

LA INTERPRETACIÓN DEL CORÁN EN UNA VOZ DIFERENTE: EL FEMINISMO ISLÁMICO ENTRE LA HERMENÉUTICA Y LA SECULARIZACIÓN

Isabel Roldán Gómez¹ 
¹ Universidad de Salamanca, España

Recibido: 09/04/2023; Aceptado: 13/11/2023

Resumen

El objetivo del artículo es analizar el feminismo islámico en tanto que discurso teórico que involucra tres aspectos: 1) una hermenéutica del texto sagrado (Corán) que restituya la voz de las mujeres; 2) la asunción, por ende, de un objetivo feminista: el reconocimiento de la igualdad entre mujeres y hombres en el islam; 3) la convergencia de ambos objetivos en un proyecto emancipatorio traducible en igualdad jurídica, política y social. Las conclusiones versarán sobre las posibilidades de que el discurso del feminismo islámico pueda tornarse proyecto político sin pasar por procesos secularizadores que, en parte, son criticados por algunas pensadoras musulmanas.

Palabras clave: Feminismo islámico; feminismo ilustrado; decolonial; secularización; igualdad.

Abstract

The aim of this article is to analyze Islamic feminism as a theoretical discourse that involves three aspects: 1) a hermeneutic of the sacred text (Qu'ran) that restores women's voice; 2) therefore, the assumption of a feminist goal, that is, the recognition of equality between men and women in Islam; 3) the convergence of both goals in an emancipatory project that can be translatable into juridical, political, and social equality. Conclusions will deal with the possibilities about how Islamic feminism may turn into a political project by avoiding 'secularization' processes that are partially criticized by some Muslim thinkers.

Keywords: Islamic feminism; enlightened feminism; decolonial; secularization; Enlightenment; equality.

1. INTRODUCCIÓN

Cabalgar sola por la memoria sin guardián ni guía; tomar los caminos que no están prohibidos, sino simplemente [...] poco transitados, aún inexplorados (quizás porque el poder no toma esa ruta); ir hurgando en las vastas áreas de la herencia musulmana que es la mía, ¿es esto un pecado para mí? ¿no nos ordena el Corán [...] simplemente “leer”? Pero ¿se puede simplemente leer un texto en el que la política y lo sagrado se unen y se mezclan hasta el punto de volverse indistinguibles uno de otro?

Fatima Mernissi (1991: 10)

¿Leer el Corán en una voz diferente¹ constituye *per se* un acto político, considerando el monopolio histórico que sobre el texto han tenido los hombres? ¿Es la hermenéutica en clave feminista² solo el principio o ya el final del camino en la emancipación de las mujeres musulmanas? Tales preguntas pretenden orientar el presente texto, cuyo objetivo es examinar el feminismo islámico en tanto que discurso teórico³ que involucra tres aspectos: 1) una hermenéutica del texto sagrado (el Corán) que restituya la voz y el estatus de las mujeres, silenciadas en la tradición interpretativa (*tafsir*) y jurisprudencial (*fiqh*); 2) la asunción, por ende, de un objetivo feminista: el reconocimiento de la agencia (*khilafah*) de las mujeres en el islam, entendiendo “islam” no únicamente como “religión”, sino como identidad comprehensiva que atañe a todas las esferas de la vida; 3) la convergencia de ambos objetivos en un proyecto emancipatorio de carácter transversal, es decir, traducible en igualdad jurídica, política y social efectiva entre mujeres y hombres.

A primera vista esos aspectos parecen excluyentes o, al menos, de conciliación problemática. De hecho, una parte importante de la literatura sobre el tema aborda de un modo u otro la cuestión del oxímoron⁴ entre feminismo e islam. Ello enlaza a su vez con los debates sobre feminismo secular e islámico, así como con las posibilidades de que un proyecto emancipatorio pueda germinar en un suelo metafísico de carácter comprehensivo como el que propugna el islam. Por otra parte, algunas pensadoras musulmanas sostienen

¹ *In a different voice: Psychological Theory and Women’s Development* (1982). Tomo prestada la célebre expresión de Gilligan “en una voz diferente” para destacar el sentido de “en la voz de las mujeres”.

² Utilizo, a no ser que especifique lo contrario, el concepto de “feminismo” o “feminista” de modo general para referirme a las propuestas que apuntan a la igualdad entre mujeres y hombres. Soy consciente de que se trata de una generalización, pero asumo el universo de discurso de las pensadoras musulmanas que usan la categoría de “feminismo” como sinónimo de “feminismo secular” para contrastarlo -aunque no de modo dicotómico- con “feminismo islámico” (ver, por ejemplo, Badran, 2009: 7).

³ El feminismo islámico tiene también una dimensión práctico-política en forma de movimientos sociales en distintos contextos que este artículo deja fuera, centrándose exclusivamente en el análisis teórico. No obstante, convendría tener en cuenta a las asociaciones civiles, activistas y redes transnacionales que traducen a la práctica las demandas teóricas de igualdad. Al respecto, merecen mencionarse las siguientes: *Women Living Under Muslim Law* (WLUML), definida como una “red de solidaridad transnacional y feminista que promueve los derechos humanos y la igualdad de género para las mujeres cuyas vidas están condicionadas, configuradas o gobernadas por interpretaciones autoritarias o patriarcales del islam” (WLUML, en website: <https://www.wluml.org/> (última consulta: 16.07.2023)); la organización *Sisters in Islam*, fundada en Malasia en 1987 y cuyo activismo comenzó con el reparto de folletos que aclaraban que “el Corán no alentaba golpear a las mujeres” (Badran, 2009: 234) [tienen página web: <https://sistersinislam.org/who-we-are/> (última consulta: 16.07.2023)]; y la revista *Zanan*, cuya promoción de los derechos humanos y búsqueda de igualdad se ha desarrollado en el contexto de la República Islámica de Irán y ha sido capital para llevar las cuestiones de género a la esfera pública (Badran, 2009: 235).

⁴ Algunas referencias de interés sobre la cuestión del oxímoron: Djelloul, 2018; Cesari, 2017: 15; Adlbi Sibai, 2016: 111-142; Badran, 2009: 236; Tohid, 2006: 631; Moghissi, 1999: 134.

que la búsqueda de igualdad no es un préstamo occidental, sino que puede rastrearse ya en el propio Corán a partir de la labor hermenéutica que les ha sido históricamente vedada a las mujeres. Es más, según una expresión, el feminismo “emerge orgánicamente del propio compromiso de fe” (Shaikh, 2003: 155) y, por ende, no sería necesario buscarlo fuera del contexto musulmán. Por ejemplo, el *tawhid*, que remite a la unidad, unicidad y trascendencia divinas, funda ontológicamente la plena igualdad humana: solo Alá es considerado el que está siempre por encima, de modo que la única relación que puede darse legítimamente entre seres humanos es de tipo horizontal (Wadud, 2020: 46). Desde este paradigma, el sexismo constituiría un acto de idolatría, pues se estaría atribuyendo un rol divino a los varones (Hidayatullah, 2014: 110). Asumiendo este trasfondo teórico, no solo no habría contradicción entre feminismo e islam, sino que ambos términos serían redundantes. En última instancia, los debates sobre feminismo islámico parecen bascular entre el oxímoron y el pleonismo (Valcárcel y Rivera de la Fuente, 2014).

En este texto, aunque se matizarán elementos de dichos debates, me gustaría sin embargo centrar la atención en una suerte de malentendido *metonímico*, es decir, aquel que tiene lugar cuando se toma la parte por el todo a partir de algunas representaciones o conceptos. De un lado, la representación monolítica, sumisa y *velada* de “la mujer musulmana” que a veces se proyecta desde Occidente no es sino una burda simplificación que condensa en una imagen sin matices todo el espectro histórico, cultural y religioso del islam. Se comprende, en este contexto, la queja de algunas pensadoras musulmanas respecto a la imposición del “quién, cómo y sobre qué puede hablarse”, que a menudo se realiza en clave colonial (Adlbi Sibai, 2016: 36-40); aunque conceptos como “Occidente” o “colonial” también corren el riesgo de fosilizarse y generar representaciones monolíticas sobre el otro⁵. En cualquier caso, lo relevante es la reivindicación de la voz propia: poder hablar en tanto que mujer musulmana desde y sobre el islam y, de ese modo, evitar que se tome la parte por el todo.

Pero, de otro lado, y quisiera orientar las conclusiones del texto en esa dirección, también algunas propuestas del feminismo islámico toman una parte por el todo, a saber: engloban las aspiraciones transversales del feminismo, en tanto que proyecto histórico y político con condiciones estructurales específicas, en un único concepto que emerge del Corán -la igualdad ontológica entre mujeres y hombres- y un objetivo -la reapropiación de la hermenéutica-. Si bien ambas propuestas son, no cabe duda, fuerza motriz necesaria de todo proyecto emancipatorio, cabría preguntar no obstante si son, además, suficientes para dar forma y llevar a término un proyecto político de consecución de la igualdad. En otras palabras, aun asumiendo el paradigma del *tawhid* (Wadud, 2020: 46) como elemento fundante, aún queda por aclarar cómo puede transitarse de esa igualdad ontológica a una igualdad política; y hacerlo además no en el contexto ideal de la umma, sino en los estados-nación contemporáneos, sin pasar por un proceso de secularización que garantice el reconocimiento de los sujetos de derechos en tanto que tales, es decir, en tanto que ciudadanos -y ciudadanas-. En suma, ¿es posible transitar de una hermenéutica emancipadora a un cumplimiento de los objetivos feministas prescindiendo de ciertos procesos secularizadores?

Al hilo de esta hipótesis, el texto se organiza en dos partes, una expositiva y otra crítica. En la primera, se traza el concepto de feminismo islámico, sus debates asociados y su genealogía, así como las claves hermenéuticas -los términos de *tawhid*, *khilafah* y *taqwa* (conciencia moral)- en tanto que constituyen la clave de bóveda del proyecto emancipatorio de las teólogas feministas. En la segunda parte, se interpelan las expectativas que albergan

⁵ Al respecto, merece la pena mencionar la reflexión de Mernissi acerca de la representación de Occidente (*Garib*) como “el lugar de las tinieblas”, “lo incomprendible” y “lo espantoso” (Mernissi, 2003: 23).

esos términos y se plantea que pueden constituir una cárcel hermenéutica si no se traducen a conceptos seculares -igualdad, ciudadanía-, cuya validez se adquiere solo a partir de las estructuras de un estado secular.

2. MAPA CONCEPTUAL DEL FEMINISMO ISLÁMICO

Desde un punto de vista amplio, el término “feminismo islámico” se usa para designar el trabajo de un conjunto de académicas y activistas vinculadas al islam o a contextos musulmanes (Mir-Hosseini, 2011). Sin embargo, esta caracterización, aunque resulta útil analíticamente por lo que tiene de abarcadora de diversos fenómenos, se limita a yuxtaponer los ítems de “feminismo” e “islam”, sin problematizarlos.

Una definición que lo vincula más específicamente al texto sagrado sería la que propone Margot Badran, quien considera que es “un discurso de igualdad de género *que deriva su mandato del Corán* y que busca derechos y justicia para todos los seres humanos a través [...] de un *continuum público-privado*” [mi énfasis] (Badran, 2009: 284). En este caso, el contenido del feminismo emerge del texto sagrado, propiciando así un proyecto emancipatorio autóctono.

Por último, el feminismo islámico puede entenderse como “una forma de resistencia y subversión desde dentro del marco religioso y las instituciones islámicas; es un intento de las creyentes musulmanas de reconciliar su fe con la modernidad y la igualdad de género” (Tohidi, 2006: 624). Esta autora, que escribe en el contexto iraní, se autodefine como secular (Tohidi, 2003: 138), con lo que su concepción adquiere un carácter más político que espiritual: el islam determina las leyes en Irán y, por tanto, se usa pragmáticamente como herramienta interna de transformación institucional. En suma, se trata de una categoría que cruza una amplia variedad de fenómenos académicos, sociales e ideológicos, tanto a escala local como transnacional; que resulta de la intersección entre “feminismo” e “islam”, y cuyo contenido específico es tematizado de distintas formas.

Así, en un primer momento se incluyen en el concepto tanto los “feminismos seculares” en diálogo con la idiosincrasia musulmana -por ejemplo, los trabajos de las ya citadas Fátima Mernissi o Nayereh Tohidi- como los “feminismos islámicos” de cuño teológico, es decir, cuyo punto de partida es un compromiso con el Corán del que, ulteriormente, emana un objetivo feminista. Es sobre todo esta segunda acepción la que propicia los debates sobre el oxímoron: ¿es posible conciliar una identidad musulmana comprehensiva -espiritual, legal, moral- y, al mismo tiempo, un proyecto político de emancipación sobre las mismas bases religiosas que históricamente han servido para justificar la desigualdad?

2.1. Un concepto incómodo

A simple vista, parecería que el islam no sería ni podría ser -por sus vínculos históricos y sus interpretaciones habituales- lo suficientemente feminista y, por consiguiente, toda propuesta que pretenda conjugar ambos términos estaría abocada al fracaso. Como muestra, puede mencionarse la postura de Wassyla Tamzali, feminista argelina que sostiene que el “feminismo islámico no existe”: mientras que el feminismo es un proyecto de liberación, el islam, que significa literalmente “sumisión”, es una ideología de obediencia (Tamzali, 2011). Pero esta opinión contrasta con la de otras pensadoras musulmanas. Así, desde una perspectiva epistémica, concebir el islam como categoría homogénea -en este caso sinónima de misógina-, supone la comprensión distorsionada de una cultura, religión e historia cuya riqueza conceptual no debería saldarse con sentencias generales. Por ejemplo,

para Amina Wadud, este “no es un monolito, sino una plétora de significados y experiencias” (Wadud, 2006: 5). Habría, por tanto, que cuestionar las representaciones habituales del islam, sobre todo cuando intervienen ingredientes sociales y políticos que contribuyen a su estigmatización, exacerbada a partir del 11-S (Rhouni, 2010: 26) pero con precedentes teóricos. Ya Edward Said había criticado esta idea totalizante y simplista hecha desde Occidente que contribuye a la “estereotipación y demonización del Otro musulmán” (Said, 2016: 51). Ello, además, en un contexto geopolítico de guerra en Oriente Medio, no debería pasar desapercibido, especialmente en lo que concierne a la proyección icónica de la *Otra musulmana*. En concreto, una de las justificaciones de Estados Unidos para invadir Afganistán fue la “liberación” de sus mujeres (Hidayatullah, 2014: 2). Imaginar a la mujer musulmana exclusivamente como sujeto con velo y sin voz no solo es ética y políticamente desacertado, sino también epistémicamente pobre. Como señala Jocelyn Cesari, constituye una interpretación saudí de todo el islam⁶, lo que sería tan absurdo como “representar a cualquier mujer cristiana a través del imaginario particular de las comunidades Amish” (Cesari, 2017: 15). Valga esta muestra para escapar de la metonimia, es decir, para evitar tomar la parte por el todo.

Pero, además, desde una perspectiva ética, admitir el argumento del oxímoron conlleva la aceptación tácita de la doble exclusión de las mujeres musulmanas, a la que las propias pensadoras describen como “batalla dual” (Badran, 2009: 117). Por una parte, deben enfrentar la exclusión de la interpretación de su tradición -monopolizada por los *mufassirun* (autores varones del tafsir)-, cuya consecuencia política inmediata y visible ha sido relegarlas a la vida privada e invisibilizarlas históricamente. Por otro lado, las feministas islámicas confrontan también, en diversos grados, el feminismo secular que aboga por la emancipación de *todas* las mujeres, pero sin que en esa totalidad se representen las intersecciones específicas. Por consiguiente, algunas autoras rechazan el concepto mismo de “feminista”, pues no sienten su identidad y sus demandas plasmadas en el llamado feminismo blanco hegemónico, de carácter según ellas excluyente (Barlas, 2008). Finalmente, el feminismo secular resultaría insuficiente para otras autoras porque sus discursos no proponen una concepción de lo humano que permita subvertir “las lógicas ideológicas del capitalismo y del consumismo” (Shaikh, 2012: 225), esto es, el feminismo secular no llevaría asociado un sentido existencial significativo para las mujeres musulmanas.

De modo general, puede decirse que el feminismo islámico que hunde sus raíces en el Corán guarda una relación ambivalente con el feminismo secular y los feminismos seculares locales, a menudo considerados inspirados por valores occidentales y, por ello, en parte cómplices de las lógicas coloniales (Badran, 2008; Barlas, 2008). Baste por el momento con exponer la disyuntiva, la “batalla dual”, que enfrentan las mujeres musulmanas: o el desarraigo identitario -cortar lazos con el islam- para poder defender una verdadera igualdad y engrosar las filas del “feminismo secular”, o el abandono de las aspiraciones feministas para poder ser consideradas “auténticas” musulmanas y el recelo hacia lo que venga de Occidente, empezando por ciertos discursos emancipatorios.

⁶ Si bien tal representación, aunque distorsionada, tiene causas materiales que convendría analizar: la riqueza generada por el petróleo saudí que ha hecho que esta ideología viaje y se imponga en muchas partes del mundo musulmán, en detrimento de otras corrientes como el sufismo o el racionalismo (Shaikh, 2012: 19-20).

2.1.2. Excurso sobre el concepto de Din

Para comprender la radicalidad de dicha disyuntiva conviene introducir aquí un breve excurso a propósito del modo transversal e integrador en que se concibe el islam. Este trascendería el concepto de “religión” de raíces cristianas, es decir, como “un género del que existen múltiples especies” (Griffiths, 2000) y, por consiguiente, como categoría equidistante aplicable a múltiples fenómenos. En cambio, el islam se experimenta como una totalidad espiritual, legal y moral irreductible a la mera “religión”. En este sentido, constituye un “*continuum* entre lo público y lo privado”: la expresión de Badran está afinada en la misma tonalidad que el concepto de Din.

Al respecto, se ha dicho que la traducción más aproximada de “religión” sería Din -aproximada por lo que tiene de sentidos solapados, no porque ambos términos sean perfectamente equivalentes-, concepto árabe que denota una verdad universal de la que las religiones históricas han mostrado solo una parte; siendo así manifestaciones todas ciertas pero parciales. Pues bien, el islam es Din, es esa totalidad que adopta la forma de un camino a seguir -*sharí*- (Khatami, 2012).

En una lectura más concreta y relacionada con el tema que nos ocupa, el islam, se dice, es ‘*Din wa dawla*’, “religión y ciudad” (Ahmed, 2016: 194-195), lo eterno y lo temporal a la vez. Se entiende entonces que el islam se resista a ser internamente diferenciado en distintas caras -lo privado/lo público; lo moral/lo legal; lo trascendente/lo inmanente, etc.-, con el fin de hacerlas negociables como proyectos políticos. Pues no se negocia con la totalidad.

Es, a mi juicio, en esta concepción ahistórica del Din donde reside la disyuntiva, que asume la forma de un juego de suma cero, a la que hacen frente las intérpretes musulmanas: islam -totalidad ahistórica- o feminismo -proyecto político histórico y por ello contingente-. Sus contribuciones son valiosas porque tratan de hacer el islam respirable y habitable para las mujeres. Sin embargo, es precisamente ese compromiso con la totalidad -aun interpretándolo en una voz diferente- el que puede dificultar una eventual secularización, que no es otra cosa que un proceso de diferenciación de esferas y de negociación de sus contenidos por medio de argumentos. Y mi hipótesis aquí es que, para que un proyecto político igualitario tenga éxito, lo más importante no es la orientación de los argumentos aducidos -*hacia* una igualdad ontológicamente fundada en el Corán-, sino la naturaleza secular de los mismos, es decir, el suelo secular del concepto de ciudadanía *sobre* el que consigue germinar esa igualdad y, sobre todo, materializarse en políticas públicas.

En definitiva, por todas estas divergencias de fondo, el feminismo islámico puede tornarse una fórmula incómoda. De hecho, a pesar de englobarse bajo ese rótulo, el concepto no es acuñado por las autoras mismas, sino por los intérpretes del fenómeno (Badran, 2009: 325). La relación con el término es ambivalente; puede apreciarse un espectro que va desde el rechazo, como el caso de Asma Barlas (2008)⁷, hasta su uso pragmático: aprovechar su poder de difusión para nombrar la labor de activistas y académicas que reivindican la igualdad en contextos musulmanes (Badran, 2009: 221). Todo ello, lejos de ser una mera cuestión de nomenclatura, da una pista de las fricciones de fondo entre las exégesis *en una voz diferente* y la igualdad jurídica, política y social a la que aspira el proyecto feminista en un sentido histórico. En cualquier caso, sobre este territorio ambiguo y controvertido germinan las propuestas del feminismo islámico de cuño teológico, es decir, aquéllas que pretenden armonizar el islam con la igualdad partiendo de la agencia interpretativa de las mujeres.

⁷ Si bien ella misma relata las distintas fases que ha atravesado en su relación con el concepto (Barlas, 2008).

2.2. Genealogía y contribuciones

En contra de lo que pueda parecer -por la autoafirmación de identidades religiosas que resistan los procesos homogeneizadores y por las reticencias respecto a las dinámicas coloniales-, el feminismo islámico es un fenómeno global cuya lengua vehicular es el inglés (Badran, 2009: 245) y cuyas representantes principales, aunque con raíces musulmanas, nacen y/o trabajan en Estados Unidos (Hidayatullah, 2014: 10-16). Este “doble pasaporte” -reivindicaciones identitarias hechas globalmente- es el que ha posibilitado una mayor difusión de las producciones académicas y, por ello, el que ha generado un “feminismo holístico musulmán”, que emana de lo global, pero es dirigido por y para los musulmanes (Badran, 2011).

Desde un punto de vista genealógico, el feminismo islámico contemporáneo⁸, al menos en tanto que discurso autoconsciente, se desarrolla en los años 90 del siglo pasado, con lo que el movimiento cuenta con apenas tres décadas de historia (Kynsilehto, 2008: 9). Esta breve horquilla de tiempo podría facilitar su genealogía y, sin embargo, las perspectivas del concepto se trenzan de tal forma que dificultan este propósito. Por ejemplo, trabajos como los de Fatima Mernissi son considerados, por una parte (Rhouni, 2010: 1-10; Cepedello Boiso, 2015), fundacionales del feminismo islámico en tanto que aspiran a revalidar el estatus y el papel de la mujer en el ámbito musulmán. Pero, por otra parte, y debido a su compromiso declarado con los derechos de corte secular y el humanismo laico (Mernissi, 2003: 62), esta autora ocupa un lugar ambivalente en el mapa histórico y conceptual del movimiento (por ejemplo, las opiniones de: Barlas, 2008; Adlbi Sibai, 2016: 162), por lo que el trazado de la genealogía depende, como se ve, del propio concepto de feminismo islámico que la articule.

Además de la contribución de Mernissi, algunas obras pioneras, en tanto análisis históricos o culturales del islam que cuestionan las premisas sexistas sobre las que este se ha sostenido y desarrollado, son por ejemplo las de la egipcia Leila Ahmed (1992), la iraní Ziba Mir-Hosseini (1992), que explora el feminismo islámico en el contexto del Irán postrevolucionario; o las contribuciones de Margot Badran, cuyos análisis sobre las convergencias entre lo secular y lo religioso (Badran, 2009; 2011) ofrecen coordenadas para abordar el fenómeno de un modo no reduccionista.

Sin embargo, lo más interesante para el objetivo de este texto son las exégesis coránicas que localizan y fundan la igualdad entre hombres y mujeres en el texto sagrado y, por tanto, desarrollan una hermenéutica feminista del mismo. Al respecto, considero representativos los trabajos de tres autoras en particular, en tanto síntesis de los métodos y preocupaciones fundamentales del feminismo islámico. En primer lugar, Amina Wadud propone el paradigma tawhídico como clave de bóveda de la igualdad ontológica que, según ella, atraviesa el Corán y, por consiguiente, proporciona el marco teórico para defender una verdadera justicia social (Wadud, 2006: 24). Asimismo, son relevantes las contribuciones hermenéuticas de Asma Barlas, aunque en este caso no podemos añadir el adjetivo de “feminista”, por sus reservas con el término expuestas anteriormente y porque, para ella, no se trata de leer el Corán en clave de género, toda vez que está escrito “más allá del binomio sexo/género” (Barlas, 2019: 22). Con todo, su distinción metodológica entre textos, textualidades, intertextualidades y extratextualidades -el Corán y sus mediaciones exegéticas y contextuales- (Barlas, 2019:

⁸ Añado el objetivo “contemporáneo” toda vez que, como se ha dejado entrever, para algunas autoras el “feminismo” emerge ya del propio Corán (Shaikh, 2003: 155) y, por tanto, sería inherente al propio islam. Desde una perspectiva amplia, el “feminismo islámico” nacería pues en el s. VII (ver: Ali, 2020: 15). En este artículo me refiero a un feminismo islámico autoconsciente que surge en los años 90 del s. XX como respuesta al islam político (Badran, 2011).

34-35) ofrece un recurso valiosísimo que facilita una -ulterior- lectura igualitaria. Por último, Sadiyya Shaikh incorpora la perspectiva de género al sufismo. La “igualdad espiritual” entre hombres y mujeres sobre la que se apoya la tradición sufí -y en especial la filosofía de Ibn Arabí- convergen explícitamente con el feminismo de la igualdad humana (Shaikh, 2012: 24).

En todas estas propuestas, sin pretensión de homogeneizarlas, puede encontrarse una hermenéutica del texto sagrado que subraya tres aspectos fundamentales: en primer lugar, una interpretación de la tradición (*tafsir*) en clave igualitaria, la cual ha sido sustraída a las mujeres a lo largo de la historia; en segundo lugar, la legitimidad de dicha interpretación a partir de algunos conceptos clave: la agencia (*khilafah*) y la igualdad ontológica de todos los seres humanos que se deriva del principio del *tawhid* (el paradigma tawhídico); por último, la utilidad de esta hermenéutica como palanca política transformadora que promueva de facto la igualdad en contextos musulmanes.

Suscribo sin ambages los dos primeros aspectos, tanto la reivindicación como la legitimidad de la hermenéutica feminista. En este sentido, la exégesis es clave para conciliar, en la conciencia, la identidad espiritual con la búsqueda de igualdad. En cambio, mantengo cierta cautela respecto a las posibilidades de cimentar la emancipación de las mujeres musulmanas única o principalmente sobre esta labor hermenéutica. Asimismo, tengo mis reservas respecto a que la igualdad espiritual sea *per se* catalizadora de procesos sociales y políticos democráticos (Shaikh, 2012: 2), sin pasar por los procesos de secularización que dieron lugar a los conceptos de ciudadanía o igualdad jurídica, eludidos en el trabajo de esas autoras o sustituidos por “igualdad ontológica” o “igualdad espiritual”, pero que son, a mi juicio, los únicos desde los que puede blindarse un proyecto de consecución de la igualdad.

3. FEMINISMO ISLÁMICO: LAS CLAVES HERMENÉUTICAS

3.1. La posibilidad de la interpretación

“Definir el islam es tener el poder sobre él” (Wadud, 2006: 17). Por ende, la hermenéutica feminista se concibe no meramente como un análisis teórico alternativo, sino como una exégesis políticamente emancipadora. Sobre este trasfondo, el trabajo de las autoras mencionadas se apoya sobre un pilar fundamental, a saber: la consideración de que las lecturas misóginas del islam beben no del texto sagrado -o lo hacen de un modo selectivo y distorsionado-, sino sobre todo de los secundarios: el Hadiz -la recopilación de los dichos sapienciales y hechos de Mahoma- y el *tafsir* (Barlas, 2019: 4; Shaikh, 2012: 5; Wadud, 2006: 7), y se codifican mediante el *fiqh* (la jurisprudencia islámica); de modo que la interpretación requiere de una vuelta a la fuente primaria en la que está contenido el núcleo sagrado del islam: el Corán. Tal regreso supondría un *tafsir* renovado. Ahora bien, para poder releer en clave de género lo ya interpretado y codificado fueron necesarias ciertas condiciones históricas y materiales que tuvieron lugar en los siglos XIX y XX -reformismo, debate con la modernidad, confrontación con el colonialismo- y que permitieron abrir las puertas del *ijtihad* -el esfuerzo interpretativo con base racional usado en la jurisprudencia islámica-, que habían sido cerradas desde el s. X (Hidayatullah, 2014: 33). La posibilidad misma de la exégesis depende de todos esos fenómenos históricos y, por tanto, no deberían ser desdeñados en el análisis del feminismo islámico.

Hidayatullah divide la historia del *tafsir* en una etapa premoderna y otra moderna. Para el tema que nos ocupa, conviene destacar de su análisis que, a partir de los siglos XIX y XX, el islam -en distintos contextos musulmanes, aunque Egipto constituye un caso paradigmático-

entabla un diálogo con los valores modernos: democracia, racionalidad, ciencia. Tal encuentro con la modernidad -o, mejor dicho, reencuentro⁹ -, no exento de tragedia por su imbricación con las dinámicas coloniales, abre no obstante las puertas a lecturas racionalistas del Corán, de modo que este pudo hacerse compatible con las demandas progresistas de la época. El hecho fundamental que cabe destacar es que el Corán puede ser inteligible -si bien no reducible por lo que tiene de sagrado- por la razón, con lo que en principio su contenido está abierto a cualquier musulmán, perdiendo los ulemas el monopolio sobre el mismo y, con ello, la interpretación única. Ahora bien, para que pudiese florecer esta idea de lectura autónoma fueron necesarias las estructuras modernas de los estados-nación en los países musulmanes, con sus consecuentes sistemas educativos que disminuyeron el poder de los ulemas como intermediarios de los textos y difundieron la idea de que todos -y todas- pueden leer el Corán (Hidayatullah, 2014: 29 y 34). Sobre este trasfondo de transformación política e institucional fue posible que las mujeres demandasen una interpretación autónoma del texto sagrado y con ello alumbrasen sentidos alternativos.

En suma, la mirada hermenéutica depende de un cuerpo político y social. La posibilidad de la interpretación en clave feminista está ligada al surgimiento del reformismo en el islam, corriente que a su vez es tributaria de determinadas condiciones políticas y sociales. Con ello, no pretendo restar valor ni relevancia a la hermenéutica feminista islámica. Lo que se subraya es que el surgimiento de toda exégesis depende en última instancia de un contexto material que la posibilita y que la exploración de la igualdad en el Corán está ligada a un fenómeno más amplio de búsqueda de igualdad *ciudadana* que, de acuerdo con mi hipótesis, no es posible sin los procesos secularizadores de un Estado-nación que de facto reconozca *ciudadanos* y no solo correligionarios.

3.2. La legitimidad de la interpretación. “Las mujeres del *tawhid*”

Con todo, el potencial emancipador de la hermenéutica feminista islámica debe analizarse desde una perspectiva ética propia, en tanto que defensa de lo *humano* contenida en el Corán y fundada sobre tres conceptos interrelacionados: *tawhid*, *khilafah* y *taqwa*. De acuerdo con el análisis de Amina Wadud, el *tawhid* es la clave de bóveda ontológica sobre la que se sostiene el Corán y la que, en consecuencia, posibilita una lectura ética que rescate la humanidad que alberga el texto y que se expresa en las ideas de igualdad y libertad (Wadud, 2006: 14).

El *tawhid*, como ya se ha mencionado, es la unidad, unicidad y trascendencia de Alá; es decir, es una unidad que se eleva por encima de todos los seres humanos. Por consiguiente, las únicas relaciones entre estos deben darse, por necesidad, en un mismo plano ontológico: el que queda por debajo de Dios. Para explicarlo, Wadud usa el concepto de *mu'awadhah* (reciprocidad horizontal), de modo que las relaciones humanas son horizontales entre sí y verticales respecto de Dios, formando en su conjunto un triángulo (Wadud, 2020: 46). Una lectura que considere al hombre por encima de la mujer constituiría una desmesura no solo de naturaleza ética, sino principalmente ontológica, pues estaría atentando contra este principio coránico fundamental (Barlas, 2019: 14).

⁹ El islam, a lo largo de su historia, no ha sido ajeno a la “modernidad”, si entendemos este término en sentido amplio, es decir, en tanto que apuesta por la razón por encima de la literalidad de lo sagrado. Muchos autores identifican a Averroes como representante de esta “modernidad” incipiente en el islam (ver, por ejemplo, Tibi, 2009: 31). Celia Amorós destaca por su parte el pensamiento de Ibn Jaldún, quien sigue la “estela averroísta” y que contribuye a afianzar tal modernidad (Amorós, 2009: 171).

Pero la hermenéutica de Wadud no se detiene en una teoría del ser; lo importante del principio del *tawhid* es que permite “señalar las dinámicas entre lo universal y lo particular en el Corán y, con ello, localizar en este una guía moral para toda la humanidad” (Wadud, 1999: xii). La clave ontológica se torna clave ética al subrayar que el *tawhid* lleva aparejada una noción de responsabilidad en las relaciones humanas. Por ello, en el análisis de la autora, el paradigma tawhídico se entiende en conjunción con los conceptos de *khalifah* (agencia, o el agente: *khalifah*) y *taqwa* (conciencia moral). Los dos planos ontológicos -el de Dios y el de los humanos- no están radicalmente separados, sino que pueden articularse mediante la función del ser humano en la tierra. En este sentido, cada ser humano, tanto hombre como mujer, es creado como un agente, un vicerregente (*khalifah*) de Alá, y en ello se traduce su profunda dignidad -una dignidad que, en la interpretación de Wadud, tiene un cierto aroma kantiano en tanto que está conectada con la capacidad de agencia como en Kant lo está con la autonomía-. El último término de la tríada es *taqwa*, la conciencia moral, que la autora define como “la función volitiva de la agencia”, y conecta directamente con la libertad humana: Alá concede el libre albedrío al ser humano para fundamentar su responsabilidad, por lo que cada una de las acciones, de acuerdo con esa conciencia moral, debería realizarla “como si fuese transparente” (Wadud, 2006: 31-40). Según la lectura de Barlas, cada ser humano, sea hombre o mujer, puede aspirar a la *taqwa*, al desarrollo de su conciencia moral, y hacerse responsable de sus acciones (Barlas, 2019: 169). En última instancia, los tres conceptos (unidad divina, agencia como reflejo de la dignidad y conciencia moral) remiten a la justificación de la igualdad y la libertad para actuar respetando esos principios. Dentro de este esquema, la consideración de que el hombre deba estar por encima de la mujer no es sino una distorsión del núcleo ético del Corán, del que según las autoras emanarían las claves para desarrollar una efectiva justicia social.

Nótese por cierto que el énfasis en el *tawhid* conecta directamente con la tradición más racionalista del islam en el *kalam* (teología), esto es, la tradición motazilita. De hecho, los motazilitas se autodesignaban como “los hombres del tawhid” (*ahl al-tawhid*) (Corbin, 2000: 109). ¿Podríamos referirnos en la actualidad a “las mujeres del tawhid”¹⁰? No puedo desarrollar aquí las conexiones que podrían establecerse entre la Motazila y las estrategias del feminismo islámico¹¹ pero, en todo caso, queda claro que el preponderante papel de la razón en este movimiento lo hace más conciliable con la modernidad, a la que, según Mernissi, los musulmanes deberían perder el miedo (Mernissi, 2003: 63-64). Considero, en suma, que la interpretación trenzada ontológica y éticamente que llevan a cabo las autoras es legítima, en tanto que promueve un ideal igualitario que permite concordar identidad espiritual y feminista; y enlaza además con la tradición más racionalista del *kalam*. Sin embargo, como se verá a continuación, lo legítimo *per se* no se traduce inmediatamente en efectivo.

¹⁰ En realidad, la distinción hecha aquí entre “hombres del tawhid” o “mujeres del tawhid” es artificial y tiene sentido sólo en español y a partir de las traducciones que se han hecho del término (“los hombres del tawhid”, ver Corbin, *op. cit.*), dado que, en árabe, *ahl al-tawhid* significa “la gente del tawhid”, lo que ya incluiría a las mujeres en el genérico. Ahora bien, la “gente del tawhid” de facto refiere, históricamente, a hombres, de ahí que tenga sentido mencionar, por contraste y en la actualidad, a las “mujeres del tawhid”.

¹¹ Los principios fundamentales de la Motazila son, “en cuanto a Dios, principio de trascendencia y de unidad absoluta; en cuanto al hombre, principio de libertad individual que implica la responsabilidad inmediata de nuestros actos” (Corbin, 2000: 107). Hidayatullah también advierte esta similitud entre el paradigma tawhídico que propone Wadud y la tradición motazilita, pero sobre todo en cuanto a la consideración del Corán como creado y no eterno, dado que Dios, en su eternidad, trasciende el Corán (Hidayatullah, 2014: 121-122). A mi juicio, lo importante es que puede establecerse un paralelismo claro entre esta corriente y los trabajos contemporáneos. Y ello permite trazar una sugerente genealogía que conecta tradición y contemporaneidad, y que lo hace dentro de la propia historia del islam.

3.3. El alcance de la interpretación

La exégesis feminista, como ha señalado Abu Zayd, recorre tres pasos: la revisión y análisis de los versos coránicos que justifican la desigualdad; la identificación de los que apoyan la igualdad; y la deconstrucción de lo primero leído a la luz de lo segundo. El problema, según este autor, reside en que, dado que el Corán se aborda como texto cuyo autor es Dios, debe encontrarse el “centro de gravedad” desde el cual fue escrito. Así, “un comunista se encontrará con un texto comunista; para un fundamentalista, será un texto fundamentalista; para una feminista, un texto feminista, y así sucesivamente” (Abu Zayd, 2006: 91)¹². A mi juicio, todo texto se encuentra con el mismo problema, aunque sería mejor decir con la misma suerte: el de su inagotable versatilidad; al fin y al cabo, en ello consiste el ejercicio hermenéutico. De tal modo, hay que localizar ese “centro de gravedad” que se halla siempre fuera del texto, esto es, en el intérprete. La pregunta, para transitar de lo hermenéutico a lo político, sería: ¿cómo construir un centro de gravedad colectivo que nos permita simplemente leer tanto lo sagrado como lo profano y cifrar la distancia entre ambos?

Considero que las exégesis feministas del Corán no son capaces de contestar a tal interrogante en tanto que permanecen dentro del texto -he aquí el sentido de totalidad que implica el islam, con el Corán como epicentro-. Por tanto, su labor es posible y es legítima, como se ha visto, pero su alcance hermenéutico no se traduce en eficacia política si no viene acompañada de ciertos procesos secularizadores que, en última instancia, son los que de entrada posibilitan la lectura del Corán *en una voz diferente*.

4. FEMINISMO Y SECULARIZACIÓN

Se han mostrado las ambivalencias y fricciones que existen entre el feminismo secular y el feminismo islámico. Sin embargo, no se han tematizado aún las connotaciones del primero. En general, el feminismo islámico se desarrolla en contraste con las “agendas seculares o neocoloniales del feminismo occidental” (Hidayatullah, 2014: 40). Ahora bien, ¿podría el feminismo, en tanto que proyecto político de emancipación de la mitad de la ciudadanía, ser “no secular”? La hipótesis de este trabajo es que la secularización es una condición estructural de la demanda de derechos, entre ellos el de igualdad, por lo que todo feminismo es secular; ahora bien, entendiéndolo en el sentido de deudor de procesos secularizadores, no en el de refractario a las identidades religiosas.

Si nos fijamos en el término que articula la igualdad, la ciudadanía, vemos que este es tributario de procesos históricos que condujeron a la consolidación de los Estados modernos, esto es, a Estados progresivamente independizados de la tutela religiosa. La apelación al sentido histórico importa porque en él se trenzan los distintos sentidos de lo secular. José Casanova¹³ distingue los conceptos de lo secular, el secularismo y la secularización. El último remite a la separación de las esferas administrativas de un estado de la autoridad religiosa¹⁴ y debería diferenciarse de la categoría epistémica de lo secular, así como de la categoría ideológica de secularismo (Casanova, 2011: 55-66).

¹² Para ver la respuesta crítica a Abu Zayd, ver: Barlas, 2019: 249 y ss.

¹³ Tomo prestado de este autor la distinción analítica general, si bien es cierto que el autor no habla de un proceso único de secularización sino de varios. Así, dentro de la categoría de “secularización” incluye tres procesos que, en general, se han cumplido conjuntamente en Europa, pero no en otras regiones del mundo: la emancipación institucional de la tutela religiosa, el declinar de las prácticas religiosas y la privatización de la religión (Casanova, 2011: 61). En este texto tomo la secularización en su primera acepción, es decir, en el de la emancipación institucional.

Teniendo en cuenta esta distinción, el feminismo islámico, aun poderoso porque insta a leer el Corán de manera igualitaria, parte sin embargo de dos malentendidos superpuestos. El primero tiene que ver con la confusión entre secularismo y secularización, considerando que el adjetivo *secular* que le añaden al feminismo -occidental, colonial- (Barlas, 2001; 2019: x-xi; Shaikh, 2012: 225) para distinguirlo del islámico, constituye el contenido ideológico de este. En cambio, aquí se considera que lo secular del feminismo remite a los procesos históricos, de secularización, que lo impulsaron en primer término. En este sentido, Amorós ha mostrado cómo la Ilustración, que se desarrolla en los incipientes Estados modernos, secularizados, proporciona la “plataforma de las vindicaciones feministas” (Amorós, 2000: 132). Al respecto, la promesa ilustrada consistía en una universalidad de derechos que, gracias a las luchas políticas y sociales, terminó por hacerse extensible también a las mujeres. No se dice que la secularización genere *ipso facto* igualdad como si se tratase de un silogismo inevitable; lo que se destaca es que el feminismo constituye, en última instancia, una demanda de igualdad que solo germina en los suelos inmanentes¹⁵ de la *ciudadanía*: concepto que remite a los individuos que un Estado reconoce sin importar su religión¹⁶. Hacer virar el feminismo hacia el islam puede ser útil desde el punto de vista de la identidad y de la agencia en el interior de la comunidad religiosa, pero su alcance político es limitado si se abstrae del proceso de secularización.

Ello está relacionado con el segundo malentendido, aquí denominado metonímico, y que consiste en tomar una parte de las aspiraciones feministas -la agencia hermenéutica- por el todo -la búsqueda de una igualdad efectiva, deudora de las raíces universalizadoras de la modernidad-. En mi opinión, no basta con leer el Corán *en una voz diferente*; debe garantizarse un suelo común y plural que, expresado en modo simple, permita a todos y todas leer y también la posibilidad de no hacerlo. Por contradictorio que parezca, solo eludiendo el “*continuum* privado-público” en que se concibe el islam puede el texto sagrado ser versátil y albergar sentido(s).

Para Asma Barlas, “el estatus y el rol de las mujeres musulmanas, así como las estructuras patriarcales y las relaciones de género, son el resultado de múltiples factores, muchos de los cuales no tienen nada que ver con la religión” (Barlas, 2019: 3). Estoy de acuerdo con esta afirmación, pero si las estructuras patriarcales no dependen de la religión, en este caso del fundamento sagrado del islam, el Corán, ¿cómo pretenden subvertirse dichas estructuras únicamente desde el Corán, sin instituciones independientes -en esto consiste la secularización- que faciliten el cumplimiento de las demandas igualitarias? En suma, si el problema de la desigualdad entre hombres y mujeres no reside en el texto sagrado, probablemente en él tampoco esté su solución.

¹⁴ Por cierto, este sentido de la secularización parece coincidir con el término árabe de *almaniyya*, que Margot Badran define, tomando el caso de Egipto, como la asunción por parte del Estado de los asuntos públicos previamente regidos por instancias religiosas (Badran, 2011).

¹⁵ En la fórmula de Grocio *Etsi Deus non daretur* (como si Dios no existiera) lo relevante no es el concepto de Dios, su ausencia o presencia, sino el *como si*, que expresa la contingencia de toda empresa humana y, con ello, la clave de lo secular (Roldán Gómez, 2016; 2020).

¹⁶ “La idea de ciudadanía se ha construido en términos seculares en la mayor parte de los Estados del mundo” (Calhoun *et al.*, 2011: 16). Como es obvio, ello no implica una negación de la existencia o de los derechos de los ciudadanos religiosos; significa que la fuente normativa de la que bebe el concepto es secular: la legitimidad del Estado.

5. CONCLUSIÓN. ¿LA CÁRCEL DE LA HERMENÉUTICA?¹⁷

Las injerencias de las potencias occidentales en países musulmanes en lo económico y político, pero también, como ha sido señalado, en lo epistémico (Adlbi Sibai: 2016: 33); las representaciones monolíticas y distorsionadas del islam y, principalmente de la *Otra* musulmana; la experiencia de una modernización “acelerada y desarraigante” (Habermas, 2002: 130) para muchas personas que habitan los márgenes del progreso... Todos estos elementos han hecho que parte del feminismo islámico haya desarrollado un pensamiento ambivalente, y a veces defensivo, con respecto a un “Occidente colonial” que se torna cajón de sastre en el que introducir historia, valores, procesos y discursos. La estrategia de resistencia de las pensadoras musulmanas, por tanto, consiste en explorar una alternativa que permita a sus identidades conciliar la igualdad de género con sus raíces culturales y religiosas, en este caso el islam, esquivando al mismo tiempo lo que se percibe como imposición foránea, colonial. La exégesis coránica feminista implica una respuesta tanto a una injusticia interna -interpretaciones patriarcales realizadas exclusivamente por varones- como externa -un “feminismo secular” que no reconoce en su seno otras identidades-. Al respecto, resulta indudable el potencial emancipatorio que subyace a la conquista igualitaria de la propia tradición y de la fe; resulta también legítimo que esa búsqueda quiera realizarse en un terreno cultural, simbólico y espiritual autóctono; y, finalmente, a la luz de la trágica experiencia del colonialismo, concebido como empresa histórica que alteró y manipuló las fronteras del mundo, resulta comprensible la reticencia con que se mira *todo* lo que venga de Occidente.

Sin embargo, a pesar de ello, convertir a su vez lo colonial en categoría epistémica comprensiva (ver Adlbi Sibai, *op. cit.*) desdibuja los matices de los encuentros -y desencuentros- históricos entre tradiciones y valores y, sobre todo, puede generar un recelo innecesario hacia un proceso emancipador a mi juicio ineludible para la consecución de la igualdad: la secularización. Cabe preguntar entonces si el concepto “colonial” se torna un *conversation-stopper*¹⁸, un bloqueador de la conversación, en el debate sobre islam y modernidad. En un sentido similar, Bassam Tibi advierte del peligro que implica el “sueño de la semi-modernidad” en el islam, esto es, el riesgo de que los musulmanes acepten parte de los logros de la modernidad -progreso técnico y científico- sin integrar sus valores asociados -pluralismo, democracia, universalismo- (Tibi, 2009: 17). En el ámbito del feminismo islámico sucedería algo parecido: recelar de lo “secular” del feminismo por lo que tiene de colonial, mientras que trata de desarrollarse una hermenéutica emancipadora pero que apunta en última instancia a la identidad religiosa podría transformar esa hermenéutica en cárcel o, en el mejor de los casos, en isla.

En definitiva, el aún progresivo cumplimiento de la igualdad en los países democráticos ha recorrido caminos históricos necesarios que parece que pretenden esquivarse en parte del feminismo islámico¹⁹: el motor ilustrado que impulsa los conceptos de ciudadanía e igualdad y que son a su vez deudores del proceso de secularización que engendró los estados-nación. ¿Es posible alcanzar la igualdad de género en un contexto en que no se tengan en cuenta todas

¹⁷ La expresión “cárcel hermenéutica” pretende ser un guiño a la obra cuyo título *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* (Adlbi Sibai, 2016) sostiene tesis distintas a las que aquí he desarrollado.

¹⁸ La expresión “conversational-stopper” es de Rorty, que la utiliza para mostrar cómo la religión en la esfera pública se convierte en un *bloqueador de la conversación* al remitir a verdades absolutas no compartidas por toda la ciudadanía (Rorty, 1999: 171). Creo que el concepto “colonial” puede convertirse también en un punto final del diálogo por la carga histórica, social y emocional que contiene.

¹⁹ Ver, por ejemplo, las reticencias de Asma Barlas respecto de la secularización en: Barlas, 2013.

esas condiciones? ¿puede la umma idealmente igualitaria del islam traducirse a contextos materiales concretos eludiendo el concepto de ciudadanía? En el fondo, lo que planteo es hasta qué punto y con qué radicalidad teórica pueden prosperar políticamente los feminismos no seculares. Conviene recordar, finalmente, que la secularización no tiene por qué significar un vaciamiento de la identidad religiosa, sino la renuncia colectiva a compromisos metafísicos últimos; de ahí la idea de un Estado “secular”, es decir, un Estado que proporcione el blindaje normativo a ciertos conceptos, desligándolos así de su justificación teológica, a saber: *ciudadanía* y, aunque sea tortuosa y lentamente, *igualdad* entre mujeres y hombres.

Bibliografía

- Abu Zayd, Nasr (2006). *Reformation of Islamic Thought: A Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Adlbi Sibai, Sirin (2016). *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ciudad de México: Akal.
- Ahmed, Leila (1992). *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*. New Haven & London: Yale University Press.
- Ahmed, Shahab (2016). *What is Islam? The importance of being Islamic*. Princeton University Press.
- Ali, Zahra (2020). “Introducción”, en: Ali, Z. (comp.). *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave Intelectual, 11-28.
- Amorós, Celia (2000). *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*. Madrid: Cátedra.
- Amorós, Celia (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e islam*. Madrid: Cátedra.
- Badran, Margot (2008). “Engaging Islamic Feminism”. *Islamic Feminism: Current Perspectives*, 25-36.
- Badran, Margot (2009). *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. Oxford: Oneworld Publications.
- Badran, Margot (2011). “From Islamic Feminism to a Muslim Holistic Feminism”. *IDS Bulletin*, 42, 1, 78-87.
- Barlas, Asma (2001). “Muslim Women and Sexual Oppression: Reading Liberation from the Qur’an”. *Macalester International*, Vol. 10, 117-146.
- Barlas, Asma (2008). “Engaging Islamic Feminism: Provincializing feminism as a master narrative”. *Islamic Feminism: Current Perspectives*, 15-24.
- Barlas, Asma (2013). “Uncrossed bridges: Islam, Feminism and Secular Democracy”. *Philosophy and Social Criticism*, 39, 4-5, 417-425.
- Barlas, Asma (2019). *Believing Women in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin: University of Texas Press.
- Calhoun, Craig, Juergensmeyer, Mark & Vanantwerpen, Jonathan (2011). “Introduction”, en *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 3-30.

- Casanova, José (2011). "The Secular, Secularizations, Secularisms", en Calhoun, C., Juergensmeyer, M., Vanantwerpen, J. (eds.). *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press, 54-74.
- Cepedello Boiso, José (2015). "Fátima Mernissi: Un hito esencial en la historia del feminismo islámico". *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 1ª Época, 10, 173-184.
- Cesari, Jocelyne (2017). "State, Islam, and Gender Politics", en: Cesari, J. & Casanova, J. (eds.). *Islam, Gender, and Democracy in Comparative Perspective*. Oxford: Oxford University Press, 15-45.
- Corbin, Henry (2000). *Historia de la Filosofía Islámica*. Madrid: Trotta.
- Djelloul, Ghaliya (2018). "Islamic Feminism: A contradictions in terms?" *Eurozine*, 1-13.
- Griffiths, Paul, J. (2000). "The very idea of religion". *First Things*. En: <https://www.firstthings.com/article/2000/05/the-very-idea-of-religion> (última consulta: 30.06.2022).
- Habermas, Jürgen (2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
- Hidayatullah, Aysha A. (2014). *Feminist Edges of the Qur'an*. Oxford: Oxford University Press.
- Khatami, M. (2012). "The Religion of Islam: The Qur'an's Essential Notion of *Din*". *Religious Inquiries*, 1, 1, 67-80.
- Kynsilehto, Anitta (2008). "Islamic Feminism: Current Perspectives. Introductory Notes", en: Kynsilehto, A. (ed.). *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Finland: Tampere Peace Research Institute, 9-14.
- Mernissi, Fatima (1991). *The veil and the male elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Great Britain: Perseus Books Publishing, L.L.C.
- Mernissi, Fatima (2003). *El miedo a la modernidad: islam y democracia*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mir-Hosseini, Ziba (2011). "Beyond 'Islam' vs. 'Feminism'". *IDS Bulletin*, 42, 1, 67-77.
- Moghissi, Haideh (1999). *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. London & New York: Zed Books.
- Rhouni, Raja (2010). *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Leiden & Boston: Brill.
- Roldán Gómez, I. (2016). "Aunque Dios no existiera. La crisis de la secularización". *Thémata. Revista de Filosofía*, 53, 311-323.
- Roldán Gómez, I. (2020). "What's missing in secular bioethics? The false dichotomy between the 'secular' and the 'theological'". *American Journal of Bioethics*. 20:12, 34-37.
- Rorty, Richard (1999). *Philosophy and Social Hope*. London: Penguin Books.
- Said, Edward (2016). *Orientalismo*. Barcelona: Penguin Random House Grupo Editorial.
- Shaikh, Sadiyya (2003). "Transforming feminisms: Islam, women, and gender justice", en: Safi, O. (ed.). *Progressive Muslims. On Justice, Gender, and Pluralism*. Oxford: Oneworld Publications, 147-162.
- Shaikh, Sadiyya (2012). *Sufi narratives of intimacy: Ibn Arabi, gender, and sexuality*. North Carolina: The University of North Carolina Press.

- Tamzali, Wassyla (2011). “El feminismo islámico no existe”. Entrevista realizada en *Mujeres en Red. El periódico feminista*. En: <https://www.mujiresenred.net/spip.php?article1912> (última consulta: 30.06.2022).
- Tibi, Bassam (2009). *Islam's Predicament with Modernity. Religious reform and cultural change*. London & New York: Routledge.
- Tohidi, Nayereh (2003). “Islamic Feminism: Perils and Promises”. *Middle eastern women on the move. Openings for and the Constraints on Women's Political Participation in the Middle East*. Washington D.C.: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 135-146.
- Tohidi, Nayereh (2006). “Islamic Feminism: Negotiating Patriarchy and Modernity in Iran”, en: Abu Rabi, I. M. (ed.). *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. USA: Blackwell Publishing, 624-643.
- Valcárcel, Mayra Soledad y Rivera de la Fuente, Vanessa (2014). “Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional”. *Tabula Rasa*, Bogotá, Colombia, 21, 139-164.
- Wadud, Amina (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from Woman's Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Wadud, Amina (2006). *Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam*. Oxford: Oneworld Publications.
- Wadud, Amina (2020). “El islam más allá del patriarcado: una lectura de género e inclusiva del Corán” en Ali, Z. (comp.). *Feminismo e islam. Las luchas de las mujeres musulmanas contra el patriarcado*. Madrid: Clave Intelectual, 31-48.