

INTRODUCCIÓN

Inmaculada Blasco
Universidad de La Laguna

El propósito del presente dossier, que lleva por título «Mujeres y religiones. Desafíos para el feminismo actual», es el de invitar a la reflexión en torno a la relación entre mujeres y religiones desde nuevas coordenadas. Reconocemos, en tanto que coordinadoras, que la producción académica acerca de dicha cuestión se ha multiplicado en este joven siglo, y que resulta casi imposible tener presentes todas las aportaciones realizadas recientemente en este campo por parte de feministas estudiosas de la religión. Asimismo, somos conscientes de que se han realizado enormes y valiosos esfuerzos en la línea de recopilar trabajos y sistematizar interpretaciones¹. Pero, lejos de pretender ofrecer una relación exhaustiva y descriptiva de dichas aportaciones, el sentido de este dossier y de la introducción que lo acompaña radica en presentar algunas de las líneas interpretativas más recientes y novedosas, e incluso desafiantes para nuestras convicciones, presumiblemente sólidas, acerca de la cuestión tratada, e ilustrarlas con una selección de trabajos concretos de diferente carácter y enfoque disciplinar². De esta manera, esperamos cumplir uno de los objetivos fundamentales que nos planteamos en el origen de este proyecto: dar a conocer al público de habla hispana los trabajos de algunas de las más destacadas estudiosas de la relación entre mujeres y religión, y acercarlo, en consecuencia, a la discusión y a los desafíos que estas académicas plantean actualmente a la sociedad occidental —y al feminismo en particular— con sus reflexiones.

Hasta muy recientemente, los estudios feministas habían interpretado, de manera mayoritaria, que las religiones constituían sistemas de pensamiento e instituciones fundamentalmente patriarcales, que habían servido para la dominación de las mujeres y habían frenado cualquier intento de mejora de la situación de las mismas, así como la igualdad de género. Una explicación muy generalizada consistía en que éstas habían internalizado las normas patriarcales implícitas en cualquiera

¹ En el ámbito hispano-hablante, véase L. SERRANO-NIZA y B. HERNÁNDEZ PÉREZ (eds.), *Mujeres y religiones. Tensiones y equilibrios de una relación histórica*. Santa Cruz de Tenerife y Las Palmas de Gran Canaria, Ediciones Idea, 2008; y en el anglosajón, E.A. CASTELLI (ed.), *Women, Gender, Religion: A Reader*. Nueva York, Palgrave, 2001, y D.M. JUSCHKA (ed.), *Feminism in the Study of Religion: A Reader*. Londres y Nueva York, Continuum, 2001.

² Un balance reciente en el que se expone la compleja relación entre mujeres y religión, así como las implicaciones que esta última tiene para las relaciones de género, puede seguirse a través de la discusión entre J. CASANOVA y A. PHILLIPS, «A debate on the public role of religion and its social and gender implications», en *Gender and Development Programme Paper Number 5* (15 septiembre 2009), Ginebra, United Nations Research Institute for Social Development (UNRISD), y véanse sus bibliografías para publicaciones adicionales en la última década.

de las religiones a través de la socialización. Desde esta perspectiva, frente a otros asuntos referentes a la liberación femenina, el interés por el estudio de tal vínculo había sido no sólo reduccionista sino también minoritario³.

En la década de los ochenta, al hilo de nuevos planteamientos que calaron en diferentes disciplinas académicas y que respondían a un interés más general por los modos en que opera la acción humana dentro de las estructuras de subordinación, se trató de entender cómo las mujeres se resisten al orden masculino dominante mediante la subversión de los significados hegemónicos de las prácticas culturales y su resignificación en razón de «intereses propios»⁴. Estos nuevos planteamientos consideraban que la interpretación tradicional no ofrecía respuestas a las nuevas preguntas que la atención al protagonismo femenino suscitaba: ¿Cómo analizar el hecho de que para muchas mujeres la religión había podido significar un espacio de «consuelo», incluso de «liberación», o simplemente el hecho de que la religión constituía un elemento central en la vida e identidad de muchas mujeres? ¿Acaso afirmar que las mujeres eran víctimas de la dominación patriarcal-religiosa no suponía, en definitiva, negar su capacidad de acción, su protagonismo, así como elidir las vías, a veces indirectas, de resistencia «pasiva»?

Siguiendo la interpretación clásica que entendía la religión como un sistema de dominación patriarcal sin fisuras, las mujeres adolecían de una especie de falsa conciencia, que las hacía sentirse seducidas por los mismos mecanismos que las subyugaban. Ante esto, las nuevas interpretaciones se mostraron especialmente críticas, pues la noción de protagonismo femenino implícita en dicho análisis suponía a las mujeres despojadas de cualquier subjetividad activa, y las esencializaba y victimizaba en el sentido de concebirlas como especialmente manipulables por los

³ J. PLASKOW, «We are also your sisters: The development of Women's Studies in religion». *Women's Studies Quarterly*, vol. 25, núm. 1-2 (1997), pp. 199-211 y M. MORENO, «Mujeres y religiosidad en la España contemporánea», en S. CAPORALE BIZZINI y N. MONTESINOS SÁNCHEZ (eds.), *Reflexiones en torno al género. La mujer como sujeto de discurso*. Alicante, Universidad de Alicante, 2001, pp. 27-45.

⁴ Puede apreciarse en el estudio de las diferentes religiones: para el judaísmo, J. PLASKOW, *op. cit.*; para el catolicismo, A.M. SOHN, «Les femmes catholiques et la vie publique en France (1900-1930)», en M.-C. PASQUIER *et al.*, *Stratégies des femmes*, París, Tierce, 1984, pp. 97-120; E. FOX-GENOVESE, «Religion, meaning, and identity in women's writing». *Common Knowledge*, vol. 14, núm. 1 (2008), pp. 16-28; I. TURÍN, *Femmes et religieuses en XIXe siècle. Le féminisme «en religion»*. París, Nouvelle Cité, 1989, e I. BLASCO, *Paradojas de la ortodoxia. Política de masas y militancia católica femenina en España (1919-1939)*. Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2003. Para el islam, L. ABU-LUGHOD, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley y Los Ángeles, University of California Press, 1986, y L. ABU-LUGHOD (ed.), *Remaking Women: Feminism and Modernity in the Middle East*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 1998; S. DAVIS, *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*. Cambridge (MA), Schenkman, 1983; E. FERNEA (ed.), *Women and Family in the Middle East: New Voices of Change*. Austin, University of Texas Press, 1985; U. WIKAN, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman*. Chicago, University of Chicago Press, 1991. Véase también H. MOGHISSI (ed.), *Women and Islam: Critical Concepts in Sociology*. 3 vols, Londres y Nueva York, Routledge, 2005, que proporcionan una amplia selección de obras destacadas sobre temas relacionados con las mujeres y la religión musulmana.



dogmas y las instituciones religiosas⁵. Una alternativa propuesta a esta explicación por los que privilegiaban la capacidad de acción y decisión de las mujeres ha consistido en analizar las tradiciones religiosas como un conjunto de recursos conceptuales que se ponen a disposición de las mujeres y que posibilitan el despliegue de prácticas que, a su vez, son susceptibles de reorientar y recodificar tales recursos de acuerdo con unos supuestos «intereses propios» de las mujeres⁶. Según Saba Mahmood, una vez surgido este interés por localizar la acción de las mujeres, se produjo un desarrollo y una complejización de los debates sobre género, principalmente en las sociedades no occidentales y a otros momentos históricos, que fue más allá de los registros simplistas de subordinación y patriarcado; en definitiva, se buscó complejizar la interpretación sobre la relación entre mujeres y religión. Sin dejar de afirmar que las religiones son siempre sistemas patriarcales, dicha complejización se manifestó en la búsqueda de fisuras en los mismos, y de cómo las mujeres contribuyen, a veces de manera muy cotidiana o aparentemente insignificante, a erosionar y reformular dichos sistemas de dominación.

Parte de los trabajos de este dossier se sitúan en esta última línea de interpretación de la relación entre mujeres y religión, que podemos denominar de recuperación de la agencia femenina y de evitación del reduccionismo de la explicación fundamentada en la opresión. Así, Manuela Marín analiza, a través de los textos del jurista del islam medieval, al-Burzulī, cuáles fueron las normas y expectativas sociales imperantes sobre hombres y mujeres. Pero además, imagina en qué medida, espacios y actuaciones de género socialmente aceptables llegaron a convertirse en lugares y prácticas potencialmente peligrosos para la imaginación masculina en tanto en cuanto fueron resignificados como espacios disponibles para las mujeres. Por

⁵ Esta crítica puede seguirse en el primer capítulo de S. MAHMOOD, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Oxford y Princeton, Princeton University Press, 2005. También en la discusión mantenida por diferentes especialistas en el dossier titulado «Gender, Christianity, and feminist historiography». *Journal of Religion*, vol. 84, núm. 4 (2004), donde destacan los artículos de A. HOLLYWOOD, «Gender, agency, and the divine in religious historiography», pp. 514-528; S. MAHMOOD, «Women's agency within feminist historiography», pp. 573-579, y U. STRASSER, «Early nuns and the feminist politics of religion», pp. 529-554. Desde una perspectiva histórica, y sobre catolicismo, I. BLASCO, «Ciudadanía y militancia católica femenina en la España de los años veinte». *Ayer*, vol. 57, núm. 1 (2005), pp. 223-246.

⁶ Puede apreciarse en estudios históricos como el de J.F. MCMILLAN, «Women and social Catholicism in late nineteenth and early twentieth-century France», en W.J. SHEILS y D. WOOD (eds.), *Women in the Church (Studies in Church History XXVII)*. Oxford, Blackwell, 1990, pp. 467-480. Ejemplos dentro del contexto musulmán son, entre otros, J. BODDY, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zār Cult in Northern Sudan*. Madison, University of Wisconsin Press, 1989, y M. HEGLAND, «Flagellation and fundamentalism: (Trans)forming meaning, identity, and gender through Pakistani women's rituals of mourning». *American Ethnologist*, vol. 25, núm. 2 (1998), pp. 240-66. Para un argumento similar en el contexto de los movimientos cristianos evangélicos, véase E. BRUSCO, *The Reformation of Machismo: Evangelical Conversion and Gender in Colombia*. Austin, University of Texas Press, 1995, y J. STACEY, *Brave New families: Stories of Domestic Upheaval in Late-Twentieth-Century America, with a New Preface*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1998 (1ª ed. 1990, Nueva York, Basic Books).

medio del análisis de textos legales islámicos de época medieval (en concreto, de la colección de *fatawa* (respuestas legales) compilada por el tunecino al-Burzulī), Marín examina el lugar de las mujeres y las posibilidades que se abrieron para su implicación en la administración de justicia —incluyendo las cárceles— así como el control sobre la difusión del saber entre las mujeres. El hecho de que se desarrollara un sistema normativo articulado por los miedos y resistencia a la presencia femenina en determinados espacios y actividades es síntoma, para Marín, de la existencia de unas prácticas sociales que desafiaron dichas imposiciones socio-religiosas. La agencia de las mujeres, en este caso, se vislumbra a partir de los temores masculinos a determinadas formas de actuación, conocimiento y sexualidad de las mujeres.

Por otra parte, el análisis de Gloria Comesaña destaca el potencial crítico de la obra de la teóloga feminista Ivone de Gebara para reformular la ortodoxia católica desde un enfoque ecofeminista. A través de un análisis de carácter filosófico de algunos de sus trabajos más destacados (principalmente, de sus libros *Intuiciones ecofeministas* y *El rostro oculto del mal*), Comesaña interpreta su ecofeminismo como una postura política crítica con la epistemología patriarcal que subyace a la teología tradicional, a la que su propuesta epistemológica ecofeminista ofrece una alternativa. Gebara encarna, en sí misma, el deseo de transformar la religión a través de su activismo crítico, tanto en el terreno personal como en el académico. Representa —y así es interpretada por Comesaña— la capacidad de las mujeres religiosas para subvertir las normas diseñadas por la institución eclesiástica, así como el empeño por reformular y redefinir los fundamentos epistemológicos de la teología católica.

Por último, Margot Badran nos ofrece su más reciente descripción y análisis del feminismo islámico, que esperamos pueda contribuir no solo al mejor conocimiento de dicho movimiento, sino a aclarar y hacer más complejas las visiones que sobre el mismo imperan entre el público hispanohablante⁷. En cierto modo, Badran también se sitúa en esta línea de rescate del protagonismo femenino en la medida en que recoge las pretensiones del feminismo islámico de convertir al islam en una religión compatible con la igualdad de género. Se trata de un nuevo feminismo que, a

⁷ Hay que reconocer, y Badran misma lo hace, el esfuerzo realizado por algunos círculos de académicos y activistas en España por difundir el feminismo islámico, específicamente los Congresos Internacionales de Feminismo Islámico (organizados por la Junta Islámica Catalana en Barcelona los años 2005, 2006, y 2008, y en Madrid en 2010; véase al respecto feminismeislamic.org/es). La intervención de Margot Badran en el Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico (2006) titulada «El feminismo islámico en el nuevo Mediterráneo» fue posteriormente publicada en *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona, Oozebap, 2008. Otros trabajos de Badran en torno al tema incluyen *Feminists, Islam, and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Chichester y Princeton, Princeton University Press, 1995; con Miriam Cooke (eds.), *Opening the Gates: An Anthology of Arab Feminist Writing*, Bloomington e Indianapolis, Indiana University Press, 2ª ed. 2004 (1ª ed. 1990); y *Feminism beyond East and West: New Gender Talk and Practice in Global Islam*. Nueva Delhi, Global Media Publications, 2007. Badran presenta la reciente exposición de las características del feminismo islámico elaborada por R. PEPICELLI (ed.), *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*. Roma, Carocci, 2010.

través de una nueva exégesis del Corán, está transformando, según afirma Badran, «la ficción del islam patriarcal». Para las feministas islamistas —y Badran respalda esta afirmación— el Corán contiene un mensaje de igualdad fundamental entre hombres y mujeres como seres humanos. Nuevamente, mujeres creyentes, e incluso militantes religiosas, aparecen desafiando las normativas religiosas y planteando una resistencia a las imposiciones de género que las mismas contienen, por medio de la reinterpretación de los textos de autoridad religiosos (en este caso el Corán) y la deslegitimación como no coránicos de dichos, leyes musulmanas y prácticas guiadas por fundamentos patriarcales, como la de negar el acceso de las mujeres a las profesiones y al espacio de las mezquitas. Quizás uno de los aspectos más interesantes del feminismo islámico es que nos invita a repensar el concepto de feminismo tal y como ha sido definido a partir de experiencias occidentales, y desafía dicotomías arraigadas en el pensamiento liberal occidental, como este-oeste, público-privado, secular-religioso.

En los últimos años, han aparecido visiones críticas con esta línea interpretativa que hemos denominado de «protagonismo femenino». Una de las autoras que más ha contribuido a la renovación de los términos del debate en torno a la relación entre mujeres y religión, en la medida en que sus trabajos resultan especialmente sólidos y polémicos, ha sido Saba Mahmood⁸. Ante la imposibilidad de explicar convincentemente las claves del movimiento de mujeres de las mezquitas en el Egipto contemporáneo (para el cual no encuentra explicaciones adecuadas), Mahmood desarrolla una fundamentada y radical crítica a las interpretaciones existentes y apuesta por la búsqueda de herramientas que sirvan para preguntarnos de una manera distinta sobre la participación de las mujeres en el movimiento islamista. Pero la fuerza del trabajo de Mahmood radica en la profundidad teórica que alcanza su indagación y en el cuestionamiento radical de los patrones conceptuales en los que se fundamentan los modelos teóricos de raíz liberal-occidental.

Lo que esta antropóloga cuestiona en los estudios anteriores es que convierten cualquier protagonismo femenino en resistencia, y que mantienen incólume una noción de mujer esencializada, en el sentido de que presuponen que todas las mujeres poseen un deseo innato de liberarse de las imposiciones patriarcales. Mahmood sostiene que, incluso en los casos en los que es difícil localizar una acción feminista explícita, hay una tendencia entre los/as estudiosos/as a buscar expresiones y situaciones de resistencia que puedan sugerir un desafío a la dominación. La acción, en este tipo de análisis, se entiende como la capacidad de llevar a cabo los propios intereses en contra del peso de la costumbre, la tradición, la voluntad trascendental, u otros obstáculos (individuales o colectivos). Así, el deseo humanista de autonomía y

⁸ S. MAHMOOD, *op. cit.*, 2005. [El primer capítulo de esta obra, *Politics of Piety*, ha sido traducida al castellano para *Alcores (Revista de Historia Contemporánea)* de próxima aparición] y «Feminist theory, embodiment, and the docile agent: Some reflections on the Egyptian Islamic Revival». *Cultural Anthropology*, vol. 6, núm. 2 (2001), pp. 202-36 (traducida como «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto», en L. SUÁREZ NAVAZ y R.A. HERNÁNDEZ CASTILLO (eds.), *Descolonizando el feminismo: Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid, Cátedra, 2008, pp. 165-221).

libre expresión constituye el sustrato a partir del cual se produciría un acto de resistencia cuando las condiciones lo permitieran. En definitiva, estos estudios no problematizan la universalidad del deseo de liberación de toda relación de subordinación y —en el caso de las mujeres— de las estructuras de dominación masculina, algo clave para el pensamiento liberal y racionalista. Para su trabajo empírico sobre el movimiento de mujeres de las mezquitas en el Cairo, la noción de acción humana como la que sostiene el pensamiento feminista, que radica en la autonomía moral y política del sujeto, resulta poco adecuada porque desvirtúa el sentido y carácter del movimiento.

Los estudios de Mahmood han supuesto un giro fundamental en el sentido de la investigación, al cuestionar las bases teóricas y conceptuales que guían a la investigación feminista, en tanto que producto de un pensamiento liberal-occidental que se ha mostrado como universal sin serlo. Una parte esencial de su trabajo consiste en prestar atención a los retos que los movimientos de mujeres islamistas plantean al pensamiento feminista (así como al sustrato liberal del cual forma parte). En palabras de la autora:

Trato también de poner a este material a dialogar con los supuestos normativos liberales sobre la naturaleza humana [...] tales como la creencia de que todos los seres humanos tienen un deseo innato de libertad, que todos de alguna manera intentan afirmar su autonomía cuando se les permite hacerlo, que la acción humana se constituye principalmente mediante actos que desafían las normas sociales y no por aquellos que las reafirman, y así sucesivamente. Así, mis esquemas etnográficos sostendrán una breve disertación con y en contra de las categorías de análisis claves del pensamiento liberal, ya que dichos conceptos dan sustento a varias tendencias dentro de la teoría feminista a través de los cuales abordan el tipo de movimientos que a mí me interesan⁹.

La conexión más explícita del trabajo de Mahmood con el de Joan Scott (una parte del cual ofrecemos en este dossier) consiste en revertir la pregunta clásica de ¿cómo interpretamos a las mujeres de otras religiones y culturas o momentos históricos? por ¿cómo puede incidir en nuestra forma de ver el mundo —y en los fundamentos conceptuales del pensamiento feminista— esas prácticas diferentes a las nuestras?¹⁰. El capítulo de Joan W. Scott traducido para este dossier parece guiado por la pregunta de en qué medida el análisis de los otros nos ayuda a ver las deficiencias en un sistema de género occidental, el del republicanismo, que se presenta como más igualitario que otros. Scott pone de relieve cuestiones no resueltas en torno a la defensa de la *laïcité* que la querrela en torno al pañuelo en la cabeza en las escuelas públicas ha suscitado en Francia. Así, las distintas argumentaciones sobre el velo y su legislación no pueden reclamar la igualdad de los sexos sin tropezar

⁹ S. MAHMOOD, *op. cit.*, 2005, p. 5, en traducción de Blanca Divassón Mendivil para *Alcores (Revista de Historia Contemporánea)*, de próxima aparición.

¹⁰ «¿Cómo deberían informar los asuntos históricos y culturales concretos a los análisis y a las políticas feministas?», se pregunta Mahmood, *ibidem*, p. 1.

con el dilema de la diferencia sexual todavía vigente dentro del discurso universal del republicanismo francés. A lo largo de la exposición de las diferentes argumentaciones que sobre el velo ha emitido la opinión pública francesa, Scott elabora un agudo análisis que huye de emitir valoraciones acerca de sistemas de género y sexualidad no occidentales (lo que llama sistema «tapado») guiados por un criterio de superioridad occidental, para centrarse en las contradicciones inherentes al modelo de sexualidad francés («descubierto»). El ideal de igualdad de género del republicanismo francés topa constantemente con la imposibilidad de superar una diferencia sexual que ha constituido históricamente el sustrato para su propia existencia.

Con un tono más polémico Amy Hollywood, destacada experta en mujeres y religión en la Edad Media, subraya el fracaso del feminismo a la hora de entender por qué y en qué medida la religión es importante para las mujeres. En respuesta a la influyente columnista y feminista Katha Pollit, Hollywood desvela algunas de las consecuencias de la equiparación de fundamentalismo y opresión de las mujeres, entre otras, la de eludir en los análisis la implicación estadounidense como propulsor —si bien implícitamente— de las condiciones miserables bajo las cuales vivían las mujeres en Afganistán antes del 11-S, y la de utilizar el término «fundamentalismo islámico» para explicar y justificar la intervención militar explícita de EEUU en Afganistán después del 11-S.

En la segunda parte de su artículo, Hollywood presenta una propuesta alternativa de análisis de la acción de las mujeres creyentes, que atiende a la formación de subjetividades a través de la práctica corporal. Su énfasis en el poder constitutivo de las prácticas y en las potencialidades de los trabajos de Marcel Mauss y Talal Asad en este sentido debe ser especialmente subrayado, pues apunta a que las diferencias entre nosotras —feministas fundamentalmente seculares de nuestra «provincia» occidental— y las mujeres creyentes no son solo consecuencia de formas de ver el mundo y a las mujeres dentro de él sino que «reflejan modos de ser profundamente corporeizados, emociones, y creencias». Centrar nuestra mirada en el carácter aprendido de los modos de ser de los otros, como hemos hecho hasta ahora, no parece suficiente si nuestro objetivo es abrir espacios para el entendimiento de la diferencia. Hollywood nos invita al radical desafío de ser capaces de reconocer la naturaleza aprendida de nuestro propio modo de ser y estar en el mundo, y así tomar conciencia de lo que nos impide alcanzar un reconocimiento del significado de la mujer creyente, no-identificable o casi no-identificable dentro de nuestras propias convicciones. Saba Mahmood, cada vez más el eje referencial de la problemática mujeres y religiones, ofrece unas palabras prometedoras diciéndonos que la crítica es especialmente efectiva cuando «deja abierta la posibilidad de que podamos ser reconstruidos en el proceso de comprometernos con otra visión del mundo, que podamos llegar a aprender cosas que no sabíamos antes de que contrajésemos tal compromiso. Esto requiere que, de forma ocasional, dirijamos la mirada crítica hacia nosotros mismos, para dejar abierta la posibilidad de reconstruirnos a través de un encuentro con el otro»¹¹.

¹¹ *Ibidem*, pp. 36-37.