

CRÍTICA FEMINISTA E FEMINISMO ISLÁMICO: A CUESTIÓN DA INTERSECCIONALIDADE

SARA SALEM

Publicado en *postcolonialist.com* o 18/11/2013

RESUMO

Desde os seus comezos, as correntes principais do feminismo occidental constituíron a exclusión de múltiples ámbitos, xa que os presupostos da primeira onda do feminismo continúan a influenciar o feminismo hexemónico. As cuestións da definición e do cambio son centrais en calquera proxecto dirixido ao cambio social, político e económico, mais toda definición leva consigo o risco intrínseco de crear límites que xeran inclusións e exclusións. Noutras palabras, o propio acto de definir constitúe un exercicio de poder que fai que certas experiencias das mulleres sexan vistas como patriarcais e outras como emancipatorias. Este artigo céntrase nas tensións existentes dentro do proxecto feminista ao respecto da relixión e as mulleres crentes. As correntes principais do feminismo occidental tiveron dificultades para incorporar ás mulleres crentes. Por unha banda, arguméntase que a relixión é unha institución inherentemente patriarcal, e polo tanto exclúe ás mulleres e acentúa a súa desigualdade con respecto aos homes. Por outra banda, moitas mulleres séntense feministas e crentes, polo que agroman cuestións importantes sobre se o feminismo occidental conceptualiza a relixión dun xeito demasiado simplista. No centro deste debate está a cuestión da elección, e como esas eleccións son xulgadas, e por quen. Noutras palabras, quen decide que a relixión é opresiva para as mulleres, e que relacións de poder están en xoga nesa aseveración? O obxectivo é contextualizar a exclusión que moitas feministas fan das mulleres crentes, a través do estudo do caso do feminismo islámico, así como preguntarnos se a interseccionalidade pode resolver esta exclusión.

INTRODUCCIÓN

«A relixión pode contribuír a un mundo postpatriarcal»¹

Existe un profundo silencio en torno á relación entre feminismo e relixión. As súas raíces podemos atopalas na metanarrativa da secularización², que inflúe na produción de coñecemento no ámbito feminista (e, en termos xerais, en todas as ciencias sociais). Este silencio no só resalta a dificultade de achegamento ao tema da autonomía das mulleres en relación coa relixión, senón que tamén indica unha actitude negativa cara á relixión por parte das

¹ Cooley, Paula M., William R. Eakin, and John B. McDaniel. *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*. Sri Satguru Publications, 1991: ix.

² Mack, Phyllis. "Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth-Century Quakerism." *Signs* 29.1 (2003): 149-177

investigadoras e académicas feministas³. Aínda que existe un significativo número de estudos sobre a relación entre relixión e patriarcado, e tamén sobre axencia, autonomía e xénero, hai moi pouca investigación específica sobre o tema da relación entre relixión, mulleres e autonomía.

Nun artigo escrito por Elina Vuola arguméntase que a visión superficial e condescendente da relixión por parte das investigadoras e académicas feministas implica a falta dunha perspectiva global axeitada:

«Por unha banda, hai unha especie de 'cegueira' feminista, ou resistencia, ao respecto da importancia da relixión para as mulleres. Por outra banda, existe un tipo de estudos feministas sobre o 'paradigma relixioso', nos que as mulleres son vistas principalmente a través da óptica relixiosa, especialmente en investigacións realizadas por especialistas occidentais sobre os países musulmáns⁴»

Isto reflicte a tensión dentro da bibliografía feminista: aínda que existe un foco de atención sobre mulleres e relixión, resulta problemático, xa que entende a relixión como inherentemente patriarcal, e as mulleres como carentes de autonomía en relación coa devandita relixión. Isto ocorre especialmente nos estudos sobre «mulleres e Islam», un campo que medrou exponencialmente desde os ataques terroristas do 11 de setembro de 2001. Neste estudo quero centrarme nesa «cegueira» feminista que menciona Vuola, e tratarei de analizar as razóns polas que as principais correntes do feminismo occidental non prestaron a debida atención ao ámbito das mulleres crentes.

DELINEANDO OS CONTORNOS DO FEMINISMO

«As limitacións do feminismo fanse evidentes na construción (implicitamente consensuada) da orde de prioridades en canto aos asuntos sobre os cales, segundo parece, se agarda que as mulleres se organicen⁵.»

O secularismo é un importante tema de fondo nas principais correntes do feminismo occidental⁶. Isto débese á súa xenealoxía, que nos retrotrae ata a época da Ilustración europea. O racionalismo e a énfase nos dereitos civís foron centrais nese momento⁷. A teoría crítica desprazou o pasado humanismo secular (tamén produto da Ilustración) centrándose na traxedia do colonialismo (Edward Said), analizando o humanismo europeo (Michel Foucault) e

³ Ibid: 150.

⁴ Vuola, Elina. "God and the government: Women, religion, and reproduction in Nicaragua." *meeting of the Latin American Studies Association (LASA), Washington DC, September. 2001.*

⁵ Mohanty, Chandra Talpade. "Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses." *Feminist review* 30 (1988): 61-88: 53.

⁶ Aquí uso a definición de Rosi Braidotti: secularismo no sentido da súa doutrina da separación de poderes, principalmente Igrexa e Estado. Polo tanto, o privado e o público convértense en dous dominios separados, e a subxectividade está sempre situada no dominio do público (político).

⁷ Braidotti, Rosi. "In Spite of the Times The Postsecular Turn in Feminism." *Theory, culture & society* 25.6 (2008): 1-24: 4.

deconstruíndo o centro (Jacques Derrida). Estas teorías serviron para descentrar Europa e cuestionar de xeito crítico a Ilustración e a centralidade do discurso secular.

Tamén se apuntou o importante papel da herdanza «xudeo-cristiá» (unha construción problemática en si mesma) do secularismo, enfatizando que a negación da relixión segue sendo un modo de relación⁸. Do mesmo xeito, construíuse o Islam (en oposición ao xudeo-cristianismo) como fóra da modernidade. Dentro do feminismo, as feministas negras e postcoloniais nunca foron abertamente laicas, e de feito, a relixión, e a espiritualidade en particular, veñen sendo temas centrais das súas visións do mundo e dos seus traballos⁹, en claro contraste coas correntes hexemónicas do feminismo¹⁰.

As correntes principais do feminismo occidental proveñen principalmente da primeira e segunda onda dos movementos feministas en Europa e Norteamérica, de principios do século XX. Se ben é certo que desde entón se incorporaron unha grande variedade de experiencias e perspectivas de análise, non hai dúbida de que a maior parte dos seus presupostos apenas cambiaron desde aquela. Como disciplina académica, continúa estando fortemente influenciado tanto pola modernidade en xeral como polo positivismo en particular, polo que, inevitablemente, perpetúa as problemáticas nocións de obxectividade e as afirmacións universalizantes na súas análises. Aínda máis, esta herdanza da primeira onda do feminismo occidental trae consigo unha noción esencializadora das mulleres que se atopan fóra do marco da súa propia experiencia, incluído as mulleres crentes.

Chandra Mohanty ten moito escrito sobre a creación do discurso da «muller do Terceiro Mundo», documentando como os estudos sobre as mulleres no terceiro mundo se conforman a través de categorías de análise feminista que son puramente occidentais. O termo «feminismo occidental» é amplo, e ata certo punto homoxeiniza os varios movementos que o compoñen. Como escribe Mohanty,

«Claramente, o discurso feminista occidental e a súa práctica política non é homoxéneo nin nos seus obxectivos, nin nos seus intereses nin nas súas análises. De todos xeitos, podemos ver certa cohesión no resultado de asumir implicitamente o concepto de 'Occidente', con todas as súas complexidades e contradicións, como referente primario de teoría e praxe. Cando me refiro ao 'feminismo occidental', non pretendo en absoluto dar a entender que se trata dunha corrente monolítica e homoxénea. Máis ben, trato de chamar a atención sobre o feito de que as diversas estratexias textuais utilizadas por certas autoras para codificar ás 'Outras' como non occidentais, lévanas a codificarse a si mesmas, de xeito implícito, como occidentais.»¹¹

⁸ Ibid: 9.

⁹ Pódese argumentar que o secularismo está tamén composto de nocións espirituais e asuncións metafísicas, aínda que raramente recoñecidas polas feministas dentro da tradición secular.

¹⁰ Ibid: 7.

¹¹ Ibid: 334.

Os presupostos que distinguen o que damos en chamar «feminismo occidental» inclúen: a teorización do concepto «mulleres» como unha categoría non problemática de análise que asume que as mulleres teñen similares experiencias e necesidades, o que serve para construír unha femineidade «universal», na que se dilúen as relacións de poder existentes entre mulleres; o conseguinte uso da investigación para probar a universalidade das experiencias das mulleres; e a construción das mulleres do terceiro mundo como o oposto ás mulleres occidentais –noutras palabras, oprimidas, victimizadas, pobres, ignorantes, en oposición ás mulleres occidentais educadas, modernas, e autónomas¹². «As mulleres son caracterizadas como un grupo único baseándose na opresión compartida»¹³.

Mohanty apunta que as prácticas académicas feministas están inscritas en relacións de poder, xa que ningún corpo de coñecemento pode ser apolítico¹⁴. A produción de coñecemento por parte das feministas occidentais coloniza de xeito discursivo as «heteroxeneidades históricas e materiais» das vidas das mulleres do terceiro mundo, dando como resultado a produción do concepto (en singular) «muller do terceiro mundo»¹⁵. Esta produción de coñecemento sucede dentro dun sistema global construído en base a relacións de poder específicas, como apunta Anouar Abdel-Malek:

«O imperialismo contemporáneo é un imperialismo hexemónico, levando ao máximo grao unha violencia exercida non só a través de lume e espada, senón tamén a través de corazóns e mentes. O seu contido defínese pola acción combinada do complexo militar-industrial e os centros de hexemonía cultural de occidente, todo o cal se apoia nun desenvolvemento acadado a través do monopolio e o capital financeiro»¹⁶

As feministas occidentais, polo tanto, están situadas dentro dun sistema global. Noutras palabras, o xeito no que o concepto «terceiro mundo» foi construído¹⁷ conforma o contexto de calquera traballo académico sobre as mulleres no devandito terceiro mundo. A falta de consciencia sobre isto, así como a falta de autorreflexión, levou a que con frecuencia as investigadoras neste campo reproducisen nocións imperialistas nos seus traballos sobre as mulleres de contextos non occidentais, e tamén sobre as mulleres marxinalizadas nos propios contextos occidentais.

As feministas afroamericanas foron as primeiras en soste que o feminismo hexemónico occidental non representaba, nin podía representar, as súas experiencias tendo en conta unicamente o xénero como a variable máis

¹² Ibid: 337.

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Ibid.

¹⁶ Abdel-Malek, Anouar. *Social Dialectics: Civilisations and social theory*. Vol. 1. SUNY Press, 1981: 145.

¹⁷ Spivak, Gayatri Chakravorty. "Three women's texts and a critique of imperialism." *Critical Inquiry* 12.1 (1985): 243-261: 243.

importante, e polo tanto, constituíndo o concepto «muller» como unha categoría singular a priori. Elas defenderon que as súas realidades eran moito máis complexas: eran mulleres; pero tamén afroamericanas, ricas/pobres, urbanas/rurais, con ou sen estudos, etc.¹⁸ Todos estes diferentes aspectos das súas identidades se combinaban para reflectir as súas realidades. Nun comezo creouse a noción da «triple opresión», que argumentaba que as mulleres afroamericanas sofren tres opresións diferentes: clase, raza e xénero¹⁹. Isto converteuse máis tarde na «santa trinidad» dos estudos feministas: raza-xénero-clase. Despois, a perspectiva da interseccionalidade engadiu outros aspectos como sexualidade, discapacidade, etc. Todo isto desprazou a noción dunha muller universal, e puxo de manifesto que a categoría «muller» é unha noción discutible que engloba experiencias e subxectividades moi diversas e moi diferentes²⁰. Por este motivo, é problemático falar dun «feminismo universal» ou unha «muller universal».

A interseccionalidade chegaría a converterse nun termo amplamente empregado entre as investigadoras feministas que traballaban desde unha perspectiva posmoderna ou post-estruturalista. O que as feministas afroamericanas, lesbianas (tamén queer) e marxistas fixeron foi abordar a «preocupación máis central, tanto desde un punto de vista teórico como normativo, dos estudos feministas: o coñecemento e recoñecemento das diferenzas entre as mulleres. Isto fai fincapé nun dos maiores problemas aos que se enfrenta o feminismo contemporáneo: o grande e doloroso legado das súas exclusións. Este legado de exclusión foi tratado e articulado moi ben por expertas como Kimberlé Crenshaw, quen apuntou que a teoría feminista segue sendo 'branca', e polo tanto o seu potencial para incluír ás mulleres non privilexiadas segue sen desenvolverse»²¹.

A construción discursiva das mulleres do terceiro mundo como homoxeneizadas e desempoderadas é similar á construción das mulleres crentes como uniforme e automaticamente oprimidas ou sufrindo dunha falsa consciencia. As mulleres crentes son, deste xeito, construídas como un bloque homoxéneo, que non queren ou non poden ver o patriarcado inherente á relixión. E se falamos das mulleres musulmás, todo isto se amplifica debido á xa prevalente construción das mulleres do terceiro mundo (categoría á que se presupón e se asume que pertencen as mulleres musulmás) como oprimidas e vitimizadas. Esta lóxica oculta e invisibiliza as particularidades das diferentes realidades vividas polas mulleres, e centra o debate na falsa consciencia.

¹⁸ Phoenix, Ann. (2006) 'Editorial: Intersectionality,' *European Journal of Women's Studies* 13(3): 187-192: 187

¹⁹ Yuval-Davis, Nira. (2006) 'Intersectionality and Feminist Politics,' *European Journal of Women's Studies* 13(3): 193-209: 195.

²⁰ Nash, Jennifer C. "Re-thinking intersectionality." *Feminist review* 89.1 (2008): 1-15: 3

²¹ Crenshaw in Lutz, Helma, Maria Teresa Herrera Vivar, and Linda Supik, eds. *Framing intersectionality: Debates on a multi-faceted concept in gender studies*. Ashgate Publishing, 2011: 33

AXENCIA, AUTONOMÍA E SUBXECTIVIDADE

Centrar o debate sobre a relixión en termos de «eleccións» feitas polas mulleres ou impostas sobre elas revela unha ontoloxía liberal onde a axencia – a capacidade para actuar libremente– convértese no indicador da emancipación feminina. De igual xeito, centrar o debate en torno aos «dereitos» garantidos ou negados ás mulleres pola relixión tamén revela unha ontoloxía liberal. Noutras palabras, debater se as relixións son ou non son patriarcais baseándose nos «dereitos» que teñen as mulleres, reproduce unha aproximación ao feminismo que asume unha premisa individualista, parte fundamental da metanarrativa secular que conforma as investigacións feministas hoxe en día. A idea dun ser superior que transcende o individual é unha transgresión da visión secular e liberal, na que a autonomía individual é central.

En relación coa cuestión da axencia está a da autonomía, definida como a capacidade de elección, a satisfacción das preferencias individuais, e a capacidade para o auto-goberno²². Axencia e autonomía defínense en relación aos poderes externos que intentan reprimir ao individuo e crear relacións de dependencia. Como apuntou Phyllis Mack, o feminismo pasou moito tempo debatendo sobre a axencia, dando por sentadas algunhas cuestións en torno ao devandito concepto.

Este foco centrado en torno aos conceptos de axencia e autonomía provén da metanarrativa da secularización²³. Nesa liña, as mulleres crentes son vistas como carentes de axencia, a diferenza da sociedade secular, «que sitúa a práctica e a autoridade relixiosa fóra das esferas políticas ou do mercado, permitindo un comportamento libre e autónomo²⁴».

Aparece así a problemática construción binaria ou dual do que é secular e o que é espiritual. Este dualismo emerxe sobre todo debido aos presupostos sobre a modernidade e o progreso, que asumen que os individuos avanzaron dun estado relixioso a un estado secular, representando unha progresión lineal no tempo. Isto non só crea o dualismo secular-espiritual, senón que tamén ignora o feito de que moitos movementos relixiosos son profundamente modernos.

Unha tensión clave nos debates sobre axencia e relixión é a representación da relixión como opresiva, o que trae a colación o tema da subxectividade. Hai académicas que sinalan que hai moitas mulleres que escollen someterse a un poder superior, e non interpretan isto como unha forma de opresión. No estudo de Mack sobre as mulleres cuáqueras, reflíctense os seus intentos por modificar as normas sociais desde unha posición de obediencia máis que desde unha posición de vontade. Disto tamén se fai eco Saba Mahmood no seu estudo sobre as mulleres islamistas no Cairo, quen efectivamente desafían as normas sociais como un acto de obediencia a Deus. Esta obediencia, así pois, débese ao un poder transcendente, non aos homes ou aos sistemas

²² Mack 2003: 151

²³ Ibid: 153

²⁴ Ibid.

patriarcais. Aínda máis, esta obediencia conceptualízase como voluntaria: as prácticas de disciplina das persoas relixiosas amosan con frecuencia tanto o sometemento a esa relación de poder como tamén a creación de espazos dentro desas mesmas relacións nos que exercer a súa axencia²⁵, un concepto analizado por Foucault ao establecer que as mesmas condicións que oprimen poden tamén levar á resistencia ou á transcendencia²⁶.

Outras autoras veñen traballando sobre a axencia e autonomía das mulleres musulmás centrándose no proceso de reinterpretación e contextualización dos textos islámicos. Asma Barlas analiza cuestións do coñecemento relixioso e a autoridade relixiosa para amosar como o patriarcado ten lido o Corán, e argumenta que o Corán apoia a completa igualdade de xénero²⁷. O traballo de Judith Tucker trata de comprender como os expertos islámicos interpretaron as cuestións relacionadas coas mulleres e as cuestións de xénero ao longo do tempo. Tucker sinala que a lei islámica ten sido máis fluída e flexible do que tradicionalmente se cre, e que as preocupacións das mulleres e as súas necesidades influíron moi a miúdo a redacción de *fatwas*²⁸. O libro de Kecia Ali *Sexual Ethics in Islam* (ética sexual no Islam), investiga o que constitúe un acto ou crenza ética aos ollos de Deus. Ali toca temas moi sensibles, e usa o Corán, os hádices e a xurisprudencia para responder cuestións que foron durante moito tempo ámbito exclusivo de homes²⁹.

Aínda que non todas estas autoras se definen como feministas islámicas, os seus traballos son moi importantes para desafiar a autoridade masculina e os seu privilexio interpretativo no Islam, e recentrar a autonomía das mulleres. Tucker demostra que as necesidades e preocupacións das mulleres con frecuencia conforman a lei islámica; Barlas argumenta que a lectura patriarcal do Corán distorsiona o texto; e Ali amosa que mediante unha lectura máis coidadosa e profunda das fontes islámicas revélanse interpretacións moi diferentes de versos clave. Todas elas contribúen a un corpo académico que ten a axencia das mulleres como o seu eixo vertebrador, como tamén o fan moitas outras investigadoras que traballan en temas de xénero e Islam³⁰.

O xénero nos movementos islamistas tamén ten sido obxecto de estudo. Nilufesr Göle e Barbara Pusch escribiron sobre o fenómeno do feminismo articulado polas mulleres dentro do movemento islamista en Turquía, e sinalan que as estruturas dentro do islamismo que reproducen desigualdades de

²⁵ Mahmood, Saba. "Women's agency within feminist historiography." *The Journal of Religion* 84.4 (2004): 573-579: 575.

²⁶ Braidotti 2008: 15

²⁷ Barlas, Asma. " *Believing Women*" in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān*. University of Texas Press, 2002

²⁸ Tucker, Judith E. *In the house of the law: Gender and Islamic law in Ottoman Syria and Palestine*. Univ of California Press, 1998.

²⁹ Ali, Kecia. *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006.

³⁰ See: El Fadl, Khaled Abou. *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Oneworld Pubns Ltd, 2001; Esack, Farid. *Quran, liberation & pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*. Oneworld Pubns Ltd, 1997; Wadud, Amina. *Inside the gender Jihad: women's reform in Islam*. Oxford: Oneworld, 2006

xénero fan que estas mulleres se plantexen o tema do xénero dentro do Islam (en vez de abandonalo)³¹. Göle fala dunha fase post-islamista onde o islamismo está perdendo a súa relevancia, pero ao mesmo tempo impregna a vida social e cultral; e é neste espazo onde está a medrar o feminismo islámico³².

A pesar de todo o anterior, as mulleres que traballan desde os movementos ou interpretacións islámicas reproducen a miúdo normas patriarcais. Mahmood sinala que as mulleres coas que traballou no Cairo –parte do «movemento de rexurdimento islámico»– elixen formar parte de estruturas que ven ás mulleres como inferiores. Isto pon de relevo cuestións importantes sobre a elección no feminismo, tema que vén dominando as críticas das correntes principais do feminismo occidental.

Identificar o feminismo coa «liberdade de elección» non só (outra vez) reproduce as nocións de axencia como centrais ao feminismo, senón que tamén fai agromar cuestións sobre o que facer cando as mulleres *elixen* formar parte de estruturas que ven aos homes como superiores e reproducen formas de discriminación de xénero. O que é máis importante, tal argumento asume que as «eleccións» existen e poden tomarse fóra de relacións de poder. E as eleccións nunca son «libres» no sentido de que nunca se toman fóra de estruturas de poder ou sistemas e ideais hexemónicos. Non obstante, está claro que certas «eleccións» son designadas como feministas e emancipatorias, mentres que outras teñen sido designadas como opresivas. Seguindo este argumento, as mulleres que fan «eleccións» vistas como opresivas sofren de falsa consciencia e polo tanto non alcanzaron o grao de liberación doutras mulleres –unha vez máis reproducindo a perspectiva lineal do tempo na cal o progreso se mide como un continuum no que as mulleres occidentais se atopan no seu estadio superior. Aínda máis, pese a que se atopa máis alá do encadre deste artigo, é preciso facer notar que o xeito en que certas eleccións foron construídas como emancipatorias e outras como opresivas ten que ver coas relacións de poder que proveñen conxuntamente das varias formas de patriarcado e do feminismo hexemónico occidental.

Un xeito de reconciliar³³ axencia con relixión é reconceptualizar o propio concepto de axencia. As mulleres que usan a relixión para cambiar normas sociais reflicten unha capacidade de acción, e demostran o concepto de axencia usado por Judith Butler entre outras³⁴. Nesta perspectiva, axencia e autonomía atópanse onde se desafía o poder. Polo tanto, o intento das mulleres crentes de desafiar as normas sociais reflicte un acto de axencia, non de insubordinación.

De todos xeitos, una reconceptualización como esta da axencia aínda sitúa o propio concepto como central nestes debates, e hai que lembrar que segue

³¹ Badran, Margot. "Understanding Islam, Islamism, and Islamic Feminism." *Journal of Women's History* 13.1 (2001): 47-52: 50.

³² Nilufer Gole, "Snapshots of Islamic Modernities," *Daedalus*, 129, no. 1 (2000): 91–117

³³ Nótese que a noción de reconciliación é tamén un concepto problemático unido á ontoloxía liberal.

³⁴ Ibid: 156

sendo un concepto profundamente liberal. Mahmood tratou de deixar atrás tanto o concepto de emancipación como o de axencia, pois, segundo ela, continúan producindo unha teleoloxía da emancipación que retrata as mulleres loitando, resistindo ou subvertindo, pero nunca activas.

ELECCIÓN, A HOMOXENEIZACIÓN DA RELIXIÓN, E A REINTERPRETACIÓN DOS TEXTOS

A cuestión principal que agroma dos debates sinalados é a da elección, dito doutro xeito: quen define que eleccións están dentro dos parámetros do feminismo e cales non? De todos xeitos, cando se acepta a premisa de que a socialización constrúe as eleccións dispoñibles e aceptables, así como as ideas do que é emancipatorio e o que é opresivo, entón se conclúe que poden ser deconstruídas, en particular para desenmarañar as relacións de poder ás que están unidas. Isto complica a cuestión da elección e da súa definición.

Definindo os contornos do que é feminismo e do que non o é (ou que é patriarcal e que non), dase un proceso paralelo de homoxeneización e esencialización. Estes procesos, mediante os que se representan culturas enteiras como homoxéneas, estáticas e esencializadas, é un ingrediente clásico do orientalismo, e foi reproducido en moita da literatura feminista hexemónica occidental sobre a relixión, especialmente referíndose ao Islam. A asunción implícita ou explícita de que «o Islam é patriarcal» non só asume que hai un «Islam», senón tamén que o patriarcado está xa predefinido –pero, por quen?. Moitos debates sobre o tema do patriarcado e a relixión asumen unha visión esencializadora do Islam que nada ten que ver coa vivencia das mulleres musulmás. En canto un texto interactúa coa súa lectora ou con quen o escoita, o resultado é unha interpretación que variará doutras interpretacións. Se ben as marxes da interpretación poden ser definidas mediante consenso das autoridades islámicas (entre outras fontes de autoridade), o contido en si non pode ser constituído como un Islam homoxéneo que poda entón catalogarse como patriarcal.

Mentres que a Academia é só unha parte do problema de representación das mulleres musulmás como oprimidas pola relixión (o activismo feminista a miúdo fai o mesmo), chama a atención que as investigadoras feministas tamén veñan tendo problemas para achegarse ás mulleres crentes desde unha perspectiva que non minimize a súa axencia. Saba Mahmood ten comentado como varias historiadoras feministas, por exemplo, tratan ás mulleres crentes como necesitadas de ser reformadas ou modernizadas³⁵. Dipexh Chakrabarty propón que hai unha necesidade de abandonar a epistemoloxía secular a través de

«Facer visibles e plausibles as reivindicacións cara á axencia divina. Isto permite ás historiadoras académicas incorporar os termos hexemónicos da disciplina da historia secular de xeito construtivo e ao mesmo tempo expoñer a violencia que esta narrativa comete contra as experiencias de vida e os imaxinarios que non son reducibles ao marco secular.»³⁶

³⁵ Mahmood 2004: 575

³⁶ Ibid: 576

O Islam ten xogado un rol central nos debates feministas, e ten sido definido como externo aos parámetros impostos polo feminismo hexemónico occidental, e polo tanto, como intrinsecamente patriarcal. Pero isto non nega o feito de que para moitas mulleres o Islam forma parte central das súas vidas e das súas experiencias de vida. Se ben a relixión é un concepto problemático en si mesmo, non existe ningunha dúbida de que a relixión ofrece un marco espiritual desde o que ver e experimentar o mundo. Esta espiritualidade serve como contrapunto a un mundo no cal a racionalidade é valorada por riba de calquera outro sistema de entendemento –outra expresión da metanarrativa da secularización.

O feminismo islámico constitúe un ámbito que pode definirse como o exercicio de poder sobre a produción de coñecemento e significado dentro do Islam. Este movemento ten aflorado en varios lugares, de xeito particular en Irán³⁷, Marrocos³⁸ e Estados Unidos³⁹. As académicas que traballan neste campo tratan de desmantelar as interpretacións mixósinas do Islam mediante o emprego de diversas metodoloxías. Fatima Mernissi en particular ten sido moi importante neste proceso, ao ter argumentado que moitos hadices populares usados para xustificar a desigualdade de xénero no Islam son falsos. O máis importante é que desenvolve este argumento empregando a metodoloxía islámica tradicional (a mesma metodoloxía utilizada polos homes que propagaron os mesmos hadices que ela cuestiona)⁴⁰.

Os textos relixiosos constitúen o campo de batalla principal sobre o que a maioría destes debates teñen lugar, a través dos que estes textos se constitúen como inherentemente patriarcais ou conceptualizados como abertos a unha reinterpretación que permitiría lecturas feministas. O foco sobre as interpretacións patriarcais do Corán e os hadices tende a asumir aos homes como autoridades hermenéuticas, e ignora os movementos que piden unha lectura inclusiva ou feminista destes textos. O argumento é que a relixión é patriarcal independentemente das interpretacións, aínda sen ter en conta que cada acto de entendemento é un acto de interpretación. As mulleres musulmás que escriben sobre feminismo e Islam veñen desafiando o monopolio da interpretación. Riffat Hassan escribe:

«Os homes apoderáronse da tarefa de definir o estatus das mulleres musulmás nos ámbitos ontolóxico, teórico, sociolóxico e escatolóxico»⁴¹.

³⁷ See: Afsaneh Najmabadi and Ziba Mir-Hosseini

³⁸ See: Fatima Mernissi and Asma Lamrabet

³⁹ See: Amina Wadud, Khaled abou el Fadl, Kecia Ali and Asma Barlas

⁴⁰ Podemos preguntarnos, como Audre Lourde, se as ferramentas do amo poden derribar a casa do amo. Numerosas feministas islámicas escolleron o emprego de metodoloxías tradicionais, o que incuestionablemente lles dá máis lexitimidade. De todos xeitos, as metodoloxías nunca existen fóra das relacións de poder, e polo tanto poderíamos cuestionar que a asunción de que as metodoloxías tradicionais usadas para interpretar o Islam sexan obxectivas.

⁴¹ Cooley et al 1991: 41

Hassan pon de relevo que mentres as mulleres sexan construídas teoloxicamente como inferiores, a batalla polos dereitos sociais, políticos e económicos non ten posibilidades de éxito. Para as persoas crentes, a definición teolóxica da igualdade humana e a igualdade das almas de mulleres e homes é tan importante como outros aspectos da igualdade de xénero⁴². Hassan explica que un retorno ao Corán permitiría facer emerxer a igualdade teolóxica de mulleres e homes. Polo tanto, vemos que incluso as feministas islámicas utilizan os textos relixiosos como base dos seus argumentos sobre patriarcado e Islam. Noutras palabras, o Corán é postpatriarcal, e polo tanto un retorno a el tería como resultado un Islam postpatriarcal, pero tan só se ese retorno se realiza desde prácticas interpretativas diferentes ás tradicionais. É interesante destacar que non se trata unicamente de que as mulleres reinterpreten os textos, xa que as mulleres teñen a mesma capacidade que os homes de reproducir interpretacións patriarcais. Do que se trata é de como abordan homes e mulleres esa interpretación. Moitos e moitas académicas centradas no estudo do feminismo e o Islam utilizan a contextualización histórica como clave metodolóxica, reinterpretando así certas prácticas como inaplicables hoxe en día.

Mentres algunhas investigadoras comprométense con este traballo reinterpretativo pero o xulgan insuficiente para a creación dun novo marco de pensamento⁴³, outras académicas apártanse destas propostas por completo. Estas ausencias son lidas como unha proba máis de falsa consciencia das mulleres musulmáis, unha lectura que resulta contraditoria vindo de movementos que afirman tomar en serio ás mulleres e as súas experiencias de vida.

Aquí hai dúas cuestións en xogo. A primeira é que as mulleres son sempre pasivas, e nas contadas ocasións nas que non o son, enténdese que están en resistencia. Polo tanto, os intentos de reinterpretar os textos relixiosos serán vistos sempre nunha destas dúas posibilidades. Isto crea unha visión binaria da acción que é moi difícil de superar. Sitúa ás mulleres dentro de dous ámbitos separados de actuación que van a definir toda acción realizada por estas mulleres. Neste sentido, se elas son pasivas e aceptan, están oprimidas; pero se por outra banda, están en resistencia –aínda que isto sexa visto como un acto máis «autónomo»– todavía se entende que están respondendo ou reaccionando a unha narrativa específica. Noutras palabras, o plantexamento é reaccionario. Contra quen resisten? A quen lles están explicando as cousas? É simplemente outra relación de poder, na que as mulleres constitúen o sistema que se supón que queren resistir precisamente polo feito de resistilo.

A segunda cuestión é que a relixión e os textos relixioso son vistos como dominio exclusivo dos homes, e o propio discurso feminista hexemónico reifica esta suposición que moitas feministas islámicas tratan de desmentir: que os textos relixiosos pertencen aos homes.

⁴² Ibid: 43

⁴³ Véxase por exemplo Kecia Ali, quen argumenta que existena límites ás reinterpretacións levadas a cabo polas feministas islámicas: Ali, Kecia. *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*. Oxford: Oneworld, 2006.

Para concluír esta sección, quero reiterar que o punto central da miña crítica ten que ver coa decisión de moitas feministas de non comprometerse coas investigadoras que presentan a relixión como algo máis que inherentemente patriarcal. O proxecto feminista islámico pode verse como un intento de desafiar a produción de coñecemento e significado nun ámbito concreto. As interpretacións tradicionais dos homes dominaron durante séculos, mesmo construíndo os «ideais islámicos» que delimitaron o que se entende por feminidade musulmá. O acto de reinterpretación é un desafío a todo isto, e supón un intento de imaxinar e construír unha realidade diferente, que xa é en si un exercicio de poder.

«Unha crítica feminista da relixión pon de relevo o desmantelamento da lexitimación relixiosa de certas prácticas culturais e políticas; analiza criticamente as estruturas de poder das comunidades relixiosas; lémbraos que non se trata de Cristiandade ou Islam, senón diferentes xeitos e interpretacións; e que o rol da relixión na sociedade debería ser cuestionado»⁴⁴.

Na seguinte sección quero suxerir que unha saída destes dilemas está en centrarse menos nas nocións esencializadas de feminismo e relixión, e prestar máis atención ás experiencias de vida das mulleres crentes. Ao centrármolos nas experiencias, o feminismo pode liberarse dos problemas de definición (que sempre implican un proceso de exclusión) e pode intentar explorar a opción dos múltiples feminismos. A interseccionalidade é un xeito de teorizar este proceso.

A INTERSECCIONALIDADE E OS SEUS LÍMITES

A teoría da interseccionalidade é un enfoque de investigación relativamente recente nas ciencias sociais. Foi conceptualizada por primeira vez polas feministas afroamericanas, e adoptada por outras disciplinas como a socioloxía, os estudos de raza e a etnografía. O contexto no que se desenvolve a interseccionalidade é extremadamente importante para comprender a teoría en si mesma. Pouco despois da difusión da primeira onda do feminismo en Europa e Estados Unidos, comezaron a xurdir as críticas de mulleres que se sentían excluídas por ese discurso. Sobre todo, a pretensión de representar universalmente ás mulleres foi cuestionada por aquelas mulleres que sentiron que as súas experiencias eran moi diferentes das da muller branca occidental de clase media, quen formaba o núcleo desta primeira onda feminista.

Epistemoloxicamente, a interseccionalidade sitúase dentro do postmodernismo e o postestruturalismo, que constitúen fortes críticas á modernidade e ao positivismo. A modernidade vese como «unha metanarrativa arrogante, un relato universal que se reivindica superior a outros relatos do que significa ser humano –un relato capaz de avaliar todos os outros relatos»⁴⁵. O postmodernismo rexeita as grandes narrativas, e entende que calquera proxecto de investigación debe ter en conta múltiples perspectivas. Así pois, as grandes narrativas, as tendencias universalizadoras e a pretensión de

⁴⁴ Vuola 2001

⁴⁵ Cameron, J. (2011) 'Epistemological origins and scope of researching international development'. Mimeo. The Hague: ISS: 26

obxectividade das investigadoras, veñen sendo aspectos importantes do feminismo hexemónico occidental. O postestruturalismo valora o coñecemento desde abaixo, oposto ás estruturas que disfrazan o exercicio do poder desde arriba⁴⁶.

A interseccionalidade xurde como resposta directa á natureza excluínte do feminismo hexemónico occidental. O seu maior logro foi a inclusión das múltiples experiencias, realidades e identidades, así como chamar a atención sobre as formas nas que o poder exclúe/inclúe. A interseccionalidade serve como unha metodoloxía moito máis elaborada onde se analizan as diferentes formas de opresión de xeito simultáneo, e como unhas inflúen noutras de maneiras moi complexas.

Ademáis das feministas negras, outros grupos de feministas, como as marxistas, lesbianas ou postcoloniais, analizaban tamén as relacións entre o xénero e outros sistemas de opresión (tales como o capitalismo, a sexualidade, o nacionalismo). As feministas postcoloniais e europeas, por exemplo, facían co desenvolvemento da teoría do punto de vista feminista⁴⁷. A teoría do punto de vista enfatiza que a análise debe realizarse desde a perspectiva das marxinas, xa que a súa visión da sociedade é moito máis completa. As experiencias das mulleres deberían dar lugar ao coñecemento feminista⁴⁸. O termo concreto de *interseccionalidade* foi acuñado por Kimberlé Crenshaw, unha académica e xurista afroamericana que traballaba nos estudos críticos de raza nos anos 80 do pasado século, e pretendía desmantelar a suposta neutralidade e obxectividade da lei⁴⁹. Crenshaw pretendía mostrar como o marco único empregado habitualmente polas feministas debería ser substituído polo marco interseccional, co que se explicarían moito mellor os xeitos nos que raza e xénero interactúan⁵⁰. Efectivamente, a interseccionalidade representa un medio de observar as múltiples capas de identidades para poder analizar como interactúan unhas coas outras. A cuestión do poder é recorrente, así como a crítica á idea de que o xénero deba ter primacía nas análises feministas.

Deste xeito, a interseccionalidade permite unha análise máis complexa das experiencias de vida das persoas que toma en consideración non só as diferentes marxinalizacións, senón que tamén analiza como estas marxinalizacións e posicionalidades interesccionan creando situacións únicas. É un proceso de elaboración que representa nocións teóricas en constante e fluída expansión. Cantas máis académicas e académicos traballan nela, máis interseccionalidades aparecen. O exemplo das masculinidades ilustra como a interseccionalidade rebasou a configuración clásica raza/xénero/clase e adoptou moitas outras posicionalidades que non foran consideradas, como masculinidade, discapacidade, sexualidade, transnacionalidade, etc.

⁴⁶ Ibid: 28

⁴⁷ Yuval-Davis, 2006: 195

⁴⁸ Harding, Sandra G. *Whose science? Whose knowledge?: Thinking from women's lives*. Cornell University Press, 1991: 221.

⁴⁹ Nash 2008: 2

⁵⁰ Ibid

Se ben é certo que apareceron moitas investigacións interseccionais desde que Crenshaw escribira o seu artigo fundacional, pouco ten sido o traballo realizado no ámbito da relixión e o feminismo desde esta perspectiva. Por unha banda, existe o risco de que a perspectiva interseccional continúe reproducindo as conclusións presentes na maior parte do feminismo hexemónico. Pero por outra banda, eu defendo que a interseccionalidade como enfoque ten a capacidade de superar esas deficiencias. O obxectivo da interseccionalidade é escoitar as voces das mulleres e homes nos seus propios termos, para construír narrativas e mostrar experiencias que poidan axudar a comprender a vida social. A énfase está, polo tanto, nas voces que son escoitadas, non en asuncións apriorísticas. Isto facilita o espazo no que as mulleres crentes poden expresarse e non ser confinadas dentro de certas narrativas. A análise interseccional permitiría que as experiencias relixiosas formen parte da narrativa, porque son as que falan as que a crean. Noutras palabras, as narracións persoais son centrais, e isto fai que o suxeito sexa o centro da historia. Isto non quere dicir que as investigadoras e investigadores que utilizan o enfoque interseccional non teñan asuncións previas –todo o mundo as ten. Pero a interseccionalidade fórganos a confrontalas en vez de enmascaralas ou desapercibilas.

Se ben a interseccionalidade foi unha achega crucial para a análise feminista, hai varios puntos de crítica a ter en conta. Un deles é que a énfase posta nas «marxinalizadas» parece reproducir o coñecemento que di *coñecer* e *representar* a «Outra», e polo tanto, convértese en parte da industria de produción de coñecemento. Outro punto é o proposto por Judith Butler, en relación ao que o «etc» que se sitúa ao final da lista de categorías sociais sinala unha «molesta admisión de cansancio», así como un «ilimitado proceso de significación»⁵¹. Isto pode evitarse empregando o concepto de «categorías clave» e o recoñecemento de que en determinadas situacións, certas divisións sociais son máis importantes que outras⁵². Con todo, é importante entender que diferentes posicionalidades teñen lóxicas diferentes e operan a distintos niveis⁵³. Outra crítica reside en que non se cuestiona o uso de categorías, polo que os seres humanos estarían compostos por varios aspectos categóricos e «innatos» que, cando se estudan xuntos baixo este enfoque, poden expoñer ao ser humano en cuestión.

«Unha crítica á interseccionalidade que toma a categoría como ontoloxicamente problemática ou como válida é a porta de entrada dun suxeito ou suxeitos transcendentales.»⁵⁴

A dependencia das categorías incluso pode levar á interseccionalidade cara ao positivismo, como se a categoría levase a un coñecemento «auténtico» das

⁵¹ Phoenix 2006: 188

⁵² Ibid: 189

⁵³ Phoenix in Lutz, Helma, Maria Teresa Herrera Vivar, and Linda Supik, eds. *Framing intersectionality: Debates on a multi-faceted concept in gender studies*. Ashgate Publishing, 2011: 138

⁵⁴ Ferguson, S. J. 'Reading Intersectionality' in Ferguson, S. J. (Ed.). (2012). *Race, Gender, Sexuality, and Social Class: Dimensions of Inequality*. Sage Publications, Incorporated: 96

experiencias das mulleres marxinalizadas⁵⁵. Investigadores como Wolf defenden que en vez de tomar as categorías como «nomes das cousas», deberíamos entendelas como «feixes de relacións e recolocalas de novo no arquivo do que foron abstraídas»⁵⁶. Outras falan de que as categorías flotantes poden substituírse por significantes enraizados nas vidas das mulleres, e estas representacións nunca deberían verse como se nos mostrasen a «esencia» dunha persoa⁵⁷. Crenshaw responde a estas críticas sinalando que as categorías poden ser empoderantes, e engade que, se ben as categorías son construídas socialmente, isto non impide que teñan efectos reais sobre as vidas das persoas⁵⁸.

CONCLUSIÓN

A metanarrativa do secularismo constitúe unha das características do feminismo hexemónico occidental, e explica as dificultades que este feminismo vén tendo para atraer ás mulleres crentes, así como para abordar a axencia destas mulleres en termos non simplistas. Se ben as críticas fixeron avanzar este feminismo, continúa sendo fundamentalmente occidental e secular. Isto significa que, cando movementos como o feminismo islámico emerxen, a resposta sexa consideralos como unha proba máis de falsa consciencia, ou non prestarlles atención. A tensión principal segue a ser a incapacidade para dialogar coas mulleres crentes nos seus propios termos, en lugar de empregar asuncións apriorísticas sobre o patriarcado relixioso que se basean nunha homoxeneización das relixións.

Para abordar a complexidade da análise feminista, poñer o foco nas experiencias de vida das mulleres pode aportar unha vía de avance. Centrarse nas experiencias vividas fai da interseccionalidade un enfoque moi útil para o estudo das mulleres e a relixión. Conceptualizar a relixión como unha posicionalidade pode servir para realizar unha análise que non rexeite a priori as experiencias das mulleres crentes como patriarcais. O uso das narrativas é un enfoque metodolóxico que pode ser usado para acadar a análise interseccional. As narrativas persoais buscan situar o suxeito dentro da rede de relacións que definen a súa estrutura social, pero hai quen apunta que moitas veces só é posible situar o suxeito desde unha perspectiva parcial do grupo social específico estudado⁵⁹.

Utilizar a crítica interseccional no ámbito feminista pode axudar a decolonizar o seu persistente eurocentrismo. Mentres que os presupostos do que é e que é o que constitúe o patriarcado non sexan decolonizados, o feminismo hexemónico continuará reproducindo dinámicas e análises que exclúen as mulleres que viven realidades diferentes.

⁵⁵ Ibid: 92

⁵⁶ Wolf, Eric R. *Europe and the People without History*. Univ of California Press, 2010: 3

⁵⁷ Husain, Mary E., and Kevin J. Ayotte. "Securing Afghan women: Neocolonialism, epistemic violence, and the rhetoric of the veil." *NWSA Journal* 17.3 (2005): 112-133: 114.

⁵⁸ Crenshaw in Lutz, Helma, Maria Teresa Herrera Vivar, and Linda Supik, eds. *Framing intersectionality: Debates on a multi-faceted concept in gender studies*. Ashgate Publishing, 2011: 227

⁵⁹ McCall, Leslie. "The complexity of intersectionality." *Signs* 30.3 (2005): 1771-1800: 1781