-Lughod, para quien los actos de desafío femenino no deben interpretarse sólo como actos de resistencia —basada en una visión romántica de la resistencia— o de liberación respecto a las relaciones de poder dominantes, porque también contribuyen a dar más fuerza a otras formas de poder. Sugiere por lo tanto utilizar la noción de resistencia para «“diagnósticos de poder”, para detectar los cambios en las relaciones sociales que actúan tanto sobre aquellas y aquellos que dominan que como aquellas y aquellos que se resisten»³⁵. Esta nueva perspectiva permite superar la oposición simplificada de resistencia y subordinación. Lo que se pregunta esta autora es si el uso de la categoría de resistencia implica necesariamente que se encierre el análisis del poder en el marco de la teleología propia de la política progresista. Esta visión nos impediría ver y entender, según ella, formas de ser y de actuar que no constituyen necesariamente formas de subversión o de reformulación de la norma. Para ello, Mahmood provoca el antes mencionado terremoto conceptual problematizando la idea de un deseo universal de liberación hacia las estructuras de dominación masculina. En otras palabras, el feminismo debería problematizar las tensiones existentes entre la dualidad fundamental de su proyecto que es, a la vez analítico y políticamente prescriptivo³⁶. En realidad Mahmood problematiza la dimensión crítica del feminismo, sobre todo su dimensión normativa. Según ella: «en el feminismo como en el liberalismo, la libertad es normativa, y aquellos que pretenden limitar la libertad de las mujeres son criticados más severamente que aquellos que pretenden extenderla»³⁷.

El análisis muy provocador de Mahmood converge con la pregunta que unos años antes planteó Lila Abu-Lughod: «¿Necesitan realmente las mujeres musulmanas ser

³⁴ *Ídem*, p. 18.

³⁵ *Ídem*, p. 23.

³⁶ *Ídem*, p. 24.

³⁷ *Ídem*, p. 25.

salvadas?»³⁸. A través de esta pregunta, Abu-Lughod cuestionaba los estándares normativos occidentales de libertad y autonomía para las mujeres con los que se pretenden «salvar» a las mujeres de Oriente Próximo, y justificar con la excusa de este objetivo superior, llevar a cabo guerras en esta parte del mundo. La narrativa occidental de salvar a las mujeres de Oriente Próximo ha equiparado la opresión de las mujeres de esta región con el terrorismo, ambos fuertemente identificados con el islam y con las prácticas y culturas de los países islámicos. Esta visión se cristalizó en el *burka*, símbolo de la opresión de los talibanes contra las mujeres. Y sobre todo, la limitación de dicha narrativa quedó, según Abu-Lughod, muy patente cuando al liberar a Afganistán de los talibanes, las mujeres no se quitaron los *burkas*. La autora lo explica en términos de prácticas preexistentes a los talibanes y de su significado como marca de pertenencia a una comunidad determinada y forma de participar en una vida moral donde las familias son lo más importante en la organización de la comunidad y la casa esta asociada con la santidad de las mujeres.

Entonces, teniendo en cuenta esta especificidad cultural, social e histórica, Abu-Lughod se pregunta por qué las mujeres desearían abandonar el *burka*. Además, llevar un velo no significa no tener agencia. En muchas ocasiones velarse es un acto voluntario con el que las mujeres cumplen para marcar su acuerdo y respeto a las convenciones sociales. Esto le lleva a formular las siguientes preguntas: ¿puede haber liberación que sea islámica?, más allá de esto, ¿es la liberación siquiera un objetivo por el que las mujeres o las personas deben luchar?; ¿son la emancipación, la igualdad y los derechos parte de un lenguaje universal que debemos utilizar?; y finalmente, ¿pueden otras formas de deseo tener más sentido para distintos grupos de personas como vivir en familia o de manera piadosa?³⁹. Son numerosas las académicas como Abu-Lughod que reivindican la necesidad de desestabilizar profundamente y radicalmente los marcos normativos dominantes occidentalocéntricos sobre la justicia de género y sobre la política feminista y abrir la posibilidad de reconocer otras formas de agencia para las mujeres⁴⁰. Sus planteamientos se han cruzado y han encontrado además cierto punto de anclaje mutuo con las teorías multiculturalistas y más concretamente sobre la cuestión de la práctica de la religiosidad musulmana entre las minorías musulmanas en Europa⁴¹ así como de movimientos como el feminismo islámico.

³⁸ L. ABU-LUGHOD, «Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflexions on Cultural Relativism and Others», *American Anthropologists*, Vol. 104, núm. 3, september 2002, pp. 783-790.

³⁹ *Ídem*, p. 788.

⁴⁰ N. GÖLE, *The forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996; L. DEED, *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton University Press, Princeton, 2006; M. COOKE, *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, Routledge, New York, 2001; S. ADLBI SIBAI, *La Cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*, Ediciones Akal, México D.F., 2016.

⁴¹ A. RAMÍREZ, *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Catarata, Madrid, 2011.

IV. RESISTENCIA O SUBVERSIÓN: IMPLICACIONES PARA LA POLÍTICA FEMINISTA

Como acabamos de ver, dichas corrientes en ruptura con el feminismo de raíz ilustrada occidental, además de visibilizar y nombrar la realidad de las mujeres de los países islámicos y de mayoría musulmana, proporcionan nuevas perspectivas teóricas críticas en torno a la diferencia, las identidades y el reconocimiento. La novedad reside en atribuir una significación y una virtualidad distinta a la diferencia, dando un valor positivo a todo aquello que crea diferencias. Dan un paso más al buscar las fuentes de las diferencias y de las injusticias en los procesos y las producciones simbólicas y no únicamente en las producciones materiales. Consideran que mientras estas últimas crean diferencias negativas, como la de clase social por ejemplo, los procesos simbólicos conforman las identidades. Desde esta nueva perspectiva, las diferencias dejan de ser un problema *a priori* para transformarse en algo positivo —también *a priori*— cuyo reconocimiento contribuye al bienestar de las personas. El problema no es la diferencia, ni las instancias que la producen sino el no reconocimiento de las mismas basadas en el supuesto de su negatividad o conflictividad, así como el no reconocimiento de lo que las personas quieren hacer con su identidad. Además, como señalan varias de las autoras inscritas en esta perspectiva, el no reconocimiento de las diferencias se refuerza con la existencia de una norma mítica o ficción reguladora que, lejos de superar las diferencias en aras de la igualdad, contribuye a consolidar el poder hegemónico de aquellos grupos que las definen y a excluir a aquellos que no cumplen con sus requisitos⁴².

Sin embargo, quisiera detenerme un poco sobre los planteamientos de las teóricas posorientalistas e intentar analizarlos desde la perspectiva de las posibilidades de transformación política que dichas propuestas aportan a la práctica concreta de las mujeres en el mundo musulmán. Evidentemente es un debate muy denso, y añadiría, algo confuso porque las posturas de las posorientalistas tampoco son del todo uniformes ni se pueden resumir algunos rasgos característicos. Soy consciente de ello. Sin embargo y a pesar de esta dificultad, voy a llamar la atención sobre algunas cuestiones que, en el debate sobre la «cuestión musulmana feminista», llevan cierto tiempo fijando los términos del mismo en una tensión dialéctica, tanto en la teoría como en la praxis feminista. De entrada quisiera señalar que el debate que dichas corrientes han suscitado me parece sumamente interesante porque, por un lado, han contribuido a visibilizar determinados aspectos de la «cuestión feminista» poco explorados. Sus señalamientos interpelan además sobre los motivos de dicha invisibilización o el empeño en calibrar la realidad a partir de parámetros histórica y culturalmente determinados. Por otro lado, las «complicaciones» que sugieren

⁴² J. BUTLER, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p. 47.

han ayudado a movilizar y renovar cierta reflexión de corte ilustrada más allá de la zona de comodidad o incomodidad —según las latitudes— en la que se había instalado.

Ahora, no puedo evitar preguntarme cuál es el propósito del desorden o la «complicación» que sugieren dichas corrientes. Si el objetivo es abrir nuevas posibilidades para los actores —en este caso para las mujeres— me pregunto entonces cuál sería la viabilidad de estas nuevas posibilidades cuando no integran, en su diagnóstico de partida, las variables que se refieren por un lado, al grado de institucionalización del sistema patriarcal en el contexto analizado (por ejemplo, ¿están las desigualdades de género inscritas en la Constitución?, ¿en las leyes?, ¿en las prácticas institucionales?, ¿en las prácticas culturales y sociales?, etc.) y, se refieren, por otro lado, a la naturaleza del régimen político (¿democrático? ¿autoritario?, etc.). Tampoco contemplan cómo estas dos variables se cruzan con aspectos clave para dichas posibilidades. La mayoría de las autoras que he citado apenas integran en sus análisis dichas variables y se quedan casi exclusivamente centradas en el nivel de los significados de las prácticas discursivas de los agentes. No cuestiono la pertinencia de sus críticas, pero me pregunto ¿cómo pensar, por ejemplo, el significado de la modernidad y su relación con la secularización y evaluar las posibilidades o modalidades de dicha articulación para las mujeres haciendo abstracción de los condicionantes político-patriarcales del contexto en el que se inscribe?

En mi opinión, el análisis de S. Mahmood, en este sentido, carece de una visión sistémica. La autora propone una concepción de la agencia que rompe con la concepción liberal dominante, la desvincula de la dicotomía opresión/resistencia, y la define como capacidad de acción que no tiene que situarse necesariamente en una dinámica de resistencia. Pero Mahmood no toma en cuenta que la práctica de las mujeres del Movimiento de las Mezquitas de las Mujeres se inscribe en un movimiento más amplio, el del Renacimiento Islámico, cuyas prácticas discursivas y acciones sí se inscriben en la acción política. Por otro lado, la práctica formativa de las mujeres implica también una interpelación activa de las otras mujeres, y ello de manera prescriptiva (aunque en conformidad con las normas patriarcales de género). Las prácticas de estas mujeres no son sólo éticas con una dimensión de empoderamiento personal, sino también políticas con una dimensión relacional, prescriptiva que se inscriben además en un proyecto de islamización más amplio. Al no considerar dicha conexión, Mahmood omite en el análisis sobre la agencia de las mujeres perteneciente a dicho movimiento, el discurso de legitimidad y autenticidad que vehicula el movimiento de Renacimiento Islámico y los objetivos políticos que este último persigue.

Tal y como señalaron autoras como Walby⁴³ y Yuval-Davis⁴⁴, la definición de la autenticidad y de la legitimidad en cualquier proyecto político es inseparable de su lectura

⁴³ S. WALBY, *Theorizing Patriarchy*, Blackwell, Oxford, 1990.

⁴⁴ N. YUVAL-DAVIS, *Gender and Nation*, Sage Publications, London, 1997.

de género, de los roles apropiados para las mujeres y los hombres. El discurso del islam político es igual de normativo con pretensión universalizante —y por tanto excluyente y opresivo— que aquellos inscritos en la teoría de la modernización o en el orientalismo. Sin embargo, autoras como Mahmood nos dejan con la sensación de que su problema con la norma no reside tanto en su carácter opresivo y excluyente sino en *¿quién* define la legitimidad y autenticidad de la norma?; *¿quién* participa en esta definición?; *¿desde qué* posición de poder? y *¿cómo* dichas definiciones se socializan y se imponen? En otras palabras, no toma en cuenta la relación entre la definición de las normas de género y los proyectos políticos. Cómo sugiere Abu-Lughod, podríamos considerar que llevar el *burka* era una práctica preexistente a la llegada de los talibanes en Afganistán e interpretarlo como una convención social y no como una forma de opresión relacionada con un proyecto político determinado, pero entonces desvincularíamos por completo dicha práctica y convención social de las relaciones de poder que las producen y reproducen —mediante la coerción o el consentimiento—, dejaríamos inoperativo el vínculo que existe entre estas prácticas sociales y los derechos de las mujeres, y no descubriríamos las relaciones que existen entre dichas prácticas y las nuevas fuerzas políticas emergentes como los talibanes en Afganistán⁴⁵.

Mahmood intenta desarticular la tesis de la «falsa conciencia» de las mujeres islamistas, o de su utilización como «peones», pero pienso que intentos como el suyo no deberían excluir tampoco por completo dicha posibilidad. Sostener que no son *siempre* o *sólo* peones, o instrumentalizadas no excluye la posibilidad de que a veces *sí* lo sean, con las consecuencias que conlleva para su autonomía, sus reivindicaciones y sus acciones. Eludir la cuestión de la instrumentalización a su vez resta de su análisis el papel que tienen las mujeres como agentes de socialización y de control de las normas patriarcales. En el caso de las mujeres del Movimiento de las Mezquitas, Mahmood no explica cuáles son las estructuras internas del movimiento ni las relaciones de poder en su seno. *¿Quién* define las normas por dentro?; *¿cómo* las socializan?; *¿cuáles* son los mecanismos disciplinarios y de control?; *¿cuáles* son sus relaciones con los hombres del movimiento, más allá de las prácticas que promueven entre las mujeres? Tampoco nos ofrece información sobre las circunstancias personales de estas mujeres: *¿quiénes* son?; *¿cuáles* son sus motivaciones? y; *¿cómo* afecta su práctica a su vida personal?

En mi opinión, la cuestión de la instrumentalización de las mujeres por determinados proyectos políticos debería afrontarse sin miedos, de lo contrario dejaríamos la «cuestión

⁴⁵ Esto no es sólo el caso de Afganistán, sino también de muchos países islámicos en los que he tenido la oportunidad de trabajar estos últimos años. En Argelia por ejemplo, la reislamización de la sociedad es inseparable de las acomodaciones políticas entre la fuerza política al poder y las fuerzas islamistas después de la «década negra» que atravesó el país.

femenina» o bien en manos de quienes utilizan este discurso para fines que precisamente o no necesariamente tienen como prioridad la igualdad entre mujeres y hombres, o bien en manos de quienes lo utilizan para fines racistas y xenófobos. Las «complicaciones» que sugieren las posorientalistas las hacen disponibles para cualquier empresa, no sólo aquellas que pretenden abrir posibilidades para las mujeres sino también aquellas que quieren limitarlas, especialmente cuando dicha limitación se inscribe en un posicionamiento dicotómico del «nosotros» frente a «los otros». Y con respecto a este último posicionamiento cabe señalar que la construcción de «otros» no es exclusivo de Occidente y de sus doctrinas modernistas o orientalistas. La retórica del «Gran Satán» y de sus agentes de occidentalitis ha sido y sigue siendo un pilar de los movimientos y de las políticas islamistas y un instrumento para desacreditar y deslegitimar cualquier reivindicación que no se ajusta a las normas que han definido y establecido. Teniendo en cuenta que su crítica hacia el imperialismo occidental es uno de los elementos constitutivos de su estructura y práctica discursiva, la acusación de complicidad con Occidente o de traición hacia los valores culturales y nacionales es un recurso común para excluir de la esfera pública islamonormativa —mediante mecanismos de control y de sanción— todas las demás fuerzas del espectro político, incluyendo por supuesto a las feministas. Deshacerse de la «falsa conciencia» sin más, es decir, sin tomar en cuenta las dinámicas de poder en las que dominan las fuerzas políticas conservadoras, sean las occidentales o las de Oriente Próximo, en mi opinión corre el riesgo de convertirse en una auténtica inconsciencia.

Lo que sostiene Mahmood es que no hay ninguna razón por la que las mujeres deben resistir a su opresión ya que la agencia puede articularse en una práctica ética personalizada que trasciende las distinciones occidentales liberales entre lo público y lo privado. Esta agencia les permite transformar la realidad, extender su espacio de actuación y adquirir una posición, autoridad y poder de influencia. Está claro que las críticas de las feministas posorientalistas salen de un clima posterior al 11 de septiembre acompañado de una retórica de salvar a las mujeres musulmanas del fundamentalismo islámico como justificación para unas guerras neocoloniales y como trasfondo de discursos islamófobos en Occidente. Pero Mahmood al final acaba por establecer una dicotomía que borra todos los matices de un amplio abanico de alianzas y luchas históricas. Nos obliga a elegir entre el feminismo occidental liberal que se ha asociado siempre más o menos con el imperalismo occidental y el Movimiento de la Piedad Islámica el cual, como ella misma dice, no pretende desafiar las normas patriarcales, al contrario, las apoya. Pero las posiciones disponibles para el activismo feminista son más. Por el lado occidental, el feminismo es plural y existe de hecho una tradición de lucha contra el imperialismo que encontramos entre las feministas socialistas y marxistas. La misma pluralidad se da también en los países de Oriente Próximo. El Movimiento de la Piedad Islámica constituye sólo un aspecto de las opciones políticas de las mujeres egipcias. La definición que propone Mahmood sobre la agencia de las mujeres y su crítica de las categorías de raíz ilustrada invisibiliza

las otras posibilidades tanto descriptivas como prescriptivas de relaciones entre el sujeto y la norma en este contexto.

La tesis que sostiene la autora es que la voluntad de libertad innata de los seres humanos es un supuesto occidentalocéntrico producido por modos de pensar inscritos en una historia particular. Si aceptamos esta tesis, entonces con qué herramientas conceptuales y teóricas debemos interpretar las propuestas de las feministas en Oriente Próximo que quieren situarse en la continuidad con el feminismo occidental o que utiliza sus categorías interpretativas y normativas. Si el feminismo occidental constituye una norma dominante, entonces se debería reconocer ética y políticamente —son las herramientas que propone la autora— estas continuidades. Y podríamos retomar la frase de Mikdashi y darle la vuelta: «a veces el feminismo es sólo feminismo, y otras veces no». Pero mientras Mahmood nos invita a reconocer en el consentimiento con las normas patriarcales islámicas dominantes, una agencia para las mujeres del Movimiento de la Piedad, no parece tan predispuesta a reconocer una agencia para otras mujeres del mundo musulmán en el consentimiento con las normas feministas occidentales dominantes. Si el hiyab por ejemplo puede resignificarse y despatriacializarse, ¿por qué no puede el feminismo resignificarse y descolonizarse en el mundo musulmán (sea como feminismo islámico, feminismo secular u otra forma)? En mi opinión, tal discrecionalidad refuerza la dicotomía entre lo culturalmente situado —auténtico— islámico y, lo culturalmente impuesto —opresor— occidental, creando nuevas zonas de exclusión y nuevas formas de violencia.

La complicación que sugiere esta autora complica —valga la redundancia— la posibilidad de reconocer que hay mujeres que sí sitúan su agencia en una visión política de lucha y resistencia a las normas patriarcales dominantes. Es más, crear estos dos polos opuestos dificulta las posibilidades de crear agendas comunes entre las corrientes que se sitúan entre los dos extremos de esta dicotomía. Y finalmente, mientras Mahmood opta por «complicar» el concepto de resistencia, no aplica tal rigor deconstructivo al concepto de «sumisión». De hecho, al romper con el binomio resistencia frente a sumisión, la autora se deshace por completo de dicha categoría de análisis. Sin embargo, como he mencionado antes, la agencia de las mujeres no ocurre en el vacío, la propia autora lo reconoce cuando afirma que las mujeres del movimiento de piedad consienten someterse a la norma patriarcal dominante. Así, para deshacerse del binomio resistencia frente a sumisión, Mahmood crea otro, el de confirmación frente a subversión que no toman en cuenta las otras posibilidades de agencia para las mujeres, aquellas que existen entre los dos polos de dicha dicotomía. Mahmood crea así una «falacia»: el estado de las cosas, las mujeres de la piedad supuestamente herederas de una tradición cultural auténtica, se confunde con un futuro deseable y borra la existencia de corrientes disidentes y alternativas.

Analizar la práctica de las mujeres haciendo abstracción de las variables políticas y socio-culturales las condena a una inmutabilidad o, en el mejor de los casos, a acomodaciones a través de la agencia despolitizada de las mujeres. Mientras sostengo que reconocer la agencia de las mujeres es necesario para no considerarlas como meras víctimas pasivas, me

pregunto si pensarla exclusivamente en términos éticos y personales desvinculados de un proyecto de transformación política es suficiente. Las acomodaciones tienen cierto límite y permiten transformar y mejorar la calidad de vida de las mujeres mientras no entran en contradicción o confrontación con los límites establecidos. Pero ¿sería realmente realista pensar que las cosas como están establecidas valen siempre, para siempre y para todas las mujeres? Si como sostiene Foucault las relaciones sociales están atravesadas por redes infinitesimales de poder, ¿cómo asegurarme de que mi subversión del ideal feminista normativo no tenga un efecto regulador y excluyente para otras mujeres?

La cuestión no es saber si la agencia permite efectivamente transformar la realidad social de las mujeres mientras se conforman a las normas, la cuestión es pensar en las posibilidades que existen dentro de este marco cuando surge un conflicto de intereses. ¿Qué posibilidades tienen entonces dichas mujeres?, ¿qué posibilidades ofrece un marco de partida que *a priori* sitúa a las mujeres en una posición de sumisión que ellas mismas aceptan y reivindican? Los grupos dominantes dentro de las comunidades culturales (sean estas últimas mayorías o minorías) no son meros espectadores pasivos frente a las prácticas subversivas que desestabilizan las normas que han definido. Las teóricas posorientalistas así como las multiculturalistas no toman en cuenta los elementos de coacción real que pueden existir en la repetición de la norma cultural, ni que la subversión genera resistencias y reacciones. Además, no todo es una cuestión de significados. Las minorías y las mayorías interactúan y negocian constantemente sus posiciones. Como consecuencia de esta interacción, las normas dominantes — incluso dentro de las culturas minoritarias — también se transforman sin dejar de dominar. En su carácter metaestable reside la fuerza del sistema patriarcal para poder perpetuarse. Con lo cual, en mi opinión, subvertir la norma hegemónica (sea de la cultura dominante, o la que existe dentro de la cultura minoritaria) no garantiza subvertir la jerarquía ni eliminarla, puede incluso, como efecto, reforzar la norma que genera la opresión y la exclusión y endurecer los sistemas de coacción.

La cuestión del poder resulta clave, y en este aspecto, la posición de las mujeres dentro de las comunidades culturales, como portadora y guardiana de los valores culturales del grupo es particularmente significativa. Y los mecanismos del poder patriarcal se hacen particularmente visibles cuando se empiezan a cuestionar las relaciones de poder patriarcales que sostienen la producción y el mantenimiento de las identidades culturales.

Mahmood afirma que aquellos que pretenden limitar la libertad son más severamente criticados que aquellos que pretenden extenderla. Para apoyar su crítica cita a John Stuart Mill: «la carga de la prueba corresponde a los que se oponen a la libertad; a los que propugnan cualquier restricción o prohibición... se parte de un supuesto *a priori* a favor de la libertad»⁴⁶. Sin embargo, lo que Mahmood omite es que Mill habla de esta presunción

⁴⁶ S. MAHMOOD, *cit.*, p. 25, nota 30.

precisamente para denunciar que el único ámbito en el que dicho supuesto está invertido es en el caso de las mujeres. De hecho, la ironía de la propuesta de Mahmood es que en el caso de las mujeres no hace falta dilapidar el concepto de sujeto, de libertad y de autonomía ya que la presunción histórica ha sido precisamente que las mujeres carecen de dichos atributos. Y en el caso de los contextos como Irán, Egipto o Pakistán para citar algunos, reivindicar o presumir del estatuto de sujeto, de libertad y de autonomía es una tarea ardua y arriesga. Así, cuando Mahmood quiere revertir la presunción a favor de aquellos que quieren propugnar las restricciones y prohibiciones, en realidad esta argumentando a favor de un terreno ya conquistado.

V. CONCLUSIONES

Pensar y actuar desde unas prácticas discursivas éticamente orientadas es una propuesta teóricamente muy atrevida y provocadora por la desestabilización que produce. Sin embargo, me pregunto cuál es la viabilidad o pertinencia de dichas propuestas en otros contextos, por ejemplo no democráticos, autoritarios y opresivos. En contextos de patriarcado duro, donde las posibilidades de transformar las normas de manera democrática son muy reducidas, elegir entre resistencia y subversión, ¿es una opción o elección libre o una necesidad? Me parecen también cuestionables los intentos de equiparar las distintas manifestaciones del poder patriarcal. Coincido con las autoras mencionadas en que todas las culturas son patriarcales, discuto sin embargo su afirmación de que todas, aunque sean diferentes, ejercen el mismo grado de opresión sobre las mujeres y que ninguna es más o menos opresiva que otra. Como bien nos recordó Volpp, hay fuerzas que se sitúan más allá de la cultura, son los elementos materiales y estructurales que condicionan la vida de las mujeres. Afirmar que ninguna cultura que es más o menos patriarcal tiene, en mi opinión, dos significados, ambos refutables: o bien quiere decir que los condicionantes externos son los mismos para todas las culturas. Basta con mirar los indicadores comparados de desarrollo humano para darse cuenta de que no es el caso. O bien quiere decir que el patriarcado sólo presenta una dimensión cultural separada herméticamente de la variabilidad de los factores estructurales y materiales que condicionan la vida de las personas, con lo cual una variación en estos factores no afecta a las manifestaciones culturales del poder patriarcal. Pero, como pusieron de manifiesto las feministas negras y de color, la opresión de las mujeres está atravesada por distintos ejes interconectados y situados. Asumir que el patriarcado tiene la misma fuerza dentro de las diferentes comunidades culturales invisibiliza también cómo opera esta interseccionalidad en la agencia de las mujeres y su capacidad de transformación de las relaciones patriarcales dentro de cada comunidad.

No se trata de evaluar, juzgar, ni de establecer sellos de calidad para las capacidades de acción de las mujeres, sino pensar en cómo potenciarlas, e identificar cuáles son los obstáculos formales e informales para la autonomía de las mujeres, y para la igualdad de oportunidades, de derechos y de libertades. No podemos limitarnos a reconocer la

capacidad de acción de las mujeres, hay que pensar también en cómo activarla y cómo potenciarla. Sin duda, la desestabilización provocada por las corrientes multiculturalistas, poscoloniales y posorientalistas ha sido necesaria para poner de manifiesto los límites de lo que Seyla Benhabib llamo el universalismo sustitucionalista⁴⁷. Pero, si nos quedamos sin una teoría feminista crítica, ¿con qué herramienta teórica y política vamos a exigir el cambio de las leyes discriminatorias en contextos donde todavía existen? Esto, implica necesariamente reconocer la naturaleza patriarcal de las relaciones y de las normas de género, su grado de institucionalización y las posibilidades de poder transformarlas. Sin dicho reconocimiento, no podemos pensar y diseñar estrategias a corto y medio plazo, y menos aún a largo plazo (esta incluye necesariamente definir previamente un futuro ideal). En otras palabras, y teniendo en cuenta —como nos lo muestra la historia— que la igualdad, la emancipación y la autonomía no son nunca definitivos, me parece urgente iniciar una reflexión constructiva en torno a las siguientes preguntas: ¿en qué medida la valoración positiva de las diferencias, el poder de autodesignarse y el reconocimiento de identidades culturales y religiosas garantiza procesos de orientación emancipatoria? ¿Cómo (re)pensar la acción política feminista dentro de este marco de lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo, lo contradictorio y lo multiposicional? ¿Cómo pensar marcos para luchas políticas sin la categoría moderna de «mujer»? Si no hay ideal normativo ni hay un sujeto definido *a priori*, ¿podemos concluir que la subversión siempre es liberación?

Sin horizonte normativo definido *a priori*, es algo difícilmente asegurable en mi opinión. Ahora, que sea definido *a priori* no quiere decir que se cristalice en el tiempo y en una ubicación determinada de manera acrítica, impuesta y hegemónica. Siempre debe permanecer abierto a una redefinición y deliberación. Tal vez allí es donde se deberían concentrar los debates. No sólo en el *qué* de las reivindicaciones, sino en el *cómo* y *hasta donde*.

Aunque las autoras que he analizado en este artículo consideran a los conceptos como la libertad, la emancipación y la autonomía como ficciones construidas social y culturalmente, —y vinculados además a «cárceles» y marcos históricamente opresivos y excluyentes—, no podemos descartarlos sin más por ser normativos. El sentimiento de libertad activa la capacidad de acción, la mueve. Cuando las mujeres activan su agencia, están afirmando un deseo de transformación y se están proyectando en un futuro deseable. En definitiva si eliminamos, como sugieren estas autoras, los ejes claves de una teoría crítica emancipatoria, nos quedamos sin herramientas para entender cuál es, en definitiva, el sistema que mueve toda la mecánica y en qué dirección lo hace.

⁴⁷ S. BENHABIB, « El otro generalizado y el otro concreto: controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista », en S. BENHABIB, D. CORNELL (eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1990, pp. 119-150.

TITLE

FEMINISM, CULTURAL AND RELIGIOUS IDENTITIES: KEY THEORETICAL AND CRITICAL ISSUES

SUMMARY

I. INTRODUCTION. II. DISPLACEMENT OF THE CLAIMS OF EQUALITY TOWARDS THE CLAIMS OF THE DIFFERENCE. 1. The emergence of new theoretical frames of reference: poststructuralism, multiculturalism and postcolonialism. III. MULTICULTURALIST FEMINISM, POSCOLONIAL AND POSORIENTALIST. IV. RESISTANCE OR SUBVERSION: IMPLICATIONS FOR FEMINIST POLICY. V. CONCLUSIONS.

KEYWORDS

Feminist critical theory; Multiculturalism; Post-colonialism; Post-orientalism.

ABSTRACT

For more than two decades, the question of feminist action based on cultural and / or religious identities has produced a very intense debate between the currents inscribed in the enlightened tradition and those related to more postmodernist postures, such as multiculturalist, post-colonial and post-orientalist feminism. These debates highlight what the American feminist, I. M. Young called the «dilemma of difference,» that is, the articulation of a common agenda for women, despite the differences that are affecting us. As a key to the debate, I propose to analyze from a critical perspective oriented to its modus operandi, some of the theoretical proposals of these currents to think in terms of its possibilities for a feminist emancipatory action.

Fecha de recepción: 03/04/2017

Fecha de aceptación: 11/04/2017

