

Licenciatura en Relaciones Internacionales

Escuela de Política y Gobierno

UNSAM

Tesina de investigación.

Participación de mujeres musulmanas en el Hamás:

Lecturas desde el feminismo islámico y el feminismo árabe secular

Julieta Otero

Juan Ignacio Percoco

RESUMEN:

A partir de una lectura de los postulados del feminismo islámico y el feminismo árabe secular, en el presente trabajo abordaremos y analizaremos la participación de mujeres musulmanas en el grupo palestino Hamas.

El trabajo pretende comparar la lectura que han realizado de dicha participación estas dos perspectivas teóricas feministas de Medio Oriente para comprender las diferentes visiones de liberación femenina en una misma sociedad y poner de manifiesto las diferentes estrategias emancipadoras sostenidas por cada una.

Introducción

Luego de la derrota en la Guerra de los Seis Días en 1967, la ideología del nacionalismo árabe quedó desacreditada y nació un espacio político para el resurgimiento del islamismo y el nacionalismo palestino. En este suelo político fértil creció el movimiento nacionalista, y en 1973 surgió el Centro Islámico seguido por la Asociación Islámica en 1976. Ambos centros se enfocaron en la caridad, obras y actividades de bienestar social y educativo en zonas necesitadas como campos de refugiados y barrios pobres urbanos (Öhlén, 2013).

En el marco de la primera *intifada*, surgió en 1987 el movimiento Hamás, su nombre es un acrónimo de *Harakat al-Muqawama al-Islamiyya* que se traduce como “El Movimiento de Resistencia Islámica” (Öhlén, 2013). En su Carta, que es el documento en el cual se funda la organización, Hamás afirma que el islam es el sistema, la forma de vida, y que todas las acciones del movimiento son juzgadas sobre los principios de islam (Hamás, 1988, artículo 1). A su vez, consignan que la lucha por Palestina como *Waqf* islámico (fideicomiso), una tierra santa musulmana que nadie tiene derecho a negociar (Hamás, 1988, artículo 11), es fundamental. Este tipo de nacionalismo se describe como un elemento importante de la identidad religiosa de Hamás (Hamás, 1988, artículo 12).

La primera *intifada* estalló a raíz del agotamiento de la población palestina frente a la ocupación israelí y el fracaso de los nacionalismos seculares en la escena política del mundo árabe (Cuéllar, 2011).

Bajo el contexto de la *intifada*, las mujeres formaron parte de diversos tipos de comités y se sumaron a las actividades de la organización tanto en su ala política como en su ala militar, con lo cual comenzaron a imaginar un futuro en el que tendrían cada vez mayor injerencia en los procesos de construcción nacional (Aguilar Silva, 2013).

Nueve meses después del estallido de la primera *intifada*, en 1988, se observaron cambios estratégicos en la organización de Hamás, lo cual demostraron que la *intifada* ya era una revuelta consolidada y estructurada. La sociedad palestina y las organizaciones políticas estaban comprometidas con esa rebelión (Pereira, 2018). Para ese entonces, Hamás había logrado conseguir un número significativo de militantes (Pereira, 2018). Frente a la persecución de Israel, la organización se reestructuró y amplió sus estructuras milicianas para emprender una *yihad* por Palestina. En 1991 se crearon las Brigadas del mártir *Izz al Din Al Qassam*, una sofisticada estructura paramilitar (Pereira, 2018).

En los años posteriores, Hamás se opuso a los Tratados de Oslo (1993-1998) en los cuales la Organización para la Liberación Palestina (OLP) reconoció el Estado de Israel, renunció a la lucha armada y se creó la Autoridad Nacional Palestina (AP). La AP se convirtió en un gobierno interino autónomo para Gaza y Cisjordania por un período de transición de cinco años, hasta la creación de un Estado Palestino (Postan, 2014). Mientras tanto, Hamás se volcó hacia la construcción de una red comunitaria para penetrar en la población, a la vez que continuaba la lucha armada contra Israel (Postan, 2014).

No obstante, los tratados no cumplieron con las expectativas de la población palestina, por el contrario, en los años de Oslo, los signos de la ocupación fueron cada vez más visibles y empeoró la situación social, económica, política y moral de los palestinos. Lo cual culminó en el estallido de la segunda *intifada* en el año 2000, dando cuenta del fracaso del proceso de paz (Postan, 2014).

Muchas de las acciones y decisiones que llevaron a cabo Israel y la AP, a partir de la firma de los acuerdos hacia la población palestina, no resultaron amigables para la misma, lo cual, en efecto, aumentó la popularidad de Hamás (Postan, 2014).

En 2006, Hamás participó por primera vez en las elecciones nacionales de Palestina y resultó victorioso. Esta victoria puede considerarse, en muchos sentidos, un punto de inflexión; de ser el partido de la oposición, ahora era un partido que se esperaba que gobernase Palestina (Öhlén, 2013).

Hamás declara en su estatuto que busca establecer un estado islámico en la Palestina histórica, pero debido a su base heterogénea, es difícil saber qué implicaría esto realmente (Öhlén, 2013). Los fundamentos de la concepción política de Hamás es un contrato dual, uno con el pueblo y sus electos representantes, y uno con Dios. La ley de Dios (Sharía) proporciona la moralidad necesaria para el bien mayor y equilibra las elecciones del individuo que corren el riesgo de ser egoístas de una manera que pueda perjudicar a la sociedad (Öhlén, 2013).

Sin embargo, entre el equilibrio de la ley del hombre y la ley de Dios se encuentra la tensión para comprender dónde se permite la defensa de los derechos de las mujeres, si es que, entendemos que las propuestas de la Sharía no son compatibles con la misma.

A la hora de entender estos fenómenos, las teorías feministas de las Relaciones Internacionales (RRII) han dejado claro que los conceptos fundacionales de dicha disciplina (el poder, la seguridad, la división del ámbito público y privado, la fuerza, los derechos humanos, las desigualdades económicas globales, etc.) no son neutrales al género. Las teorías feministas apuestan por comprender las RRII desde una perspectiva emancipadora de las relaciones patriarcales y de dominación heterosexual (De Lima Grecco, 2020).

Es desde los textos inscritos bajo el llamado feminismo liberal occidental que se expresa que las mujeres musulmanas no tienen posibilidad de tener participación en la política en sus sociedades. Desde dichos enfoques, se sostiene que las mujeres musulmanas son víctimas de una cultura y religión patriarcal en las que están insertas y son practicantes (Moller Okin, 1999). Pérez Nasser (2007), sostiene que las mujeres musulmanas son retratadas bajo una óptica de discriminación, alienación y atraso. En tal sentido, para dicho autor, en estos enfoques la mujer musulmana representa la imagen personificada de la mujer y la víctima: sometidas a los hombres, a las costumbres tribales y a las leyes intransigentes de la religión, carecen de la capacidad de acceder a un estatus de sujeto político (entendido en términos occidentales).

No obstante, dentro de las vertientes de las diversas corrientes del feminismo se encuentran el feminismo secular árabe y el feminismo islámico, ambas teorías parten del amplio grupo que integran los feminismos poscoloniales. Por un lado, el feminismo secular árabe es laico y lucha por los derechos de las mujeres dejando de lado la centralidad de la religión. A las feministas árabes seculares podemos considerarlas artífices y representantes de un movimiento laico que en ningún momento se ampara en la religión, calificada como fruto de desigualdades. Éstas luchan por una sociedad laica como punto de partida para alcanzar la igualdad de género en sus países manteniendo siempre una perspectiva transnacional (García Lafuente, 2020). Las pensadoras feministas seculares, critican a las autoridades religiosas y a los regímenes dictatoriales como opresores de los derechos humanos en general y de las mujeres en particular (García Lafuente, 2020).

Por el otro lado, las mujeres musulmanas que adscriben al feminismo islámico entienden que la liberación de la mujer es a través de la reinterpretación alejada de los entendimientos misóginos del Corán y los textos fundacionales del islam. Mediante la recuperación de la *umma* y la idea de comunidad, se trata de expulsar los mensajes que

se estiman patriarcales del islam (Torres Calzada, 2015). Dicho feminismo apuesta por una reinterpretación de tal escrito, en el marco de la igualdad entre mujeres y hombres en la totalidad de su existencia como parte integrante de la noción coránica de igualdad del ser humano (Alvarado Campos, 2019). Ellas consideran que la igualdad está en la base de la religión musulmana y que el mensaje de la Revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres. Así, es por y para el islam que ellas conciben su causa feminista, y mediante dicha postura ellas redefinen, reinventan y se reapropian del feminismo comenzando por descolonizarlo y presentarlo como universal (Alí, 2014).

En el presente trabajo nos enfocamos en el caso puntual de las mujeres palestinas quienes, en un contexto de resistencia y lucha nacional, incursionaron en ámbitos tradicionalmente masculinos, tales como posiciones de liderazgo político en asociaciones, organizaciones, comités, partidos políticos e instituciones gubernamentales. Así es como Carolina Bracco (2017) y Gutiérrez Luna (2018) señalan que las mujeres palestinas se organizaron en colectivos y generaron una nueva cultura política femenina. Es gracias a los movimientos de mujeres que, más allá de formar parte del liderazgo nacionalista, adquirieron la habilidad de profesionalizar su trabajo y actuar de manera más independiente.

No obstante, no todas las visiones con respecto al rol de las mujeres palestinas coinciden con los escritos de Bracco y Gutiérrez Luna. En contraposición, Holt (2010) sostiene que el pueblo palestino, como consecuencia de las características culturales de su fe islámica, concibe al rol de la mujer abocada a las tareas domésticas. Sin embargo, el autor argumenta que, en el transcurso de la lucha nacional palestina, estos roles tradicionales fueron evolucionando, y con el paso del tiempo las mujeres han podido expresar su propia voz. Lo cual significó no sólo una revolución política, sino también una revolución social en las relaciones de género.

Holt (2010) argumenta que las mujeres palestinas tienen una larga historia de activismo y resistencia, estrechamente vinculada a la cuestión nacional y la lucha frente a la ocupación israelí. Así es como queda claro, que el nacionalismo les ha proporcionado un papel en el ámbito público y un espacio para la participación política.

Al haber identificado un espacio de vacancia académica a la hora de contraponer ambos enfoques, en el presente trabajo nos preguntamos ¿Qué tienen para decir los

feminismos islámicos y seculares sobre la participación de las mujeres musulmanas en el grupo Hamás?

A priori, entendemos que la cultura, ideología y políticas del Hamás son más compatibles con los postulados del feminismo islámico por lo que se encontrarán más puntos en común, a diferencia del feminismo árabe secular. En primer lugar, se debe a la alineación que tiene el feminismo islámico con la religión y, en segundo lugar, por regirse bajo las ideas de la Sharía.

Nuestro objetivo es aportar un análisis comparativo entre las corrientes teóricas del feminismo islámico y el feminismo árabe secular con respecto a la participación de las mujeres en el grupo Hamás. De tal manera, aspiramos a ampliar los conocimientos sobre los diferentes mecanismos y estrategias de resistencia y empoderamiento femeninos en sociedades no occidentales.

Para ello, realizaremos un análisis comparativo entre el discurso del feminismo árabe secular y el feminismo islámico sobre la participación de mujeres musulmanas en el grupo Hamás. Para tal fin identificamos, en primer lugar, los postulados del feminismo secular árabe y del feminismo islámico y los ubicamos al interior de las corrientes feministas en las Relaciones Internacionales. En segundo lugar, comparamos el corpus discursivo de ambas perspectivas teóricas en torno al significado y rol que éstas le adscriben a la religión, al uso del velo-hiyab y al concepto de igualdad de género en el marco de una lucha de liberación femenina. Finalmente, describimos bajo estos prismas teóricos las principales características de la participación de las mujeres musulmanas en el grupo Hamás.

Debido al problema de estudio de este trabajo trabajamos con la metodología cualitativa, específicamente el método de análisis del discurso entendido por Sayago (2014) como una herramienta, dotada de un aparato conceptual que permite relacionar la complejidad semiótica del discurso con las condiciones objetivas y subjetivas de producción, circulación y consumo de los mensajes.

Las fuentes primarias del presente trabajo de investigación serán artículos académicos que se inscriban en las corrientes analizadas. Entendemos, a tal fin, como feministas islámicas a aquellas autoras que reivindican la reinterpretación de los textos coránicos y la religión islámica en su trabajo a la hora de pensar el rol y espacio de las mujeres en el mundo musulmán. Por otro lado, se identifican a las feministas árabes seculares y sus

trabajos como aquellas autoras y textos que abogan por la liberación femenina musulmana desde la laicidad y en el marco de una lucha política nacional. Las fuentes secundarias son diarios, artículos de páginas web y bibliografía especializada en el tema.

El presente trabajo se ordena de la siguiente manera, en primer lugar, se desarrolla el marco teórico, donde se explican cada una de las teorías feministas y se llevará a cabo la comparación teórica entre ambas tomando como conceptos principales: la religión, la igualdad de género y el velo-hiyab. En segundo lugar, exponemos el contexto histórico de Hamás, donde explicamos sus ideologías políticas, la posición y los roles que tienen las mujeres dentro de dicho grupo, los derechos que las mujeres poseen, los cuales se les otorgaron durante estos años. En tercer lugar, continuamos con un apartado donde analizamos todas las cuestiones teóricas presentadas sobre los feminismos sobre nuestro objeto de estudio: las mujeres en Hamás. Por último, realizamos una breve conclusión del trabajo.

Los aportes feministas a los estudios de las Relaciones Internacionales

A finales de la década de 1980, en un contexto de mayor pluralidad teórica dentro de las Relaciones Internacionales (RRII), las teorías feministas se ganaron un lugar dentro del debate académico, lo cual ha logrado que el rol de las mujeres y el género en las relaciones internacionales se conviertan en nuevas categorías de análisis dentro de dicha disciplina (De Lima Grecco, 2020).

Las aportaciones teóricas feministas ubicaron a las mujeres como agentes de transformación de su entorno tanto a nivel local como internacional y lograron demostrar que el sistema de género no sólo forma parte de las relaciones interpersonales, sino que también contribuye a la organización de las estructuras políticas, socioeconómicas, culturales, militares, sexuales, entre otros (De Lima Grecco, 2020). Es decir, que los conceptos fundacionales de la disciplina de las RRII no son neutrales frente a las cuestiones de género y la invisibilización de la mujer (Sánchez, 2017).

No obstante, la teoría feminista no es un corpus homogéneo. Entre algunas de las principales escuelas feministas de las RRII se puede encontrar: el feminismo liberal, el feminismo del punto de vista, el feminismo constructivista, el feminismo posmodernista, el feminismo postcolonial, el feminismo decolonial, la teoría queer y el enfoque sobre las masculinidades (De Lima Grecco, 2020).

Coincidiendo con Pérez Díaz (2017), afirmamos que la riqueza del feminismo se encuentra en su diversidad. Esta pluralidad de feminismos no debe verse como un elemento negativo o limitador del potencial transformador de la lucha por la igualdad de las mujeres, sino como la consecuencia lógica de la inclusión de la crítica feminista en diversos contextos sociales, económicos, políticos, culturales, institucionales, demográficos, etc. Por lo tanto, la teoría feminista no debe concentrarse en la universalización de un modelo de resistencia de las mujeres ante la opresión que sufren, ya que en los diferentes lugares donde existe dicha opresión las respuestas varían en función del contexto.

A pesar de lo dicho por Pérez Díaz (2017), las visiones liberales occidentales se presentan así mismas como un feminismo de alcance universal. Desde esta perspectiva, su discurso se encuentra basado únicamente en la experiencia de mujeres de Occidente. Por su parte, las teorías feminista post y decoloniales, cuestionan las teorías producidas por el feminismo liberal. Según estas corrientes los textos liberales son un discurso etnocéntrico que omite las múltiples jerarquías de poder, mientras que marginaliza y destituye de agencia a las mujeres que están fuera del “centro” (De Lima Grecco, 2020). El resultado de esta operación es silenciar las voces y experiencias de las mujeres no occidentales, en este caso, árabes-musulmanas. Las autoras de la periferia intentan rescatar la voz de las mujeres del Sur, y reclaman que el feminismo occidental resuelva su desencuentro colonial y revise sus privilegios (Mallen, 2017).

Por su parte, Sirin Adlbi Sibai (2016) indagó y estudió los discursos sobre feminismo e islam desde la sospecha sistemática de las imposiciones dialécticas, formales, constitucionales, verbales y epistémicas estructurales de la colonialidad en el sistema-mundo moderno/colonial. Se supone que dichas imposiciones son las que empujan a las feministas blancas a rechazar a los feminismos islámicos por considerarlos -desde un punto de vista colonial- que feminismo e islam son contrarios e incompatibles. Es entonces que Adlbi Sibai (2016) se propuso romper con las barreras discursivas, epistemológicas y culturales, para lograr una verdadera liberación de las teorías y perspectivas feministas musulmanas. Para lograr dicha liberación, es necesario atravesar por una ruptura dialéctica, epistemológica e imaginaria con la cárcel epistemológico-existencial impuesta por el sistema-mundo moderno/colonial. Estas limitaciones cognitivas nos reinsertan sistemática y estructuralmente, mediante complejos mecanismos de apropiación y reapropiación, en las variadas y variables estructuras del

poder colonial (Adlbi Sibai, 2016). Es decir, se trata de romper con discursos binarios que crean instrumentos para observar la realidad, que se convierten en una forma de construir verdades y de controlarlas; que delimitan el campo de las posibilidades de comprensión de lo que realmente sucede, pero también limitan la imaginación y las posibilidades de enunciación plural y heterogénea. Por ejemplo, Aguilar Silva (2013) piensa a las mujeres musulmanas como sujetos con agencia; agencia no entendida como sinónimo de resistencia ante relaciones de dominación, sino como la capacidad de acción. Ello demuestra que sus acciones no necesariamente están determinadas por consideraciones sectarias o religiosas, sino más bien por el objetivo de satisfacer sus necesidades y aspiraciones.

El creciente activismo entre las mujeres árabes a nivel político y nivel académico ayudó a conceptualizar y a iluminar la singularidad del activismo nacional y político de las mujeres en la región. Se destacó una imagen alternativa de la mujer que cuestiona la representación estereotipada de las mujeres árabes como oprimidas, pasivas y receptoras de ayuda internacional – subyugados por su cultura y tradiciones patriarcales (Kuttab, 2014).

En tal sentido, identificamos a la feminista y académica árabe Kumari Jayawardena (1986) como una pionera con su trabajo sobre los feminismos del Tercer Mundo. Fue esta autora quien conceptualizó las diversas encarnaciones del movimiento como autóctono y exclusivo de las sociedades no occidentales, en lugar de meras ramificaciones del feminismo occidental. Su trabajo reveló el hecho de que los movimientos de mujeres en el Sur necesitaban entenderse en el contexto del colonialismo y el nacionalismo, entre las luchas por la liberación, como en el contexto palestino (Kuttab, 2014).

Es en esa línea, y dentro de la óptica del feminismo poscolonial, que se ubican el feminismo árabe secular y el feminismo islámico (Valiña, 2017; Gutiérrez, 2017), cuyas protagonistas son mujeres musulmanas. La primera corriente surgió a principios del Siglo XX de la intersección de los discursos nacionalistas, humanitarios y musulmanes modernistas, siendo un modelo de feminismo ubicado en el contexto del estado-nación (Bracco, 2018). Desde sus comienzos, ha sido proactivo y comprometido con la militancia política y social. Por su parte, la vertiente denominada islámica, surgió a finales del siglo XX como subproducto de la reislamización de las sociedades musulmanas de la región (Bracco, 2018; Ali, 2014; Paradela, 2015).

El feminismo secular tiene su origen en la intersección de los discursos nacionalistas, humanitarios y musulmanes modernistas. Los movimientos feministas seculares aparecidos en los países árabes fueron organizados sobre la base de un discurso nacionalista y no religioso (Bracco, 2018). Por su parte, el feminismo islámico, irrumpió en la escena global como un nuevo discurso sobre la reinterpretación de la relación entre género e islam basada en una lectura intelectual independiente del Corán y otros textos religiosos. El encuadre islámico fue pensado por sus impulsoras como la necesidad de articular un discurso para la liberación femenina y el cambio social dentro del nuevo contexto de islamización de las sociedades árabes (Bracco, 2018).

Para poder articular la comparación planteada en este trabajo, proponemos enfocarnos en un conjunto de conceptos centrales que atraviesan a la cotidianidad de la mujer musulmana.

La primera noción para trabajar es el género. Dentro de una perspectiva poscolonial, ambos feminismos entienden por género los comportamientos socialmente aprendidos, las actividades repetidas y las expectativas idealizadas que se asocian y permiten distinguir entre los papeles de género prescritos de masculinidad y feminidad (Marchand, 2013; 63). Revelar estas dimensiones nos da la pauta no sólo para identificar los mecanismos y estructuras de desigualdad relacionados con el género, sino también, para buscar la intersección entre el género, clase, etnicidad, sexualidad, raza, nacionalidad, religión, edad, educación, etc. (Marchand, 2013).

Un concepto asociado que resulta central de definir, bajo las aristas de estos enfoques, es la noción de patriarcado. El feminismo islámico entiende al mismo como una ideología que se ha insertado en las prácticas de la jurisprudencia islámica *-fiqh-*. La práctica de la *fiqh* bajo patrones de pensamiento y comportamientos patriarcales se consolidó en el siglo noveno y ha perdurado hasta la actualidad, lo cual ha impedido aplicar el principio de igualdad de todos los seres humanos -entendido como la igualdad entre los hombres y las mujeres- que se encuentra en el Corán (Salas Rodríguez, 2012). Las conclusiones de la hermenéutica coránica feminista establecen que no hay razón en los fundamentos del islam para la existencia del patriarcado, la discriminación de género ni la segregación ni subordinación de la mujer (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

Por su parte, las feministas seculares coinciden en la discriminación que sufren las mujeres en contextos de cultura musulmana, en nombre de un islam institucionalizado

como identidad política de sus Estados-Nación (Bueno, 2012; 42). Es por ello que cuestionan, rechazan y denuncian el estatus inferior que las leyes modernas y el Estado reserva a las mujeres en nombre del islam, como el doble esencialismo que recae sobre las mujeres musulmanas, producto de su pertenencia a la religión musulmana convirtiéndose en metonimia de ellas (Bueno, 2012).

Una gran diferencia entre ambas teorías feministas es la posición en torno al rol de la religión. El feminismo árabe secular es un movimiento que lucha por los derechos de las mujeres sin amparar su discurso en ninguna religión, algo que estas feministas consideran indispensable para alcanzar el progreso social y la igualdad de género (García Lafuente, 2020). Para las feministas árabes seculares, el islam y sus leyes divinas son contradictorias a la liberación de las mujeres, y el logro de la igualdad de los géneros no puede proceder más que del abandono de esta religión (López-Campillo, 2003).

Inserto en este debate, la cuestión del velo es inevitable cuando se habla del feminismo islámico y el papel de la mujer. Esta prenda, debido a la importante carga simbólica que porta, ha sido objeto de contrapuntos entre las perspectivas teóricas del feminismo árabe secular y el feminismo islámico. Para la primera teoría, siguiendo a Nieves Paradela (2015) y a García Lafuente (2020), el uso del velo es patriarcal y segregador, por lo tanto, abogan por no utilizarlo o por desprenderse de él, debido a que están definitivamente en contra de cualquier forma de opresión, ocultación de la mujer y de cualquier relativismo cultural. Por su parte, Öhlén (2013) agrega que, para las feministas seculares, el concepto del velo tal como lo conocemos hoy no está prescrito en el Corán y es, por lo tanto, el resultado de estructuras e interpretaciones patriarcales en función del interés de los hombres.

Por otro lado, las perspectivas islámicas, entienden que el uso del velo islámico se ha convertido en el fetiche privilegiado de los debates y discusiones entre distintos sectores y actores sociales: feministas seculares, feministas islámicas, islamistas, políticos, medios de comunicación, entre otros. Sin embargo, la feminista islámica Katherine Bullock (2000) señala que la voz menos escuchada para dar las razones de porqué el velo es utilizado, es la de las propias mujeres que lo utilizan. Algunas son: la economía, la política, cuestiones identitarias, simbólicas, demográficas y religiosas. Por supuesto hay muchas más razones, pero estas son algunas. Es entonces, que a veces, puede ser utilizado simplemente como índice identitario y otras como un símbolo o gesto político (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014). Öhlén (2013), resalta que Duval (1998) indica que las

feministas islámicas, a su vez, ven el velo como un medio para que las mujeres participen en la esfera pública adoptando las normas del islam.

En esta sección hemos ubicado los aportes del feminismo islámico y árabe secular dentro de la discusión mayor de los aportes del feminismo a las Relaciones Internacionales. A su vez, delineamos los contornos de las cuestiones que serán nuestro foco de análisis para realizar la comparación en nuestro caso de estudio. La sección siguiente da pie a nuestro análisis, desarrollando con mayor profundidad los planteos de ambas corrientes y elaborando sobre el contrapunto en torno a la religión, la igualdad de género y el uso del velo.

Desarrollo de las teorías feministas

Feminismo árabe secular

Según Paradela (2015; 19) el feminismo árabe secular tiene su origen el día 20 de mayo de 1928 en Egipto, cuando se inauguró una escultura abogaba por el gobierno Egipto para celebrar la independencia de Gran Bretaña, cuyo nombre fue “El despertar de Egipto”. Dicha estatua representaba a una mujer de pie, con el brazo derecho colocado sobre la cabeza de una esfinge en posición semierguida. A su vez, con su mano izquierda está ejecutando una acción bien precisa: la de levantar un velo o un pañuelo de su cabello. Una interpretación de esta obra nos permite entonces concluir que Egipto era una mujer desvelada o, al menos, una mujer desvelándose. Este mensaje fue incorporado por la élite política e intelectual del nuevo Egipto independiente, pero eventualmente se expandiría a Siria, Líbano y luego al resto de la región (Paradela, 2015).

Esta primera manifestación fue sobre todo un feminismo burgués, ilustrado y con profundas vinculaciones con el pensamiento nacionalista¹ y reformista de la época (Paradela, 2015). Sus postulantes entendían que el atraso de los países árabes o musulmanes era debido, en parte, a la situación en la que vivían sus mujeres y que, en consecuencia, la nación no podría prosperar si no lo hacían también ellas (Paradela, 2015;

¹ El nacionalismo árabe es una ideología nacionalista que afirma que los árabes son una nación y promueve la unidad del pueblo árabe, celebrando las glorias de la civilización árabe, la lengua y la literatura de los árabes, llamando al rejuvenecimiento y la unión política en el mundo árabe. Su premisa central es que los pueblos del mundo árabe, desde el Océano Atlántico hasta el Océano Índico, constituyen una nación unida por una etnia, un idioma, una cultura, una historia, una identidad, una geografía y una política comunes. Uno de los principales objetivos del nacionalismo árabe es el fin de la influencia occidental en el mundo árabe, visto como un "némesis" de la fuerza árabe, y la eliminación de los gobiernos árabes considerados dependientes del poder occidental.

19). En sintonía con las nociones “modernizantes” de la época, se abordaba la crítica a la poligamia o a los matrimonios forzados y la defensa de la educación para las niñas, siendo este último uno de los temas centrales de su militancia. Por otro lado, como nos señala la escultura egipcia, la discusión en torno al velo era medular dentro de esta corriente. En términos generales, las mujeres seculares abogaban por no utilizarlo o por desprenderse de él. El desvelamiento debía ser -y era- uno de los signos indumentarios de la nueva mujer (Paradela, 2015).

Las luchas de estas primeras feministas en el mundo árabe se tradujeron en ciertos avances para las mujeres en dichas sociedades, tales como su irrupción en el espacio público y el acceso a la educación para las mujeres. Sin embargo, las decisiones de los líderes políticos mostraron muchas de sus contradicciones en lo referido a las mujeres y puso en cuestión su condición como ciudadanas plenas (Paradela, 2015).

En ese sentido, una de las grandes batallas del feminismo secular se dirigió contra los códigos de familia incluidos en el corpus de la Sharía. Estas leyes, rigen las cuestiones relativas a la filiación, la herencia, el matrimonio, el divorcio, la custodia de los hijos, etc., y en su conjunto atentan gravemente contra la igualdad jurídica de las mujeres, dado que dichas cuestiones continúan rigiéndose con la legislación islámica medieval. La demanda de abrogación de estos códigos continúa siendo el centro de las exigencias de muchos de los movimientos feministas árabes actuales (Paradela, 2015).

Dos grandes pioneras de este feminismo laico son: la egipcia Huda Nawal El Saadawi y la argelino-francesa Wasyla Tamzali. Tanto El Saadawi como Tamzali consideran como puntos indiscutibles de su posición feminista: la incompatibilidad con la religión — entendida como sistema político y social, y no tanto como convicción personal— y la liberación del cuerpo de la mujer, por lo que se oponen radicalmente a la idea del uso del velo (Lapiedra Gutiérrez, 2017).

El Saadawi (1882-1947) trabajó durante toda su vida en favor de la educación de las mujeres y de conseguir dotarlas de un marco organizativo y de una actuación pública que resultaron esenciales para el desarrollo del feminismo egipcio y árabe. Logró que las autoridades le permitieran celebrar reuniones en la recién creada Universidad Egipcia (1908), antes de que se admitiera el ingreso de las mujeres como estudiantes; y en 1914 fundó la Asociación Intelectual de Mujeres (Paradela, 2015). En 1919 logró movilizar a un gran número de mujeres que participaron en las grandes manifestaciones que se

produjeron por todo el país para reclamar la independencia de Gran Bretaña. Esto fue un hecho fundamental dado que en ese momento las mujeres tomaron posesión del espacio público, antes reservado exclusivamente para los hombres, y defendieron también su condición de ciudadanas en demanda de libertad (Paradela, 2015).

Tras la muerte de El Saadawi el feminismo egipcio ya se había convertido en un movimiento potente y combativo que reclamaba cambios en las esferas pública y privada de las mujeres (Paradela, 2015).

Por otra parte, Wassyla Tamzali fue una de las fundadoras de la Association du Manifeste des Libertés (AML), fundada en París el 17 de diciembre de 2004, que se define como un movimiento laico, transnacional, “cuyo objetivo es el de favorecer la expresión de fuerzas de resistencia, combatir en todos sitios el islamismo totalitario y los estados despóticos que, conjuntamente, oprimen a las mujeres y a los hombres en el mundo islámico” (Association du Manifeste des Libertés en García Lafuente, 2020; 289).

La escritora Wassyla Tamzali se define como:

La primera en hablar sobre las mujeres, sobre la minoría feminista que representamos, sobre el secularismo, diciendo que sólo dos puntos (secularismo e igualdad de todos los ciudadanos, mujeres y hombres) pueden garantizar la democracia a la que todos se refieren sin dar detalles sobre cómo alcanzar. (Tamzali, 2019; 97)

Tamzali sostiene que, para alcanzar y sostener la lucha por la democracia, es decir, por la libertad política y de consciencia para todos, y el feminismo, la cuestión de igualdad de género es un requisito previo ineludible (Tamzali, 2019). No hay democracia si no se garantiza la igualdad entre mujeres y hombres, este requisito no es sólo un requisito moral, sino, eminentemente, político (Tamzali, 2019). La autora sostiene:

No podemos lograr la democracia sin ella -igualdad-, y para que este tiempo nos lleve a la democracia, existe el imperativo de respetar el reconocimiento de la igualdad y la libertad de las mujeres, así como el derecho a la libertad de conciencia y el derecho a una sociedad civil administrada por leyes civiles definidas por todas y todos. Todo esto nos lo enseñó la historia, no se lo inventaron estas mujeres que se manifiestan en la calle. Para que haya democracia, todos

estos elementos deben estar aglutinados. No hay un pueblo libre sin la libertad de las mujeres. (Tamzali, 2019; 100)

La autora se cuestiona: ¿Qué es lo que hizo que la visión de la sociedad sobre la mujer no evolucione? Ella responde, las mujeres con velo. Dado que demuestra un fuerte símbolo de la jerarquización de los sexos y el modelo sexual elegido. Y sostiene que el cambio que se debe producir en el seno familiar es el más duro de conseguir (Tamzali, 2019). Entiende que es a causa del radicalismo religioso que se presenta como un obstáculo insuperable para algunas personas. Afirma que la población ha

Convertido el estatus de la mujer en algo sagrado, una parte indisociable de la identidad del creyente musulmán, que es una aberración en sí. Es más, antes de este neo-islamismo, la mujer ya estaba secuestrada por una ideología de identidad que se unió a este radicalismo religioso. (Tamzali, 2019; 102)

Para Tamzali, el velo islámico es una forma de “deshumanización y tortura para las mujeres, y por ello ha de ser denunciado y combatido en todos los frentes” (Campos, 2020; 18). Para ella, no está en juego un simple un simple trozo de tela, sino un sistema completo de cosmovisiones, proyectos de vida y formas de estar en el mundo; en definitiva, un modelo de sociedad (Campos, 2020). De hecho, no cuestiona que haya mujeres que lleven el velo por cuestiones religiosas, sociales o identitarias, sino que critica que esta práctica sea considerada feminista y emancipadora para las mujeres. Asimismo, insiste la autora, “el velo no es un símbolo cultural o religioso, sino un elemento que epitomiza la jerarquía entre los sexos y que convierte a las mujeres en “fantasmas”. Es un acto político que atenta contra los derechos, la dignidad, la democracia, la igualdad y la libertad de las mujeres, y por tanto ha de ser combatido también con actos políticos (Campos, 2020; 19).

Así es como Wassyla Tamzali, consciente e indignada por la sacralización de la mujer en el discurso religioso, se alía sin rodeos a la laicidad y al feminismo laico como vía de emancipación definiéndola como:

Una actitud filosófica que saca su doctrina de la libertad de pensamiento y de la libertad de credo; es la única capaz de operar el derrocamiento de los modos de sumisión y de dominación de las ideas y de las personas que vehicula la religión islámica, al igual que el resto de las religiones. (Tamzali, 2011; 151)

Todas las feministas laicas coinciden en la discriminación que sufren las mujeres en contextos de cultura musulmana, en nombre de un islam institucionalizado como identidad política de sus estados-nación (Hamido Yahia, 2019). Por ende, las feministas seculares abogan por la necesaria desacralización de las desigualdades. En este sentido, denuncian el estatus inferior que las leyes modernas y el Estado reserva a las mujeres en nombre del islam. Reclaman la necesaria separación entre Estado y religión dentro de la concepción laica de tradición francesa entendiendo que “en un contexto democrático, la laicidad no pretende una homogeneización sociocultural, sino que favorece la diversidad de las pertenencias culturales y religiosas en el respeto de las libertades, especialmente la libertad de creer o no creer” (Bueno, 2012; 39). Asimismo, Tamzali (2019; 103) sostiene que “la clave del éxito son las mujeres, su libertad, su igualdad en nuestra sociedad. No hay pueblo libre sin mujeres libres e iguales”. Este grupo de feministas entienden que separar cultura y religión es su trabajo, y sobre todo enseñar igualdad (Hamido Yahia, 2019).

Las feministas árabes seculares argumentan que no se las identifique con un movimiento que se ampara en una religión - en este caso el islam - porque no se sienten representadas; aunque reconocen que sus compañeras musulmanas tienen muchos puntos en común con su lucha y constituyen también un frente de resistencia (García Lafuente, 2020).

Feminismo islámico

Los feminismos islámicos nacieron en los años 90 del siglo XX y desde entonces han sido objeto de severas críticas por parte de quienes consideran que no es posible luchar por los derechos de las mujeres desde las propias creencias (Valiña, 2017).

El feminismo islámico, como fuente de emancipación femenina, promueve el fin de los estereotipos asociados al islam en general, y a la mujer musulmana en particular, para así facilitar el descubrimiento, agencia y empoderamiento de las mujeres musulmanas en torno a su identidad, tanto dentro como fuera de las comunidades y sociedades islámicas (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014). Quienes adscriben a esta visión son en su mayoría mujeres involucradas en redes intelectuales militantes, que buscan unir la reflexión sobre las cuestiones de género en el islam con un compromiso social contra las discriminaciones que padecen las mujeres musulmanas. Dicha corriente comenzó a tomar forma hace 20 años y se describe a sí misma como un movimiento transnacional que se

inscribe en la continuidad del pensamiento reformista musulmán surgido a finales del siglo XIX² (Alí, 2014).

El argumento básico del feminismo islámico es que el Corán afirma el principio de igualdad de todos los seres humanos. Sin embargo, la aplicación de esta noción se ha visto impedida o subvertida por las interpretaciones patriarcales de las escrituras sagradas y las prácticas consignadas en el *fiqh*. Esta misma jurisprudencia consolidada en el siglo IX bajo patrones de pensamiento y comportamientos patriarcales han perdurado hasta hoy y han determinado las diversas formulaciones contemporáneas de la Sharía. De la misma manera según esta perspectiva, el patriarcado ha empleado los hadices -los dichos y hechos del profeta Mahoma- para consolidar y legitimar su dominación sobre las mujeres (Badran, 2002).

Es por lo que las feministas islámicas llaman a una (re)lectura de las Fuentes del islam, especialmente el Corán, junto con una revisión del *fiqh* y del *tafsir* —exégesis y comentario coránico—, con el fin de depurar de ellos las interpretaciones masculinas y sexistas. A su vez, plantean el uso del instrumento jurídico de la *ijtihad* que permite comprender el islam y sus normas en relación con la evolución del contexto (Alí, 2014). El objetivo es revelar, a partir de esta “nueva” lectura de las Fuentes, los principios fundamentales de justicia y de igualdad insertos en sus textos (Alí, 2014; 130).

Para estas pensadoras se trata de una reapropiación del saber y de la autoridad religiosa por y para las mujeres. Para materializar esto muchas de ellas se arman de una doble formación, la del dominio de las ciencias islámicas y de los instrumentos de las ciencias sociales para hacer emerger un pensamiento y una concepción nueva de las mujeres en el islam (Alí, 2014). La búsqueda, es la de una producción de un nuevo saber por medio de la (re)escritura de la historia de las mujeres musulmanas, y el restablecimiento de su lugar y de su rol en la historiografía islámica. Mediante esta revisión histórica se trata de hacer emerger las voces y las subjetividades femeninas marginalizadas en pos de su integración a un relato del pasado y del presente, así como a la elaboración del pensamiento y de la

² Ha habido un feminismo endógeno en las sociedades musulmanas como movimiento intelectual reformista musulmán que surgió a finales del siglo XIX. Luego, surgió en la forma de movimiento social en el contexto de las luchas nacionalistas y anticoloniales de comienzos del siglo XX. La cuestión de los derechos de las mujeres en el islam fue planteada por los pensadores reformistas musulmanes con Muhammed ‘Abduh, discípulo de Jamal al-din al-Afghani. El feminismo tal como se expresa en las sociedades musulmanas no ha surgido, y menos aún ha seguido, al feminismo europeo, pero nació en el mismo instante, y se expresó a través de una postura anticolonial y nacionalista (Alí, 2014).

producción jurídica musulmana. Este recorrido, realizado desde un punto de vista femenino y feminista, trata también de hacer emerger intelectuales, pensadoras, eruditas e historiadoras del islam y de constituir un saber religioso y científico producido sobre las mujeres por ellas mismas (Alí, 2014;130). Desde este punto, Alí (2014) propone:

La elaboración de un pensamiento femenino y feminista musulmán global al que se accedería bajo el principio del *Tawhid* —monoteísmo musulmán— como fundador de la igualdad entre los seres humanos, y bajo una reflexión sobre el sentido profundo de la Sharía percibida como vía y no como ley. En tal sentido, el feminismo islámico ha impulsado una reflexión sobre la cuestión de la igualdad social y espiritual, que interroga el pensamiento islámico en su conjunto en lo que se refiere a su fidelidad al principio de la justicia y de la igualdad en el islam. (Alí, 2014;130)

Es entonces a través del cruce entre ambos campos (el feminismo y el islam), que el feminismo islámico introduce replanteamientos y cuestionamientos fundamentales al interior de estos. Dentro del feminismo se replantea y cuestiona el dominio del modelo occidental que se habría impuesto como única vía de liberación y de emancipación para las mujeres. A su vez, rechaza la idea de que el feminismo y la religión son excluyentes y que el primero impone un distanciamiento del segundo. Para estas autoras islámicas, no hay contradicción entre ser feminista y ser musulmana si se concibe el primero como los esfuerzos para construir y poner en práctica un sistema de género más equitativo en rechazo a las limitaciones impuestas a las mujeres (Salas Rodríguez, 2012). Del campo islámico, cuestiona la jurisprudencia musulmana elaborada a partir de un punto de vista masculino y sexista, denuncia la marginalización del rol y del lugar de las mujeres en la historiografía musulmana clásica, así como en la apropiación del saber y de la autoridad religiosa por los hombres (Bracco, 2017).

En síntesis, podemos aseverar que esta corriente se trata de un discurso y una práctica feminista articulada dentro de un paradigma islámico, que deriva su comprensión y mandato del Corán (Salas Rodríguez, 2012). Las feministas islámicas sostienen que es únicamente en el marco del islam, donde se puede producir un verdadero movimiento feminista que resista a la influencia occidental y lograr un marco de igualdad entre mujeres y hombres como parte integrante de la noción coránica de igualdad del ser humano (Alvarado Campos, 2019).

Sin embargo, Bracco (2018) argumenta que el feminismo islámico despierta controversia, y cuestionamientos: por un lado, por aquellas y aquellos entre las feministas que consideran la religión, en particular el islam, como contrario a la emancipación de la mujer. En definitiva, para los feminismos occidentales, religión y feminismo configuran un binomio que genera agrias polémicas. Se cuestiona ya que no se comprende cómo puede funcionar la ecuación feminismo y religión para luchar por los derechos de las mujeres, sobre todo cuando se trata del islam. Vidal Valiña (2017) sostiene que parece imposible, en estos tiempos, aproximarse al mundo musulmán desde una perspectiva objetiva.

Conceptos para analizar y comparar entre ambas teorías feministas

Religión

Compartimos la perspectiva de Rivera de la Fuente y Valcárcel (2014) al cuestionarnos acerca de la posibilidad de encontrar una lectura de liberación en el Corán. Así, nos planteamos si las enseñanzas coránicas sobre la naturaleza de Dios, la creación humana, la ontología, la sexualidad y las relaciones de pareja tienen el potencial de desafiar la desigualdad de género y el patriarcado. En este sentido, nos surge la pregunta: ¿Podemos extraer de las enseñanzas del Corán una base para teorizar la igualdad entre mujeres y hombres? ¿Es concebible que la creencia en un Dios pueda convertirse en una herramienta válida para promover los derechos de las mujeres en contextos donde esta creencia influye en múltiples aspectos de la sociedad?

En numerosos países islámicos, la religión se emplea para respaldar tanto la autocracia como el estatus legal de las mujeres. Como señala Lamrabet (2009), tanto los gobiernos autocráticos como las ideologías religiosas extremistas o ultraconservadoras se muestran inflexibles frente a cualquier forma de emancipación o empoderamiento femenino. En estas sociedades, la persistente desigualdad de género se mantiene sólidamente arraigada, y en este contexto, el islam suele ser invocado como el argumento predominante para respaldar políticamente las restricciones impuestas a los derechos de las mujeres (Lamrabet, 2009).

El feminismo secular argumenta que es un error buscar en la religión la justificación para la igualdad entre mujeres y hombres. Dichas feministas en ningún momento se amparan en la religión, calificada como fruto de desigualdades. Estas mujeres luchan por

una sociedad laica como punto de partida para alcanzar la igualdad de género (García Lafuente, 2020). Como sostiene Bueno

La laicidad –y el feminismo laico consiguientemente– es una actitud filosófica que saca su doctrina de la libertad de pensamiento y de la libertad de credo; es la única capaz de operar el derrocamiento de los modos de sumisión y de dominación de las ideas y de las personas que vehicula la religión islámica, al igual que el resto de las religiones. (Bueno, 2012; 37)

Las feministas laicas aseguran que es dentro de la religión donde muchas mujeres sufren algunas de las mayores experiencias de discriminación e invisibilización, así como de violencia física, psíquica, simbólica y religiosa. Según estas autoras, la religión sirve a los regímenes, a los poderes locales y a sus socios internacionales para someter a la población, dominándola en el aspecto moral y sometiéndola en el aspecto político y económico (Campo 2020).

Esta corriente teórica señala que no puede haber libertad sin igualdad. Por lo tanto, defienden la libertad de pensamiento, conciencia y religión, y entienden que son ellas - las pensadoras seculares-, quienes deberán luchar por conseguir que las mujeres sean iguales para que disfruten de dicha libertad. Considerando que las religiones son uno de los elementos principales de discriminación y opresión de la mujer, podemos concluir que no es posible desarrollar el feminismo y conseguir sus objetivos sin la separación de la iglesia y el Estado. En tanto en cuanto el feminismo es un movimiento que exige que hombres y mujeres tengan los mismos derechos y, por lo tanto, que se conceda al género femenino capacidades antes reservadas sólo a los hombres, habrá que cambiar ciertas aseveraciones que hace la religión sobre las mujeres (Villaverde Zamora, 2018).

Las feministas seculares abogan por un país laico y una lucha feminista que no se inclina ante ninguna religión. Todas critican a las autoridades religiosas y a los regímenes dictatoriales como opresores de los derechos humanos en general y de las mujeres en particular (García Lafuente, 2020). En este aspecto, el feminismo árabe secular se asimila al feminismo liberal, Locher (1998) argumenta que las feministas liberales sostienen que

En las sociedades dominadas por los hombres, se le negaban a la mujer sus derechos fundamentales y las posibilidades de participación social. A la mujer se le impedía el acceso a los valores básicos del liberalismo, descritos como libertad, igualdad y justicia. Para las feministas liberales el origen de la discriminación de

la mujer estaba en una visión misógina de la sociedad. Llamaban la atención sobre la exclusión femenina de las esferas de la vida pública, y aspiraban a integrarla al «*mainstream of contemporary life*». (Locher 1998; 5)

Desde el polo opuesto, la principal característica o estrategia del feminismo islámico es que su aproximación feminista se realiza en el marco de la religión. En consonancia con todo ello, el Corán se convierte en el texto de referencia básico. Para ellas hay que releerlo despojándose de sus interpretaciones patriarcales y rescatando aquellos elementos favorables a los derechos de las mujeres. Se apuesta por una lucha feminista que no obligue a renunciar a las propias creencias, tal y como “exigía” el laicismo del feminismo blanco occidental. Lejos de considerar el islam como una religión discriminatoria, estas feministas musulmanas consideran que en su propio seno están las herramientas que permitirán romper con siglos de hegemonía masculina (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

La hermenéutica del Corán con perspectiva de género implica el desarrollo de una teología y una práctica crítica de la liberación que no se basa en las especificidades de la mujer como tal, sino en sus experiencias históricas derivadas de la estructura religiosa del islam y sus sociedades. Esta hermenéutica feminista islámica se propone recuperar y poner en primer plano una serie de principios éticos y cosmológicos del islam como son:

- El *Tawhid*, el cual significa la unidad de toda la creación en términos de complementariedad en oposición a la estratificación de las criaturas en base a sus cualidades o atributos.
- *Adl*, entendido como un concepto ético basado en un equilibrio entre los atributos complementarios.
- *Taqwa*, entendida como la piedad o la conciencia de Dios que, según el Corán, es el único principio que distingue a unos seres de otros.
- Califato, que significa la responsabilidad individual frente a Alá y la creación. Las personas son califas de Ala en la tierra, son sus representantes y responsables del futuro de la creación. La misión de las personas califas es desarrollarse en plenitud a nivel intelectual y espiritual con el propósito de mejorar la humanidad.
- *Wilayat*, lo que significa que los hombres y las mujeres son cómplices y protectores del otro sexo.

- *Shura*, sostiene que los creyentes - hombres y mujeres- son los que consultan entre sí para adoptar decisiones por consenso.

Por otra parte, Allah, en el relato coránico, no crea a la mujer a partir de la costilla del varón, sino que crea a toda la humanidad, con iguales derechos y deberes. El Corán describe al hombre y a la mujer como compañero de cada uno, en ninguno de los treinta pasajes o más que describen la creación de la humanidad existe alguna afirmación que pueda ser interpretada como que el hombre fue creado antes de la mujer o a la inversa (Wadud, 1992; Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014). Si bien reconoce la diferencia biológica entre hombre y mujer, queda claro que el Corán no le asigna o atribuye a estas diferencias roles de género específicos. Las conclusiones de la hermenéutica coránica feminista, a través de los trabajos de las diferentes autoras -Margot Badran (2010), Zara Alí (2014), Amina Wadud (1992)- establecen que no hay razón en los fundamentos del islam para la existencia del patriarcado, la discriminación de género ni la segregación ni subordinación de la mujer (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

Igualdad de género

El feminismo secular se relaciona con el cuerpo de las mujeres, con la apropiación de este y su uso como arma de lucha. En esta apropiación juega un papel fundamental el compartir las experiencias personales, en especial las que tienen que ver con la sexualidad, y sobre las que estas feministas se han manifestado sin tapujos y sin tabúes (García Lafuente, 2020). Para las feministas seculares, la verdadera emancipación de las mujeres árabes pasa por una liberación económica, política, sexual, cultural y moral; alcanzar sólo una de ellas no sirve para ser verdaderamente libre. El objetivo es lograr la construcción de una sociedad basada en la libertad, la dignidad y la igualdad entre los sexos (Campos, 2020).

Campos afirma que las mujeres pertenecientes a grupos como el islam no disfrutaban del mismo respeto o libertad del que disfrutaban los varones (Campos, 2020; 5). Las feministas laicas coinciden en la discriminación que sufren en contextos de cultura musulmana, en nombre de un islam institucionalizado como identidad política de sus estados-nación (Bueno, 2012).

Las tradiciones culturales —especialmente las religiosas, como el islam— están tan relacionadas con el control y la opresión de las mujeres, esto es, tan supeditadas al deseo, la autoridad y los intereses de los varones, que ambos aspectos — tradición y control—

pueden ser virtualmente equiparados (Campos, 2020). Bueno, argumenta que el islam impide cualquier lucha por las libertades y que desacredita cualquier reivindicación feminista y ajena a la religión (Bueno, 2012; 40). Por su parte, El Hachmi, feminista laica, afirma:

Si digo feminismo digo libertad. No la libertad de elegir, no la libertad de consumir [...] No, cuando digo feminismo, cuando digo libertad, me refiero a vivir sin que me deleguen a un segundo plano, sin que mi existencia, mi opinión, mi placer y mi dolor valgan menos que la existencia, la opinión, el placer y el dolor de mis hermanos hombres. [...] Por eso feminismo, libertad, nunca será elegir la sumisión, la discriminación, un orden natural según el cual he de resignarme a ser un sucedáneo. (Campos, 2020; 13)

Thill afirma “los derechos de las mujeres y los derechos humanos se promueven y protegen mejor en un entorno de pensamiento e instituciones seculares” (Thill, 2015; 223).

Por otro lado, Hamido Yahia (2020) cuestiona al feminismo islámico dado que pretende reivindicar el papel de las mujeres en el islam, abogar por la igualdad completa de todos los musulmanes, sin importar su sexo, pero en un contexto islámico. Sin embargo, no cuestionan las leyes sobre la herencia o la poligamia, es decir que ante la igualdad ponen una barrera: las normas del islam que para ellas son incuestionables (Hamido Yahia, 2019; 529).

Las feministas seculares están en la vanguardia de la lucha por la derogación de leyes altamente discriminatorias, como las relacionadas con el repudio y la poligamia. Su enfoque se centra en separar la cultura de la religión y, sobre todo, en promover la educación en igualdad, como argumenta Hamido Yahia (2019). Sin embargo, esta labor es sumamente desafiante, ya que el feminismo secular enfrenta una acogida limitada en naciones con fuertes raíces culturales y religiosas islámicas. La propuesta de separación de lo laico y lo religioso resulta inapropiada a los ojos de los líderes gubernamentales y la noción de laicismo se percibe a menudo como ajena en una sociedad que tiende a asociarla con ideas heréticas o actos de apostasía, según plantea Bueno (2012).

Desde el lado del feminismo islámico, Badran (2006) postula los conceptos centrales del mismo: la equidad de género y la justicia social,

El islam es la única de las tres religiones del Libro, que ha incluido la idea fundamental de la igualdad entre hombres y mujeres (ambos considerados seres humanos) y esto incluye los derechos de la mujer y la justicia social. Es un mensaje que ha sido pervertido (...) no deja de ser paradójico que la única religión que ha registrado el reconocimiento de la igualdad de sexos es actualmente considerada la más machista de todas. Los machos musulmanes, a un nivel social o familiar y los oponentes del islam tienen un interés común: perpetuar, por diferentes razones, tal ficción patriarcal del islam. (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014; 6)

De esa manera, el feminismo islámico rearticula un islam de género igualitario y socialmente justo fundamentado en la idiosincrasia coránica. Considerando que diferentes lecturas dan origen a diferentes maneras de comprender el islam, se vuelve indispensable revisar y resignificar los textos sagrados para que los musulmanes puedan desarrollar una teoría de la igualdad y la justicia social basada en el Corán. Es por ello que, si queremos garantizar y respetar los derechos de las mujeres musulmanas, no sólo necesitamos eliminar las lecturas del Corán que justifican su abuso y la degradación, sino que también debemos reconocer y legitimar las lecturas liberadoras, emancipadoras y alternativas (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

La cuestión de la igualdad de género en los países arabo-musulmanes es muy compleja y las diferentes formas de lucha por más derechos para estas mujeres necesitan también estrategias complejas y a veces diferentes de las que se practican en Occidente o en otros países del Sur (Lamrabet, 2009). Es en ese sentido que las feministas islámicas producen un pensamiento renovador dentro del islam que genera horizontes utópicos de liberación y descolonización (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

Velo-Hiyab

Dentro de las cuestiones de igualdad, el velo ha sido objeto de controversia ya que a través de él se expresan posturas contrapuestas y se cristalizan los debates entre feministas seculares e islámicas (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

El uso del velo se puede asociar a diferentes razones, como, por ejemplo: la económica, la política, la identitaria, la simbólica, la demográfica y la religiosa. Existen, por supuesto,

muchos más motivos, formas de usar el hiyab y tipos de velo³. A veces puede ser utilizado simplemente como índice identitario y otras como un símbolo o gesto político. Es decir, el hiyab es un símbolo polisémico. Puede ser símbolo de subordinación, de resistencia o de pudor según quiénes definan su sentido. Al fin y al cabo, lo que está en juego es la identidad reconocida por y atribuida a la mujer que lo porta. Y, por supuesto, la libertad o la capacidad de decisión y acción que ella tenga sobre su cuerpo. Es decir, si lo usa o no puede hacerlo porque las normas consuetudinarias y/o leyes existentes se lo imponen o prohíben (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

Como mencionamos anteriormente, uno de los símbolos del feminismo árabe secular es el desvelamiento de las mujeres. Le otorgan al uso del hiyab un significado segregador y patriarcal, y a su vez, argumentan que no poseen fundamentos teológicos para que las mujeres deban vestirlo (Paradela, 2015). Para Hamido Yahia (2019) el hiyab es un tipo de vestimenta estandarizada por las corrientes islámicas de este siglo. Dicha autora argumenta que no es una norma coránica, la palabra árabe hiyab aparece en el Corán únicamente con el significado de cortina, sin referencia a una indumentaria femenina. No obstante, los dos pasajes del texto que detallan explícitamente las normas del atuendo femenino distan de ser exactas en este punto, aunque las usan como fundamento para construir una supuesta obligación de ocultar el cabello. La sura Las Mujeres [24, 30-31] dice que las mujeres deben “dirigir la mirada hacia el suelo y resguardar su vulva”, además de “no mostrar sus encantos, excepto los visibles”. Solo una interpretación posterior, alcanzada por consenso de los teólogos, no por inspiración divina, ha definido qué son “los encantos” de una mujer y cuáles son habitualmente “visibles”, a saber, nada salvo la cara, las manos y los pies (Hamido Yahia, 2019; 532). Es decir que la justificación teológica del hiyab es clara: ocultar los encantos de la mujer al hombre, es decir al varón susceptible de excitarse con estos encantos, de perder el control y de asaltar sexualmente a la mujer (Hamido Yahia, 2019).

Las feministas seculares rechazan esta perspectiva teológica, ya que consideran que cometerían un error al permitir que la teología dicte y defina cada aspecto de sus vidas. Históricamente, esto nunca ha sido así en ningún ámbito y, mucho menos, lo será en

³ Entre ellos se encuentran hiyab, niqab y burka. Con el hiyab las mujeres se cubren la cabeza y el cuello. El niqab, es un velo para la cabeza que cubre el rostro, además del cabello de la mujer. Suele dejar despejada el área alrededor de los ojos y se puede usar con un velo para los ojos separado. El burka es un velo que cubre todo el cuerpo de la mujer, desde el cabello hasta las piernas, es la prenda que más oculta de todos los velos islámicos (Rubio, 2022).

relación con sus propios cuerpos. En este sentido, las feministas seculares sostienen con claridad que las feministas islámicas que optan por usar el velo están, de hecho, validando la interpretación patriarcal que considera el velo como un mandato islámico (Hamido Yahia, 2019).

Aunque las feministas islámicas argumentan que el uso del hiyab no les impone ninguna obligación, para muchas de ellas llevar el hiyab está vinculado a un conjunto de normas. Esto abarca desde la abstención de consumir alcohol hasta evitar relaciones con hombres, no mantener relaciones con parejas no musulmanas y, por supuesto, preservar su virginidad hasta el matrimonio. Estas consideraciones están presentes para muchas mujeres, a pesar de las afirmaciones en contrario por parte de las feministas islámicas, tal como señala Hamido Yahia (2019).

Yahida (2019) señala que, aunque es cierto que las feministas islámicas abogan por la libertad de elección de las mujeres para usar o no el hiyab, resulta desconcertante que a menudo pasen por alto el hecho de que llevar el hiyab implica seguir las directrices de los teólogos fundamentalistas, quienes en efecto prescriben cómo deben vestirse las mujeres. A pesar de su defensa de la autonomía femenina, estas feministas islámicas parecen no considerar plenamente que, para millones de mujeres en todo el mundo, el uso del hiyab no es una elección genuina, sino una imposición.

No obstante, desde el feminismo islámico responden que no todo debe reducirse a los fundamentos religiosos, entienden que no se puede comprender el uso del hiyab en las sociedades contemporáneas sin tener en cuenta la política de la identidad y el resurgimiento de los fundamentalismos religiosos. Sin embargo, tampoco podemos reducir la expresión o manifestación performática de una pertenencia identitaria y/o una fe religiosa en términos de falsa consciencia o subordinación pasiva de la voluntad del individuo a las necesidades y órdenes del colectivo del que forma parte. Es necesario poner en primer plano la agencia de las mujeres, aun cuando ésta no implique resistencia, transgresión ni coincida con los objetivos políticos del feminismo (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

La agencia debe comprenderse contextualmente a partir de las posibilidades históricas, empíricas y simbólicas de los actores y considerando que ésta puede orientarse hacia la adquisición y expresión de las pautas culturales, morales y religiosas y no, en cambio, a su eliminación. En el caso particular del feminismo islámico defienden el derecho de las

mujeres a elegir libremente el uso del hiyab y se oponen tanto a la islamofobia y la occidentalización de sus sociedades. Esto tiene que ver con la construcción de una subjetividad religiosa y la forma en que éstas configuran las relaciones y la identidad de género (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

La realidad es que el hiyab no es solamente un trozo de tela, porque de ser así cualquier mujer podría quitárselo. Su importancia reside en que no pueden hacerlo, esa es su razón de ser (Hamido Yahia, 2019).

El hiyab es una declaración de intenciones que va mucho más allá de decidir si ocultarse o no el pelo (Hamido Yahia, 2019). Al fin y al cabo, lo que está en juego es la identidad reconocida por y atribuida a la mujer que lo porta. Y, por supuesto, la libertad o la capacidad de decisión y acción que ella tenga sobre su cuerpo. Es decir, si lo usa o no puede hacerlo porque las normas consuetudinarias y/o leyes existentes se lo imponen o prohíben (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

Además, las feministas seculares plantean una interrogante sobre si el feminismo islámico desarrolla un discurso que excluye a numerosas mujeres del movimiento debido a que estas rechazan la occidentalización de sus sociedades. En este sentido, las mujeres que apoyan el feminismo islámico pueden ver el uso del hiyab como un símbolo identitario que les proporciona un sentido de pertenencia a algo más grande. (Hamido Yahia, 2019).

En la actualidad, el feminismo secular considera que el hiyab representa el uniforme de un movimiento político que sostiene que la religión constituye la base de la lucha social. Encubrirlo bajo la apariencia de moda o de elección libre, incluso presentarlo como una prenda empoderadora y feminista, entraña riesgos significativos para el movimiento feminista laico. Existe un deseo de expulsar del ámbito islámico al feminismo secular por acusarlo de propagar valores occidentales. En respuesta, las defensoras de este movimiento argumentan que

No se trata de ‘valores europeos’ sino universales: lo demuestra una larga tradición feminista, de lucha por la igualdad entre mujeres y hombres, en los propios países musulmanes. Una lucha que ahora se silencia para dar a entender que no existe un islam sin segregación de sexos. (Hamido Yahia, 2019; 534)

De esta manera visualizamos, también, la sobrecarga identitaria sobre el cuerpo femenino; ejemplifica la política de la identidad en un mundo transnacional al mismo tiempo que pone de manifiesto la relación existente entre la identidad social y la construcción de la subjetividad y la identidad personal (Rivera de la Fuente y Valcarcel, 2014).

Desarrollo histórico del caso de estudio

Contexto histórico, político e ideológico de Hamás

En 1928 Hasan al-Banna fundó en Egipto la Hermandad Musulmana, la organización más influyente en Medio Oriente y fuente de inspiración para movimientos políticos basados en la ideología islamista. Los Hermanos Musulmanes conformaron una organización centrada en la aplicación de la Sharía como fundamento que rige los asuntos sociales y estatales, y en la lucha contra la presencia de fuerzas imperialistas provenientes de Occidente (Osowicki Cymbler, 2012).

En los años siguientes a la conquista territorial israelí de 1967, la Hermandad Palestina continuó concentrándose en lo que describía como “el renacimiento de una generación islamista” a través del establecimiento de escuelas religiosas, asociaciones de caridad, clubes sociales, entre otras. La misma tenía numerosos objetivos, entre los cuales se encontraban expandir ideas religiosas y conseguir apoyo al movimiento islámico (Osowicki Cymbler, 2012).

Hasta antes de la primera *intifada*, los siete jaques más relevantes del islamismo palestino pertenecían a la organización Al Mujama Al Islamiya, una extensa red de organizaciones asistenciales, sanitarias y educativas para la población. A través de ella, desarrollaron la táctica reformista de la Hermandad Musulmana encaminada a “islamizar desde abajo” a la sociedad hasta transformarla completamente. Su táctica implicaba evitar el conflicto directo con Israel, pese a la ocupación, para no sufrir una represión que destrozara sus infraestructuras y a la organización (Osowicki Cymbler, 2012).

Sin embargo, los tiempos fueron cambiando y las visiones islamistas también. La revolución iraní, la expulsión de los guerrilleros de la OLP del Líbano, y el éxito de las teorías de Sayid Qutb -filósofo de del movimiento fundamentalista de los Hermanos Musulmanes- empujaron a los jóvenes árabes islamistas a reinterpretar el concepto de *Yihad*, centrado ahora en la lucha armada. Es por ello por lo que el énfasis de la

Hermandad en la reestructura islamista de la sociedad y en la educación religiosa parecía tener poca relevancia para una población que estaba buscando la liberación de sus territorios de una ocupación extranjera (Oslowicki Cymbler, 2012).

Fue en 1987, con el estallido de la primera *intifada*, cuando la Hermandad Palestina cambió su perspectiva y decidió asumir un compromiso claro con la resistencia armada. Es ese entonces que surge Hamás; fundada como parte de la continuación del ciclo de resistencia palestina en contra del sionismo en el ya mencionado marco de una ideología islámica (Alba Cuéllar, 2011).

Hamás, entonces, surge como un brazo de la Hermandad Musulmana en Palestina, el movimiento de su tipo más influyente en el mundo árabe y pionero del islamismo. Durante los años veinte y treinta del siglo pasado el islamismo surgió como una ideología política contemporánea, en el contexto de expansión europea en el Medio Oriente y del gradual deterioro del poder de los gobernantes musulmanes. Esta crisis se planteó un nuevo debate acerca del papel del islam en la sociedad de ese momento. La fragmentación y la decadencia política, económica y social del mundo musulmán eran la evidencia del alejamiento del camino recto del islam, por lo cual la renovación requería de un proceso de purificación y retorno a las enseñanzas más esenciales de la fe. Simultáneamente, surgió la necesidad de que el poder no sólo defendiera los intereses del islam, sino que fuera la base de un Estado islámico, en el que no era suficiente que los gobernantes fueran musulmanes, sino que era indispensable que fueran buenos y rectos musulmanes (Alba Cuéllar, 2011).

El término *intifada* significó para Hamás el rechazo a la ocupación y a la opresión, lo que implicó el surgimiento de una conciencia más clara de los palestinos sobre su propia realidad y visibilizó otras expresiones del nacionalismo palestino (Alba Cuéllar, 2011).

Hamás ha combinado una fuerte ideología islámica *sunni*⁴ con un alto componente de nacionalismo palestino. En su Carta Fundacional se refleja su naturaleza doctrinaria, observable en el uso del discurso islámico que moviliza y energiza a las masas, y en la crítica implacable a las organizaciones oficiales palestinas y a algunas árabes por sus posiciones en las negociaciones con el gobierno israelí. La misma se presenta como una

⁴ Se caracteriza por un énfasis mayor en el profeta, los sahaba (en particular los califas Rashidun) y las costumbres de allí derivadas. Su nombre procede del hecho de que, además del Corán, son devotos de la Sunna, colección de dichos y hechos atribuidos al profeta Mahoma.

organización palestina yihadista, nacionalista e islámica. El islamismo es una doctrina que sostiene que el islam posee una teoría de la política y del Estado; representa una manifestación intelectual de la interacción entre religión y política. Yihadista porque se preocupa por la opresión y el peso político y militar de los no musulmanes en tierras musulmanas, y da prioridad a la resistencia armada. Y nacionalista ya que su objetivo es el establecimiento de un Estado de Palestina completamente soberano e independiente (Alba Cuéllar, 2011).

La posición de Hamás, la cual considera inaceptable la negociación con los israelíes, se basa en la santidad de Palestina, implica el reemplazo de la Autoridad Nacional Palestina por un Estado islámico en Cisjordania y la Franja de Gaza, y el alzamiento de “la bandera de Alá sobre cada pulgada de Palestina”. Así, Hamás ve su campaña contra Israel como parte de la lucha por la independencia de Palestina, lo que denota su naturaleza nacionalista, pero también está involucrada en una lucha religiosa dentro del establecimiento palestino en contra de quienes proponen un Estado secular. Las lógicas de liderazgo, ideología y prácticas culturales impulsadas por el Movimiento de Resistencia Islámica responden a la conceptualización del fundamentalismo, es decir que proponen la necesidad de retorno a los pilares del Corán, la Sharía y la Sunna, entendido como el cuerpo del derecho islámico y la palabra de Dios y el Profeta, fuentes de la fuerza y éxito de la *umma* (Osowicki Cymbler, 2012). De este modo, Hamás equilibra el elemento religioso con el nacionalista con el fin de mantener cierto grado de cohesión. Dicha organización comparte con otras organizaciones islamistas un fuerte sentimiento antioccidental y antinorteamericano. (Alba Cuéllar, 2011).

Desde su creación Hamás contó con dos brazos diferenciados: el político, que reclutaba miembros, sobre todo desde las universidades y mezquitas, y recaudaba fondos; y el aparato de inteligencia, creado como policía interna (encargada de perseguir a supuestos colaboradores con Israel). En 1991 se creó el ala militar, las Brigadas de *Ezzeldin Al-Qassam*, que llevaban a cabo las acciones suicidas. Dentro de las organizaciones mencionadas, se encuentran mujeres participando en ellas: desde las que poseen cargos políticos hasta las que participan en la primera línea de la brigada Ezzeldin Al-Qassam. No obstante, la participación de las mujeres dentro de esta organización no siempre estuvo presente. Luego de varias luchas, fueron admitidas y se ganaron los espacios en dichos sectores.

Participación política y derechos de las mujeres en Hamás

Se han producido cambios revolucionarios en la vida de las mujeres palestinas durante las últimas tres décadas. Estos cambios han alterado drásticamente el estatus de la mujer y aspectos del orden de género, y se han reflejado en la nueva ola de movimientos de mujeres y feministas (Allabadi, 2008). El movimiento de mujeres palestinas, que se puso en marcha a principios de 1978, consta de varios tipos distintos de organizaciones, incluidos un sindicato general, comités afiliados a partidos políticos, ONG de mujeres independientes, sociedades benéficas y centros de estudios e investigación sobre la mujer. A través de diversas formas de coordinación, estas diferentes organizaciones se ubican en el marco de un movimiento de mujeres palestinas, con el objetivo específico de promover los derechos de las mujeres en el contexto de la política palestina. Este contexto político se caracteriza además no solo por el cambio de poder de Fatah a Hamás, sino, en parte como consecuencia de esto, por un clima cambiante -e indeterminado- con respecto al modelo de relaciones entre el estado y las religiones que se adoptará (Allabadi, 2008).

La participación de las mujeres palestinas en el conflicto palestino-israelí se encuentra determinada por la interacción entre dos fuentes principales de opresión de las mujeres: el arraigado sistema patriarcal y las consecuencias que ha originado la ocupación israelí. En este contexto, algunas de ellas han disminuido sus actividades en la esfera privada y han fortalecido su participación en el ámbito público; esto es, en el conflicto palestino-israelí y en la lucha nacionalista en la Franja de Gaza y Cisjordania. Las mujeres palestinas llevaron a cabo una participación integral en las dos intifadas, enfocada a la resistencia contra la ocupación israelí. Como consecuencia de la movilización social, las desigualdades de género producidas por la estructura patriarcal se han atenuado de manera indirecta; esto quiere decir que gracias a su intervención en la lucha ha aumentado el número de mujeres que rompen esquemas tradicionales de género, lo cual, a su vez, ha incrementado el liderazgo femenino (Gutiérrez Luna, 2018).

A lo largo de la lucha nacionalista palestina contra la ocupación se han generado nuevos espacios de participación para las mujeres. Gracias a su experiencia organizativa fue posible que en el contexto del estallido social iniciado en la primera *intifada* se consolidase un movimiento para las mujeres mediante la formalización de organizaciones, las cuales comenzaron a romper el vínculo con grupos políticos y establecieron sus propias visiones. Antes de la *intifada* las mujeres participaban de manera directa en el terreno donde se llevaba a cabo la lucha, pero después de este

episodio gran parte del trabajo se trasladó a organizaciones formales de mujeres, de manera que se generaron espacios para ellas en el ámbito sociopolítico. Con el fin de la *intifada* y el inicio de los acuerdos de paz, las mujeres palestinas continuaron, pues, ganando terreno a nivel organizativo y en la política (Gutiérrez Luna, 2018).

En este marco de negociaciones surgió un nuevo discurso nacionalista femenino, el cual impulsaba la creación de una verdadera agenda de mujeres que asegurara su colaboración en la formación del nuevo Estado; muchas de ellas tenían claro que su papel había cambiado a partir de su contribución a la *intifada*. La brecha entre estructuras políticas informales y formales, es decir, el paso de protestas populares al inicio del proceso de negociación favoreció el declive de la actividad política de masas. Los movimientos de mujeres, más allá de formar parte del liderazgo nacionalista, adquirieron la habilidad de profesionalizar su trabajo y actuar de manera más independiente (Gutiérrez Luna, 2018).

El surgimiento del trabajo femenino islámico institucionalizado se originó a raíz de dos cumbres femeninas que tuvieron lugar en la Universidad de Birzeit en 1994 y 1995, organizadas por jóvenes pertenecientes al Movimiento Islamista de dicha institución. En esta fase, estas instituciones fueron oficialmente registradas por la Autoridad Palestina, estableciendo así las bases para su labor dentro de la sociedad local de manera legal. Aprovechando la participación de las mujeres, Hamás encontró una vía para llegar a los hogares palestinos y establecer comités en calles y barrios, asegurando que el pensamiento femenino islámico se difundiera en todas partes. El movimiento islamista masculino comenzó a valorar las ventajas políticas que se podían obtener mediante el trabajo de las mujeres, dando paso a la formación de un movimiento popular femenino de base.

Con la intención de expandirse, Hamás reconoció la capacidad de llegar a un público más amplio a través de la actividad femenina. El Movimiento Femenino Islámico (MFPI) surgió en gran medida en respuesta a la realidad social, trabajando con las masas populares y las mujeres en situaciones de mayor desventaja en la sociedad. Este movimiento se extendió para proporcionar diversos servicios a las personas necesitadas y marginadas, incluyendo educación y atención médica en zonas remotas y aisladas. Además de brindar servicios esenciales a precios asequibles, el MFPI resolvía problemas específicos de las mujeres y proporcionaba ayuda financiera a los necesitados, huérfanos, familias de mártires, presos y heridos de la *intifada*. El MFPI también estableció jardines

infantiles y proyectos orientados a crear empleo y oportunidades para las mujeres. Tenían como objetivo mejorar la situación económica de las mujeres al fomentar oportunidades de trabajo en campos tradicionales y luego apoyar la venta de los productos elaborados.

Otro componente vital en el trabajo islámico femenino radicaba en los movimientos estudiantiles islámicos en las universidades palestinas. Dentro de estos movimientos, las alumnas llevaban a cabo labores sindicales y difundían el islam. Incluso lograron propagar el uso del atuendo islámico y atraieron a muchas jóvenes para participar en las actividades del movimiento femenino islámico entre 1994 y 2005. En esta época, los esfuerzos de los movimientos femeninos islámicos experimentaron un notable crecimiento tanto en eficacia como en actividad. Todo este progreso contribuyó al rápido desarrollo y expansión de los movimientos feministas islamistas en conjunto con Hamás y otros partidos políticos islámicos (Gutiérrez Luna, 2018).

En 1996, Hamás interrumpió las primeras elecciones legislativas y presidenciales. En consonancia con esta acción, el Movimiento Femenino Islámico también se abstuvo de participar, rechazando tanto presentarse como candidatas como ejercer el voto. Esta interrupción se consideró una protesta en contra de los Acuerdos de Oslo. Además, se mostraron en desacuerdo con el sistema de cuotas femeninas en estas elecciones.

Sin embargo, para las elecciones legislativas de 2006, Hamás optó por participar y alentó al Movimiento Femenino Islámico a hacer lo mismo, tanto como candidatas como electoras. Como resultado, Hamás resultó victorioso en las elecciones, logrando 76 de los 132 escaños disponibles, incluyendo a seis mujeres del partido entre los electos. Consecuentemente, Hamás estableció el gobierno y designó a sus ministros, liderados por Ismael Hanieh como presidente de Hamás en Palestina. Hanieh nombró a la Dra. Mariam Saleh como ministra de Asuntos de la Mujer en su gabinete (Ahmed, 2015).

La lucha de las mujeres musulmanas por los derechos humanos les otorgó a éstas un papel clave, con una gran influencia política, económica y cultural que puede ser decisiva para un cambio de paradigma social basado en la igualdad, la inclusión y la interculturalidad (Abderrahaman Mohamed, 2015). Thill (2015) propone preguntarse si la ideología o la práctica en cuestión defiende el principio de igualdad entre hombres y mujeres o si, por el contrario, avala la jerarquía sexual.

Entonces, con lo expuesto, nos preguntamos, ¿Hamás, realmente es un partido que puede considerarse cercano al feminismo? ¿Las mujeres partícipes se encuentran en igualdad de condiciones con los hombres? Las partícipes de este, ¿se sienten oprimidas?

Las visiones feministas sobre Hamás

Para Enrico (2018) el papel de la mujer dentro de las sociedades islámicas se explica según la dualidad entre el islam y el islam político, esto varía según si el grupo político está más enfocado en el desarrollo de las normas islámicas siguiendo el Corán, o basa su agenda en la sociedad y el islam Político⁵. Enrico (2018) apunta que el islam se encuentra predispuesto a desarrollar e implementar políticas sobre la igualdad de género y prestar gran atención hacia los problemas de la mujer, queriendo demostrar que el foco del islam es mostrar la ausencia sobre las diferencias de género. Mientras que el islam político está más arraigado en la sociedad y los valores patriarcales, el mismo ha extendido y corrompido el significado del Corán a través de instituciones políticas.

Hamás parece tener una estructura partidaria que se diferencia de sus compromisos políticos y presenta una dualidad entre el islam y el islam político, más específicamente, entre la moral sustentada por el islam y la politización de la estructura patriarcal presente en el país (Enrico, 2018).

Hamás se desarrolló bajo una cultura de guerra e inseguridad, junto con la rebelión contra los valores occidentales y los países que apoyaban a Israel. Su crecimiento estuvo marcado por múltiples conflictos y por ello que el partido desarrolló y estructuró su gobernanza en el marco de una cultura de guerra, presente desde su elección, y desde una estructura patriarcal; esta última ha provocado un revés hacia la igualdad de género y los derechos humanos. Sin embargo, estas aparentes conexiones con los valores correlacionados con el islam político se conjugan con la moral igualitaria de género, como lo demuestra la presencia de mujeres en puestos de liderazgo dentro de la estructura del partido Hamás (Enrico, 2018).

⁵ El islam político es la traducción de los dictados religiosos islámicos en términos institucionales y se presenta bajo la forma de Sharía, que se compone de cuatro elementos principales. En primer lugar, el Corán, que es el Libro Sagrado del islam; segundo, la Sunnah que está compuesta por el *ahādīth* del profeta. Estos dos elementos, fuentes reveladas, proporcionan los fundamentos religiosos de la ley islámica. Los dos últimos son las fuentes no reveladas de la Sharía y se basan en el razonamiento jurídico *-ijtihād-* (Enrico, 2018).

En Hamás existe una especie de igualdad de género motivada por valores patriarcales. Los derechos y deberes de las mujeres musulmanas se emanan ante todo de la Sharía islámica o de la ley, no son actos o gestos voluntarios o caritativos que reciban de Hamás. Por lo tanto, en lo que respecta a la participación política y el activismo, las mujeres generalmente tienen los mismos derechos y deberes que los hombres. No obstante, la realidad es que los roles que las mujeres podrían obtener en la política son limitados dado que éstos son moderados por la Sharía. Por lo tanto, es posible inferir que políticamente, incluso si los derechos de las mujeres parecen ser respetados y hay un activismo político neutral en cuanto al género detrás de Hamás, el alma del partido es, por naturaleza, patriarcal (Enrico, 2018).

La ideología de género en Hamás es contradictoria, como grupo nacionalista subraya el papel de la mujer como encargada de la reproducción de la nación, pero a su vez, el movimiento busca presentar a la nueva mujer islámica. Esta concepción entra en tensión con la habitual concepción de la mujer palestina como útero fértil. Por su parte, el partido y su Departamento de la Mujer abrieron sus puertas a la nueva mujer islámica, la cual es altamente educada, profesional y políticamente activa (Jad, 2010). Esta imagen, la de la nueva mujer islámica, sí coincide con los postulados del feminismo árabe secular, quienes abogan por la mujer musulmana con creciente concienciación política, formación académica y aparición en la escena pública (Paradela, 2015).

Hamás es uno de los pocos partidos políticos de la región que posee un Departamento de Mujeres que se encarga de garantizar la propaganda del partido y alejarse de los valores sociales que pueden ser corrompidos por la influencia patriarcal, como también de promover la condición de las mujeres palestinas y activar su papel (Enrico, 2018). Esto ha contribuido a la creación de una herramienta eficaz que permite a las mujeres palestinas participar en la vida política y social; desarrollar y adoptar tales herramientas promovería la adopción de leyes a favor de la mujer, es decir, planes nacionales establecidos con el propósito de incorporar a las mujeres en el proceso de toma de decisiones y construcción de un estado palestino (Enrico, 2018). Esta es probablemente la razón por la que Hamás ha podido recibir un amplio apoyo. Hay mujeres partícipes de Hamás que aseguran que la filosofía del grupo proviene del islam, que otorga a las mujeres sus derechos y dignidad. En tal sentido Enrico (2018) y Samaroo (2018) entienden que puede considerarse natural que el estatus de las mujeres dentro del partido

sea muy avanzado, ya que las mismas se consideran un componente fundamental del movimiento.

A pesar de las proclamaciones de igualdad de género por parte del partido, las elecciones parlamentarias del año 2006 no lograron respaldar esta afirmación, ya que solo se eligieron a 6 mujeres para ocupar escaños en el parlamento, a pesar de la disponibilidad de 74 escaños en total (Enrico, 2018). Sin embargo, Huda Nain, miembro del Consejo Legislativo Palestino que representa a los Campos de Refugiados en la Franja de Gaza, cree que,

A pesar de las pocas mujeres candidatas en las elecciones políticas, el partido otorga extrema relevancia a la participación de las mujeres, argumentando que otorga fondos asignados y fomenta el crecimiento y desarrollo del departamento de la mujer. Por lo tanto, está claro, que el partido va más allá de la simple representación en el parlamento y trata de destinar la mayor cantidad de recursos posibles a la financiación de asociaciones de mujeres relacionadas con el partido (Enrico, 2018; 44).

No obstante, debemos reconocer que la realidad refleja una falta de impulso en el Estado palestino para adoptar políticas y programas efectivos que respalden a las mujeres en los ámbitos tanto formales como informales. A pesar de los esfuerzos en curso, esta ausencia ha debilitado la influencia y participación de las mujeres. Es crucial considerar la influencia de la percepción arraigada en la sociedad masculina, donde las mujeres a menudo son consideradas menos aptas para liderar la sociedad palestina en comparación con los hombres. Esta percepción resulta en un menor reconocimiento de la entidad, los derechos y el rol activo de las mujeres dentro de la sociedad (Samaroo, 2018).

Por su parte, Amayreh (2010), como feminista islámica, desarrolla que Hamás se basa en principios islámicos que han permitido a muchas mujeres deshacerse de antiguas tradiciones sociales que restringían el empoderamiento social y político de ellas. Por ejemplo, las viejas tradiciones considerarían a una mujer activista en la política como una rebelión un tanto desenfadada contra las tradiciones. Reconocer las tradiciones que no les permiten a las mujeres participar de manera justa y equitativa en el partido es una de las formas fundamentales de impulsar el desarrollo de la igualdad de género (Enrico, 2018). Esto va de la mano tanto del feminismo islámico como del feminismo árabe secular, dado que el secular se enfoca más en la igualdad en el en el lugar de trabajo, en

la educación, en los derechos políticos; así se prioriza la esfera pública, mientras que la privada se analiza sólo cuando existen impedimentos privados para el mejoramiento de la mujer en la primera. Por su parte, las feministas islámicas apuntan a la igualdad en la esfera pública y privada sobre la base de los principios igualitarios del Corán. El feminismo islámico apuesta a que, incluso reconociendo la diferencia de género, el Corán no sugiere una afirmación de desigualdad, de hecho, menciona la igualdad de derechos y deberes (Enrico, 2018).

Para comprender la agenda de género de Hamás, hay que explorar los factores que vinculan género y nacionalismo (Jad, 2010). Hamás surge en un contexto de lucha e invasión. Es por lo que, uno de sus principales objetivos es liberar sus tierras de la ocupación israelí, por lo cual, ese propósito debe cumplirse bajo poderío militar. Las prácticas y políticas opresivas llevadas a cabo por el ejército israelí contra las mujeres palestinas -como la violencia, las restricciones a la libertad de movimiento y la presencia del ejército israelí en los puestos de control entre las ciudades palestinas-, han limitado el movimiento de las mujeres palestinas, como así su participación política (Samaroo, 2018). A pesar de ofrecer herramientas para que la mujer pueda vivir mejor, la relevancia de la fuerza militar para Hamás prevalece bajo cada arista del partido y la ideología de la resistencia es el eje central. Como también, la influencia importante y vinculante que ejerce la religión sobre la esfera privada y familiar; por lo tanto, el islam puede ser analizado como otro de los factores que limita la igualdad de género en todas las esferas públicas (Enrico, 2018).

Thill (2015) argumenta que Palestina cuenta con una base legal suficiente para desarrollar leyes, políticas e instituciones no discriminatorias. Por un lado, la Declaración de Independencia de 1988 proclamada por Yasser Arafat en el año uno de la primera *intifada*, y la Ley Básica refrendada en 2002 y enmendada en 2003 y 2005, reconocen el principio de igualdad sin discriminación por razón de sexo. Sin embargo, al no aplicarse dentro de márgenes religiosos, y no ir en línea con la Sharía y el islam, estas leyes no pueden aplicarse.

Desde antes de la primera *intifada* algunas mujeres comenzaron a participar en actividades secundarias, como boicot a productos israelíes y confrontaciones con el ejército, con un número notablemente menor de bajas que los hombres. No obstante, el liderazgo masculino tendió a relegar a las mujeres como protectoras maternas de la *intifada*. Así invisibilizaron la actividad y el compromiso políticos de las mujeres. Al

utilizar la retórica familiar, en la que las mujeres son las “madres de la nación”, se retornaba al imaginario que las relaciona con el honor nacional que debe ser resguardado y, por lo tanto, ocultado (Bracco, 2019).

Lo que estaba en el centro del debate era la permanencia de las mujeres en el espacio público y el cuerpo de la mujer como territorio por disciplinar, es decir, si no había soldados a quienes arrojar piedras, las mujeres sin hiyab se presentaban como un buen objetivo. Desde ese momento el hiyab se convirtió en símbolo del compromiso político de las mujeres con la *intifada* y de la resistencia cultural (Bracco, 2019). El nuevo código de vestimenta se reveló como una nueva manera de cimentar la hegemonía masculina y la sumisión femenina. Esto se materializó en la adopción forzada del hiyab como una nueva forma de control y resguardo del honor, que muchas mujeres aceptaron como una forma legítima de negociar su presencia en el espacio público en Palestina (Bracco, 2019). La *intifada* de 1987 fue la primera vez que “un tema, específicamente el velo, relegado al campo de la conducta religiosa, se había movilizó como una cuestión nacionalista” (Hammami, 1997 en Jad, 2010; 10). Hammami señala que esta campaña demostró la capacidad de Hamás para combinar su ideología social con el nacionalismo palestino, empuñando la amenaza y el uso de la violencia contra mujeres para imponer el velo (Jad, 2010). Como, a su vez, fue promocionado como una señal del compromiso político de las mujeres, como mujeres, con la *intifada* (Ababneh, 2014).

Hamás se propuso instaurar este código de vestimenta como medio para volver a una tradición islámica más auténtica. Quienes militan el feminismo árabe secular sostienen que es una tradición inventada tanto en forma como en significado. Para ellas, el hiyab es fundamentalmente un instrumento de opresión, una disciplina directa de los cuerpos de las mujeres con fines políticos. La forma en sí está directamente conectado a una ideología reaccionaria sobre los roles de las mujeres en la sociedad y un movimiento que busca implementar esta ideología (Waymire, 2009).

Sin embargo, en Hamás y en sintonía con los principios del feminismo islámico, el hiyab se percibe como un símbolo unificador para sus miembros y seguidores. Cuando alguien ve a otra persona usando el hiyab, identifica de inmediato que esa persona es parte de la misma comunidad. Desde la perspectiva de quienes forman parte de Hamás, ya sean hombres o mujeres, el atuendo islámico se considera un uniforme que refleja su convicción. El uso del velo implica la adhesión a un movimiento social que otorga al portador un estatus moral, social, cultural y político (Jad, 2010). El velo actúa como un

marcador cultural que une al movimiento y simboliza la creciente influencia entre los seguidores de Hamás (Jad, 2010).

El velo también puede transformarse en un símbolo político de gran relevancia, utilizado para moldear una nueva identidad social moderna. Además, puede ser una herramienta poderosa que abre nuevas oportunidades para las mujeres tanto dentro como fuera del movimiento (Jad, 2010).

Para Hamás, el islam como religión es importante no solo en los ámbitos sociales y económicos, sino que también en lo político, dado que se cree que posee un mensaje importante para la liberación e independencia de Palestina. La correlación del nacionalismo con el islamismo forma el eje de su lealtad a su Estado para la mayoría de los palestinos que participan en el movimiento, dado que aquellos seguidores creen que su lealtad al islam es parte de su devoción a su nación (Allabadi, 2008).

Al islamizar Palestina y nacionalizar el islam, los islamistas han tenido éxito en forjar un tipo de nacionalismo en el que el islam es integral y se constituyó como una fuerza movilizadora para las masas (Jad, 2010). En tal contexto, los secularistas, aunque presionen y desafíen a los islamistas, no logran tener apoyo a causa de la ausencia de una organización movilizadora; el activismo secular, basado en efímeros proyectos, no tiene el potencial de constituir una alternativa (Allabadi, 2008).

Hamás se presenta como grupo nacionalista entendido como

Un movimiento político moderno que se desarrolla a partir de la religión, utilizándola para ganar o consolidar el poder [...] y el control de la mente y el cuerpo de las mujeres está en el centro de la agenda fundamentalista. Un rasgo común de los fundamentalismos es el carácter patriarcal: el control del cuerpo de la mujer y de su sexualidad a través de un código de vestimenta femenina estricta y codificada, un comportamiento público y segregación de espacios. (Enrico, 2018; 26)

Las mujeres son representadas como las protectoras de las tradiciones fundamentales que sustentan la moral de toda la comunidad. Esta perspectiva justifica la existencia de roles de género altamente definidos que promueven recompensas y castigos, apoyándose en una base de fe sólida (Enrico, 2018; 26).

La situación de las mujeres palestinas laicas es intrincada, ya que se ve influida por la interacción compleja y contradictoria entre sus convicciones seculares y las perspectivas islamistas, las cuales se entrelazan y afectan sus actitudes hacia el Estado (Ababneh, 2014).

Existen dos puntos de controversia en los cuales las agendas seculares y religiosas difieren significativamente. Estos puntos son la aplicación de las leyes de la Sharía en asuntos de estado personal y la apelación a los derechos humanos universales. La implementación de las leyes de la Sharía a través de la jurisdicción de los tribunales religiosos en todos los aspectos relacionados con el estatus personal ha sido objeto de cuestionamiento por parte de las feministas seculares, quienes buscan separar la influencia religiosa de la política estatal (Ababneh, 2014). Estas defensoras de la secularidad han propuesto una legislación imparcial y han demandado una ley civil alternativa para los asuntos personales que no se base en la Sharía.

Por otro lado, las mujeres islamistas enfatizan la importancia de la Sharía como ley divina en la vida de las mujeres y sostienen que el patriarcado está arraigado en las costumbres árabes, no en el islam. Argumentan que el islam debe ocupar un lugar central en la vida de las mujeres y se unen para erradicar el patriarcado árabe. Mientras tanto, las feministas islámicas han abogado por un enfoque que busca cambiar las leyes y costumbres que discriminan a las mujeres.

En numerosas sociedades árabes, como Palestina, las mujeres están presionando al Estado para desarrollar un nuevo código familiar que las libere de las leyes discriminatorias de la Sharía. Las mujeres seculares insisten en modificar estas leyes debido a su naturaleza discriminatoria (Ababneh, 2014). Thill (2015; 234) argumenta que la Sharía avala el trato discriminatorio hacia las mujeres en aspectos civiles, penales y procesales, los artículos 4⁶ y 92⁷ que entran en contradicción con la igualdad de hombres y mujeres consagrada en el artículo 9⁸.

⁶ El artículo 4-1 establece que el islam es la religión oficial de Palestina, y el artículo 4-2 consagra “los principios de la Sharía” -ley islámica- como una fuente principal de la legislación (Dabed, 2013).

⁷ El artículo 92 señala que las cuestiones de estatuto personal serán competencia de tribunales religiosos o de la Sharía (Thill, 2015).

⁸ El artículo 9, que afirma que los palestinos son iguales ante la ley y el poder judicial, sin distinción de raza, sexo, color, religión, opiniones políticas o discapacidad (Dabed, 2013).

Las disposiciones discriminatorias más relevantes son, en el ámbito civil: la Sharía menciona que una mujer puede mantener la custodia de sus hijos hasta la edad de 10 años, y luego el padre es responsable de ellos. En esta oportunidad, tanto mujeres seculares como islamistas se han opuesto a la misma dado que consideran que nadie puede cuidar a los hijos como su madre. Solamente en un aspecto las islamistas están de acuerdo con la ley, es decir, si una mujer divorciada o viuda se vuelve a casar, entonces no puede quedarse con sus hijos (Ababneh, 2014). En el ámbito penal, la aplicación de penas a las mujeres en los casos llamados “crímenes de honor” la legalidad de la violación en el matrimonio y la posibilidad de escapar a la pena casándose con la víctima. Y en el ámbito procesal: la devaluación del testimonio de las mujeres hasta el punto de que su intervención en los procesos judiciales se considera como medio testigo (Thill, 2015).

Otra cuestión planteada es el concepto de libertad de movimiento, las mujeres seculares se oponen a cualquier restricción sobre la movilidad de ellas. Sin embargo, la mayoría las mujeres islamistas creen que las mujeres deben tener el permiso de su marido para viajar y las mujeres solteras el permiso de su hombre tutores (padres, hermanos, abuelos o tíos), dado que consideran que es obligación del hombre proteger a sus parientes femeninas de acuerdo con su religión y deben respetar eso. Sin embargo, las mujeres seculares se opusieron a esta ley y la describieron como reaccionaria y discriminatoria contra la mujer. Y en apoyo de su punto de vista, proporcionaron ejemplos que prueban que esta ley oprime a las mujeres y les priva de un derecho fundamental (Ababneh, 2014).

Las feministas islámicas sostienen que la liberación es a partir de la religión y no es considerada segregadora. De hecho, el islam como religión puede empoderar a las mujeres, pero solo cuando los textos clave se interpretan de una manera no patriarcal y las lecturas androcéntricas son deconstruidas a lo largo de las líneas de los trabajos de los estudiosos reformistas. Es decir, hacen un llamado al islam para que sea más amigable con las mujeres (Ababneh, 2014).

En lo que respecta la amabilidad hacia las mujeres, desde el secularismo, quienes se postularon para cargos públicos en las elecciones del 2006 reevaluaron las políticas de desarrollo social, económico y político junto a los programas ofrecidos a las mujeres, para ofrecer programas de desarrollos que formulen políticas efectivas para mejorar la situación de las mujeres (Allabadi, 2008). La agenda de las políticas seculares se basa en la lucha por la igualdad de género en temas que van desde el acceso de las mujeres al empleo, la educación y la representación en el gobierno local, como el desarrollo

económico y establecimiento de centros asistenciales, el activismo por la paz y la lucha contra la violencia doméstica. Todos los proyectos de los grupos de las mujeres seculares se centran en mejorar el papel de las mujeres en puestos de liderazgo en toda la sociedad palestina (Allabadi, 2008).

Por otro lado, las feministas islámicas tienen la intención de defender la Sharía, aunque no estén de acuerdo con ciertas enmiendas de la ley del estatus personal. Su lucha se basa en asegurar la implementación de una Sharía adecuada. También se concentran en que las mujeres alcancen buenos niveles de educación para que las mismas conozcan sus derechos legales (Allabadi, 2008).

Las mujeres islamistas de Palestina construyen su discurso sobre el género tratando de cerrar la brecha entre tradición y modernidad y reconciliar un conjunto de principios: la concepción religiosa tradicional y patriarcal de la naturaleza de la mujer, su papel y derechos, y la nueva comprensión moderna de las mujeres musulmanas con sus roles sociales y políticos (Allabadi, 2008).

La realidad es que Hamás no prohíbe que las mujeres trabajen y obtengan educación, muchas de las mujeres miembros y simpatizantes de Hamás son profesionales médicas, abogadas, profesoras y trabajadoras sociales (Cambanis, 2006). De hecho, el programa de Hamás para mujeres estudiantes alienta a las mismas para que concurran a las universidades. (Bullimore, 2006). En su agenda electoral, Hamás abordó los derechos de las mujeres en la educación, el trabajo, la herencia y el derecho a ocupar cargos de decisión. Eso enfatizó los roles de las mujeres en la sociedad como iguales a los roles de los hombres (Allabadi, 2008).

Para finalizar argumentamos que la puja entre las mujeres islamistas y seculares en Palestina se encuentra en la aplicación de la Sharía y el estatus que le otorga a la mujer. Pero, dado que nos encontramos frente a una sociedad donde las mujeres -en su mayoría- se encuentran muy comprometidas con el islam y creen que éste les otorgó a las mujeres los mismos derechos que los hombres pero que el sistema patriarcal les ha negado estos derechos, podemos asegurar, en este sentido, que el feminismo islámico es la teoría que - en comparación al feminismo secular- encuentra más cómodos los planteos de Hamás (Allabadi, 2008).

Sin embargo, Allabi (2008) es escéptica en creer que reinterpretando los textos del Corán se resolverán todos los problemas de las mujeres: será, en el mejor de los casos,

una solución provisional. Sospecha de que, a la larga, la mujer musulmana nunca podrá disfrutar sus derechos de igualdad en la ciudadanía plenamente. Moghadam afirma que “es difícil de defender como feminista la visión de que las mujeres pueden alcanzar el mismo estatus que los hombres solo en el contexto del islam” (Moghadam, 2002 en Allabadi, 2008; 14).

Por lo tanto, frente a esta situación, Jad (2010) se pregunta: ¿pueden organizaciones como Hamás todavía empoderar a las mujeres incluso sin refutar las interpretaciones islámicas?

Las feministas seculares comparten que la realización de los derechos de las mujeres sólo puede provenir de una política e ideología secular y que los marcos de inspiración religiosa invariablemente oprimirán a las mujeres (Jad, 2010).

Conclusión

En el presente trabajo nos enfocamos en analizar cómo los feminismos islámicos y seculares estudian y conciben a la participación de mujeres en el grupo Hamás. No obstante, a pesar de lo expuesto, queremos destacar que no hay una sola mujer islámica; el estereotipo de mujer musulmana no existe dado que la imagen de la mujer islámica varía enormemente de un lugar a otro (Enrico, 2018).

A lo largo del trabajo hemos identificado a los feminismos en el interior de las Relaciones Internacionales y hemos señalado los aportes de cada uno. Luego, dejamos bajo la lupa los feminismos que particularmente nos interesan para el análisis del trabajo, y por ello, describimos el feminismo árabe secular y el feminismo islámico con los aportes de autores de cada teoría feminista. Una vez descrito los feminismos en cuestión, realizamos un análisis comparativo entre los ejes principales del trabajo: religión, velo e igualdad de género, desarrollando las posturas de cada ambos feminismos con respecto a ellos. Ya introducidos los feminismos, nos enfocamos puntualmente en Hamás. Desarrollamos el contexto histórico, político e ideológico para dar a conocer los postulados de Hamás e introducir la ideología de este. Para luego dar a conocer la participación política de las mujeres y los derechos de éstas; de esta manera, pudimos identificar si las mujeres palestinas partícipes de Hamás realmente poseían roles en el ámbito público o simplemente en el ámbito privado. Por último, finalizamos el análisis describiendo las visiones feministas sobre Hamás.

Sobre la cuestión de la compatibilidad entre islam y feminismo, las académicas están divididas. Mientras existen autoras que defienden que el feminismo islámico es el único feminismo fiel a las tradiciones autóctonas, otras consideran que es un oxímoron. Hay autoras que recomiendan adoptar una nueva definición de feminismo lo más amplia posible para que las mujeres islamistas que son conscientes de las limitaciones que sufren dentro de las actividades que desempeñan, se sientan identificadas, distinguiéndose de las mujeres que no tienen esta preocupación. Otras autoras, como Mogniss Haydeh (1999) y Ahmed Gosh Huma (2008), emiten reservas sobre la categoría de feminismo islámico porque consideran que el islam no es el marco adecuado para defender los objetivos del feminismo al no ser compatible la Sharía con el principio de igualdad entre mujeres y hombres (Thill, 2015; 240). Por su parte, Badran, sugiere que no se debería utilizar el término feminista para referirse a mujeres islámicas que no se identifican con él, aun cuando defienden los derechos de las mujeres (Jad, 2010).

Como hemos descrito, Hamás es uno de los pocos grupos que posee un Departamento de la Mujer y agenda de género dentro de su agenda política. El movimiento de mujeres en Palestina ya sea religioso o secular, ha logrado grandes avances en la sociedad Palestina con respecto a los derechos y la participación de las mujeres en el ámbito público. Es por dicha razón que logramos observar que existe una tendencia creciente a mejorar la situación de las mujeres, no mera complementariedad con los hombres, ni ideales sociales más igualitarios. Es decir, Hamás se encuentra receptivo a incorporar algunos reclamos de las mujeres palestinas, pero solamente dentro de sus propias reglas y contexto.

Por lo que coincidimos con Enrico (2018) cuando el autor afirma que existe una especie de igualdad de género motivada por valores patriarcales, dado que los actos que se gestan para las mujeres son provenientes y emanados de la Sharía islámica.

Como hemos visto, el feminismo islámico es aquel que encuentra mayores puntos de contacto con la política de Hamás. El paradigma emergente del feminismo islámico intercepta temas y metodología comunes al islam, dado que argumenta que en él se encontrará la igualdad intrínseca de todos los seres humanos. La identidad islámica les permite disputar su presencia en el espacio público y simultáneamente preservar y/o recuperar ciertos roles, por ellas estimados, dentro del espacio doméstico. Las dimensiones público-privado interactúan y se retroalimentan entre sí de manera compleja

y ambigua, reconfigurando sus distintas locaciones identitarias y, por lo tanto, sus subjetividades (Rivera de la Fuente, Valcárcel, 2014).

Por otra parte, el feminismo laico no encuentra lugar dentro de la ideología de Hamás. Las grandes diferencias que parten del vértice de la teoría con las ideologías del grupo, como el uso del hiyab, la religión y la incompatibilidad con las ideas de la igualdad de género, produce que las ideas de ambos no tengan ni un mero acercamiento.

El gran desafío del presente trabajo fue poder comprender, desde nuestra posición como feministas de Occidente, la liberación a partir de la religión. Celebramos los feminismos autóctonos basados en su propia cultura.

Es importante no caer en la trampa de la universalización del feminismo, como solo un modelo de resistencia, ya que los mismos varían en función del contexto de las mujeres en cada una de sus tierras. Todas somos diferentes, tenemos diferentes vivencias, diferentes culturas, y puede parecernos que no es el camino o la herramienta ideal, pero a otras mujeres les puede parecer correcto y/o un arma de liberación adecuada, utilizar la religión como herramienta de lucha contra el patriarcado. Esta pluralidad de herramientas no debe verse como algo negativo, sino que es la base de la amplia variedad de teorías feministas que pueden surgir a causa de los diversos contextos sociales, económicos, políticos, culturales, institucionales, demográficos, etc.

Lo celebramos. Lo aceptamos. Lo estudiamos. Lo difundimos.

Personalmente, alentamos a que las dicotomías que surgen en torno a los feminismos seculares o religiosos desaparezcan y se complementen para estudiar en profundo la situación de las mujeres islamistas para seguir ganando posición en la esfera pública y privada y así obtener mayores derechos que permitan vivir su ciudadanía y libertades en plenitud, más allá del contexto de las limitaciones causadas por la ocupación en Palestina.

Bibliografía:

- Ababneh, Sara (2014). El movimiento de mujeres palestinas contra Hamás: intentando comprender el empoderamiento de las mujeres fuera de un marco feminista. *Revista de Estudios Internacionales de la Mujer*, 15 (1), 35-53. Disponible en: <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol15/iss1/3>
- Abderrahaman, H., y Pérez-Viejo, J. (2015). El papel de las mujeres musulmanas en el cambio social. *Trabajo Social Hoy*, 76, 35-46. doi 10.12960/TSH.2015.0014.

- Abderrahaman, H. (2015). "El papel de las mujeres musulmanas en el cambio social". *Trabajo Social Hoy*, 76, 35-46. doi 10.12960/NH.2015.0014.
- Adlbi Sibai, Sirin (2017) "Beyond Islamic feminism: redefining Islamophobia and patriarchy". *Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos*. Universidad Autónoma de Madrid. España
- Águila Silva, Erika Susana (2013). "Las mujeres de Hamás: ¿silencio subalterno o voz participativa?" *Estudios de Asia y África*, vol. XLVIII, núm. 3, septiembre-diciembre, 2013, pp. 657-688 El Colegio de México, A.C. Distrito Federal, México.
- Alba Cuéllar, A. (2013). El resurgimiento de los talibanes en Afganistán. *Revista De Relaciones Internacionales, Estrategia Y Seguridad*, 8(1), 189-205.
- Alí, Zahra (2014). "Feminismos islámicos". *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.21: 123-137, julio-diciembre 2014.
- Allabadi, Fadwa (2008) "Controversy: Secular and Islamist women in Palestinian Society" *European Journal of Women's Studies* 15 (3) UNIVERSITY OF AL-QUDS.
- Amayreh, Khaled (2010) "Islamist Women's Activism in Occupied Palestine" Interviews with Palestinian Islamist Women Leaders on Women's Activism in Hamas Interviews, *Conflicts Forum Monograph*. Dec. 21, 2013.
- Alvarado Campos (2019) "Discursos de la emancipación femenina en el mundo árabe: el feminismo islámico como desactivador del orientalismo". Universidad metropolitana de ciencias de la educación facultad de filosofía y educación departamento de filosofía.
- Badran Margot (2010). "FEMINISMO ISLÁMICO EN MARCHA". *CLEPSYDRA*, 9; enero 2010, pp. 69-84.
- Bueno, Josefina (2012) "Las mujeres en las revueltas árabes: Una voz de alarma frente a una religiosidad imperante".
- Bullimore, Kim (2006) 'Palestine: Women, the Occupation and Hamas', *Green Left Weekly* 8 March; at: www.greenleft.org.au/2006/659/7252-20k
- Bullock, Katherine (2000). "Challenging Media representations of the veil: Contemporary Muslim women's re-veiling movement". En: *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 17 (3), pp. 22-53.
- Bracco, Carolina (2018); "Movimientos de mujeres y feminismos del mundo árabe" *Descentrada*, vol. 2, nº 1, e039, marzo 2018. ISSN 2545-7284. Universidad Nacional de La Plata - Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación -Centro Interdisciplinario de Investigaciones en Género (CInIG).

- Bracco, Carolina (2019) “Entre la tierra y el honor: estrategias de resistencia de las mujeres palestinas: palestino estrategias de resistencia de las mujeres”. ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA, VOL. 55, NÚM. 1 (171), 2020, págs. 113-142 ISSN 0185-0164 e-ISSN 2448-654X Recepción: 3 de julio de 2018. / Aceptación: 12 de abril de 2019. DR © 2019. Estudios de Asia y África Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-SinDerivar (CC BY-NC-ND) 4.0 Internacional <https://doi.org/10.24201/ea.v55i1.2435>
- Brand Delgado, Alejandra (2016) “Las mujeres en grupos terroristas islámicos. Estudio de caso: las Brigadas de Ezzeldin Al-Qassam y la Yihad Islámica Palestina durante la segunda intifada en el conflicto palestino israelí”. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- Cambanis, Thanassis (2006) ‘Islamist Women Redraw Palestinian Debate on Rights’, 21 January; at: <http://www.boston.com/news/world/articles/2006/>
- Campos, P. E. (2020) “FEMINISM AND ISLAM: AN UNHAPPY MARRIAGE?”
- Córdoba Sánchez, Gabriel (2016) “Lo personal es global: el feminismo en las relaciones internacionales”. *Fòrum de Recerca*. Núm. 22/2017, p. 181-196
- Dabed, Emilio (2013) “Religión, derechos humanos y práctica constitucional en el Medio Oriente: El caso palestino en contexto”. *Anuario de Derecho Público*, N°. 1, 2013, págs. 450-469.
- De Lima Grecco, Gabriela (2020). “Feminismos y género en los Estudios Internacionales”. *Relaciones Internacionales* Número 44. junio 2020 - septiembre 2020 -Grupo de Estudios de Relaciones Internacionales- Universidad Autónoma de Madrid.
- Enrico Matteo Rosati (2018) “The role of women in the juxtaposition between islam and Political islam. Unveiling Arabian Nights” Center of International Studies ISCTE - Instituto Universitário de Lisboa.
- García Lafuente, M. Isabel (2020). “Movimientos de mujeres y feminismos del mundo árabe”. Universidad de Sevilla, España.
- Gutiérrez Luna, A. (2018). “El papel de las mujeres palestinas en el conflicto palestino-israelí a partir de la primera intifada”. *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM*, núm. 131, mayo-agosto de 2018, pp. 99-124.
- Hamido Yahia, Mimunt (2019). “Coda: críticas no tan veladas”. *Araucaria*. Revista Iberoamericana de Filosofía, Política, Humanidades y Relaciones Internacionales, año 21, n° 41. Primer semestre de 2019. Pp. 527-535. ISSN 1575-6823 e-ISSN 2340-2199 doi: 10.12795/araucaria.2019.i41.25

- Holt, Maria (2010) “Agents of Defiance and Despair: The Impact of Islamic Resistance on Palestinian Women in the West Bank and Gaza Strip”. *Totalitarian Movements and Political Religions*, 11:3-4, 397-415
- Jad, Islah (2010) “Islamist women of Hamas: between feminism and nationalism”. *Inter-Asia Cultural Studies*, Volume 12, Number 2, 2011.
- Kuttab, Eileen (2014) “The Many Faces of Feminism Palestinian Women’s Movements Finding a Voice”
- Mallén, Georgina Driéguez (2017) “Orientalismo, Colonialismo, Feminismo e islam”. Análisis y estudio de “Orientalismo” de E. Said bajo una perspectiva de género.
- Marchand. H. Marianne (2013). *Género y Relaciones Internacionales: Una mirada feminista “postcolonial” desde América Latina.*
- Moller Okin, Susan (2017). *Is Multiculturalism Bad for Woman? In Current Issues in Law and Religion* 331-348. Routledge.
- Muhanna, Aitemad (2015). “WOMEN’S MORAL AGENCY AND THE POLITICS OF RELIGION IN THE GAZA STRIP”. *Journal of Feminist Studies in Religion* 31.1
- Lamrabet, Asma (2009) “MUJERES, ISLAM E IGUALDAD DE GÉNERO”. XIX Simposio Electrónico Internacional XIX Simposio Electrónico Internacional MEDIO ORIENTE Y NORTE DE ÁFRICA DEL 28 DE SEPTIEMBRE AL 22 DE OCTUBRE. Centro de Estudios Internacionales para el Desarrollo.
- Locher, Birgit (1998) “Las relaciones internacionales desde la perspectiva de los sexos”. *Nueva Sociedad* Nro. 158 noviembre-diciembre, pp. 40-65.
- López-Campillo (2003) “LAS MUJERES EN LAS TIERRAS DEL ISLAM”. *ASP Research Paper* 49(a)/2003. ISSN: 1134 – 6116
- Osowicki Cymbler, Daniel (2012) ““Harakhat al Mukwama al Islamiya” La Primera Intifada y la formación del Movimiento de Resistencia Islámico HAMAS”
- Paradela, Nieves (2015). “EL FEMINISMO ÁRABE Y SU LUCHA POR LOS DERECHOS DE LA MUJER”. *Feminismo/s* 26, diciembre 2015, pp. 17-29.
- Pereyra, Juan Carlos (2018) “Yihad por Palestina: origen y formación del movimiento islamista Hamas (1967-1989)”. *Máster interuniversitario en Historia Contemporánea Departamento de Historia Contemporánea. Universidad Complutense de Madrid.*
- Pérez Diaz, Daniel (2017) “Feminismo poscolonial y hegemonía occidental de una deconstrucción epistemológica” *Dossiers Feministes*, 22, 2017, 157-177 - ISSN: 1139-1219 - DOI: <http://dx.doi.org/10.6035/Dossiers.2017.22.10>.

- Pérez Nasser, Elia. (2007). Las mujeres árabes en las mil y una noches: feminismo y modernidad en Oriente. *Política y cultura*, (28), 133-155. Recuperado en 18 de julio de 2021, 200006&lng=es&tln=es.
- Postan, Fany (2014) "El ascenso de Hamás en el contexto de radicalización del conflicto palestino-israelí: desde los Acuerdos de Oslo en 1993 hasta su victoria electoral en 2006". Departamento de Ciencias Políticas y Estudios Internacionales. Universidad Torcuato Di Tella.
- Rivera de la Fuente, Vanessa Alejandra y Valcárcel, Soledad (2014). "Feminismo, identidad e islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional". *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.21: 139-164, julio-diciembre 2014.
- Rubio, Ricardo (2022) "Hiyab, niqab y burka: cuáles son los distintos tipos de velo en los países islámicos".
- Salas Rodríguez, Ana (2012) "Aportaciones del feminismo islámico como feminismo poscolonial para la emancipación de las mujeres musulmanas. Revisión bibliográfica de fuentes". MÁSTER UNIVERSITARIO EN ESTUDIOS FEMINISTAS. Universidad Complutense de Madrid.
- Samaroo, Dima (2018) "The Political Participation of Palestinian Women in Official and Non-Official Organizations in Limited Horizon" ICSR King's College London Strand London WC2R 2LS United Kingdom.
- Shehab, Jehad. (2020). THE ROLE OF PALESTINIAN WOMEN IN POLITICAL PARTICIPATION DURING THE ISRAELI SIEGE IMPOSED ON THE GAZA STRIP, PALESTINE. *Addaiyan Journal of Arts, Humanities and Social Sciences*. 2. 47-61. 10.36099/ajahss.2.1.6.
- Sirin Adlbi Sibai (2016). "La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial". D. R.© 2016, Edicionesakal, S. A. de C. V. Calle Tejamanil, manzana 13, lote 15, colonia Pedregal de Santo Domingo, Sección VI, delegación Coyoacán, CP 0+369, México, D. F. Tel.: +(0155) 56 588 426 Fax: 5019 0448 www.akal.com.mx ISBN: 978-607-95641-8-6
- Tamzali, Wassyla (2019) "EL FEMINISMO ANTE EL MOVIMIENTO DEL 22 DE FEBRERO: La revolución por las mujeres" *Revista Argelina* 8 (Primavera 2019): 97-104
- Thill, Magaly (2015) "MUJERES, NACIONALISMO E ISLAMISMO EN PALESTINA. ELEMENTOS PARA UNA LECTURA FEMINISTA DE LOS CONFLICTOS EN

- ORIENTE PRÓXIMO”. Cátedra de Género. Universidad Rey Juan Carlos-
Feminismo/s 26, diciembre 2015, pp. 221-249. DOI: 10.14198/fem.2015.26.11
- Torres Calzada María Katjia (2015) “a hermenéutica feminista islámica aplicada a la reinterpretación de El Corán” Feminismo/s, ISSN 1696-8166, ISSN-e 1989-9998, Nº. 26.
- Valiña, Carmen (2017) “Muslims and feminists: an impossible equation?”
- Velasco Arcas, Sara (2020) “La feminista saharai que lucha contra el patriarcado islámico: "Supone un gran riesgo exigir mis derechos" FEMINISMO SÁHARA. El Público.
- Villaverde Zamora, María Asunción (2018) “PONENCIA LAICISMO Y FEMINISMO”
- Vives Duarte, Isabel (2003). “LA MUJER Y LOS FUNDAMENTALISMOS” E.M. nº 13 enero-abril 2003.
- Waymire, Kristen (2009) “Dynamics of Gender Ideology of Hamas”. Department of Women’s Studies, Fairmount College of Liberal Arts and Sciences. Proceedings of the 5th Annual GRASP Symposium, Wichita State University, 2009.
- Wigdor y M. D. König (2019); “Perspectivas feministas de las Relaciones Internacionales: debates entre atravesamientos neoliberales», 1991, vol. 1, n.º 1, jun.