

## Violencia e injusticia epistémica en las relaciones discursivas dentro del feminismo

### *Violence and epistemic injustice in the discursive relationships within feminism*

Camila Stipo \*

#### Resumen

Este ensayo es una reflexión acerca de las relaciones de poder existentes dentro del feminismo, particularmente entre el feminismo “tradicional” y el feminismo islámico. Para esto, utiliza dos herramientas analíticas fundamentales, que son la “violencia epistémica” y la “injusticia epistémica”. El argumento principal sostiene que las objeciones llevadas a cabo por el feminismo tradicional hacia el feminismo islámico, cumplen con los estándares típicos del ejercicio de la violencia y la injusticia epistémicas, lo cual se demuestra por medio de una revisión detenida de cada una de ellas.

**Palabras claves:** violencia epistémica, injusticia epistémica, feminismo islámico.

#### Abstract

This essay is a reflection on the existing power relations within feminism, particularly between "traditional" feminism and Islamic feminism. For this, it uses two fundamental analytical tools, which are "epistemic violence" and "epistemic injustice". The main argument holds that the objections made by traditional feminism towards Islamic feminism, fulfill the typical standards of the exercise of epistemic violence and injustice, which is demonstrated through a careful review of each of them.

**Keywords:** epistemic violence, epistemic injustice, Islamic feminism

---

\* D&D consultores. Licenciada en Historia mención Antropología Cultural, Tesista Licenciatura en Filosofía, Santiago, Chile, Correo electrónico: [cvstipo@uc.cl](mailto:cvstipo@uc.cl).

## Introducción

Este ensayo se enmarca en la exploración del uso de dos herramientas analíticas que posibilitan el enriquecimiento de las reflexiones que surgen en las relaciones comunicativas entre sujetos o grupos con capacidad de ejercicio de poder desigual; éstas son la “injusticia epistémica” y la “violencia epistémica”. Con este fin, se utilizarán ambas herramientas para iluminar los vínculos discursivos existentes entre aquello que podemos entender como feminismo “tradicional”, es decir, aquel que representa los intereses de las mujeres occidentales, blancas y de clase media –pero que pretende representar los intereses de todas las mujeres–, y las relativamente recientes corrientes del llamado “feminismo islámico”.

La posición que defenderé es aquella que afirma que, en cuanto existen relaciones de poder desigual entre ambos tipos de feminismo, lo cual deriva de la posición dominante del primer tipo dentro de la academia y de la posición privilegiada en la que se encuentran sus teóricas respecto a la ocupación de espacios de enunciación, éstas se encuentran habilitadas para ejercer tanto injusticia como violencia epistémica respecto a las segundas, como de hecho ha sucedido.

Por un lado, la injusticia epistémica será ejercida por medio de dos actos que le son constitutivos, estos son, el acto de desconfiar de la sinceridad del hablante, y el acto de desconfiar en las capacidades o en las competencias de éste. Todo esto en base a una serie de prejuicios negativos que se tienen sobre él, los cuales no serían modificados por la evidencia contraria, por muy abundante que ésta sea. Por el otro, la violencia epistémica se llevará a cabo por una serie de movimientos de deslegitimación de los discursos de los sujetos subalternos, los cuales pueden ser: la invalidación de éstos como interlocutores legítimos, el intento de “hablar por ellos”, la distorsión de sus argumentos, falsas generalizaciones, entre otros.

Para lograr esto, en primer lugar, se revisará someramente en qué consisten la violencia y la injusticia epistémica. En segundo lugar, se expondrán los principales fundamentos, argumentos y objetivos del feminismo islámico. Finalmente, se utilizarán dos textos críticos del feminismo islámico para revisar las objeciones que les imputan, para comprobar así en qué medida se ejerce o no violencia e injusticia epistémica. Espero mostrar cómo, en una buena parte de las objeciones que se le hacen al feminismo islámico, lo que hay en realidad es un ejercicio de poder que se traduce en una injusticia o un acto violento hacia formas de conocimiento que no se ajustan a las esperadas por el feminismo tradicional.

## Violencia epistémica e injusticia epistémica

La violencia y la injusticia epistémica comparten un campo de estudio que arroja los mismos problemas, es decir, ambas se preguntan por las consecuencias que surgen de la intersección entre conocimiento, poder y comunicación. Así, lo que las diferencia tiene que ver con el origen desde donde parte su reflexión. Por una parte, la cuestión de la violencia epistémica ha sido especialmente trabajada por los teóricos decoloniales, quienes, desde distintos lugares de las ciencias sociales, han reflexionado sobre las relaciones de poder actualmente existentes entre los antiguos imperios coloniales y sus territorios anexionados. Por otro lado, la cuestión de la injusticia epistémica ha sido trabajada, sobre todo, en el campo de la filosofía, por lo que su bajada como herramienta analítica al mundo de la historia y la sociología está menos desarrollada. En cualquier caso, lo interesante es que la utilización de ambas brinda la posibilidad de enriquecer el trabajo sobre hechos donde pueden constatarse ejercicios de poder que desacreditan las formas de conocimiento de ciertos grupos, por motivos que se relacionan con la posición subordinada que estos últimos detentan en el sistema social que contextualiza el acto comunicativo.

Mostraré entonces en qué consisten estos conceptos, para poder llevarlos a la aplicación

práctica de la cuestión que aquí nos interesa, es decir, la constatación de los modos por los cuales, algunas corrientes del feminismo, ejercen tanto violencia como injusticia epistémica a las teóricas del feminismo islámico y, por medio de ello, a las mujeres musulmanas en general. En otras palabras, las formas por las cuales algunos discursos nacidos en los centros de poder colonial desacreditan a estas mujeres como interlocutoras válidas en el campo de la construcción del feminismo y su base teórica, es decir, desacreditan las formas y contenidos de la constitución de cierta clase de conocimiento.

### *Violencia epistémica*

Según Genara Pulido (2009),

La violencia epistémica la constituye una serie de discursos sistemáticos, regulares y repetidos que no toleran las epistemologías alternativas y pretenden negar la alteridad y subjetividad de los Otros de una forma que perpetúa la opresión de sus saberes y justifica su dominación. Esto es, violencia ejercida por regímenes autoritarios a través de la represión epistemológica ejercida sobre los Otros mediante la denigración e invalidación de sus propios saberes a partir de determinados sistemas discursivos universales que representan y reinventan para sí mismos (p.177).

Otra definición interesante es la que nos da Marisa Belausteguigoitia (2001), afirmando que la violencia epistémica “se relaciona con la enmienda, la edición, el borrón y hasta el anulamiento tanto de los sistemas de simbolización, subjetivación y representación que el otro tiene de sí mismo, como de las formas concretas de representación y registro, memoria, de su experiencia” (p.237). Así, ambas definiciones muestran que este tipo de violencia se basa en una acción que no admite formas de conocimiento alternativas a las propias, desacreditándolas, muchas veces, por medio del acto de “hablar por el otro”. Esto quiere decir que esta forma de violencia se traduce en discursos que pretenden representar mejor las necesidades de los otros, sin siquiera consultar su opinión. Esto se legitima a través de alegatos tales como que el otro no conoce realmente bien su situación, o bien, la conoce, pero sus

condiciones particulares no le permiten una articulación coherente de ésta. En este sentido estamos hablando de una gran empresa epistemológica, que ha sido llevada a cabo contemporáneamente por Occidente, ubicándose a sí mismo en el centro del saber y justificando sus modelos de dominación – política, económica– a través del descrédito de las formas de conocimiento locales. Esto es lo que Sirin Adlbi (2016) ha llamado una “cárcel epistemológico-existencial”, la cual limita el espacio de posibilidades de existencia, conocimiento y enunciación, operando dentro del “imperio de la anulación del Otro”, es decir, la delimitación, desde los centros de poder, de quién puede hablar, cómo se puede hablar y sobre qué temas se puede hablar (p.33).

### *Injusticia epistémica*

La injusticia epistémica es un concepto especialmente trabajado por Miranda Friker (2007), quien trata esta cuestión a través de los siguientes conceptos: 1. El “poder identitario”: es una forma de poder social que depende directamente de imágenes compartidas por la sociedad acerca de la identidad, que operan en el momento en que el poder es ejercido. 2. El “prejuicio identitario”: tiene que ver con un tipo de prejuicio ejercido contra las personas, en cuanto pertenecientes a un grupo social. 3. La “injusticia testimonial”: es aquella que el hablante sufre cuando recibe menos credibilidad de parte del oyente, de acuerdo a un prejuicio identitario que este último alberga en su imaginario (p.4). Así, el prejuicio identitario distorsiona la percepción del hablante por parte del oyente, en cuanto ésta se basa en una relación entre un grupo social y uno o más atributos generalizables, lo cual, a su vez, suele involucrar una resistencia ante las evidencias que contradicen las convicciones prejuiciosas del oyente (p.35).

En otras palabras, la injusticia epistémica es un fenómeno expresado por medio de un ejercicio de poder, por el cual el oyente desacredita el testimonio –en el cual subyacen las formas de conocimiento– del hablante, en razón de la pertenencia de este último a un grupo social

determinado, y de los prejuicios identitarios que el primero alberga en su imaginario respecto a este grupo. Así, Friker afirma que este tipo de injusticia representa un daño para el hablante, en cuanto la capacidad de transmitir conocimiento es una parte esencial de una de las capacidades más importantes del ser humano, la capacidad de razonar. La injusticia testimonial niega simbólicamente la completa humanidad del hablante, en cuanto le niega la supuesta capacidad distintiva de la humanidad. De acuerdo con esto, la autora afirma que es así como se explica que en contextos de opresión los poderosos siempre se asegurarán de desacreditar esta capacidad en los dominados, en cuanto esto permite socavar su sentido de humanidad. En otras palabras, cuando alguien sufre de injusticia testimonial, este es degradado en su condición de ente cognoscente y, simbólicamente, en su condición de ser humano (p.44).

Ahora bien, según Friker (2007), cuando este tipo de injusticia se presenta como persistente y sistemática en contra de algún grupo determinado, nos encontramos frente a un caso de opresión (p.58). Así, es posible constatar que existen grupos –las mujeres son un buen ejemplo– los cuales son sistemática y persistentemente víctimas de esta clase de injusticia, como consecuencia de los prejuicios existentes en relación a sus capacidades cognitivas. Esto tiene que ver con que, para que el testimonio de un hablante sea digno de confianza, el oyente debe considerar que éste posee dos capacidades: la sinceridad y la competencia. Respecto a los grupos oprimidos, lo que sucede es que se duda de que sus miembros posean una o ambas de estas capacidades, por lo que sus testimonios son considerados de menor o nulo valor y, así, el colectivo completo es degradado en su humanidad. Esto, a su vez, tiene consecuencias en la autopercepción de sí mismos, debido a que, según Friker (2007), la degradación persistente del testimonio de un colectivo, a largo plazo, redundará en la inhibición de la capacidad y desarrollo intelectual de sus individuos.

## ¿Qué es el feminismo islámico?

Para poder mostrar de qué maneras es que se ejerce violencia e injusticia epistémica desde ciertas formas más tradicionales de feminismo hacia el feminismo islámico, es necesario aclarar someramente de qué trata éste. Es importante puntualizar que el feminismo islámico contiene variaciones en su interior, sin embargo, existen ciertas características comunes que deslindan el campo.

En términos amplios, las feministas islámicas incluyen una o varias de las siguientes premisas en sus reflexiones:

- La situación de la mujer en el contexto islámico –arábico o no– es de subordinación y necesita ser modificada.
- La situación de la mujer en la comunidad originaria –tiempos de Mahoma– era superior a su situación actual, por lo que debe servir como modelo.
- La liberación femenina o el término de su subordinación puede y debe ser pensada desde un marco de referencia islámico.
- El Corán –entendido como la palabra revelada de Alá– es garante de los derechos de las mujeres.
- Para extraer dichos derechos es necesario el ejercicio de la *ijtihad* o esfuerzo interpretativo de los textos revelados.
- El fundamento de la posibilidad de interpretación de la palabra divina es su universalidad. Por medio de la interpretación, sus fundamentos universales pueden y deben ser aplicados a todo momento y lugar.
- El feminismo llamado occidental es insuficiente para solucionar los problemas específicos de las mujeres musulmanas que viven en culturas diferentes con contextos variados. En algunos casos se considera que el feminismo occidental solo perpetúa las lógicas de la dominación femenina.
- Las mujeres musulmanas han sido presentadas históricamente como simples

víctimas. Es necesario desplazar el foco hacia la capacidad de agencia, hasta ahora invisible, que las mujeres han tenido y tienen hoy en las sociedades islámicas.

- La solución a la subordinación femenina en las sociedades islámicas debe ser pensada en clave local, en concordancia con las tradiciones y la cultura específicamente islámicas.
- No es necesario un contexto secular para alcanzar la liberación femenina.

Además, como lo han puesto de manifiesto numerosas autoras<sup>1</sup>, el feminismo islámico suele verse atrapado en medio de dos posturas antagónicas pero isomorfas. La primera es la que argumenta que, desde el punto de vista de las sociedades musulmanas, la liberación de la mujer es una importación del Occidente imperialista, completamente ajena a la tradición islámica, por lo que debe rechazarse en su totalidad, para preservar la propia identidad cultural y resistir las intrusiones foráneas. La segunda también argumenta que la liberación de la mujer es un invento occidental, pero que urge exportarlo a las sociedades islámicas, para ayudarlas a superar su retraso bárbaro. De acuerdo con esta última postura, la situación degradada de la mujer en las sociedades islámicas es una prueba de su retraso como sociedad, lo que haría necesaria la intrusión de las potencias occidentales en dichas sociedades para “liberarlas/salvarlas”.

Por su parte, las feministas musulmanas aceptan tanto que es necesario resistir las intrusiones imperialistas, como que es necesario dar mayor importancia a lo local, sin embargo, niegan que la exigencia del fin de la subordinación femenina sea una exigencia extraña a la tradición islámica. Así, trazan la génesis de dicha exigencia en el contexto de la primera comunidad islámica, cuestión que, según ellas, es posible extraer tanto del Corán

como de la Sunna.<sup>2</sup> En este sentido, hay tres cuestiones centrales que abordan estas autoras. En primer lugar, el ejercicio exegético de las fuentes sagradas para demostrar que es dentro de éstas que se encuentra el origen de la legitimación de un trato justo e igualitario para las mujeres. En segundo lugar, el esfuerzo para demostrar que las mujeres islámicas no son meras víctimas, relevando sus espacios de agencia, los cuales deben ser estimulados para gestionar la liberación. En tercer lugar, la importancia de gestionar esta liberación desde un marco epistémico local, lo cual tiene como corolario la lucha contra las relaciones de sujeción coloniales.

### *La Ijtihad o “esfuerzo interpretativo”*

La *Ijtihad* es un instrumento jurídico definido como el esfuerzo metodológico de analizar e interpretar las fuentes dogmáticas —El Corán y la Sunna—, así como de definir los instrumentos jurídicos y su adecuada utilización en el proceso de desarrollo de una norma. Este instrumento jurídico comenzó a ser utilizado activamente en el contexto del reformismo islámico, sin embargo, según Ziba Mir Hosseini (2010), el brote de su uso por parte de las mujeres tiene un origen relacionado pero diferente:

Fue el “Islam político” quien realmente politizó todo el asunto del género y de los derechos de las mujeres musulmanas. El eslogan “vuelta a la shariah”, exigido de forma tan enérgica por los defensores del “Islam político”, significaba en la práctica un intento de volver a los textos clásicos sobre fiqh o jurisprudencia islámica y abolir así varias leyes ventajosas para las mujeres que no contaban con la autorización de los islamistas en su interpretación literalista del Islam. Trasladado a la práctica, legislación y políticas públicas, esto significaba un retorno a las interpretaciones premodernas de la shariah, con todas sus restrictivas leyes sobre y para las mujeres. Fue esto lo que originó, como reacción, la aparición del feminismo islámico, criticando a los islamistas por combinar Islam y shariah con un burdo

<sup>1</sup> Revisar Adlbi (2016), Ahmed (1992), entre otras.

<sup>2</sup> El Corán y la Sunna corresponden a las dos fuentes primarias del islam. El Corán es el libro sagrado revelado directamente a Mahoma, por lo que contiene la palabra de Alá; se encuentra

dividido en 114 Suras (capítulos) y estas a su vez en 6.226 Aleyas (versículos). La Sunna por su parte es una colección de dichos y acciones del profeta Mahoma, también conocidos como Hadices.

patriarcado y por defender que el sistema patriarcal fuera un mandato divino. Esas mujeres musulmanas se enfrentaron a las horribles leyes que los islamistas deseaban imponer en el nombre del Islam, y así comenzaron a exigir la justicia y la igualdad que su propia comprensión del Qur'an les condujo a creer era central en el Islam (Mir Hosseini, 2010, párr.4).

Así, Mir Hosseini hace referencia a la célebre frase según la cual el feminismo sería el hijo no deseado de la ilustración, diciendo que “El feminismo islámico es el hijo no deseado del islam político”, ya que gracias a él las mujeres musulmanas se avocaron a una revisión de la *fiqh* y del *tafsir* para comprender y subsecuentemente eliminar las interpretaciones y normas sexistas y patriarcales, y extraer y consolidar sus principios fundamentales de igualdad y justicia (Ali, 2014, p.130).

De esta forma, algunas feministas musulmanas —ver Barlas (2002) Mernissi (2002), Wadud (1999)—, han desarrollado una minuciosa metodología exegética para llevar a cabo una lectura más acorde con los principios fundamentales del Islam. Según Amina Wadud (1999), para realizar la exegesis: 1. La lectura siempre debe tener en cuenta el contexto histórico de la revelación. 2. Es necesario preocuparse de cuestiones gramaticales que puedan hacer parecer que la revelación solo se dirige a los hombres. 3. Es importante considerar el contexto del lector; la objetividad solo puede encontrarse en los puntos de convergencia de los distintos lectores. 4. Los principios fundamentales extraídos deben poder aplicarse a distintos contextos sociales; una interpretación única limita su universalidad.

Basándose en este esfuerzo, estas autoras han intentado mostrar que los derechos de las mujeres se encuentran garantizados en el Corán y que en él subyace un principio fundamental de igualdad y justicia de género. Esto se demuestra, por ejemplo, en que el Corán se dirige explícitamente a las mujeres en numerosas aleyas, otorgándoles el derecho a la propiedad, la herencia y el divorcio, entre otros (Grosfoguel, 2016, p.13).

Sin embargo, también existen pasajes polémicos que se han utilizado para justificar y mantener la subyugación de las mujeres en la tradición islámica. Aun cuando dichos pasajes representan una considerable minoría dentro del total de las aleyas del Corán, éstos han tomado tanta importancia histórica que es imposible evadirlos. Para comprenderlos, en el contexto de un Corán igualitario y liberador, las autoras se han abocado a analizar tanto su contexto histórico como los posibles problemas de traducción, problemas que nacen principalmente por la lectura desde un punto de vista masculino.

Mostraré aquí, de forma somera, el trabajo de Asma Barlas (2002) sobre una de las aleyas más polémicas del Corán, para ejemplificar este trabajo exegético. La aleya dice:

Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Dios es excelso, grande (4:34).

Según Barlas (2002), *quawwamun*, que aquí se traduce por “autoridad”, en realidad debe traducirse como “protectores” o “proveedores”. La segunda parte de dicha frase (“en virtud a la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan”), según la autora, puede entenderse en relación a que los hombres —en dicho contexto histórico— tienen más posesiones que las mujeres y, por tanto, deben protegerlas. Esto entonces refiere a una diferencia sociológica e histórica y no biológica u ontológica.

Por otro lado, la palabra *nushuz* que aparece traducida con la frase “aquéllas de quienes temáis que se rebelen”, haría referencia a un estado general de desorden matrimonial y no en particular a las mujeres desobedeciendo a sus maridos. Barlas (2002) también dice que la palabra que debería traducirse como “pegadles” es *darraba*, sin embargo, la palabra que

realmente aparece en la aleya es *daraba* que significa “dar el ejemplo”. Además, y en una interpretación histórica, Barlas (2002) y Wadud (1999) argumentan que, si realmente la palabra hiciera referencia a golpear, esta aleya constituiría un coto a las actitudes violentas de los hombres hacia las mujeres de la época, instándolos a recurrir a otras opciones – amonestarlas, dejarlas solas en el lecho– antes de recurrir a la violencia física; en este sentido la aleya no sería una autorización, sino, por el contrario, la limitación de una práctica. Para ellas, solo una lectura patriarcal puede dar lugar a una traducción como la citada, ya que no existen evidencias históricas respecto a que, por ejemplo, Mahoma golpeará o exigiera obediencia a sus mujeres (Barlas, 2002, p.185).

### Agencia

Un problema del feminismo islámico con el feminismo occidental, es que este último ha representado históricamente a las mujeres musulmanas como completamente carentes de agencia. Esto tiene que ver con la formulación de prejuicios en el contexto del colonialismo, los cuales brindaron una justificación para la intromisión de los países occidentales en Oriente medio –y la brindan hasta el día de hoy. El concepto que abarca y define la producción de dichos prejuicios es el de “orientalismo”, acuñado por Edward Said (2002). Me permito aquí definir el orientalismo como la producción de conocimiento respecto a un “otro” –el sujeto oriental– que se encuentra en una posición de desventaja respecto de quién lo define. Esta producción de conocimiento pasa por un ejercicio de poder –tanto académico como geopolítico– que se mantiene a través de la reafirmación del propio discurso por medio de instituciones variadas y tiene más que ver con el sujeto productor de conocimiento en su posición privilegiada, que con el sujeto oriental que pretende describir.

Así, el feminismo occidental, en una actitud orientalista, ha pretendido describir a las mujeres musulmanas como los entes más absolutamente degradados, lo cual es simbolizado, por ejemplo, en su utilización del

velo islámico. Por ello algunas feministas islámicas se han posicionado en contra de dicha actitud orientalista, mostrando, a través de ejercicios históricos o etnográficos, que la mujer musulmana no es un sujeto completamente carente de agencia, y que, aunque es verdad que se encuentra en una posición de subordinación, la suposición de su falta de agencia se basa más en prejuicios e ignorancia que en la realidad.

Ejemplos ilustrativos de este tipo de ejercicios son, por un lado, la revisión de los movimientos feministas de Margot Badran (2009) en Egipto a finales del siglo XIX y principios del XX; y por el otro, las reflexiones de Lila Abu-Lughod (2002) en *Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others*.

Badran (2009) describe como, mujeres particulares y agrupaciones de corte feminista –seculares o islámicas–, intentaron incidir con mayor o menor éxito tanto en la liberación colonial de Egipto como en las políticas posteriores del naciente Estado-nación (p.168). Abu-Lughod (2002), por su parte, analiza el velo islámico y las significaciones y usos diversos del mismo por parte de mujeres reales en contextos islámicos. En base a ello, la autora argumenta que las mujeres en diferentes contextos utilizan el velo de formas diversas y que la significación del velo en términos de falta de agencia muchas veces es más una obsesión occidental que una realidad (pp. 785-788).

### La centralidad del colonialismo

Como ya se ha dicho, las feministas islámicas se encuentran en una lucha en dos frentes: primero, contra el patriarcado local tradicional y segundo, contra las preconcepciones orientalistas e imperialistas sostenidas por el patriarcado occidental y que se introdujeron y reforzaron a través de las empresas coloniales del siglo XIX. Sin embargo, estos dos tipos de patriarcado se fortalecen mutuamente, ya que el patriarcado occidental refuerza la atribución obligada de la identidad islámica en los sujetos femeninos por parte del patriarcado local, gracias a su retórica del retraso, la barbarie y, por consiguiente, la necesidad de la “salvación”.

Así, el patriarcado local mantiene visiones misóginas y monolíticas de su identidad como reacción a las intrusiones foráneas y como un intento de conservar las tradiciones e identidades locales frente a una islamofobia creciente. A su vez, el patriarcado occidental asume dicho fenómeno como una invitación legitimadora para interferir y modificar las relaciones sociales y culturales de las sociedades islámicas por la fuerza, aprovechando la oportunidad para robustecer su posición política y económica en la zona.

De esta forma, numerosas autoras —Abu-Lughod (2002), Adlbi (2016), Ahmed (1992)— argumentan que Occidente, por medio de sus empresas imperiales, del despliegue bélico y de los fondos distribuidos para diferentes ONG's, ha difundido una retórica de salvación en relación a las mujeres musulmanas, presentándolas, como se ha visto, como sujetos completamente carentes de agencia<sup>3</sup>. Esto significa que ha sido Occidente, basándose en una concepción orientalista de la situación del mundo islámico, quien ha monopolizado la palabra, constituyendo a la mujer musulmana como un objeto de estudio y definiendo en términos morales las relaciones sociales y de género del mundo islámico, sin preocuparse por atender a la opinión de dichos sujetos respecto a su propia situación. Pero esto no es todo, ya que por medio de estas herramientas — políticas, bélicas y económicas—, Occidente no solo ha generado estudios sobre las relaciones sociales del mundo islámico, sino que al mismo tiempo, las produce. Un ejemplo paradigmático es la constitución del velo islámico como un símbolo universal de opresión, sin molestarse en interrogar a sus usuarias respecto a los motivos, tradiciones o símbolos que éstas le asocian. Este simbolismo ha sido asumido a su vez para la formulación identitaria islámica, utilizándose tanto para reforzar la conminación al uso, como para denunciarlo, respaldando incluso políticas de desvelamiento forzado.

Así, Occidente se ha posicionado a sí mismo como paradigma universal de “la vida buena”, llevando los valores particulares de su propio devenir histórico a un lugar de medida absoluta respecto a qué es moderno y qué no, qué es desarrollado y qué está atrasado, quiénes están libres y quiénes deben ser rescatados. Pero además, han utilizado dicha medida como excusa para intervenir y controlar otros tipos de sociedades que no se ajustan a sus modelos, aprovechando los beneficios políticos y económicos que esto conlleva.

Lo interesante de este análisis es que, en mayor o menor grado, se incluye al feminismo dentro de esta empresa colonial. Las teóricas del feminismo islámico denuncian que las feministas occidentales blancas solo las han mostrado como sujetos que deben ser salvados de su contexto patriarcal y retrógrado, dando tanto su respaldo teórico como su asentimiento práctico para las intromisiones armadas de Occidente en las sociedades islámicas. Estas feministas asumen que la religión es eminentemente opresiva para las mujeres, declarando la laicidad como el único contexto, tanto teórico como práctico, para pensar la liberación femenina. Sin embargo, feministas islámicas decoloniales como Sirin Adlbi (2016), argumentan que el laicismo es una respuesta históricamente situada, que contrapone el “feminismo” a la “religión”, esta última entendida como la religión cristiana, pero ampliada de forma que incluya todas las otras religiones, y que se ha difundido violentamente en nombre de un universalismo abstracto a contextos históricos y culturales diversos. Esto ha redundado en el silenciamiento de mujeres que ven en el Islam un modelo de liberación y emancipación (Adlbi, 2016, p.136).

---

<sup>3</sup> Para un estudio más acabado del tema ver “La economía discursiva de las mujeres, el feminismo y el Islam: El caso de Marruecos” en Adlbi (2016).



## Violencia e injusticia epistémica en el feminismo de Celia Amorós y Haideh Moghissi

Como ya ha sido consignado, históricamente el discurso patriarcal occidental e islámico ha silenciado a las mujeres musulmanas, justificado su opresión en los libros sagrados, negándoles cualquier tipo de agencia, y constituyendo un discurso “orientalista” por el cual se construyen y afirman relaciones de subordinación, tanto entre los centros de poder y las periferias, como entre los hombres y las mujeres. Todo esto es lo que contextualiza la existencia de ciertas corrientes del feminismo que rechazan el feminismo islámico. Es importante puntualizar que, en general, estas corrientes analizan el feminismo islámico como si fuera una teoría unificada, sin atender a los matices que existen entre sus teóricas. En relación a esto, sostengo que gran parte de las objeciones que se le realizan al feminismo islámico ejercen violencia o injusticia epistémica sobre este. Para demostrarlo, revisaré las principales objeciones con las que se las ha interpelado, las cuales pueden ilustrarse con la lectura de los libros *Vetas de Ilustración. Reflexiones Sobre Feminismo e Islam*, de Celia Amorós<sup>4</sup> (2009) y *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis* de Haideh Moghissi (2002).<sup>5</sup>

En este punto, es importante señalar que no todas las teóricas del feminismo que *de hecho* son occidentales sostienen posiciones del tipo que se mostrará a continuación. La cuestión interesante aquí es que, desde un punto de vista orientalista, existe una división artificial del mundo entre un “Occidente” y un “Oriente”,

que fundamenta la formulación de predicados respecto de uno u otro, muchas veces basados en convicciones prejuiciosas que constituirían formas de violencia o injusticia epistémica. En este sentido la cuestión relevante no es lo que diga, digámoslo así, el pasaporte de estas autoras, sino que las preguntas fundamentales son: ¿sostienen ellas una situación de privilegio respecto a las teóricas que critican? Y si esto es así, ¿mantienen en sus argumentos un punto de vista orientalista? o, en otras palabras, ¿su posición les permite ejercer injusticia y violencia epistémica? Y si la respuesta es afirmativa, ¿ejercen *de hecho* injusticia y violencia epistémica? Sostengo que, respecto a Amorós y Moghissi la respuesta es afirmativa en ambos casos. Respecto a la primera interrogante (¿sostienen ellas una situación de privilegio respecto a las teóricas que critican?, ¿su posición les permite ejercer injusticia y violencia epistémica?), habría que decir que ambas detentan una posición de privilegio gracias a su condición de habitantes de países del primer mundo y su colocación como académicas reputadas respecto a la teoría feminista y de género en importantes centros de investigación y universidades. En otras palabras, estamos frente a dos investigadoras reconocidas como interlocutoras válidas en relación a los temas que tratan y que se encuentran en una posición de enunciación privilegiada. Respecto a la segunda interrogante (¿mantienen en sus argumentos un punto de vista orientalista?, ¿ejercen *de hecho* injusticia y violencia epistémica?), como se mostrará en los siguientes apartados, la respuesta deviene también afirmativa, en cuanto ambas llevan a cabo una serie de gestos por los cuales se ejerce la clase de poder que resulta en violencia o injusticia epistémica.

<sup>4</sup> Celia Amorós es académica e investigadora en la Universidad Nacional de Educación a Distancia en Madrid y fue la primera directora del Instituto de Investigaciones Feministas de la Universidad Complutense de Madrid. Es una de las pensadoras feministas más importantes de la actualidad y abanderada del llamado “feminismo de la igualdad”. Sus objetos de estudio se centran en el feminismo, la ilustración y el existencialismo.

<sup>5</sup> Haideh Moghissi es académica e investigadora en York University, Canadá. Sus objetos de estudio se centran en la política y la cultura de Medio Oriente, los estudios de género y el Islam, derechos humanos, diversidad, etnicidad e inmigración. Es miembro fundador de la “Iranian National Union of Women”.

Ahora bien, si esto es así, Amorós y Moghissi en la escritura de sus respectivas investigaciones no estarían representando al “feminismo occidental”, si entendemos a este último como la suma de todas las producciones teórico-feministas producidas en este lado del globo, sino que, más bien, constituirían una sistematización de lo que designamos como “feminismo occidental” en cuanto éste se posiciona, por un lado, como opuesto a un “Oriente” —que a la vez constituye— y, por el otro, como paradigma de lo que cualquier otro tipo de teoría feminista debería apuntar a satisfacer. Es por esto que mostraré tres de las principales objeciones que ambas autoras imputan al feminismo islámico, a modo de ilustración de las formas en que sus prejuicios orientalistas alimentan, en dicha sistematización, un ejercicio de poder que es a la vez violento e injusto con las formas de conocimiento que nacen de marcos epistémicos alternativos al occidental.

### *La objeción al multiculturalismo*

Esta objeción ve en el feminismo islámico una actitud multiculturalista en el intento de este último de determinar sus propios modos de liberación en un marco de referencia islámico. El multiculturalismo, en su forma más radical, afirma que existe una inconmensurabilidad entre las distintas culturas y una intraducibilidad de sus prácticas, que tiene como consecuencia el hecho que aquello que es bueno para una cultura no tiene que ser necesariamente bueno para otra, y aún más polémico, que aquello que es verdad para una cultura no tiene que ser necesariamente verdad para otra, o, en otras palabras, que no existe una verdad universal, sino que esta es siempre relativa a la cultura en la cual esta tiene sentido.

Así, Amorós (2009) pasa las primeras ciento dieciocho páginas, de un libro de trescientas, supuestamente sobre el feminismo islámico, sin hablar una sola palabra sobre este, dedicando, en cambio, estas primeras páginas a explicar qué es el multiculturalismo y por qué es este negativo para el feminismo. La preocupación de Amorós es clara y había sido ya desarrollada por

Susan Moller Okin (1999) hace tiempo en su artículo “¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?” donde queda expresada de la siguiente forma:

Los defensores de los derechos de grupo dentro de los estados liberales no han sido críticos con los “derechos de grupo”, al menos por dos razones: primero, tratan a los grupos culturales como monolitos, poniendo más atención a las diferencias entre grupos que a las diferencias dentro de ellos. Específicamente dan poco o ningún reconocimiento al hecho de que los grupos de culturas minoritarias como las “sociales” a los cuales pertenecen son ellas mismas discriminatorias por género con diferencias sustanciales entre hombres y mujeres. Segundo, quienes abogan por los derechos de grupo, ponen poca o ninguna atención a la esfera privada (p.12).

Así, en relación al feminismo islámico en particular, la preocupación se centra en el hecho de que se puedan legitimar prácticas que en Occidente parecen aberrantes —como la ablación de clítoris— de acuerdo al sentido que toman dentro de la cultura y la religión islámicas. Es decir, no habría nada de universalmente malo en mutilar a estas mujeres, sino que solo sería contextualmente malo dentro de la cosmovisión y los valores occidentales. En este sentido, según Moghissi (2002), las posturas posmodernas multiculturalistas y los fundamentalismos islámicos comparten un relativismo que sostiene que no existe algo así como la validez de la verdad o de la racionalidad, porque los discursos son inconmensurables y no pueden compararse o juzgarse entre ellos (p.52).

El argumento que desmiente al multiculturalismo es ya bien conocido y ha sido desarrollado por Seyla Benhabib (2006). En primer lugar:

La inconmensurabilidad radical y la intraducibilidad radical son nociones incoherentes, pues para ser capaces de identificar un patrón de pensamiento, un lenguaje —y, podría agregarse, una cultura— como los sistemas humanos de acción y significación complejos y coherentes que en verdad son, deberíamos al menos primero reconocer que los

conceptos, las palabras, los rituales y los símbolos en estos otros sistemas poseen un sentido y una referencia pasibles de seleccionarse y describirse de manera inteligible para nosotros [...] Si la intraducibilidad radical fuese válida, no podríamos ni siquiera reconocer el otro conjunto de enunciados como parte de un lenguaje (p.68).

En segundo lugar, aunque el multiculturalismo tuviese la coherencia necesaria para ser tomado en serio, las comunidades actuales no tienen los niveles de “pureza” que se requerirían para su validez, ya que vivimos en un mundo donde los flujos humanos y de ideas son la constante (Benhabib, 2006, p.72).

Sin embargo, aunque ambos argumentos están en lo correcto, esta objeción falla en dos cuestiones fundamentales. En primer lugar, si bien es cierto que es posible extraer *algunas* premisas multiculturalistas de *algunas* propuestas del feminismo islámico, la afirmación o preocupación acerca de que esta sería una de sus premisas fundamentales es infundada. Es más, la revisión de las principales exponentes del feminismo islámico, tales como Badran (2009), Mernissi (20002) o Lamrabet (2007) no permiten sacar dicha conclusión.

Así, Lamrabet (2007), por ejemplo, define el feminismo islámico como

Una dinámica de liberación iniciada por una vuelta a las fuentes pero que se hace paradójicamente en ruptura con las tradiciones culturales normalmente aceptadas. Esta dinámica que se hace del interior, se expresa en un idioma que le confiere una cierta legitimidad, puesto que no se sitúa en una lógica de exclusión, sino más bien en una lógica de reconciliación tanto con los valores occidentales universales como con unos valores espirituales islámicos revivificados por las reivindicaciones femeninas. Todos esos años de tentativas de emancipación musulmana, según un modelo importado y fuera del referencial cultural, fallaron en dar unos resultados concretos en la mayoría de los países arabo-musulmanes. De ahí el interés y la eficacia de tal dinámica interior, que al preconizar unos principios éticos específicos, reivindican al mismo tiempo los principios igualitarios universalmente compartidos (p.7).

En relación a esto último, y atendiendo a la preocupación de Okin (1999), es interesante notar que, según Badran, el feminismo islámico vino justamente a remediar las falencias de los modelos importados en el contexto de la esfera privada. Según esta autora, el llamado feminismo secular en Egipto había logrado, hacia finales del siglo XX, avances importantes para alcanzar la igualdad de las mujeres en la esfera pública, sin embargo, había permitido la regulación de la esfera privada por parte de las costumbres tradicionales legitimadas en la religión. El feminismo islámico vino a presentar nuevas herramientas para pensar la igualdad de las personas, tanto en el ámbito público como el privado. En este sentido significó una radicalización de las exigencias de igualdad, al constatar que el Corán les garantizaba derechos que históricamente se les habían negado. (Badran, 2009, p. 308).

En segundo lugar, esta objeción asume que la afirmación según la cual las experiencias de las mujeres musulmanas difieren de las experiencias de las mujeres occidentales blancas de clase media, y que, por lo tanto, es necesario repensar sus modos de liberación de acuerdo a sus propios contextos, tiene como consecuencia axiomática que dichas experiencias diferentes son a la vez inconmensurables. Creo que la primera premisa es verdadera, sin embargo, la consecuencia que de ella es extraída, es falsa. Si aceptamos que el núcleo de la teoría feminista islámica está constituida por las afirmaciones reunidas en el segundo apartado, las cuales respaldan la primera premisa, no parece que de ninguna de ellas se deriven consecuencias multiculturalistas radicales tales como la inconmensurabilidad cultural.

Cuando se realiza una revisión de los libros de Amorós (2009) y Moghissi (2002), es posible constatar que ambas autoras conocen, al menos en parte, a las feministas islámicas que han sido nombradas hasta ahora. En este sentido es que podemos afirmar que sus posturas están ejerciendo injusticia epistémica, en cuanto desacreditan el testimonio de estas teóricas, manteniendo, a pesar de la abundante

evidencia contraria a esta posición, que el feminismo islámico sostiene transversalmente posturas multiculturalistas, basadas en posiciones filosóficas posmodernas. Es aquí donde operan una serie de prejuicios negativos, tales como la desconfianza en la sinceridad de la búsqueda de una moralidad que se base en las experiencias y conocimientos significativos para la comunidad, creyéndose que, en realidad, lo que se busca es legitimar, a cualquier precio, la mantención de prácticas opresivas hacia las mujeres por medio de la religión. Así, Moghissi y Amorós no confían en la competencia o la sinceridad de las feministas islámicas sobre su búsqueda de emancipación, acusándolas de ser simplemente voceras inocentes —o no— de estructuras de pensamiento que les son ajenas —ya sea un patriarcado islámico al que le conviene el relativismo para defender sus horrendas prácticas, o bien un posmodernismo radical, que legitima sus desconfianzas en la razón occidental por medio de un supuesto conservacionismo de sociedades exóticas (Moghissi, 2002, p.8).

Esto se conecta, a su vez, con un ejercicio de violencia epistémica, en cuanto se niega que las posiciones del feminismo islámico tengan un origen endógeno, tal como ellas lo afirman —Ahmed (1992), Badran (2009)—, desplazando así la interlocución desde un dialogo con dichas feministas, hacia uno con una corriente filosófica nacida y desarrollada en Occidente, el posmodernismo, anulando simbólicamente su validez como sujetos reflexivos respecto a su propia realidad.

### *La objeción a un feminismo basado en la palabra revelada*

Esta segunda objeción cuestiona la desconfianza de algunas autoras del feminismo islámico hacia la posibilidad del cumplimiento de las promesas de la ilustración y la modernidad. En otras palabras, el hecho de que Occidente haya invadido sistemáticamente los territorios de sociedades islámicas, con la excusa de la difusión de los valores llamados “valores ilustrados” tales como la libertad o la igualdad, e impuesto en dichos territorios estructuras

políticas y económicas que de hecho han tenido resultados contrarios a dichos valores, ha generado en estas sociedades una desconfianza en estos últimos y una “vuelta” a las fuentes dogmáticas o religiosas. La crítica objeta el hecho de que, al rechazar las vías ilustradas para conseguir implantar dichos valores, se rechacen a su vez los contenidos deseables de la ilustración, es decir, la afirmación de los valores anteriormente mencionados. Así, Amorós (2009) afirma que, para el posmodernismo, estos valores no serían más que producciones culturalmente específicas y por lo tanto, basándose en una tesis multiculturalista de la ética, éstos solo tendrían validez en Occidente (p.154). Por su lado, Moghissi (2002) afirma que, quien cree en la igualdad entendida bajo los fundamentos del Corán, no puede creer al mismo tiempo en la igualdad que pregona el feminismo, en cuanto la primera sería compatible con un estatus de inferioridad para las mujeres y los no-musulmanes (p.142). Además, insistiendo en equiparar esta variante del feminismo con el fundamentalismo islámico, la autora argumenta que ambos, para sus propios propósitos, alegan que nociones como la de los derechos humanos están culturalmente determinadas y, por lo tanto, no serían aplicables a las sociedades islámicas (p.62).

Hemos visto ya que la tesis multiculturalista no se encuentra en la base de una buena parte del pensamiento feminista islámico. Pero, además, he mostrado que el ejercicio de la *ihitjad* justamente lo que busca es fundamentar dichos valores en la palabra revelada. El feminismo islámico, así, no rechaza valores como la igualdad, la libertad o la justicia, poniendo por sobre éstos la supuesta particularidad única e inconmensurable de la cultura islámica que se destruiría si se aceptan dichos valores —como sí parecen hacerlo las distintas formas de fundamentalismo. Lo que en realidad se está haciendo es fundamentar los mismos valores, en coherencia con las creencias y experiencias de grupos sociales para los cuales la moralidad tiene marcos de referencia diferentes a los

utilizados en Occidente.<sup>6</sup> Así, lo que parece molestar realmente a estas críticas, es que el garante de dichos valores sea buscado en la palabra revelada y no en lo que en Occidente han establecido como una "garantía apropiada".

De esta manera, en opinión de Amorós (2009), existe una contradicción fundamental en la posibilidad de algo así como un feminismo islámico; es decir, en un feminismo que se fundamenta en la revelación coránica. Según esta autora, el único fundamento posible del feminismo se halla en las reflexiones generadas por la ilustración, sin embargo, argumenta, la ilustración no sería un monopolio europeo, sino que es posible encontrar "vetas de ilustración" en todas las culturas, vetas que deben ser puestas en diálogo (Amorós, 2009, p.155). Aun así, y se preocupará de aclararlo en repetidas ocasiones, "el rango de paradigma se lo debemos otorgar a la ilustración europea: mientras no se demuestre lo contrario, es la más potente, y, sin duda, por nosotros la más conocida" (p. 230). Así, nos encontramos nuevamente con un ejercicio de injusticia epistémica, en cuanto el testimonio de las feministas islámicas, que afirman estar intentando consolidar la validez de dichos valores en un marco de referencia significativo para el islam, es puesto en duda a pesar de la abundante evidencia que es posible encontrar en los variados textos de exégesis coránica. Por su lado, estamos también ante una postura violenta epistémicamente hablando, en cuanto afirma explícitamente que el paradigma del pensamiento es y debe ser la ilustración Europea.

Así, Amorós (2009) busca "vetas de ilustración" en esta cultura (¿islámica? ¿árabe? la autora no especifica si para ella existe alguna diferencia), las cuales ubica en la obra de Qasim Amin, jurista egipcio del siglo XIX y llamado padre del feminismo egipcio por su libro *La nueva mujer* (2000), quien cuenta con un bien documentado aprecio por los usos y costumbres europeos, así

como una aversión a los retrasados modos egipcios. Estas "vetas de ilustración" son utilizadas por la autora como una concesión a las mujeres que se sienten incómodas con las relaciones coloniales de Occidente con sus propias sociedades, pero es una concesión muy limitada, en cuanto no concibe la posibilidad de que la historia y cultura locales impongan fundamentos, necesidades o demandas que difieran del canon establecido, por lo que la lucha debe seguir necesariamente los fundamentos, necesidades y demandas formulados en Occidente para *las* mujeres. Esto cumple los estándares de la violencia epistémica no solo debido a que no toma en cuenta el punto de vista de los sujetos que efectivamente habitan tal o cual contexto, sino que además, simplemente asume que la importación de una retórica externa será de alguna manera más efectiva que la elaboración de estrategias locales que tomen en cuenta una historia, una cultura y unas necesidades particulares. Tal como dice Rita Laura Segato (2002): "si tenemos una historia particular, no podemos importar nociones de identidad formadas en otro contexto nacional; tenemos que trabajar, elaborar, robustecer y dar voz a las formas históricas de alteridad y desigualdad existentes" (p.119).

Entonces, como se ha venido diciendo, Amorós (2009) basa toda su teoría en la necesidad de encontrar "vetas de ilustración" en las diferentes culturas pasibles de entrar en diálogo, sin embargo la autora ubica dichas vetas en la obra de un sujeto masculino, aun cuando Ahmed (1992), a quien Amorós reconoce haber leído, plantea que existen contemporáneamente autoras locales que tratan el tema de la subordinación femenina. Amorós también olvida mencionar el desprecio manifiesto de Amin (2000) por la cultura local. Es válido preguntarse, entonces, el por qué Amorós no considera a dichas autoras como

<sup>6</sup> Para un examen detallado de la fundamentación de estos valores en la exégesis coránica ver Barlas (2002), Wadud (1999).

“interlocutoras interculturales válidas”, cuestión que parece no tener otra respuesta que una visión eurocentrada y masculinizante de la emancipación. En este sentido, esta postura se enmarca absolutamente en el “imperio de la anulación del otro” de Adlbi (2016), en cuanto define quién puede hablar — para lo cual elige a un sujeto masculino—, cómo se puede hablar —para lo cual se impone un marco epistémico ilustrado y laico—, y sobre qué temas se puede hablar —ante lo cual la religión queda marginada. Así, la competencia de estas mujeres para elaborar sus propios discursos emancipatorios, definiendo los sujetos, lugares y contenidos de la enunciación, es puesta en duda, cuestión constitutiva de la injusticia epistémica.

Así, esta objeción se ubica en la intersección de la violencia y la injusticia epistémica. Por un lado se basa en discursos occidentalizantes, que pretenden anular la configuración de discursos alternativos que expliquen y resuelvan las situaciones particulares de opresión de las mujeres musulmanas. En segundo lugar, se rechaza la evidencia proporcionada por la exegesis coránica, según la cual la religión sí constituiría un fundamento legítimo para consolidar el respeto a valores tales como la justicia o la igualdad dentro de las relaciones de género. Finalmente, despoja a las feministas islámicas de su lugar de enunciación, generando un diálogo solo con aquellos que se amoldan a lo que se considera apropiado para fundamentar el feminismo.

Por su lado, respecto a esta cuestión, Moghissi (2002) argumenta que es necesario hacer una diferencia entre modernidad y modernización. Según esta autora, la modernización, que se ha llevado en los países del tercer mundo, solo significa crecimiento económico, acumulación de capital e industrialización bajo los auspicios de las grandes corporaciones. Por otro lado, la modernidad —hija de la ilustración—, la cual solo ha tenido lugar en Occidente, incluye justicia social, democracia, secularismo e imperio de la ley. En este sentido, la aparición del fundamentalismo tiene que ver con una identificación errónea entre modernidad y

modernización, siendo la primera la que con más urgencia es necesario exportar a los países de Oriente medio (Moghissi, 2002, p.54). Pasaré por alto la evidente implicación de los países occidentales en la constitución de países “modernizados sin modernidad” en el tercer mundo gracias a las empresas coloniales y el hecho de que estas promesas de modernidad no son un hecho ni siquiera en los países occidentales. A pesar de la importancia de estas dos cuestiones para pensar la organización de las relaciones de poder mundiales, lo que me interesa aquí es el hecho que esta autora está equiparando nuevamente los fundamentalismos islámicos con el feminismo musulmán, aun cuando, como ya vimos, el feminismo islámico nace como una respuesta a la “vuelta a la *sharia*” de dichos fundamentalismos. Por otro lado, es razonable pensar que si una historia de tutelaje occidental ha llevado a este fenómeno de modernización sin modernidad, no existen motivos para mantener dicho tutelaje, y sería más razonable desarrollar formas alternativas de modernidad en concordancia con las necesidades y experiencias locales. Esto es justamente lo afirmado por las feministas islámicas.

En este sentido, el ejercicio de poder por el cual Moghissi (2002) distorsiona el discurso del feminismo islámico, equiparándolo con el fundamentalismo, constituye una forma de violencia e injusticia epistémica, en cuanto se duda de la honestidad de dicho discurso, acomodándolo de manera que encaje con los difundidos prejuicios occidentales, según los cuales los intentos emancipatorios del tercer mundo suelen traducirse en radicalizaciones irracionales de posturas premodernas.

### *La objeción al uso del velo*

Amorós (2009), secundando a Amin (2000), rechaza la posibilidad de que el velo islámico adquiera otro tipo de significados fuera del asignado por Occidente, es decir, como símbolo universal de la opresión femenina, silenciando, de esta manera, la voz de miles de mujeres islámicas, que, por ejemplo, lo utilizan en territorios donde no están obligadas a hacerlo.

La autora lleva a cabo un complejo análisis simbólico de lo que llama una “siniestra prenda”, concluyendo que la pretendida resignificación que estarían llevando a cabo las mujeres islámicas de dicho artículo de vestir chocaría de frente con el significado histórico – patriarcal- que este ha adquirido y que se mantendría, a pesar de la arbitrariedad de los significados, gracias a su inserción en plexos sintácticos y su “semántica ancestral” (Amorós, 2009, p.86). Así, la autora se toma varias páginas de enrevesadas cavilaciones teóricas para afirmar algo sencillo, esto es, que es difícil modificar el significado de los símbolos. Sin embargo, en ningún momento logra demostrar la imposibilidad de esta tentativa.

Aun así, Amorós (2009) enlista las posibles modalidades de intentos de resignificación que ella es capaz de identificar, que se resumen en: una estrategia de aceptación por parte del entorno; una resistencia al consumismo de Occidente —que entremezcla injustificadamente con una estrategia para evitar el acoso sexual—; una marca de castidad o un desprecio por una visión superficial de la valía femenina centrada en su aspecto físico y, finalmente, como un accesorio estético sujeto a los devenires de la moda (p.79) Sin embargo, en ningún momento se da el trabajo de tomar algún proyecto teórico realizado por una académica musulmana que defienda el velo, de los cuales existen varios, para discutir de forma horizontal. La estrategia de Amorós es asumir los motivos de la utilización de dicha prenda, para luego desecharlos uno por uno, con argumentos tales como que es incómoda. Se deja en evidencia el movimiento por el cual esta autora ocupa el lugar de enunciación que les correspondería a las verdaderas usuarias de este artículo, llevando a cabo una discusión con ella misma, para concluir en prescripciones para el habitar y vestir el propio cuerpo. Esto concuerda perfectamente con la definición de la violencia epistémica, ejercicio por el cual una posición dominante “toma la palabra” o “habla por el otro”, deslegitimando al tiempo la condición de interlocutor válido del sujeto subalterno.

Por otro lado, en ningún momento toma en cuenta el argumento según el cual las mujeres islámicas utilizan el velo en cuanto lo consideran parte tradicional de la religión a la que adscriben, lo cual representa nuevamente un acto de prejuicio testimonial, en cuanto este es desacreditado en base a generalizaciones que pueden resumirse en el siguiente enunciado: *Todas las mujeres musulmanas utilizan el velo porque así se lo indican los hombres que las poseen a modo de dueños. Las mujeres islámicas no tienen ningún poder de decisión —agencia—, ni opinión respecto a la utilización de esta prenda, aun cuando ellas afirmen lo contrario.* Así, se lleva a cabo la doble acción del ejercicio de injusticia epistémica: primero, se desconfía de la capacidad de estas mujeres para reflexionar acerca de su propia condición —es decir, de mujeres que usan el velo— y, en segundo lugar, se desconfía de la sinceridad de su versión, según la cual estas afirman estar *eligiendo*, sin ningún tipo de imposición mediante, utilizarlo.

En este mismo sentido, Moghissi (2002) hace notar que las defensas del velo islámico parecen dar por sentado que su uso siempre pasa por una elección, enumerando una buena cantidad de ejemplos de sociedades donde tal elección no existe (pp.42-43). Sin embargo, cuando se analizan las defensas del velo existentes, la cuestión pasa por la elección libre de usarlo —o no— de las mujeres musulmanas y, por otro lado, por una demostración empírica de que la coerción no es el *único* motivo por el que las mujeres islámicas deciden usarlo, cuestión frecuentemente asumida sin mediar ningún tipo de investigación. De acuerdo con esto, lo que Moghissi (2002) interpreta como un “lavado de imagen” de dicha prenda, en realidad es el intento por dar voz a las mujeres que lo utilizan, desentrañando los variados motivos de su elección —cuando la hay—, y evitando el acto epistémicamente violento de hablar por ellas.

## Conclusiones

Autoras como Amorós y Moghissi entienden el feminismo como una cuestión unitaria, con la ilustración occidental a la delantera, calificando

las estrategias de las feministas islámicas como “protofeministas” (Amorós, 2009, p.278), en cuanto éstas no son pasibles de universalización. Así, invalidan sus propuestas, invalidando con ello la elección de considerar a la religión como una base para la autocomprensión individual. Las mujeres que realizan esta elección quedan entonces representadas como, de algún modo, retrasadas respecto a sus ilustradas hermanas occidentales, preocupándose de cuestiones poco relevantes e, incluso, contraproducentes en términos emancipatorios —tales como la interpretación del texto sagrado o la búsqueda de modelos femeninos de acción en la historia islámica— y llevando a cabo operaciones completamente irracionales, como la legitimación una estructura que las mantiene en estado de opresión.

Se supone que estos discursos pretenden disminuir la subordinación femenina, sin embargo, su estrategia se centra en desacreditar las capacidades de las propias mujeres islámicas de, por un lado, constituirse como interlocutoras válidas en el debate de las estrategias emancipatorias, en segundo lugar, de tener el control de sus propios cuerpos y el modo de vestirlos y, finalmente, de elegir las vías por las cuales constituyen su identidad y fundamentan su lucha. Así, estas posturas ejercen tanto violencia como injusticia epistémica, ya que, por medio del descrédito de

las teóricas del feminismo islámico, se les dice a todas las mujeres musulmanas que, minimizándose a sí mismas bajo el velo real y metafórico de la religión musulmana, han perdido el derecho a llevar a cabo una reflexión personal, con origen en sus experiencias particulares y en lo que consideran significativo o parte constitutiva de su identidad, que tenga como consecuencia una mejoría real de su situación de opresión. No solo eso, sino que además, lo que efectivamente son —mujeres, pero también musulmanas y muchas veces, habitantes del tercer mundo, pertenecientes a minorías étnicas o raciales y económicamente precarizadas— es insuficiente para pensar por sí mismas, y en este sentido, se encuentran jerárquicamente por debajo de las mujeres occidentales. De esta manera, el desarrollo cognitivo de estas mujeres es mermado, en cuanto se desacredita, persistente y estructuralmente su capacidad de testimoniar. Esto, a la vez, legitima posiciones de superioridad occidental, lo que coincide con políticas neocolonialistas reproductivas de la sujeción centro-periferias. En este sentido, injusticia y violencia epistémicas se aúnan en uno y el mismo sistema de opresión, lo que feministas como Amorós o Moghissi no hacen más que mantener.

## Referencias

- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Adlbi, S. (2016). *La Cárcel del Feminismo. Hacia un Pensamiento Islámico Decolonial*. Madrid, España: Akal.
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam*. New Haven, EU: Yale University Press.
- Ali, Z. (2014.). *Feminismos Islámicos. Tábula Rasa*, 21, 123-137.
- Amin, Q. (2000). *La nueva mujer*. Madrid, España: Instituto Egipcio de Estudios Islámicos.



- Amorós, C. (2009). *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*. Madrid, España: Cátedra.
- Badran, M. (2009). *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. London, UK: Oneworld Publications.
- Barlas, A. (2002). *“Believing Women” in Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*. Austin, EU: University of Texas Press.
- Belausteguigoitia, M. (2001). Descarados y Deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación. *Debates feministas*, 24, 230-252.
- Benhabib, S. (2006). *Las reivindicaciones de la cultura: igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires, Argentina: Akal.
- Friker, M. (2007). *Epistemic Injustice. Power & the Ethic of Knowing*. New York, EU: Oxford University Press.
- Grosfoguel, Ramón (Ed.). (2016). *Feminismos Islámicos*. Caracas, Venezuela: Fundación Digital El perro y la Rana.
- Lamrabet, A. (2007). La problemática de la mujer musulmana dentro del diálogo de culturas [En línea]. Disponible en: <http://www.asma-lamrabet.com/articles/la-problematica-de-la-mujer-musulmana-dentro-del-dialogo-de-culturas/>
- Mernissi, F. (2002). *El Harén Político. El profeta y las Mujeres*. Madrid, España: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mir Hosseini, Z. (2010). Comprendiendo el feminismo islámico. Entrevista a Ziba Mir Hosseini [En línea]. Disponible en: <http://www.webislam.com/articulos/38231-comprendiendo-el-feminismo-islamico.html>
- Moghissi, H. (2002). *Feminism and Islamic Fundamentalism. The limits of postmodern analysis*. New York, EU: Zed Books.
- Okin, S. M. (1999). Is Multiculturalism Bad For Women? En J. Cohen, M. Howard & M.C. Nussbaum (Eds.), *Is Multiculturalism Bad For Women?* (pp. 7-24). Princeton, EU: Princeton University Press.
- Pulido, G. (2009): Violencia epistémica y descolonización del conocimiento. *Sociocriticism* 24 (1-2), 173-201.
- Said, E. (2002). *Orientalismo*. Madrid, España: Debate.
- Segato, R. (2002) Identidades políticas y alteridades históricas. Una crítica a las certezas del pluralismo global. *Nueva sociedad*, 178, 104-125.
- Wadud, A. (1999). *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*. New York. EU: Oxford University Press.

**Recepción:** 28-noviembre-2017

**Aceptación:** 11-enero-2018