

Modernidad, feminismo e islam*

Modernity, feminism and islam

Farid Kahhat**

RESUMEN:

El feminismo es una entre múltiples perspectivas de análisis que pretenden hacer explícito el origen social y contingente de fronteras que (como la que erigimos entre lo público y lo privado), se nos presentan como naturales, y que contribuyen a reproducir jerarquías sociales. En algunas de sus vertientes suele estar asociado a una perspectiva secular de la política en general, y de las jerarquías de género en particular. No en vano el término con el que el feminismo describe la subordinación histórica de las mujeres (patriarcado), tiene reminiscencias bíblicas.

Aunque comprensible dada la historia del feminismo en Europa y los Estados Unidos, en ocasiones esa asociación podría llevar a no apreciar en toda su dimensión experiencias de empoderamiento de la mujer asociadas a ciertas tradiciones culturales, en general, y a ciertas tradiciones religiosas, en particular. Ello a diferencia de un feminismo interseccional que, reinterpretando la tradición religiosa en sociedades de mayoría musulmana, pretende desarrollar un discurso de igualdad de género a partir de la propia tradición cultural.

PALABRAS CLAVE: *Feminismo; islam; igualdad de género*

ABSTRACT:

Feminism is one among multiple perspectives of analysis that seek to make explicit the social and contingent origin of borders that (like the one we erect between the public and the private), appear to us as natural, and that contribute to reproduce social hierarchies. In some of its aspects it is usually associated with a secular perspective of politics in general, and of gender hierarchies in particular. Not in vain the term with which feminism describes the historical subordination of women (patriarchy), has Biblical reminiscences.

Although understandable given the history of feminism in Europe and the United States, sometimes that association could lead to not fully appreciate experiences of women's empowerment associated with certain cultural traditions, in general, and certain religious traditions, in particular. This, unlike

* El presente artículo fue publicado originalmente en el libro "La mujer es aún lo otro. Actualidad y política en el pensamiento de Simone de Beauvoir", del Fondo Editorial PUCP. Fue parte del conjunto de artículos que se presentaron en el coloquio «La mujer es aún lo Otro. Beauvoir desde el contexto académico y político actual», evento organizado por el entonces Diploma de Estudios de Género de la Pontificia Universidad Católica del Perú, convertido desde el año 2012 en Maestría en Estudios de Género". El autor ha manifestado su autorización expresa para la reproducción del presente artículo

** PhD. en Gobernabilidad por la Universidad de Texas en Austin, Estados Unidos. Ha sido miembro de la Comisión Consultiva ad hoc del Ministerio de Relaciones Exteriores sobre delimitación marítima con Chile. Experto en temas de seguridad internacional y Medio Oriente. Profesor principal en el Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

an intersectional feminism that, reinterpreting the religious traditions from mainly Muslim societies, aims to develop a discourse of gender equality based on the cultural tradition itself.

KEYWORDS: *Feminism; Islam; gender equality*

I. Introducción II. El rol del feminismo en la evolución del derecho y la política
III. Feminismo y religión. IV. Bibliografía

I. INTRODUCCIÓN:

Las teorías contractuales sobre el origen del orden político suelen tener como punto de partida al individuo. En algunas de sus variantes, esa perspectiva eminentemente moderna sobre el orden político fue el germen del movimiento de emancipación de la mujer durante la segunda mitad del siglo XIX. En primer lugar, porque al colocar a los individuos por encima de cualquier grupo social (como la familia nuclear), se anteponían los vínculos que estos establecen entre sí de manera voluntaria a los vínculos presuntamente naturales que se les solía asignar dentro de esos grupos (por ejemplo, el papel que la madre debía desempeñar en la familia nuclear). En segundo lugar, en ausencia del papel «natural» que debían representar en sociedad, los individuos tenían que ser juzgados como seres sociales con base en su capacidad racional. Y, por último, todos los individuos racionales debían ser depositarios de los mismos derechos. Esa es la línea de argumentación que emplean en el siglo XIX Mary Wollstonecraft y John Stuart Mill para reivindicar los derechos de la mujer y, en particular, el derecho al voto.

No habiendo sido creado para propósito alguno que no emane de su propia voluntad, el individuo moderno parecía reemplazar a la figura de un creador omnisciente como fuente de sentido. De hecho, ese individuo no pretendía hablar desde una perspectiva particular dentro de la sociedad, sino desde una que lo colocaba por fuera (y por encima) de toda sociedad humana. Desde esa perspectiva alcanzaría una visión objetiva y de conjunto sobre el devenir social (lo que algunos autores denominan en inglés: “God’s eye view”).

Pero, en realidad, el individuo moderno se arroga la potestad de hablar en representación de la especie no porque lo haga desde los extramuros de toda sociedad humana, sino porque lo hace desde la cúspide de la estratificación social planetaria. Y el feminismo es una de las corrientes de pensamiento que sitúan al individuo moderno en el tiempo y el espacio. Así, el individuo se nos presenta, no como encarnación de nuestra humanidad compartida, sino con una fisonomía bien definida: hombre, adulto, blanco, educado, propietario de bienes raíces y europeo. Como los ciudadanos de la antigua Atenas, podía dedicarse al *summum bonum* en lo político porque existían grupos subalternos para encargarse de las labores mundanas. A su vez, corrientes de pensamiento como el feminismo pretenden hacer explícito el origen social y contingente de fronteras que se nos presentan como naturales, y que están en la base de las jerarquías que producen esos grupos subalternos (por ejemplo, mujeres, trabajadores manuales, pueblos coloniales).

II. EL ROL DEL FEMINISMO EN LA EVOLUCIÓN DEL DERECHO Y LA POLÍTICA

Los estudios poscoloniales, entre otros aspectos, cuestionaron la frontera que divide lo nacional de lo internacional. El carácter contingente de esa frontera se torna evidente al recordar que esa dicotomía admite en realidad categorías intermedias. Las colonias, por ejemplo, eran una de esas categorías intermedias: de un lado, la soberanía sobre el territorio y sus recursos era ejercida por la metrópoli colonial, pero, de otro, esta última negaba derechos de ciudadanía (o, en algunos casos, derechos de cualquier índole) a la población colonial. A su vez, las corrientes de pensamiento socialistas, pero también algunos autores liberales, cuestionaban la separación entre política y economía en el ámbito nacional, alegando que la desigualdad económica podía subvertir la presunción de igualdad ante la ley en el ámbito político. Por último, el feminismo puso en tela de juicio la separación entre lo público y lo privado, como una división social contingente que contribuía a producir las jerarquías de género.

Piénsese en la evolución del estatus legal de la violencia doméstica en Inglaterra. Hubo un tiempo en que era considerada un asunto estrictamente privado, que solo concernía a los cónyuges involucrados. Se atribuye al juez inglés Francis Buller el sentar jurisprudencia en 1782 al adoptar la denominada “regla del pulgar” (*rule of thumb*), según la cual el marido podía ejercer legalmente violencia contra su esposa siempre y cuando la vara de madera que usara para ese propósito no excediera el grosor de su dedo pulgar. La “regla del pulgar” nunca fue parte de la legislación inglesa, pero sí lo fue el principio de que la violencia doméstica era tolerable en tanto se ejerciera con “moderación” (sic).

De ese modo, este tipo de violencia pasa a tener un estatus legal que atraviesa la distinción formal entre lo público y lo privado: hasta un cierto límite, esta continúa siendo un problema privado. Transpuesto ese umbral, sin embargo, se convierte en un asunto de dominio público. Hoy en día, por el contrario, no es necesaria una denuncia de los agraviados para proceder legalmente en casos de violencia doméstica: las autoridades judiciales pueden actuar de oficio en contra de ella. Es decir, el tema se ha convertido en un asunto inserto íntegramente en el ámbito público. El ejemplo no solo revela el carácter social (y por ende, contingente y mutable) de la división entre lo público y lo privado, sino además que el lugar en el cual se traza esa línea divisoria lleva a una diferencia crucial en materia del reconocimiento o no de ciertos derechos.

El feminismo pretende además enfatizar la perspectiva social desde la cual se elabora un discurso. En este caso desde las diversas experiencias de las mujeres como seres sociales, las cuales son disímiles entre sí, pero suelen haber recibido un elemento clave en común: el legado patriarcal. Así, según la organización DAWN (acrónimo de Development Alternatives with Women for the New Era, pero que a la vez significa ‘amanecer’ en inglés):

“Existe y debe existir una diversidad de feminismos, que respondan a las necesidades y preocupaciones de diferentes mujeres, y definidos por ellas y para ellas. Esta diversidad se construye con base en una común oposición a las jerarquías y la opresión de género, lo cual, sin embargo, constituye solo el primer paso en el proceso de articular una agenda política que guíe nuestras acciones”¹.

¹ Development Alternatives with women for the new era (DAWN), “Development Crisis and

Al situar socialmente la perspectiva desde la cual se habla, los supuestos de género que subyacen a la concepción del individuo libre en el estado de naturaleza se tornan evidentes. Tomemos como ejemplo la primera línea del *Contrato social* de Jean Jacques Rousseau: “El hombre nace libre, pero en todos lados está encadenado”. Ello parece ignorar hechos tan elementales como que los seres humanos son engendrados por padres que no son (o cuando menos, no deberían ser) moralmente libres para abandonarlos a su suerte, entre otras razones porque esos hijos al nacer no son capaces de (o libres para) sobrevivir por sus propios medios². De hecho, en el París del siglo XVIII en el que vivió Rousseau, los padres tampoco eran legalmente libres para desentenderse de sus hijos, como revela aquel pasaje de la novela *El Perfume* en el que la madre del protagonista, Jean Baptiste Grenouille, es ahorcada por abandonar a su bebé en un mercado de la ciudad. Esta prerrogativa, sin embargo, sí podía ser asumida por los hombres de la élite: no en vano el propio Rousseau fue abandonado a los diez años por su padre, de la misma manera en que él abandonó a sus hijos en un orfanato.

Los discursos poscolonial, socialista y feminista critican pues relaciones de poder disímiles entre sí (por ejemplo, étnica o nacional, de clase, y de género), pero que a la vez se entrecruzan. Esto crea dos posibilidades. La primera es que esas agendas políticas compitan por el espacio en la esfera pública, en desmedro unas de otras. Ese sería por ejemplo el caso de los sindicatos obreros que, en situaciones de crisis, se oponían a la contratación de mujeres en la Inglaterra de las primeras décadas del siglo XX (con el argumento de que era necesario garantizar que toda familia tuviera al menos un proveedor de ingresos y que ese papel correspondía al padre). Pero también era el caso de las sufragistas estadounidenses, quienes se movilizaban a favor del “sufragio igual” (es decir, igual para hombres y mujeres blancos), en oposición a la consigna del “sufragio universal” (que incluiría tanto a blancos como a negros, entre otras minorías).

La otra posibilidad es que esas diversas agendas, aun preservando su autonomía, pongan énfasis en lo que tienen en común: el propósito de subvertir relaciones de poder que consideran injustas. Ejemplo de ello es la división entre lo nacional y lo internacional en los mercados de trabajo: esa división crea la categoría del inmigrante indocumentado, un tipo de trabajador dócil en los buenos tiempos y prescindible en los malos. O el fenómeno de las Maquilas en México y otros lugares (donde alrededor del 70% de los empleados son mujeres jóvenes), en las que también parece prevalecer la presunción de que el ingreso generado por el trabajo femenino es complementario al ingreso generado por los hombres de la familia.

Parece suponerse, además, que el cuidado de la familia sigue siendo papel primordial de la mujer en sociedad, por lo que las mujeres realizan una doble labor: en la maquila y en el hogar. De lo primero deriva el cálculo de que estarían dispuestas a trabajar por salarios menores a los que demandarían los hombres y de lo segundo, que serían menos proclives a movilizarse para plantear demandas

Alternative Visions, Third World Women's Perspectives”. *Canadian Women Studies* (1991):17.

² Jane Mansbridge y Susan Okin, “Feminism”, *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. Robert E. Goodin y Philip Pettit (Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996), 157-168.

laborales, sin mencionar la probable presunción de que la propia socialización femenina en sociedades patriarcales no crea precisamente incentivos para asumir papeles protagónicos en el ámbito público, como el de fundar o liderar un sindicato.

Un ejemplo de sinergias entre las diferentes agendas en mención es el de la influencia que la socialización distintiva de las mujeres podría tener en su actitud frente a la guerra. Podemos inferir que no se trata de una predisposición natural, por su variación en el tiempo. Por ejemplo, las encuestas realizadas en las décadas de 1960 y el 1970 no revelaban una brecha de género en el respaldo de los ciudadanos estadounidenses a la guerra de Vietnam. En cambio, las encuestas sobre la primera guerra del Golfo revelaron en octubre de 1990 una brecha de género de un 25%: mientras un 73% de las mujeres encuestadas se oponían a esa guerra, solo hacían lo propio un 48% de los hombres. Y ese cambio en la actitud hacia la guerra de muchas mujeres se produjo durante el mismo período de tiempo en el cual la sociedad estadounidense atravesó un acelerado proceso de modernización social. Por ejemplo, durante ese período se produjo un cambio significativo en las actitudes sociales hacia el papel de la mujer en los espacios públicos. Así, mientras según una encuesta en 1967 solo un 53% hubiera elegido a una mujer como presidente de los Estados Unidos, en 2007 la proporción se había elevado hasta alcanzar el 90%.

Pero es probable que, en ocasiones, los roles de género tradicionales contribuyan también al protagonismo femenino en la oposición a ciertos conflictos armados internos. Por ejemplo, las Madres de la Plaza de Mayo, que para todo efecto práctico eran el único grupo organizado de la sociedad argentina que podía cuestionar en público las violaciones a los derechos humanos cometidas por la dictadura militar. O las madres de soldados rusos que se movilizaron en contra de la guerra en Chechenia. Cabe suponer que dentro de una visión polar de la mujer habitual en el machismo (por ejemplo, sumisa y abnegada, o perdida e irredimible), tal vez la idea de reprimir en público a madres preocupadas por la suerte de sus hijos sea inaceptable incluso para regímenes autoritarios.

La invasión y ocupación estadounidense de Afganistán brinda otro ejemplo de un posible conflicto entre las diferentes agendas antes mencionadas. Cuando Laura Bush sostuvo en un mensaje radial de noviembre de 2001 que uno de los propósitos de esa invasión era “salvar” a las mujeres afganas, parecía retomar pasajes del discurso colonial de Francia en Argelia o de Gran Bretaña en la India, según el cual el atraso cultural de los pueblos colonizados en general, y su misoginia en particular, justificaban su conquista con fines civilizatorios³. La asociación de esa misión civilizatoria con el racismo de presunta base científica que prevalecía en la Europa de fines del XIX es explícita en productos culturales como el poema de Rudyard Kipling titulado “La carga del hombre blanco”:

“Llevad la carga del hombre blanco
Enviad adelante a los mejores de entre vosotros
Vamos, atad a vuestros hijos al exilio

³ Lila Abu-Lughod, *The Present as History, Critical Perspectives on Contemporary Global Power*, ed. Nermeen Shaikh (Boulder: Columbia University Press, 2008), 143-147.

Para servir a las necesidades de vuestros cautivos;
Para servir, con equipo de combate,
A naciones tumultuosas y salvajes
Vuestros recién conquistados y descontentos pueblos,
Mitad demonios y mitad niños”.

Es cierto que las distintas experiencias coloniales fueron disímiles entre sí. Entre otros casos, la evidencia indica que una antigua colonia británica tenía una probabilidad sensiblemente mayor de adoptar un régimen democrático tras su Independencia que los territorios colonizados por otras potencias europeas. Pero en lugares como Kenia, incluso el colonialismo británico estuvo más cerca del expolio descrito vívidamente en novelas como *El corazón de las tinieblas* de Joseph Conrad o *El sueño del celta* de Mario Vargas Llosa que de su presunta misión civilizadora. Y una feminista del calibre de Simone de Beauvoir jamás se llamó a engaño sobre la naturaleza del colonialismo francés, y se movilizó en favor de la independencia de Argelia.

Pero cuando, en el caso de Afganistán, la esposa del presidente Bush esgrimió los derechos de la mujer como una de las razones para justificar la invasión, organizaciones como Feminist Majority Foundation se hicieron eco de ese argumento. Lo cual era problemático en más de un sentido. Por ejemplo, el Partido Republicano del entonces presidente Bush había sido el principal obstáculo para la adopción de una enmienda a la Constitución de los Estados Unidos en favor de la igualdad de género (denominada *Equal Rights Amendment*), la cual ha sido parte de la agenda feminista desde 1927. Es decir, había que suponer que un partido que, según las propias organizaciones feministas, pone reparos a la igualdad legal entre los géneros dentro de su propio país tenía, sin embargo, una preocupación genuina por la igualdad legal entre los géneros en Afganistán. Otro ejemplo de lo problemática que resulta esa postura son los supuestos que implica: como en el antiguo teatro griego, un deus ex máchina irrumpe inesperadamente en el escenario para librar de un destino trágico a uno de los personajes de la trama; lo cual supone que ese personaje estaba privado de agencia, dado que era incapaz de actuar con eficacia de *motu proprio*.

Los supuestos paternalistas de ese discurso serían evidentes si el mismo se desplegara en su país de origen. Dado el caso, ¿qué ocurriría si feministas de estratos altos en los Estados Unidos sostuvieran que han decidido dedicar sus mejores esfuerzos al objetivo de librar a las mujeres afroamericanas del yugo que ejercen sobre ellas los hombres de su comunidad?

El punto no es que deba privarse de agencia a todo actor que no pertenezca a la comunidad en cuestión. Es más bien que se debería comenzar por reconocer que en esas comunidades suelen existir actores que buscan potenciar la capacidad de agencia de las mujeres, y que su propósito debiera ser colaborar con ellos, no remplazarlos. El que esto no siempre ocurra parece consecuencia del hecho de que, aun cuando las iniciativas de esos actores puedan tener como consecuencia práctica el empoderamiento de las mujeres (por ejemplo, las campañas de alfabetización desplegadas por organizaciones islamistas), esas acciones no se plantean necesariamente desde una perspectiva de género.

Más aun, en ocasiones se plantean en contraposición explícita a un discurso feminista. Y cuando reivindican uno que sí lo es, lo hacen a partir de su propia tradición religiosa (como en el caso de Fátima Mernissi).

III. FEMINISMO Y RELIGIÓN

Comenzamos diciendo que existía una pluralidad de feminismos, pero entre algunas de sus principales vertientes en sociedades occidentales (por ejemplo, liberal o socialista), el secularismo suele ser un principio compartido. Después de todo, el término con el cual se suele denominar la subordinación ancestral de las mujeres a los hombres (es decir, patriarcado), es tomado del Antiguo Testamento, texto sagrado para las tres grandes religiones monoteístas. Pero así como la división entre lo público y lo privado no es un hecho natural sino una construcción social, también lo es la presunción secularista de que la religión pertenece al ámbito de lo privado, y debe estar separada del Estado como espacio por antonomasia de lo público. Fue una tradición milenaria en las sociedades occidentales considerar que temas como la educación, el matrimonio, el bienestar social, la moral pública o el cobro de tributos eran prerrogativas legítimas de la Iglesia. Prerrogativas de las que el Estado se fue apropiando (en ocasiones tras una férrea resistencia) en siglos recientes: que una escuela creada por la Iglesia requiera de una licencia expedida por el Estado o que este tenga derecho a supervisar la educación que aquella imparte, son hechos propios de la era moderna.

El punto es que, aunque en Europa occidental y los Estados Unidos los avances en la igualdad de derechos entre los sexos suelen estar asociados con el proceso de secularización, en tanto se trata de un proceso político contingente, esto no siempre alcanza las mismas cotas, ni produce siempre las mismas consecuencias. Ejemplo de lo primero en la propia Europa occidental es el contraste de la separación entre Estado e Iglesia en Francia frente a los ingentes subsidios que la Iglesia Católica recibe aún del Estado español. Y de lo segundo pueden ser muestra los presuntos casos de Estados seculares que, bajo escrutinio, se revelan problemáticos. Los regímenes comunistas o la Turquía de Mustafá Kemal Atatürk solían ser percibidos como Estados seculares. Sin embargo, en sentido estricto, antes que separar al Estado de la religión organizada, subordinaron esta última al Estado. Y aun hoy en la República Popular China es el Estado el que elige a los obispos católicos y el que decide cuál es el niño en el que habría reencarnado un lama tibetano. El fascismo, de otro lado, era en buena medida un movimiento secular, sin embargo, su discurso político rendía pleitesía a las jerarquías de género tradicionales.

Podría resumirse parte de lo dicho de la siguiente manera. De un lado, quien no incorpora en su análisis de lo social la categoría de “género” podría estar prescindiendo tanto de una perspectiva pertinente para entender su objeto de estudio como de una dimensión relevante de la realidad que busca comprender. Pero, de otro lado, el énfasis en la perspectiva de género con prescindencia de otras aproximaciones para entender lo social puede menguar también nuestra capacidad de comprensión, con graves consecuencias políticas.

Un caso que lo muestra son los refugiados, personas que se ven forzadas a

transponer el umbral de una frontera internacional como consecuencia de la absoluta precariedad en las condiciones de vida que prevalecían en su lugar de origen (usualmente, aunque no exclusivamente, como consecuencia de la violencia política). El Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) suele recordar que el 70% de los refugiados en el mundo son mujeres y niños. A su vez, diversas ONG con una agenda de género ponen de relieve el hecho de que, al lidiar con los refugiados, el ACNUR enfrenta una disyuntiva: puede cumplir su misión intentando empoderar a esos grupos vulnerables o puede intentar cumplir su misión sin cuestionar las jerarquías de género que encuentra ante sí. Y en algunas ocasiones el ACNUR decide hacer esto último (por ejemplo, al aceptar que las mujeres no acudan a clases de alfabetización). Esto lo hace objeto de las críticas de esas ONG, en tanto contribuye a preservar las relaciones de poder entre géneros que existían en la sociedad de origen de los refugiados. Pero, aunque se trata de una crítica legítima, existe una relación de poder previa que no suele recibir el mismo escrutinio: el proceso (sea violento o soterrado) a través del cual esas personas fueron forzadas a marchar al exilio, convirtiéndose en refugiados.

Tomando otro caso como ejemplo: por la cobertura en medios, dos cosas parecen haber atraído la atención de organizaciones como Feminist Majority Foundation hacia Afganistán a mediados de la década de 1990: la instauración del régimen Talibán y la poderosa simbología que evoca la *burka* en Occidente. Pero para cuando el movimiento Talibán capturó Kabul en 1996, Afganistán había padecido ya el flagelo de dos décadas de guerras continuas, sin que el efecto de estas sobre las mujeres o la participación del gobierno de los Estados Unidos en tales guerras concitaran su atención. Lo cual lleva a autores como Saba Mahmood a plantearse la siguiente pregunta: “¿Por qué las condiciones de guerra, militarización y hambruna fueron consideradas menos lesivas para las mujeres que la falta de educación, empleo y, en la campaña mediática, los códigos de vestir?”⁴. La respuesta que sugiere Mahmood es que los estragos causados por guerras y hambrunas no suscitaron el mismo interés porque no tenían de manera explícita y deliberada a las mujeres como víctimas. Es decir, no eran casos de victimización por razones de género. Uno podría discrepar con esa respuesta, pero el hecho al que alude es real, y no queda claro cuál podría ser una respuesta alternativa.

La *burka* es una prenda que hace invisible a la mujer y la obligatoriedad de su uso suele ser el preámbulo de su exclusión de los espacios públicos. Pero cuando sus implicaciones sobre la condición social de la mujer son puestas en perspectiva, resulta evidente que existen otros temas que ameritarían cuando menos la misma atención por parte de medios europeos o estadounidenses, pero no la reciben. Es decir, el valor simbólico que se le atribuye a la *burka* en países occidentales supera con creces cualquier implicación práctica que su uso pudiera tener.

La *burka* afgana es un símbolo cultural pastún, no el velo islámico habitualmente conocido como *hiyab*. Pero el valor simbólico que se le atribuye

⁴ Saba Mahmood y Charles Hirschkind, “Feminism, the Taliban and the Politics of Counterinsurgency”, *Fathom Archive* (2002), <http://fathom.lib.uchicago.edu/1/777777190136/>

a la *burka* en Occidente parece derivar del conocimiento colonial sobre el Oriente producido a partir del siglo XVIII. En este, el *hiyab* solía simbolizar tanto la inferioridad de la mujer en el islam como la inferioridad en general de la cultura islámica⁵. Lord Cromer, quien entre 1883 y 1907 gobernara Egipto en representación de la corona británica, mencionaba (entre otras cosas) el *hiyab* cuando sostenía en 1908 que: “La posición de la mujer en Egipto es un obstáculo fatal para conseguir la elevación de pensamiento y carácter que debe acompañar la introducción de la civilización europea”⁶.

Pareciera entonces que remover el símbolo de su inferioridad (el *hiyab*), fuese condición para iniciar el proceso de liberación de la mujer musulmana. La prenda entonces estaría intrínsecamente asociada a la subordinación social de la mujer, ignorando la posibilidad de que quienes la usan pudiesen dotarla de un significado social distinto. Lo cual resulta paradójico cuando recordamos el cambio de significado social que se produjo dentro del imaginario feminista respecto a otra prenda de vestir: la minifalda. No pocas feministas en las décadas de 1960 y 1970 creían que la minifalda convertía a la mujer en un mero objeto de deseo para el hombre, al tiempo que contribuía a que la autoestima de la mujer dependiera de su capacidad para atraer físicamente a los hombres. Hoy, en cambio, existen feministas que perciben el uso de la minifalda como un ejercicio de su libertad de elección, cuando no como un desafío a la moral conservadora que encuentran en su entorno social⁷.

Algunas posiciones en el debate actual en torno al *hiyab* recuerdan ese precedente. Es el caso por ejemplo de Nadiya Takolia, ciudadana británica de ascendencia musulmana que, hasta unos años después de culminar sus estudios universitarios, jamás había usado velo alguno. Cuando explica por qué decidió convertir el *hiyab* en parte de su indumentaria, indica que este “significa una multitud de cosas para las mujeres que eligen usarlo” y que “en una sociedad en la que el valor de una mujer parece focalizado en su atractivo sexual, algunas lo usan de manera explícita como una declaración feminista que reivindica un modo alternativo de empoderamiento femenino. La política y no la religión es la motivación aquí. Yo soy una de esas mujeres”⁸.

Presagiando la crítica de que su argumento es similar al que podría esgrimir una mujer religiosa y conservadora, Takolia añade “el tema en cuestión no es la búsqueda de protección frente a la actitud lasciva de los hombres. Es mi forma de decirle al mundo que mi femineidad no está disponible para consumo público”⁹. Se trata ciertamente de un argumento que podría someterse a un escrutinio crítico, pero creo que emergería de él mejor librado que la presunción contraria, según la cual toda mujer que usa el *hiyab* es a priori una víctima del patriarcado.

⁵ Edward Said, *Orientalismo* (Madrid: Libertarias, 1990).

⁶ Evelyn Baring, *Modern Egypt, by the Earl of Cromer*, vol. 2 (Nueva York: Macmillan, 1908), 538-539.

⁷ Saba Mahmood y Charles Hirschkind, “Feminism, the Taliban and the Politics of Counterinsurgency”.

⁸ Nadiya Takolia, “The Hijab has liberated me from Society’s Expectations of Women”, *The Guardian* (2012), <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/may/28/hijab-society-women-religious-political>

⁹ Nadiya Takolia, “The Hijab has liberated me from Society’s Expectations of Women”.

IV. BIBLIOGRAFÍA

Development Alternatives with women for the new era (DAWN). "Development Crisis and Alternative Visions, Third World Women's Perspectives". *Canadian Women Studies* (1991):17.

Mansbridge, Jane y Okin, Susan. "Feminism". *A Companion to Contemporary Political Philosophy*. Editado por Robert E. Goodin y Philip Pettit. Cambridge: Blackwell Publishers Inc., 1996.

Abu-Lughod, Lila. *The Present as History, Critical Perspectives on Contemporary Global Power*. Editado por Nermeen Shaikh. Boulder: Columbia University Press, 2008.

Mahmood, Saba y Hirschkind, Charles. "Feminism, the Taliban and the Politics of Counterinsurgency". *Fathom Archive* (2002). <http://fathom.lib.uchicago.edu/1/777777190136/>

Said, Edward. *Orientalismo*. Madrid: Libertarias, 1990.

Baring, Evelyn. *Modern Egypt, by the Earl of Cromer*. Vol. 2. Nueva York: Macmillan, 1908.

Takolia, Nadiya. "The Hijab has liberated me from Society's Expectations of Women", *The Guardian* (2012), <http://www.guardian.co.uk/commentisfree/2012/may/28/hijab-society-women-religious-political>