

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE MADRID

FACULTAD DE DERECHO

**DEPARTAMENTO DE CIENCIA POLÍTICA Y
RELACIONES INTERNACIONALES**



TESIS DOCTORAL

**LOS MOVIMIENTOS DE MUJERES Y FEMINISTAS EN IRÁN
UN ANÁLISIS DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEORÍA
CRÍTICA FEMINISTA**

Presentada por:

D^a SEPIDEH LABANI MOTLAGH

Bajo la dirección de:

Prof. Dra. D^a. AMELIA VALCÁRCEL y BERNALDO DE QUIRÓS

Prof. Dra. D^a. ANA DE MIGUEL ÁLVAREZ

Tutora:

Prof. Dra. D^a. ITZIAR RUIZ-GIMÉNEZ ARRIETA

NOVIEMBRE 2015

“El género como condición y situación objetiva es 'lo que han hecho de nosotras', y el género, en cuanto a identidad subjetiva, es lo que nosotras hacemos, dentro de un margen de maniobra variable (...), de lo que han hecho de nosotras”

Celia Amorós

AGRADECIMIENTOS

A las activistas de los derechos de las mujeres en Irán, por vuestro tiempo, vuestra ayuda y generosidad durante esta investigación. A Sussan, Shadi, Parvin, Nayereh, Noushin, y muchas más, por la perseverancia y valentía de vuestra lucha para la igualdad en Irán, a pesar de las dificultades, de los obstáculos y del exilio. Gracias por darnos un horizonte esperanzador y mantener viva nuestra genealogía feminista.

A mis dos directoras de tesis, la Dra. Amelia Valcárcel y la Dra. Ana de Miguel. Ser vuestra alumna, aprender y compartir con vosotras, ha sido para mí, un verdadero honor y un gran desafío intelectual. Gracias por vuestras orientaciones y apoyos constantes, vuestra sabiduría y críticas sugerentes. Vuestro pensamiento y visión feminista crítica ha sido determinante en los planteamientos de esta tesis. Sois una fuente de inspiración intelectual y personal. Gracias.

A mis profesoras del programa de Doctora en Relaciones Internacionales y Africanos, las doctoras Soledad Vieitez y Mercedes Jabardo por haber despertado en mí el interés por los estudios feministas y poscoloniales, y la doctora Itziar Ruiz-Giménez por su amistad, sus sugerencias y sus palabras de ánimo durante todo el trabajo de investigación y de redacción. Tengo también un especial agradecimiento a la Dra. Mayte Gallego, quien me acompañó en momentos de grandes dudas y me orientó con sus sabios consejos.

A Mathieu y Nima, por vuestro amor, comprensión, cariño y paciencia durante esta investigación. Gracias por haberme acompañado durante este largo proceso, reconfortado durante los momentos de “crisis” y de “nudos críticos”, compartido mis emociones, alegrías, penas, miedos, todos los días. Ha sido un auténtico trabajo de equipo.

A mi madre Mina, mi padre Ali y mi hermano Reza, por animarme y ayudarme para seguir con este proyecto. Gracias madre, por acompañarme en los momentos difíciles, por tus idas y vueltas desde Bruselas y Teheran para ayudarme con la logística de la vida personal, investigadora y familiar. Gracias padre, por tu insistencia para dar “el gran salto”, y tu apoyo valioso para que finalizará esta tesis.

A mi amiga Maryam Kolly-Foroush, por los apasionantes y estimulantes debates e intercambios intelectuales en las lluviosas y frías noches de Bruselas, a Rochi Volio por enseñarme cómo pasar de la teoría a la práctica y regalarme su “sospechómetro”, desde entonces, no me ha quitado ni un sólo día. A Sandra, Merce, Filipa, Pedro y Amelia por vuestro calor humano, vuestra amistad y apoyo emocional.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN: ¿LA LUZ VIENE DE OCCIDENTE?	1
CAPÍTULO I: VARIACIONES SOBRE EL <i>MODUS OPERANDI</i> DE LA TEORÍA CRÍTICA FEMINISTA	17
1) La teoría crítica como telón de fondo	19
1. Genealogía de la teoría crítica	20
2. Teoría tradicional y teoría crítica	24
3. Características del <i>modus operandi</i> de la razón crítica	26
2) Teoría Feminista crítica como metaparadigma	34
1. La razón crítica feminista	34
2. El feminismo como movimiento social y como práctica emancipatoria	41
3. <i>¿Quid</i> de un feminismo sin crítica?	61
3) Genealogía de la teoría crítica feminista	72
1. Los estudios feministas, las mujeres como campo político de estudio	72
2. La genealogía como herramienta de empoderamiento y de legitimación	78
3. Sobre las divisiones históricas y tipologías del feminismo	84
CAPÍTULO II: LAS TRES OLAS DEL FEMINISMO OCCIDENTAL: CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA FEMINISTA DE RAÍZ ILUSTRADA	93
1) Primera ola: definición del horizonte normativo y del <i>modus operandi</i>	95
1. El pensamiento de la Ilustración occidental	95
2. La red selectiva de la universalidad ilustrada	96
3. Dialéctica entre feminismo e Ilustración	101
4. La vindicación feminista ilustrada	104
2) Segunda ola: primeras articulaciones de un movimiento feminista	107
1. Transformaciones en la era de la modernidad	107
2. Feminismo decimonónico: intervención y estrategias desde la exclusión de la política	111

a)	Punto de arranque del sufragismo en Seneca Falls	111
b)	El sufragismo británico: el feminismo en acción	118
3.	El movimiento socialista de mujeres y “la cuestión femenina”	124
a)	La teoría marxista y el análisis de la opresión de las mujeres	124
b)	La “cuestión femenina” en la praxis	127
4.	De la fenomenología de la opresión de las mujeres: Simone de Beauvoir y <i>El segundo sexo</i>	131
3)	Tercera ola: del proceso crítico a la autonomización de la teoría feminista	136
1.	La crítica como herramienta teórica y práctica	136
a)	Pasar del <i>¿qué?</i> , al <i>¿quién?</i>	136
b)	El feminismo como nuevo movimiento social	137
2.	Visibilizar, teorizar y organizarse en torno al sujeto del feminismo	143
a)	Los límites de la igualdad formal o la ciudadanía de doble filo	143
b)	Heterodesignaciones mistificadas	146
c)	El sistema patriarcal como <i>política sexual</i>	150
d)	“Sisterhood is Powefull” desde lo personal a lo político	155

CAPÍTULO III: DESARTICULACIÓN DEL FEMINISMO ILUSTRADO EN LA ERA DE LOS “POS-ISMOS”

1)	El principio de los fines	163
2)	Nuevos marcos teóricos en torno a la diferencia, las identidades y al reconocimiento	165
1.	Las primeras brechas: cuestionamiento de la unidad del sujeto feminista	165
2.	Desplazamiento de las reivindicaciones de la igualdad hacia las reivindicaciones de la diferencia	173
3.	De la diferencia al reconocimiento. La diferencia como identidad	184
3)	Nuevos marcos teóricos y políticos para las mujeres del “Tercer Mundo”	198
1.	La crítica poscolonial y su articulación con la teoría feminista	198

a) Teoría poscolonial	198
b) Feminismo postcolonial	208
1. La crítica de la teoría poscolonial	209
2. La crítica de la teoría feminista hegemónica	218
2. Los estudios de género y feministas en Oriente Próximo	226
a) Genealogía del feminismo en Oriente Próximo	228
b) Análisis críticos y nuevos marcos de interpretación: el feminismo “posorientalista”	231
CAPÍTULO IV: ¿“ORIENTE ES ORIENTE”? RECONSTRUCCIÓN DE UNA CRÍTICA ILUSTRADA DESDE LA PRÁCTICA DEL FEMINISMO IRANÍ	255
1) Genealogía y radiografía de la República Islámica de Irán. Naturaleza del sistema político e institucional	257
1. El despertar modernista, de revolución en revolución	257
2. República Islámica de Irán: ¿modernidad o posmodernidad islámica?	264
a) La Revolución islámica de 1979	264
b) El marco ideológico, político e institucional de la República Islámica de Irán	271
c) Reformismo político en Irán: nuevas perspectivas teóricas y políticas	279
d) De los límites del posislamismo en Irán	290
2) Género y política en Irán: ¿La gran invariante?	296
1. Modernas pero modestas	296
a) Modernización “desde arriba”	296
b) Primeras brechas, primeras reivindicaciones	308
2. Modernas pero islámicas	316
a) Fatemeh es Fatemeh	316
b) Las políticas de género en la República islámica de Irán	330
3) Articulaciones y estrategias feministas en Irán	342
1. El feminismo islámico: en la intersección inestable entre islam y mujer	342

2. La campaña de un millón de firmas contra las leyes discriminatorias	366
a) Antecedentes de la campaña	366
b) Objetivos, métodos de acción y estructura	372
c) Acción y reacción: estrategias de ocultamiento y búsqueda de nuevos espacios para el activismo	382
CONCLUSIONES	394
BIBLIOGRAFÍA	411

INTRODUCCIÓN
¿LA LUZ VIENE DE OCCIDENTE?

El 25 de agosto de 2006, en medio del tumulto provocado por la llegada al poder del islamista conservador Mahmud Ahmadinejad en Irán, se lanza la Campaña de un Millón de Firmas contra las Leyes Discriminatorias y para la Reforma de la Constitución. La iniciativa emana de una plataforma que reúne a distintos grupos de activistas de los derechos de las mujeres. Tras los intentos, durante los ocho años de reformismo político, de formular sus demandas a través de los canales institucionales existentes, las integrantes de este colectivo deciden que ha llegado el momento de crear un movimiento feminista independiente, plural y policéntrico, que basaría su acción en el diálogo directo -“cara a cara”- con la ciudadanía y en la recogida de firmas para pedir la eliminación de las leyes discriminatorias del país. A diferencia de los movimientos feministas anteriores, este se diferencia por su carácter radical e independiente, y por su firme intención de desvincularse de cualquier ideología política. Su lema: “los derechos de las mujeres son derechos humanos” también pretende conducir el debate hacia un terreno universal, pactado internacionalmente, por encima de las diferencias o de los particularismos políticos, sociales y culturales.

El movimiento se distingue también por su forma: en él participan tanto mujeres como hombres, de distintas generaciones. Y por su método de acción: la formación y sensibilización de voluntarios y de voluntarias para la recogida de firmas en los espacios públicos, como los transportes, los parques y los mercados. Con ello pretenden, por un lado, mantener su presencia en el espacio público de una forma novedosa. En efecto, las manifestaciones y los mítines están cada vez más reprimidos y no logran sensibilizar ni provocar cambios en el poder político. Y, por otro lado, quieren establecer una relación directa con la población, concienciar al máximo número de personas, ampliar la base social de su movimiento, pero sin tener que recurrir a métodos limitados, costosos e ideológicamente dependientes de las estructuras institucionales, como las asociaciones o las revistas especializadas.

Este panorama trasluce un cambio notable con respecto al inicio de mi investigación en el marco de la obtención del Diploma de Estudios Avanzados, en 2004. En la investigación, titulada: “El movimiento de mujeres en Irán. Del islamismo al feminismo”, analicé las transformaciones del discurso y de la práctica feminista en Irán a través de su articulación con las ideologías dominantes del Estado moderno. Mi análisis inicial se centraba en la consolidación de un movimiento feminista posislamista durante los dos mandatos del presidente Mohamad Jatami, desde 1997 a 2004. Este periodo correspondía a la necesidad de revisar los planteamientos ideológicos de la Revolución islámica de 1979, y de recuperar su ideal político originario: crear una modernidad islámica. Las mujeres de distintos ámbitos socioculturales e ideológicos preocupadas por la situación de las mujeres y sus derechos en la República Islámica de Irán aprovecharon esta atmósfera de apertura ideológica para organizarse y formular demandas de cambio. Las reformistas utilizaron su legitimidad revolucionaria para presentarse como interlocutoras del Estado y las laicas, la oportunidad para participar en el debate.

El punto fuerte de su activismo fue el renacimiento y la multiplicación de la prensa feminista. En las páginas de sus revistas, marcaron como prioridad el cambio de las leyes discriminatorias porque consideraban que no correspondían a la realidad social actual ni a la situación de las mujeres en la sociedad. Iniciarán asimismo un debate muy innovador en torno a la reinterpretación de los textos sagrados para fundamentar sus demandas de igualdad de derechos. El carácter innovador de su método no residía tanto en el trabajo de interpretación (*eytehad*) progresista que realizaban, ni siquiera en su temática. Como ellas mismas señalaron, siempre han existido interpretaciones progresistas del Corán y de la *sharía*, sobre la posición de las mujeres y sus derechos, sin embargo, siempre han sido apartadas en favor de otras que reforzaban los privilegios masculinos. La novedad residía en la apropiación, el desarrollo y la promoción de este método por las propias mujeres. Además, al situar el debate dentro del marco del islam, dotaron al movimiento de cierta legitimidad política y lograron movilizar un amplio espectro de actores sociales y políticos, sobre todo, clérigos e intelectuales reformistas.

La emergencia de este movimiento generó mucho entusiasmo entre las académicas y las expertas de los movimientos de mujeres en los países islámicos. Empezaron a elaborar nuevos marcos de análisis e interpretación sobre este fenómeno. Afsaneh Najmabadi y Ziba Mir-Hosseini, dos investigadoras iraníes radicadas en Gran Bretaña, propusieron teorizarlo como feminismo islámico. Ambas veían en este movimiento la expresión de una “conciencia feminista indígena y producida localmente”¹, producto sociohistórico y cultural capaz de producir significados a partir de sus propios marcos de referencia. Esta teorización reforzaba además las nuevas tesis defendidas por corrientes emergentes, como el feminismo poscolonial y posorientalista, que cuestionaban el feminismo occidental de raíz ilustrada por etnocéntrico, hegemónico y normativo excluyente. Para estas teóricas, el paradigma occidental del feminismo ilustrado no respondía a la realidad de las mujeres de los países islámicos, ni podía pretender

¹ MIR-HOSSEINI Z., “Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling, and Emerging Feminist Voices”, AFSHAR H. (Ed.), *Women and Politics in the Third World*, Routledge, London, 1996, pp. 142-169, p.162.

aclarar sus luchas y anhelos. Propusieron, por lo tanto, desestabilizar sus herramientas y categorías de análisis así como sus marcos normativos.

Algunas teóricas, como Saba Mahmood y Lila Abu-Lughod, inscritas en corrientes inspiradas por el posestructuralismo, sostendrán que es necesario desestabilizar al máximo este paradigma, cuestionando sus conceptos clave, como la emancipación, la autonomía, la lucha o la resistencia. Dichas definiciones pretenden ser universales, pero, al ser construcciones y producciones históricas y culturales, tienden a excluir todas las actividades y acciones que no entran en sus parámetros normativos. Como consecuencia, producen un “otro” no occidental - alteridad absoluta y receptáculo de todos los estigmas y estereotipos que le adhieren como un imán- y anulan el reconocimiento de su agencia. Este proceso, teorizado por E. Said como “orientalismo”, mantiene y refuerza, en definitiva, las relaciones de dominación cultural y política entre Occidente y sus “otros” imaginados y fantaseados. La agencia de los subalternos - término acuñado por G. Ch. Spivak para designar a los “otros” que produce Occidente- es su capacidad de acción, portadora de cambios, aún cuando no siguen los paradigmas dominantes sobre el cambio social (la lucha organizada, la resistencia, la oposición, la acción colectiva, etc.) e incluso cuando se producen en el marco de las relaciones de poder dominante, como las relaciones patriarcales. Así, las autoras posorientalistas ven en la participación de las mujeres en los movimientos islamistas o en las jóvenes iraníes, quienes juegan con los límites de la indumentaria islámica obligatoria, una subversión de los códigos dominantes y un potencial para el cambio social. Además, definen a las mujeres como productoras de los nuevos significados y agentes de los cambios producidos. El activismo posislamista del movimiento de mujeres en Irán se interpretó como una manifestación de la agencia de las mujeres para el cambio, para mejorar su situación en la sociedad, aún viviendo en una República Islámica, y sin pasar por un conflicto social y político.

A raíz de estas teorizaciones y de un escrutinio constante de las transformaciones de las reivindicaciones feministas en Irán, me pregunté hasta qué punto dicho potencial y las subversiones que produce pueden generar cambios estructurales más estables y duraderos. No pretendo desestimar el potencial transformador de dichas subversiones. Yo misma las reconozco -por haberlas, además, vivido y practicado personalmente. Es un hecho observable para cualquier visitante de estas regiones. Basta con pasear una tarde por las calles de Teherán, entrar en una administración pública, en una mezquita, en una universidad, en un parque público o en un lugar de trabajo, para darse cuenta de la capacidad de acción de las mujeres en la República Islámica de Irán. A pesar de la existencia de un sistema político autoritario y patriarcal duro, las mujeres han conseguido avanzar en muchos aspectos de la vida social, política, económica y cultural. Avanzar sí, pero ¿hasta dónde? ¿Por qué las activistas de la campaña de un millón de firmas piden el cambio de las leyes discriminatorias en el país? ¿Por qué esperaron más de 26 años para decidir que ahora era el momento para formar un movimiento de mujeres radical e independiente?

A pesar de los avances conseguidos por las mujeres, en Irán persisten numerosas desigualdades y discriminaciones ancladas en distintos niveles de la pirámide de las normas, empezando por la propia Constitución, que reconoce formalmente la igualdad de determinados derechos y libertades, pero los condiciona a dos principios: uno, la primacía de la Ley islámica, y dos, el carácter absoluto e inapelable del arbitraje e interpretación de la ley por el *Velayat-e Faqih*, es decir, la máxima autoridad jurídica islámica. La Constitución consagra también la familia como fundamento de la sociedad y determina los derechos y las obligaciones de las personas en relación con la defensa y protección prioritaria de la familia. Y finalmente, define el rol principal de las mujeres dentro de la familia, como madre y esposa. Los principios definidos por la Constitución se traducen luego en una serie de normas jurídicas que tienen como efectotransversalizar la desigualdad de género a todos los ámbitos de la sociedad: el matrimonio, el divorcio, la custodia de los hijos, la herencia, el trabajo, los estudios, la movilidad, la participación política, la responsabilidad penal, etc. El valor como ser humano y el testimonio de una mujer valen la mitad que la de un hombre, y las penas por los crímenes cometidos son más severas dependiendo de si la víctima es un hombre o una mujer.

Si combinamos ambos factores, la existencia de dichas leyes discriminatorias y el sistema institucional y político definido en la Constitución, me pregunto ¿cuál es el potencial transformador de la agencia de las mujeres en este contexto? Para algunos autores como Asef Bayat, precisamente por las limitaciones rígidas impuestas por un Estado autoritario y patriarcal, las posibilidades de cambio que provengan de un movimiento basado en la acción colectiva y organizada son casi nulas. Las feministas de la campaña de IMF parecen orientarnos hacia otra pista: mientras el feminismo islámico de la era Jatami sugería que, a pesar de las leyes discriminatorias, las mujeres habían conseguido constituir una agencia propia, las compañeras (así se autodesignan) afirman que a pesar de tener una agencia propia, las leyes siguen siendo discriminatorias y siguen afectándonos a todas, en todos los aspectos de nuestras vidas, tanto el privado como el público. La pregunta radical que formulan las activistas de este movimiento, y que en mi opinión marca una ruptura significativa con el movimiento que le ha precedido es: ¿por qué, a pesar de haber avanzado tanto en la sociedad, de haber constituido movimientos feministas, de haber buscado la interlocución con el Estado, de haber creado una agencia propia, seguimos sometidas a leyes discriminatorias?, ¿por qué no hemos sido capaces de cambiarlas? y ¿por qué en la República Islámica de Irán, formular demandas de cambio de las leyes discriminatorias o pedir derechos iguales para las mujeres constituye un crimen, un atentado contra la seguridad del Estado y dichas demandas son reprimidas con penas de cárcel?

En el año 2006, durante mi primera estancia en Teherán, cuando empecé a diseñar la investigación y a tomar contacto con informantes clave y expertas en la historia del movimiento feminista en Irán, tuve un primer encuentro con la directora del Centro de Estudios de la Mujer de la Facultad de Ciencias Sociales de Teherán. La directora había sido nombrada recientemente tras la llegada al poder del conservador Mahmud Ahmadineyad. Sus puntos de vista eran muy categóricos, con una visión muy negativa de todo lo que viene “del otro lado” -incluida yo-, y

me hizo entender varias veces, con un tono de indignación -mitad en persa mitad en un inglés impecable-, que “los del otro lado, no entienden nada de lo que ocurre aquí. Miran nuestra realidad con sus gafas y pretenden aplicar sus soluciones en un contexto que no tiene nada que ver con el suyo”. Y añadió: “piensan que las mujeres en los países islámicos están oprimidas, recluidas y son pasivas. No quieren ver ni admitir que desde la Revolución islámica nuestra posición en la sociedad ha mejorado. Lo demuestran todos los datos estadísticos y los análisis empíricos. El Estado y la sociedad islámica nos han devuelto nuestra dignidad y libertad, y ha proporcionado unas oportunidades sin precedentes para muchas de nosotras”. Antes de irme, me pidió que le enseñara los guiones de entrevista que había preparado, pidió a su secretaria sacar una fotocopia. Cuando salí de su despacho, mi acompañante me dijo: “la fotocopia es por un tema de seguridad, para los servicios de información de la universidad. ¿Te preguntó también a quién ibas a entrevistar?”.

La misma noche, una joven pintora que había conocido me invitó a la casa de una de sus amigas, una estudiante de música clásica persa. En la coqueta terraza de un ático del norte de Teherán, estaban reunidos un grupo de jóvenes artistas, escritores, músicos, estudiantes de Filosofía y de Sociología. Se intercambiaban CD de música clásica occidental, de jazz, de música electrónica y libros. Me contaron que una vez al mes organizaban una tertulia, por turno, en la casa de uno de ellos, para debatir sobre temas de actualidad, intercambiar y analizar libros, revistas, artículos, etc. Tenían que buscar los libros durante meses en el mercado negro, o pedir a algún amigo o familiar que los trajera del extranjero. Cuando los tenían, los intercambiaban y, como estaban prohibidos y no se podía hablar de ellos durante las clases con los profesores, pues organizaban tertulias a “escondidas” (*yavashaki*). La estudiante de Bellas Artes me comentó que para trabajar el desnudo, tenían que organizar sesiones de trabajo en casa de otras estudiantes, donde cada una posaba por turno como modelo desnudo -me recordó el cómic *Persépolis*, de Marjan Satrapi-, y luego, las obras censuradas se exponían en galerías privadas -en general en la casa del galerista-, abiertas a un público seleccionado. De repente, en medio de la velada, un grupo pidió a la anfitriona que cantara algo. La chica nos pidió entrar en la habitación -un chico sentado a mi lado me dijo: “es por un tema de seguridad, sabes, sino viene el *komité*”-. Nos apañamos como pudimos en el cuarto pequeño, unas veinte personas. La chica cerró la puerta, los ojos, se concentró y empezó, con una voz de soprano, a cantar un aria de Verdi. Vibraron todos los cristales de la habitación.

Estos dos episodios son una muestra de las contradicciones de la República Islámica de Irán con respecto a sus políticas de género y a la situación de las mujeres. Por un lado, tenemos mujeres, profesoras de universidad, instruidas, críticas, que hablan idiomas, y una juventud con ganas de descubrir, de aprender, de intercambiar ideas y debatir, de formarse y de cantar, pero, por otro lado, existe un marco normativo rígido que establece mecanismos de control y de coacción para asegurarse de que nadie se salga de los límites establecidos, obligando a quienes pretenden salir de dichos márgenes, a desarrollar prácticas de subversión de lo cotidiano o a esconderse detrás de la puerta de una habitación para poder cantar a Verdi, pintar un cuerpo

desnudo... y hablar de los derechos de las mujeres. Además, este estado de la cuestión no es fijo, sino que cambia, conoce “altos y bajos” que obligan al Estado islámico a cierta elasticidad, pero siempre controlando la resistencia y la capacidad de dilatación de la goma frente a las presiones de los distintos actores sociales y políticos. Pero, al mismo tiempo, dichas variaciones no responden a unos criterios claramente definidos o institucionalmente establecidos (como el resultado de unas elecciones, por ejemplo). Como decía una de mis entrevistadas, en “Irán, nada está claro, ni el pasado, ni el presente, ni el futuro”. En este contexto, ¿cuál es el potencial emancipatorio de la agencia de las mujeres?, ¿en qué medida y cómo las características del sistema político institucional de la República Islámica de Irán influyen sobre este potencial? Estas preguntas me remiten en definitiva a otra más fundamental, ¿qué marcos de interpretación son más pertinentes para analizar la agencia de las mujeres en los contextos políticos autoritarios y patriarcales?

Las dos anécdotas que he mencionado antes son una muestra de miles de relatos que forman parte de mi historia y vivencia personal y familiar. Mi padres emigraron una década antes de la Revolución islámica, yo nací en Bélgica y cada verano emprendíamos la “gran migración” hacia Oriente Próximo. Si bien nunca he vivido en Irán, he experimentado personalmente todas las contradicciones que produce el hecho de ser una mujer en una República Islámica, en un mundo globalizado. Para casarme con un extranjero y que nuestro matrimonio fuese reconocido por las autoridades de mi país de origen, mi compañero tuvo que convertirse al islam (chiíta) y tuvimos que realizar otro matrimonio en Bélgica, celebrado por un imán chiíta. Además, por haberme casado con un extranjero, no pude pasar mi nacionalidad iraní a mi hijo. Cada vez que viajamos a Irán, tengo que formalizar una demanda de visado para él, y una vez en el control de frontera en el aeropuerto *Imam Khomeini* de Teherán, la fila de control de pasaportes que le corresponde es la de “ciudadanos extranjeros”. Con lo cual, esta investigación, además de la complejidad del tema, supuso también un desafío personal: encontrar un sentido a estas contradicciones, establecer conexiones entre ellas y ser capaz de tomar la distancia suficiente con el objeto de mi investigación sin olvidar que mi vivencia personal también forma parte de ella.

Mientras intentaba construir un marco epistemológico y teórico que me permitiese tener una mirada a la vez global y situada, y repasando las entrevistas que ya había realizado, leyendo las notas que había tomado durante mi primer viaje “exploratorio”, me acordé de dos preguntas que formularon, con dos siglos de separación, dos feministas negras estadounidenses. La primera la formuló la abolicionista afroamericana y defensora de los derechos de las mujeres Sojourner Truth, a finales del XIX, para interpelar a las sufragistas y preguntarles por qué la lucha de las mujeres por la igualdad no incluía a las mujeres negras: “¿acaso no soy yo una mujer?”. La pregunta resurge dos siglos más tarde, de la pluma de otra feminista negra, Hazel Carby, quien pregunta a las feministas radicales: “¿qué queréis decir cuando decís ‘nosotras’?”. Este cuestionamiento pone de manifiesto uno de los dilemas que ha acompañado la teoría feminista, casi desde sus inicios. La teórica estadounidense I. M. Young lo llamó el “dilema de

la diferencia”. ¿Cómo formular un proyecto emancipatorio común para las mujeres a pesar de las diferencias que nos atraviesan? ¿Cómo definir un sujeto que oriente una acción política transformadora que incluya los intereses y las necesidades de todas las mujeres? ¿Quién es ‘nosotras’? Acaso la joven soprano iraní de los altos de Teherán, ¿no es también una las mujeres de las que me habló la profesora de la universidad, cuya dignidad y libertad ha sido recuperada por la revolución islámica? ¿Es la exclusión una fatalidad de la subjetividad política y deberíamos, por lo tanto, renunciar a ella?

El dilema del que nos habla Young no es sólo teórico, sino también práctico, y su intensidad está determinada por el contexto social y político. Sin embargo, la teoría feminista ha analizado muy poco la relación entre los contornos de dicho sujeto político -“¿quién?” reivindica y “¿cómo?” actúa- y las diferentes circunstancias políticas que lo producen. En mi opinión, esta laguna ha conducido a confundir, en algunas ocasiones, la (falta de) pertinencia de dicha subjetividad política, con la (im)posibilidad de poder reivindicarla. En contextos donde el autoritarismo del Estado se combina con políticas patriarcales duras, muchas veces la agencia no organizada y no orientada hacia demandas de igualdad no es una opción entre otros modos de producir cambios, sino la única alternativa viable y posible. ¿Debemos deducir de ello que el horizonte normativo de la subjetividad política y sus atributos -autonomía, igualdad y libertad- no existen o han dejado de ser pertinentes en dichos contextos?, o, por el mismo motivo, ¿debemos desestimar las estrategias que desarrollan las mujeres -la relectura del Corán, los desafíos a los códigos obligatorios de indumentaria o cantar ópera en una habitación cerrada-, porque no se adecuan a los marcos de interpretación dominantes sobre los discursos y las prácticas del feminismo? En la introducción de su libro *Secularism, Gender and the State in the Middle East*, Nadjé Al-Ali afirma que, al final, las definiciones de la subjetividad no pueden escapar de la cuestión de la identidad cultural. Siempre acaban preguntándonos de dónde somos². Yo sostengo que, además de este aspecto, la dimensión política de la subjetividad es determinante en las formulación de reivindicaciones de igualdad. Es decir, la subjetividad no se define *in fine*, como da a entender Al-Ali, a través de sus códigos de identificación, sino también a través de su *modus operandi*, como procesos críticos reflexivos de orientación emancipatoria.

Para la teoría feminista de raíz ilustrada, la identidad genérica y la demanda de la igualdad define su sujeto político. Además, por la virtualidad totalizadora de ambos componentes, dicho sujeto se universaliza también, independientemente de su contexto de producción. Sin embargo, el feminismo posmoderno, polemizando estos planteamientos, afirma que ambos conceptos son producto de una historia y de una realidad cultural específica. Por lo tanto, no puede haber un sujeto universal, sino una pluralidad de sujetos, fragmentados y producidos cada vez, en cada momento y en cada lugar, por circunstancias culturales e identitarias específicas. Cada uno de estos sujetos sería portador de un proyecto específico que determinaría su modo de acción. Volviendo a la pregunta que formulé más arriba (-¿qué marcos

²AL-ALI N., *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge Press University, Cambridge, 2000, p.24.

de interpretación son más pertinentes para analizar la agencia de las mujeres en contextos políticos autoritarios y patriarcales?-), me pregunté desde qué perspectiva debería abordar la cuestión de la subjetividad feminista: ¿desde las identidades culturales o religiosas o desde una identidad política? ¿Son estas perspectivas mutuamente excluyentes o pueden encontrar un terreno de entendimiento?

El análisis de los movimientos de mujeres y feministas en Irán, su desarrollo y sus transformaciones, en el contexto de la República islámica de Irán -autoritario y patriarcal con elasticidad controlada-, puede ayudarnos a encontrar pistas para pensar en las posibilidades de un sujeto ilustrado situado, un sujeto universal cuyo *modus operandi* está determinado por su contexto. Para esta tarea, debemos asumir dos supuestos: uno, que la luz no viene sólo de Occidente, como da a entender el filósofo contemporáneo iraní Dariush Shayegan. Al igual que Celia Amorós y Seyla Benhabib, sostengo que los procesos ilustrados y su virtualidad de universalizar no son exclusivos del pensamiento occidental ni tienen por qué ser occidentalnormativos. Es preciso investigar las producciones sociohistóricas y culturales que corresponden a procesos crítico reflexivos de orientación emancipatoria en cada contexto. Descubrir las “vetas de Ilustración” en otros lugares permite, además, distinguir, como sostiene Benhabib, el *universalismo sustitucionalista* del *universalismo interactivo*. Este último reconoce la pluralidad de modos de ser humano y las diferencias entre los humanos sin inhabilitar la validez moral y política de todas esas pluralidades y diferencias³. Mi segundo supuesto deriva de las consecuencias del universalismo interactivo. Benhabib, diferencia entre el “otro generalizado” y el “otro concreto”. El “yo interactivo-relacional” integra la visión de la identidad del “otro generalizado” mediante el reconocimiento de la identidad moral del “otro concreto”. Para mí, este “otro concreto” extrae su validez moral de su facultad y necesidad de adaptar su existencia, sus demandas y su capacidad de acción al contexto que le rodea, el cual implica, a veces, desarrollar estrategias de supervivencia, ocultar su racionalidad y radicalizarse a sí mismo para desestabilizar los fundamentos de las legitimidades tradicionales. Tal vez, podemos encontrar en la calificación de “atentado contra la seguridad nacional” que el Estado iraní atribuye al feminismo, todo el potencial crítico reflexivo de orientación emancipatoria de dicho movimiento, no sólo para las mujeres, sino para el conjunto de la sociedad. De la interacción entre las demandas del movimiento feminista y los imperativos del Estado islámico autoritario y patriarcal emana un nuevo significado para las reivindicaciones y acciones feministas y nos obliga a preguntarnos qué significado tiene exactamente para la sociedad civil, por un lado, y para el Estado, otro lado, pedir la eliminación de las leyes discriminatorias en Irán.

La cuestión del *modus operandi* del feminismo abarca aspectos normativos, teóricos y prácticos que invitan a adoptar un planteamiento epistemológico interdisciplinar. La metodología pensada para esta investigación pretende permitir abordar la cuestión teórica de la

³ BENHABIB S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 153.

subjetividad feminista desde su articulación concreta en el contexto iraní. Para ello, he recurrido a análisis históricos, filosófico-políticos, jurídicos y sociológicos. He intentado además, hasta cierto punto, mezclar las técnicas deductivas e inductivas. En los tres primeros capítulos he pretendido principalmente extraer de los paradigmas dominantes en la teoría feminista una serie de reflexiones teóricas clave para un proyecto feminista emancipatorio. De ahí la necesidad de abordar el marco teórico del feminismo a través de sus polémicas, de sus dilemas y de las reflexiones teóricas que ha suscitado. El último capítulo, centrado en el movimiento feminista iraní, por su parte, presenta u ofrece una reflexión sobre las posibilidades de proyecto feminista emancipatorio en el contexto de un sistema político autoritario y patriarcal. Mi intención es hacer interactuar estos dos planteamientos, no sólo para ver qué elementos analíticos aportan las distintas corrientes de la teoría feminista, sino también evaluarlos a la luz de la experiencia iraní. Conceptualmente, la investigación se divide en dos partes: una investigación teórica en profundidad sobre las variaciones del *modus operandi* de la teoría feminista. Para ello, analizo las obras de referencia en la historia de la teoría feminista, desde su dialéctica con el pensamiento de la Ilustración occidental, hasta la desarticulación de su sujeto ilustrado, provocado por las feministas “pos”. El objetivo de esta primera parte es entender cuáles son los elementos centrales de sus debates y qué importancia estratégica tienen para la definición de un discurso y una práctica feministas.

La segunda parte de la investigación se centra en el movimiento feminista iraní. Para ello, retomé los resultados de mi primera investigación en el marco del D. E. A., y a la luz de los resultados de mi investigación teórica, formulé una serie de preguntas que mencioné más arriba. Estas preguntas me sirvieron de mapa de orientación para el diseño de la investigación empírica. La parte empírica alberga dos dimensiones: una primera, de revisión y análisis de las investigaciones producidas sobre el contexto político iraní y el movimiento feminista. Y una segunda, sobre el terreno, para obtener datos e información de fuentes primarias. La investigación se ha basado en métodos y técnicas de investigación cualitativa, a través de un análisis en profundidad del contexto, entrevistas a informantes clave, entrevistas en profundidad a actoras o activistas? del movimiento de mujeres y feminista en Irán, grupos de discusión y observación participante. Para ello, realicé cuatro estancias en Irán desde julio de 2006 hasta agosto de 2012. La más larga fue la de 2008 y tuvo una duración de seis meses. Teniendo en cuenta que el nudo de las actividades, de los debates y de las políticas públicas sobre los derechos de las mujeres se sitúa en Teherán, decidí circunscribir mi investigación a la capital.

Durante mis estancias, realicé un total de 18 entrevistas a actoras activistas del movimiento feminista, editoras de publicaciones feministas, abogadas especializadas en derecho de familia, juez del tribunal de familia, mujeres de las élites profesionales e intelectuales, representantes de instituciones públicas relativas a asuntos de la mujer, profesoras de universidad, diputadas del parlamento islámico y miembros de la sociedad civil. El criterio para elaborar la muestra ha sido el nivel de vinculación de estas personas con la cuestión de los derechos de las mujeres y de la igualdad de género y el espacio en el que se inscriben sus

actividades: sociedad civil, ámbito institucional, ámbito cultural y educativo. Cabe señalar que muchas de las entrevistadas están presentes en varios espacios a la vez, pudiendo ser activistas de la campaña de IMF y profesora de universidad, o miembros de una institución pública. Organicé también dos grupos de discusión con las activistas de la campaña de IMF: una con un pequeño grupo operativo de la campaña y otro con el comité de las Madres. Asistí, como observadora participante, a reuniones de asociaciones y ONGs de mujeres y de defensa de los derechos humanos, a tertulias literarias y artísticas de mujeres, a una audiencia del tribunal de familia, a clases y conferencias en la universidad y a una clase de teología para mujeres. Aproveché también las reuniones informales, entre amigos y familiares, o con las propias entrevistadas, o trayectos o paseos por la ciudad, para tomar notas de anécdotas, discusiones, descripciones, que consideré relevantes para incluir en la investigación.

Durante mi estancia de seis meses en Teherán, en 2008, que corresponde al grueso de las entrevistas y de los grupos de discusión, la situación política era muy tensa y las actividades de los grupos de mujeres estaban muy controladas. El clima de represión y de sospecha complicó bastante, en un primer momento, la toma de contacto con las entrevistadas. Para asistir a algunas entrevistas o reuniones era preciso tomar ciertas precauciones. Mi situación de iraní inmigrante fue un factor ambivalente que no siempre jugó a favor de la investigación. Mi manejo completo del idioma, mi conocimiento de la ciudad, de los códigos culturales y de la situación política fueron factores positivos, sin lugar a dudas. Por mi doble nacionalidad, en algunas ocasiones y especialmente con las compañeras, me “invistieron” de la tarea de transmitir al resto del mundo lo que estaban haciendo las feministas en Irán: “*boro barashun tarif kon*”, “vuelve allí y cuéntales”, “explícales”, “llévalos nuestros folletos... coge unas chapas también para distribuir”, me decían. En algunas ocasiones, mi investidura como correa de transmisión me valió también ciertos momentos de reflexión personal sobre los límites entre mi implicación como investigadora y mi compromiso como feminista, todo ello desde mi identidad fronteriza entre Oriente y Occidente.

Pero mi doble nacionalidad me valió también en otras ocasiones el sello de la sospecha y de la desconfianza para poder entrar en contacto con determinados informantes, en particular las personalidades políticas. Afortunadamente, me he podido beneficiar de algunas relaciones personales y familiares -las incluyo también en los factores positivos de mi vínculo personal con Irán-, ellos me pusieron en contacto con un informante clave en particular, una figura política destacable tanto del régimen iraní como del movimiento de mujeres. A través de este informante pude acceder a entrevistar a personalidades políticas e institucionales representativas de la cuestión de los derechos de las mujeres en la República Islámica. He intentado, durante cada una de mis estancias, volver a contactar con mis entrevistadas. Pero debo señalar que, a partir de 2009 y sobre todo después de las manifestaciones del Movimiento Verde, muchas de ellas fueron detenidas y encarceladas, y otras se exiliaron. Esta situación complicó bastante la comunicación con ellas, algunas incluso me pidieron que nos les mandara correos electrónicos por miedo a que fueran controlados.

En mi tesis he intentado, en la medida de lo posible, crear un espacio para dar a conocer las voces de las activistas en favor de los derechos de las mujeres en Irán y sus actividades. A veces incluso reproduzco las palabras y las frases en persa para que los nombres y los conceptos no pierdan sus connotaciones. Para ello, he utilizado una transliteración buscando una equivalencia de la fonética persa a la fonética castellana. Esto explica, por ejemplo, las diferencias que puedan existir con la transliteraciones que existen al inglés o al francés (diferencia por ejemplo entre Khatami y Jatami). Durante mis estancias reuní y analicé también mucho material relacionado con las actividades de las feministas: revistas, páginas web, folletos informativos y otros materiales de la campaña de IMF, normativa jurídica (la Constitución, el Código Penal y el Código Civil), estudios temáticos y producciones artísticas de mujeres iraníes (películas, novelas, poesías, obras de arte, etc.). He querido también reproducirlos por fragmentos en estas páginas para que pueda constituir un material de referencia para futuras investigaciones. Quisiera señalar también que todas las traducciones del inglés, del francés y del persa al castellano han sido realizadas por mí.

Situar esta investigación en el marco de la teoría feminista requiere, como primer paso, un intento de definir, contextualizar y clarificar mi marco de referencia. Esta tarea puede revelarse complicada dada la extensa trayectoria histórica del feminismo como movimiento social y como teoría filosófica y política, y dada la pluralidad de actores y contextos en los que se desenvuelve, los temas que trata, sus objetivos, sus polémicas y debates internos, así como las resistencias que ha provocado. Lo cierto es que el feminismo se presenta como polimorfo y polifónico con lo cual definirlo implica necesariamente posicionarse desde una perspectiva teórica conceptual concreta. La opción que he escogido ha sido la de abordar el feminismo desde su *modus operandi*, porque al referirse a su aspecto procesal y dinámico permite más amplitud para analizarlo en su “variedad infinita y su monótona similitud”.

El *modus operandi* es la lente principal a través de la cual planteo la problemática de esta investigación, a saber: la cuestión de la racionalidad feminista y de su sujeto. Mi punto de partida asume la visión de Celia Amorós, quien afirma que el feminismo visibiliza hechos relevantes de fenómenos que no son pertinentes ni significativos desde otras orientaciones de la atención⁴. No sólo los visibiliza, sino que para ello procede a una desestabilización e irracionalización de las evidencias, de lo tradicional y culturalmente aceptado y considerado como legítimo. Y su influjo no para allí, además propone una transformación de estos fenómenos hacia un horizonte normativo deseable. Irracionalizar, racionalizar y transformar serían los engranajes dinámicos del *modus operandi* de la teoría feminista, los cuales la sitúan en el marco epistemológico y teórico de la teoría crítica. El feminismo como teoría crítica, esta es la opción que argumento en el capítulo I, situando en el centro de mi investigación los elementos que sus engranajes activan: el sujeto, su horizonte normativo y sus categorías de análisis. Para investigar las posibilidades de un sujeto ilustrado situado, propongo dos ejes -la

⁴AMORÓS C., “El punto de vista feminista como crítica”, en BERNABÉ C. (Dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Navarra, 1998, p.22.

naturaleza del sistema político y la institucionalización del sistema patriarcal-, los cuales, una vez conectados, me sirven luego como categoría para analizar la naturaleza de las variaciones en el *modus operandi* de la teoría feminista crítica en el contexto iraní.

En los capítulos II y III, analizo cómo los dos grandes paradigmas feministas contemporáneos, el ilustrado y el posmoderno, han articulado, desde planteamientos críticos y a través de sus debates, la cuestión del sujeto, su horizonte normativo y sus categorías de análisis con una praxis feminista. El objetivo de estos dos capítulos es situar el debate en una reflexión más global, sobre las posibilidades y las implicaciones de articular una teoría feminista sin crítica, y para preguntarse, como sugiere A. Valcárcel, si el feminismo es una ética o una teoría política. He adoptado una perspectiva cronológica, analizando las distintas “olas” de la teoría feminista, hasta la ruptura paradigmática provocada por la desarticulación del sujeto del feminismo por las corrientes posmodernas. Históricamente, el feminismo se ha vinculado con la emergencia de la Ilustración occidental. Este último le ha proporcionado su marco empírico y normativo, universalizando conceptos como los de autonomía, libertad e igualdad, y estableciendo un horizonte normativo universal: el de la emancipación de todos los seres humanos mediante la razón ilustrada. Desde sus inicios, el feminismo se ha presentado como un proyecto radical, interpelando la coherencia del sujeto de la Ilustración y sus categorías de análisis, sus marcos de interpretación y su ideal normativo. Para ello, se dotó de un “nosotras” portador de esta radicalización, que le sirvió como referente para visibilizar las desigualdades, teorizarlas y organizar un movimiento independiente en torno a un sujeto político mujer. La posmodernidad sugerirá la deconstrucción de este vínculo entre feminismo e Ilustración, considerando que la supuesta universalidad oculta las diferencias entre las personas, diferencias que generan y están generadas por relaciones de poder desiguales. La posmodernidad anunciará así el fin de los metarrelatos -de la modernidad y del marxismo- y de sus utopías, y propondrá nuevos marcos de análisis y de interpretación sobre el poder y la opresión. La crítica poscolonial y posorientalista se apropiará de este nuevo paradigma para entender dónde y cómo las mujeres del Tercer Mundo y de Oriente Próximo producen significados propios, que definen y están definidas por sus subjetividades, y que determinan y están determinadas por su capacidad de acción.

Quisiera añadir también una aclaración terminológica con respecto a determinados conceptos utilizados en este capítulo. Los términos para designar a esta región del mundo no son neutros. No voy a entrar en el debate sobre la pertinencia de la denominación de “Tercer Mundo” frente a otras como países en vías de desarrollo, países del sur o países periféricos. He optado por el término que las mujeres y feministas de esta parte del mundo no occidental se autodesignan. La gran mayoría hace referencia al Tercer Mundo para nombrar la entidad conceptual a la que atribuyen determinados rasgos construidos -por ellas mismas o por otros- de su identidad. Por otro lado, Oriente Próximo, mundo musulmán o país islámico, en algunos casos concretos, puede caracterizar un mismo lugar. Elegir una denominación frente a otras nunca está desprovisto de cierta intencionalidad. En mi caso, he preferido utilizar Oriente

Próximo para designar la región geográfica que incluye a Irán, y Estado o país islámico para referirme a las características políticas de los países cuyo fundamento jurídico, político e institucional descansa sobre o está fuertemente inspirado por los principios de la Ley islámica, la *sharía*. Tal es el caso de Irán. La apelación de “mundo musulmán”, que hace referencia a la cultura y a la religión para caracterizar estos contextos, me parece demasiado ambigua y reductora, teniendo en cuenta la complejidad del tejido étnico-religioso y político de los países de la región. Además, los ejes que he elegido para analizar las variaciones del activismo feminista en Irán -el sistema político y patriarcal- requieren, en mi opinión, situar la cuestión religiosa en un plano más político e institucional que cultural y simbólico (aunque no lo descarto totalmente). Sin embargo, en algunas ocasiones, cuando he querido destacar el carácter dominante “musulmán” del contexto, he preferido optar por la formulación de “países de mayoría musulmana”, para no ocultar las minorías religiosas o aconfesionales que coexisten con ella.

Estos capítulos me llevan a reevaluar los dos paradigmas a la luz de la experiencia de los movimientos de mujeres y feministas iraníes actuales, y más concretamente la Campaña de un Millón de Firmas Contra las Leyes Discriminatorias en Irán (IMF). En el capítulo IV, propongo o he propuesto un análisis retrospectivo del feminismo en Irán, desde los proyectos de construcción del Estado moderno hasta las últimas elecciones presidenciales de 2013. A través de la combinación de los dos ejes definidos en el capítulo I -el sistema político y patriarcal-, intento mostrar las variaciones del *modus operandi* del feminismo en Irán. Dos grandes revoluciones marcaron el panorama político e institucional de este país, la Revolución constitucional de 1906 y la Revolución islámica de 1979. Mientras la primera se basa en el desarrollo de un pensamiento político nacionalista y una monarquía constitucional, el segundo desembocará en el establecimiento de una República islámica. Ambos sistemas tendrán un carácter autoritario y patriarcal. Este será el marco ideológico, político e institucional en torno al que las mujeres empezarán a formular demandas de cambio de su estatuto en la sociedad y reivindicar igualdad de derechos. Sin embargo, entrarán en una dialéctica con las definiciones normativas e institucionalizadas, que cada ideología asignará a los roles y a las relaciones de género.

Dichas definiciones se implementan y están sancionadas por la ley, mediante la estructura y la dinámica institucional de un Estado autoritario que deja pocas posibilidades de cambios estructurales. Pero a lo largo de este siglo, el Estado iraní ha tenido, en determinados momentos, cierta flexibilidad. En los momentos de desestabilización, el movimiento feminista ha tenido que buscar las oportunidades para movilizar en torno a sus demandas. Y en los momentos de rigidez y de represión, han tenido que pensar estrategias apropiadas y eficaces para preservar su continuidad. En este último capítulo, he intentado analizar el proceso a través del cual el feminismo iraní ha operado históricamente -y sigue con la tarea- una desestabilización. Esta le ha permitido abrir brechas en las legitimidades que han fundamentado históricamente las desigualdades de género. Quiero entender *su modus operandi*. Sin esta desestabilización y sin

un ideal normativo no puede haber un proyecto transformador viable. Sin embargo, en un sistema político en el que el autoritarismo y el patriarcado se alían, tenemos que ver cuáles son las estrategias que debe desarrollar el feminismo para poder radicalizar estos dos frentes a la vez.

Como tendré ocasión de desarrollar, estas estrategias confieren un carácter marcadamente particular a este movimiento, sin embargo, no dejan de ser portadoras de una virtualidad emancipatoria ilustrada. Siendo teoría crítica, el feminismo tiene vocación de abrirse a nuevos horizontes, interpelando y polemizando en momentos determinados con otras corrientes de pensamiento y otros marcos de acción, incluidos sus propios planteamientos, todo ello, interactuando con los condicionantes del contexto en el que se sitúa. Precisamente por esto, pienso que la mejor forma de entender la articulación del feminismo como teoría crítica es a través de un hilo histórico y político que facilite el entendimiento de cómo, en momentos y contextos determinados, se ha activado el *modus operandi*, qué desestabilizaciones ha generado, qué resistencias ha provocado y qué debates fundamentales ha planteado. Este análisis me permitirá extraer la mecánica radical del feminismo iraní y conocer sus claves para examinar lo que está en juego, cuando en un contexto como el de Irán, el feminismo activa su *modus operandi*.

CAPÍTULO I
VARIACIONES SOBRE EL *MODUS OPERANDI*
DE LA TEORÍA CRÍTICA FEMINISTA

1) La teoría crítica como telón de fondo

En un sentido muy amplio, califico de “crítica” toda teoría cuyo objetivo es describir, explicar y evaluar la realidad social para poder definir un horizonte normativo transformador y liberador de las circunstancias de dominación que esclavizan a los seres humanos. En un sentido más restringido, la Teoría Crítica (con mayúsculas) hace referencia a varias generaciones de filósofos alemanes y teóricos sociales conocidos como la Escuela de Fráncfort: Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, Walter Benjamin y posteriormente Jürgen Habermas¹. A continuación propongo a continuación un breve recorrido por los distintos desarrollos teóricos del pensamiento crítico. Nos dará claves para entender cómo se articulan los engranajes de la radicalización feminista. La razón crítica, nuestro *modus operandi*, es una mecánica de radicalización que se articula en torno a un eje que le da su orientación normativa. En la tradición crítica de corte ilustrada, dicha orientación está marcada por la abstracción universalizante de la emancipación humana.

Como veremos, este horizonte normativo no implica necesariamente un único resultado. ¿Qué es la emancipación humana? ¿Qué es el ser humano? Dos preguntas fundamentales en el debate histórico sobre la razón crítica en el que se inscribirá también la teoría feminista y que la llevará a reevaluar constantemente, condicionada por el contexto y las dinámicas internas y externas en los que se inscribe, no sólo la problemática de la emancipación humana sino también la de su sujeto y de sus categorías de análisis. Visibilizar esta pluralidad permite flexibilizar el marco de análisis, liberarla de las fatalidades de la razón crítica y de su sujeto, pero sin perder de vista que estos últimos constituyen, en mi opinión, el denominador común y *modus operandi* de la teoría feminista. Entender cómo opera la racionalidad crítica posibilita entender el proceso de radicalización como un desdoblamiento de la razón, por el que esta es capaz de activarse a sí misma para sospechar de sus propios contornos y límites, y abrirse a

¹ Entre ellos, se suele además hacer una diferencia entre la primera generación y la generación posterior de teóricos de la Escuela de Fráncfort a la que pertenece Jürgen Habermas por ejemplo.

nuevos marcos de interpretación y de actuación. Y este proceso ha sido fundamental para la teoría feminista, la cual constituye, como afirma Celia Amorós con cierta ironía, una “hermenéutica de la sospecha aplicada a la hermenéutica de la sospecha para sospechar de estos sospechadores tan hiperbólicos”².

1. Genealogía de la teoría crítica

El desarrollo del pensamiento crítico es uno de los rasgos característicos de la Ilustración europea que se extiende desde el siglo XVII hasta la revolución francesa. El pensamiento ilustrado se presenta en clave rupturista y crítica con legitimidades heredadas de la Edad Media y del Antiguo Régimen. aparece como el triunfo de la razón sobre las legitimidades tradicionales basadas en la fe y las creencias religiosas. Para el pensamiento ilustrado estas últimas se traducen en oscurantismo y supersticiones religiosas y éticas en una sociedad estamental donde gobiernan de manera absoluta y arbitraria, la nobleza y el clero. Frente a ello, la razón ilustrada se presenta como un nuevo método inspirado por el cartesianismo y basado en el *bon sens*, la intuición y la deducción. Estas facultades naturales comunes a todos los seres humanos, una vez accionadas, permitirían a los sujetos del *bons sens* distinguir entre la verdad y la falsedad, entre el bien y el mal, emancipándose de todo conocimiento revelado. La razón cartesiana se encuentra de este modo íntimamente vinculada a los conceptos de igualdad y libertad. Ambos conceptos, a su vez, se convierten en la condición *sine qua non* del progreso de la humanidad, siendo el ser humano el punto neurálgico de este progreso, como sujeto y objeto del mismo. Gracias a la razón, los seres humanos piensan y actúan sobre el mundo para mejorar su condición vital en él.

El pensamiento crítico ilustrado halla su expresión emblemática en la obra del filósofo alemán I. Kant. Kant pretende establecer una línea de demarcación entre lo que es accesible a la razón humana y lo que la supera. Este dualismo viene ya marcado por su predecesor, Descartes, quien diferencia dos sustancias que no se comunican entre sí: por un lado, está la sustancia física, que está regida por leyes deterministas. Esta sustancia no admite el concepto de libertad sino el de necesidad. Por otro lado, está la sustancia pensante, la que presupone la existencia de la libertad y de la autonomía, es el fundamento de la razón. Este dualismo es lo que constituye el sujeto de la Ilustración, el que Kant llama el sujeto transcendental. El dualismo permite a Kant establecer una distinción entre la ciencia y la creencia. Cualquier verdad que se basa en un entendimiento que no es accesible a la razón humana se convierte en dogmática. Para no caer en tal situación, Kant propone limitar las pretensiones de la razón. En la *Crítica de la razón pura*, Kant define la crítica como la modalidad a través de la cual la razón se investiga y se evalúa para descubrir sus propias limitaciones.

²AMORÓS C., “Prólogo”, en OLIVA PORTOLÉS A., *La pregunta por el Sujeto en la Teoría Feminista*, Editorial Complutense, Madrid, 2009, p.17.

Como explica Celia Amorós: “Es como si la razón quisiera saber más de ella misma -ser crítica- para ser más ella misma, para ser en mayor medida autónoma y estar emancipada en mayor grado³”. Pero es una razón teórica y especulativa porque se basa en conocimientos *a priori* que no requieren de la experiencia para su entendimiento, sino deducciones transcendentales. En este sentido es *razón pura*. Para Kant, este conocimiento *a priori* es forzosamente universal y necesario. El que determina la voluntad y la acción es la razón práctica que fundamenta los conceptos de ética y moralidad (*Crítica de la razón práctica*). La concepción kantiana de la crítica sienta las bases y la exigencia acerca de un conocimiento capaz de ser analizado, evaluado con el objetivo de emanciparse de sus propios límites como condición ontológica de la libertad. Y dibuja el principio de normatividad a través de la razón práctica.

A partir del XIX, el contexto de la revolución industrial y del capitalismo marcan las tendencias hacia una forma de crítica más social y política. La concepción materialista de la historia de K. Marx, inaugura la era de la filosofía de la sospecha y la teoría crítica se dota de una dimensión práctica, inmanente y basada en la experiencia. Con Marx, la filosofía y la razón ya no son transcendentales sino materiales, están anclados en la sociedad y situados históricamente. Lo que determina a los seres humanos no es la razón o su conciencia, sino las condiciones de producción materiales de la vida. Es el “ser social” el que determina la conciencia y no al revés. Este último aspecto da un giro importante a la noción de crítica situándola en el terreno empírico e inmanente. Inspirado por el método dialéctico de filósofo alemán Hegel y del materialismo crítico de Feuerbach, Marx considera que las sociedades deben ser analizadas dentro de un marco histórico determinado para poder detectar sus anomalías y contradicciones, pero teniendo en cuenta que la realidad está en movimiento. Para entender esta realidad en movimiento, se deben analizar la totalidad de sus condiciones concretas, es decir, sus condiciones materiales. A partir de este análisis, se adquiere un conocimiento basado en estas totalidades concretas y no en abstracciones.

A través del materialismo dialéctico, Marx pone en evidencia la principal contradicción de las sociedades capitalistas: la explotación de los seres humanos por otros seres humanos. Marx lo explica a través de un análisis social y económico de la realidad: en primer lugar, se opera una división del trabajo generando clases sociales, y en segundo lugar, se produce una apropiación privada de los medios de producción. Marx identifica tres modos de producción a lo largo de la historia de la humanidad: la esclavitud, el feudalismo y el capitalismo. El cambio de los modos de producción varía las condiciones económicas y lleva al poder a nuevas clases sociales que a su vez cambian los modos de producción. Así la burguesía rompe con el feudalismo y da lugar al nacimiento del proletariado. Tal desarrollo para Marx no es signo de progreso moral porque en esta relación de clase social, la burguesía, quien detenta los medios de

³AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “Teoría Feminista y movimientos feministas” en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo (Vol. I)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.22.

producción, domina, explota y oprime al proletariado quien dispone solo de su fuerza de trabajo, la cual, vendida al capital genera valor añadido y riqueza. Para romper con este sistema de dominación y explotación, el proletariado debe luchar políticamente, producir una revolución que desembocaría en la instauración de una sociedad sin clases. La crítica tiene para Marx el siguiente *modus operandi*: para que las sociedades puedan realizar sus ideales, la filosofía no puede ser sólo teoría sino que además tiene que ser práctica. En esta perspectiva, la crítica debe contribuir a la “autoclarificación de las luchas y los anhelos de la época”. Esta propuesta difiere de la concepción de la crítica ilustrada en dos aspectos: por una parte extiende el ejercicio crítico más allá del ámbito de la filosofía para aplicarlo al ámbito de lo inmanente y de la vida social y política. Marx se expresa al respecto en estos términos: “La crítica no sólo puede sino que debe entrar en estas cuestiones políticas (...) Nada nos impide tomar como punto de aplicación de nuestra crítica la crítica de la política, la toma de postura en política, es decir las luchas reales y de identificarla con estas luchas”⁴.

Por otra parte, Marx introduce la idea de la transformación y cambio social concreto a través del ejercicio crítico. Si la actitud filosófica consiste en considerar algunos contenidos como verdades, fuera de toda verificación, garantizada por la razón pura, el ejercicio crítico para Marx debe confrontar la realidad específica a este contenido para poder evaluarlo y hacer que esta realidad específica se transforme para estar en consonancia con el horizonte normativo establecido. Por lo tanto, para Marx la praxis constituye el ejercicio mismo de la racionalidad. Antonio de Abreu Freire explica la propuesta práctica de Marx en estos términos: “para Marx, la oposición kantiana entre lo que es (*das Wirklichen*) y lo que debe ser (*das Sollenden*) no es suficiente (...) es la expresión, a los ojos de Marx, de un dogmatismo parasitario, de una actitud teórica que no se concreta, que no se ejerce en la práctica. Para Marx, lo que debe ser es sinónimo de lo que debe convertirse en real. La racionalidad exige ejercerse y este ejercicio es un fenómeno práctico. La universalidad del hombre enunciado por Kant debe convertirse en una universalidad concreta, debe encarnarse en una sociedad real”⁵.

La propuesta de Marx no pretende alejarse de manera absoluta de las abstracciones filosóficas. En efecto, al intentar detectar las anomalías sociales establece un estado “normal” de las cosas, lo que incluye en su propuesta una dimensión filosófica, un horizonte normativo. Pero para Marx, esta filosofía está absolutamente condicionada por su situación histórica en este mundo: “toda filosofía verdadera es la quintaesencia intelectual de su época, (...) la filosofía se convierte 'en algo de este mundo' y este mundo se convierte en filosófico”⁶. Además, la filosofía crítica debe tener como objetivo la emancipación humana. Este objetivo cambia lo que Marx critica como especulativo en la filosofía para convertirlo en una anticipación y una proyección sobre la realidad. Y la realidad proyectada sólo puede realizarse a través de la acción crítica, la

⁴ABREU FREIRE A., “Critique et idéologie dans les oeuvres de jeunesse de Marx”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1966, Vol.64, n°81, p.73.

⁵ *Idem*, p.46.

⁶ABREU FREIRE A., *op. cit.*, 1966, p.40.

praxis. La crítica muestra como debe ser la realidad para luego imponer la realización de este imperativo. Es decir, desde la perspectiva de Marx, la norma se expresa en filosofía y se realiza en historia. Pero tal realización exige una toma de conciencia por parte del sujeto de esta historia: el individuo. Es un sujeto humilde que puede realizarse sólo en la praxis transformadora y colaborativa del grupo. Para Marx, es precisamente esta toma de conciencia el motor de la emancipación humana. Por lo tanto, crítica no es solo sinónimo de praxis, sino también de realización y de conciencia⁷.

Adscritos a la tradición marxista, los teóricos de la Escuela de Fráncfort retoman el concepto marxista de la crítica para inscribirlo en un marco paradigmático y epistemológico abriendo su horizonte de aplicación a otras formas de poder más allá de la relación capital-trabajo y tomando en cuenta las dimensiones sociales y culturales de este binomio y no únicamente las económicas. Para entender el vuelco que da la Escuela de Fráncfort a la razón crítica, tanto la ilustrada como la marxista, es preciso situarla en su contexto: nace de la preocupación de un grupo de filósofos y científicos sociales de izquierda frente a la realidad social y política de una Alemania situada entre el fracaso de la revolución del proletariado y la ascensión del nacional socialismo. Esta preocupación se transforma en una crítica radical de los planteamientos de la Ilustración y la fuerza emancipatoria de la razón. Si la Ilustración tenía como meta liberar y emancipar a los seres humanos, la realidad social, política e histórica pone en evidencia lo contrario: “el progreso se invierte en regresión”⁸. En el terreno teórico-filosófico se hace evidente que una racionalidad ilustrada sin la capacidad para cuestionar sus propios límites puede convertirse en un absoluto, sujeto a manipulación e instrumentación al servicio de la represión. Fenómenos como el Holocausto y el antisemitismo no son el producto de una casualidad histórica, sino el fruto de las tendencias autodestructoras de la Ilustración occidental.

T. Horkheimer y T. W. Adorno en su ensayo *La Dialéctica de la Ilustración* ponen en evidencia la tendencia tramposa de la Ilustración al crear otros mitos y absolutos para reemplazar aquellos de los que precisamente pretende emanciparse. La trampa estaría en el hecho de pensar que las verdades que produce trascienden a quienes las producen o el contexto en el que han surgido. Además la transcendencia crea la ilusión de perennidad y no revocación de estas verdades. Y sobre todo, la trampa estaría en pensar que la ciencia que las produce es neutral y despojada de cualquier interés práctico. Lo que ponen en evidencia Horkheimer y Adorno es la instrumentación de la razón, no para crear nuevas formas de conocimiento y para permitir a los seres humanos emanciparse sino para explicar el mundo con el objetivo de controlarlo mejor. En este empeño por destituir los mitos metafísicos, la Ilustración se convierte por tanto en un empresa totalitaria y de dominación. Pero advierten: “La causa de la regresión de la Ilustración a la mitología no debe ser buscada tanto en las modernas mitologías nacionalistas, paganas y similares, ideadas a propósito con fines regresivos, sino en la

⁷ *Idem*, p.86.

⁸ HORKHEIMER M., ADORNO T. W., *La Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p.55.

Ilustración misma paralizada por el miedo a la verdad”⁹. Horkheimer y Adorno destacan además el papel de la *intelligensia* en esta empresa de instrumentalización. Considera que ni los intelectuales ni las teorías que crean pueden pretender ser neutrales porque emanan de personas que están influenciadas por su contexto social y sus teorías que tienen un impacto sobre la realidad social. Es más, consideran que no deben ser neutrales sino elaborar teorías encaminadas al cambio social y político, hacia la libertad y la emancipación. Es decir, la aplicación del materialismo histórico no sólo se limita a los hechos y objetos estudiados, sino que se extiende a la propia actividad investigadora englobando el sujeto, la metodología, el producto y el objetivo de la investigación.

2. Teoría tradicional y teoría crítica

Horkheimer desarrolla estas consideraciones en su obra *Teoría tradicional y teoría crítica*. En ella, intenta definir la Teoría Crítica. Para entender la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica, Horkheimer propone partir de la misma definición de la palabra *teoría*: “un conjunto de proposiciones acerca de un campo de objetos, y esas proposiciones están de tal modo relacionadas unas con otras, que de algunas de ellas pueden deducirse las restantes”¹⁰. Esta definición confiere dos características esenciales a la teoría: en primer lugar, las deducciones se basan en hechos u objetos empíricos y, en segundo lugar, el carácter hipotético de la teoría permite reproducir la deducción a partir de los hechos o anticiparse a ellos. Para Horkheimer, el problema reside en el hecho que las teorías que operan en el campo de las ciencias humanas y sociales reproducen el modelo teórico de las ciencias exactas. Es decir, pretenden presentar los hechos tal como son, como el producto del pensamiento sin tener en cuenta las variables relativas al sujeto y a su posible interacción con el objeto. Además, por su carácter pragmático y positivista la teoría tradicional tiende a basarse en postulados generales e independientes convirtiéndola en una categoría ahistórica e ideológica desvinculada de los hechos reales. Sin embargo, mientras la investigación en física o matemáticas se basa en una teoría que se verifica por una sucesión de pasos, en ciencias sociales, la investigación no parte siempre de la teoría, sino de experiencias o de inquietudes sobre una situación en un contexto determinado.

Las pretensiones de objetividad y de independencia a las que aspira la teoría tradicional junto con su afán homogeneizador constituyen para Horkheimer los factores de instrumentalización política de las ciencias sociales tradicionales que, lejos de ser una ciencia histórica transformadora, es más bien una ciencia pasiva y legitimadora del *statu quo* social, económico y político. Todo ello convierte a la teoría social e histórica en un instrumento ideológico. Así la teoría tradicional conforma un individuo que acepta naturalmente las determinaciones fundamentales de su existencia como algo dado y aspira a cumplirlas¹¹.

⁹ HORKHEIMER M., ADORNO T. W., *op. cit.*, 1998, p.54.

¹⁰ HORKHEIMER M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000, p.23.

¹¹ HORKHEIMER M., *op. cit.*, 2000, p.42.

Horkheimer propone como ejemplo la concepción capitalista y liberal de la economía criticando la instrumentalización de los principios teóricos que fundamentan conceptos como el crecimiento económico y la productividad y su carácter casi sagrado e inamovible. Estos conceptos son el resultado de una construcción teórica y normativa heredada de la Ilustración occidental cuya justificación se fundamenta constantemente en el principio de libertad.

Así, convertidos en mitos y situados en otro plano que el de la realidad social, sirven la legitimidad de fenómenos y prácticas cuyos efectos humanos y sociales negativos no entran en consideración a la hora de replantear y reajustar estas teorías. Su instrumentalización desemboca en una deshumanización de la economía capitalista en la que los mercados financieros, por ejemplo, se mueven por reglas de juego independientes del bienestar de los seres humanos en su conjunto, ni desde el punto de vista de sus objetivos y menos aún de sus consecuencias. Como resultado, encontramos una economía en la que los seres humanos están al servicio del mercado y no al revés. Este modelo justifica a su vez una determinada visión de la política social en la que el Estado debe asumir una mínima responsabilidad e implicación en cuestiones relativas al bienestar social, limitada a materias como educación y salud pública por ejemplo. Al igual que otros ámbitos de la vida humana, el bienestar social formaría parte de la economía de mercado y estaría sometido por igual a sus leyes y sus dinámicas. Para Horkheimer, ninguna teoría social puede obviar la relación de causa-efecto constante entre el ideal normativo, la teoría y la praxis y su traducción en todos los aspectos de la vida de las personas.

Por ello, en toda Teoría Crítica, tal como lo define Horkheimer, el sujeto y el objeto de una investigación no son independientes el uno del otro: por una parte, la teoría está necesariamente sujeta al contexto social, a las condiciones materiales y a los valores de quienes la elaboran. La teoría está determinada axiológica y materialmente. Horkheimer lo plantea diciendo que “no sólo en sus vestidos y en su conducta, en su figura y en su forma de sentir, sino también en el modo en que ven y oyen es inseparable del proceso vital social tal como se ha desarrollado durante milenios. Los hechos que los sentidos nos presentan están socialmente performados de dos modos: a través del carácter histórico del objeto percibido y a través del carácter histórico del órgano percipiente”¹². Por otra parte, la producción teórica afecta a la sociedad, o bien modificándola, o bien generando otro tipo de conocimiento. Es un agente más dentro de la sociedad y en la vida de las personas y se va desarrollando en la praxis cotidiana por todas las personas a través de diversas concepciones, técnicas y rasgos particulares. Por lo tanto, la teoría no puede limitarse a pretender explicar o entender la realidad desde una perspectiva neutral, ahistórica e unidireccional sino que tiene que asumir que está anclada en la realidad social y aprovecharlo para ser práctica y modificarla en función de un horizonte normativo deseable, es decir para mejorar la condición y situación de los seres humanos.

¹² HORKHEIMER M., *op.cit.*, 2000, p.35.

3. Características del *modus operandi* de la razón crítica

Según Horkheimer, una teoría es crítica cuando consigue combinar simultáneamente una función explicativa, normativa y práctica. La teoría debe contextualizar las pretensiones filosóficas de la moral y ética universal, pero sin reducirlas a sus condiciones sociales o históricas. Con este fin, propone combinar las pretensiones normativas de la filosofía con la práctica interpretativa y empírica de las ciencias sociales. De este modo, las propuestas normativas pueden insertarse en un contexto histórico presente a través de planteamientos sociales empíricos. Sin embargo, para evitar que esta normatividad se transforme en dogma o instrumento para servir a un poder tiránico, tiene que situarse en un contexto particular de investigación social empírica con el cual tiene que cooperar para poder entender la reivindicación normativa en el contexto histórico corriente. Esto es para Horkheimer un cambio respecto a la solución kantiana que no reconoce la necesidad de tal cooperación porque para Kant, la normatividad se determina de manera independiente y *a priori* a través del análisis transcendental de las condiciones necesarias y universales de la razón para su uso teórico y práctico.

Para los teóricos de la Escuela de Fráncfort, la realidad, la de las relaciones socioeconómicas y políticas, no es racional. Admitir lo contrario, es decir, admitir que lo real es racional sería reconocer la racionalidad de la dominación y de la opresión, fenómenos muy reales: "la razón no puede hacerse transparente a sí misma mientras los hombres actúen como miembros de un organismo irracional. El organismo, como unidad que crece y perece naturalmente no es un modelo para la sociedad, sino una forma enmohecida de existencia de la que se ha de emancipar"¹³. ¿Cómo? A través de la praxis, como campo unido a la filosofía, se debe luchar para transformar esta realidad en algo racional y humanizado. Según Horkheimer, el horizonte normativo marcado, el de la emancipación de los seres humanos, sólo puede alcanzarse en una sociedad racional y democrática basada en mecanismos para conseguir un consenso mínimo de tal manera que todas las condiciones de la vida social puedan ser controlables por los seres humanos. Para ello, los filósofos de la Escuela de Fráncfort consideran que la teoría crítica es ante todo negativa, conflictiva y polémica.

La emancipación humana implica irracionalizar los planteamientos ideológicos dominantes, los de los grupos hegemónicos, así como los de los sectores más avanzados de los grupos subalternos. El conflicto es lo que dinamiza la praxis de los movimientos sociales y la praxis del teórico crítico: "Si el teórico y su actividad específica se consideran como una unidad dinámica con la clase dominada, de tal modo que la exposición de las contradicciones sociales aparece no sólo como expresión de la situación histórica concreta sino igualmente como factor estimulante y transformador, entonces su función queda expuesta de manifiesto. El curso de la confrontación entre los sectores avanzados de una clase y los individuos que expresan la verdad

¹³ HORKHEIMER M., *op. cit.*, 2000, p.43.

acerca de ellos, así como la confrontación entre dichos sectores avanzados, incluyendo a los teóricos, y el resto de la clase, se debe entender como un proceso de interacción en el que la conciencia se desarrolla junto con sus fuerzas liberadoras, así como también se desarrollan sus fuerzas propulsoras, disciplinarias y agresivas. La lucidez de la conciencia de clase se muestra en la posibilidad siempre abierta de una tensión entre el teórico y la clase a la que se dirige su pensamiento"¹⁴.

La teoría crítica agudiza así la conflictividad social en la medida en que permite revelar ámbitos donde el sistema opresor ejerce su dominio. En este sentido, como lo expresa Horkheimer, la teoría crítica no está al servicio de una realidad ya existente, sólo expresa su secreto. Esto tiene una consecuencia importante para este teórico: la teoría crítica genera resistencias. "La hostilidad hacia lo teórico en general que hoy impera en la vida pública, se dirige en realidad contra la actividad transformadora que está asociada al pensamiento crítico. Donde no prosiguen las actividades de constatar y ordenar en categorías tan neutrales como sea posible (es decir, indispensables para la praxis vital en su forma dada), surge de inmediato la oposición"¹⁵. El sujeto ilustrado de la teoría tradicional es también un sujeto alienado para consigo mismo y se cristaliza en el individualismo, cuya instrumentalización, al contemplarse a sí mismo más allá de las circunstancias concretas de su realización puede llevar a anularlo como tal, como por ejemplo con el racismo. Para Horkheimer, el sujeto no es ni esencia, ni abstracto ni ajeno al acontecer. En este sentido no es autónomo por naturaleza. El sujeto de la teoría crítica, contrariamente al de la teoría tradicional, no puede tampoco aspirar a liberarse completamente de los elementos de la necesidad; en caso contrario sería un sujeto ahistórico e inexistente en la práctica. Tampoco puede someterse a dichos elementos. Gracias a la crítica debe liberarse de las fatalidades y transformar la realidad. Así, se transforma en un acontecer racionalmente dominado, y esto convierte al sujeto en un sujeto activo, agente de transformación social.

La crítica de los teóricos de la Escuela de Fráncfort hacia el pensamiento ilustrado requiere, sin embargo, algunas puntualizaciones. En primer lugar, la Teoría Crítica no rechaza los fundamentos de la Ilustración como tal, reconoce sus logros pero advierte de las posibles trampas que derivan de una razón instrumentalizada que propone subsanar gracias al ejercicio crítico de combinar la teoría con el análisis y la investigación empírica en un contexto determinado. En este sentido, la Teoría Crítica se distingue de las teorías posmodernas en el hecho que su propuesta no plantea la muerte de la Ilustración, sino que plantea una Ilustración crítica y autocrítica capaz de emanciparse de sus límites tramposos. En *La dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer escriben: "No albergamos la menor duda -y esta es nuestro *petitio principii*- de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de ese mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso,

¹⁴ *Idem*, p.50.

¹⁵ HORKHEIMER M., *op. cit.*, 2000, p.67.

contiene ya el germen de aquella regresión que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. En la medida en que deja a sus enemigos la reflexión sobre el momento destructivo del progreso, el pensamiento ciegamente pragmatizado pierde su carácter superador, y por tanto también su relación con la verdad”¹⁶.

Por lo tanto, mientras las teorías posmodernas se sitúan en una ruptura paradigmática con el pensamiento ilustrado, cuestionando su pertinencia, la Teoría Crítica, al cuestionar su coherencia se sitúa en una continuidad autocrítica con él. La Teoría Crítica no rompe tampoco con las utopías revolucionarias y utiliza la conflictividad para mostrar la irracionalidad del sistema de dominación. Este pensar tiene algo en común con la fantasía, sostiene Horkheimer, es decir, "una imagen del futuro surgida, claro está, de la más profunda comprensión del presente determina ciertos pensamientos y acciones también en aquellos períodos en los que el curso de las cosas parece desviarse de dicha imagen y dar razones a favor de cualquier doctrina antes que a favor de la creencia en su cumplimiento". Y añade: "A este pensamiento no pertenece el elemento arbitrario y supuestamente independiente que caracteriza la fantasía, sino la obstinación propia de esta"¹⁷. La fantasía tiene que estar muy vinculada con la realidad que pretende cambiar, sino corre el riesgo, muy probable para los teóricos de la Escuela de Fráncfort, de reproducir el mecanismo reificador del que se supone que debería emanciparse. Y, además, la fantasía es conflictiva porque entra en conflicto con el poder dominante.

Esta observación me lleva a la segunda puntualización: la Teoría Crítica no renuncia a la normatividad y ni a la universalidad de las teorías filosóficas. Su importancia en el equilibrio entre teoría y praxis no ha sido la misma para todos los teóricos de la Escuela de Fráncfort. Mientras Horkheimer sugiere que la Teoría Crítica debería convertirse en una especie de teoría social con referentes empíricos y que la filosofía como tal debería quedarse un poco atrás, Adorno opina que la filosofía debería buscar sus propias condiciones históricas y contornos¹⁸. J. Habermas, representante de la segunda generación de los teóricos de la Escuela de Fráncfort, propone por su parte una "pragmática trascendental" en la que la crítica se fundamenta a través de la acción y razón comunicativa gracias al acto del habla. Este último da orientaciones muy prácticas a la Teoría Crítica identificando la esfera pública como espacio donde se puede ejercer de manera pública, compartida y participativa la razón entre los diferentes actores del sistema, garantizando de este modo las bases de una sociedad democrática y pluralista. A pesar de estas diferencias, lo importante es subrayar que todos los teóricos de la Escuela de Fráncfort buscaron reconceptualizar la dialéctica para que permita entender la relación entre el pensamiento y la realidad, entre la filosofía y la historia. Esta relación es lo que le da la fuerza a la Teoría Crítica, pero para algunos autores constituye también su punto polémico.

¹⁶HORKHEIMER M., ADORNO T.W., *op. cit.*, 1998, p.53.

¹⁷HORKHEIMER M., *op. cit.*, 2000, p.55.

¹⁸BROWN W., "Feminist Theory and the Frankfurt School: Introduction", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol.17, number 1, p.1-5.

La fuerza de la relación está, tal como subraya James Bohman, en que “aunque [la Teoría Crítica] rechaza el papel de la filosofía como juez trascendental, mantiene sin embargo su papel normativo. Es decir, aun tiene la capacidad para organizar las reivindicaciones de unas formas empíricas y asigna a cada una de estas formas un papel en la empresa normativa de reflexión sobre la razón contextualizada histórica y socialmente”¹⁹. En este sentido para Bohman, y contrariamente a lo que señala Horkheimer, la relación entre ciencia y filosofía en la Escuela de Fráncfort sigue siendo muy kantiana. Esta relación que constituye la fuerza de la Teoría Crítica será precisamente polemizado por las teorías de la posmodernidad -posestructuralistas y deconstrutivistas-, incluidas las feministas posmodernas tal como veremos más adelante. Produce una división del trabajo en la cual, la posición normativa de la filosofía puede criticar la encarnación de la razón y de la moralidad según sus criterios internos. Dada la orientación de la teoría crítica hacia la emancipación humana, esta tendrá que contextualizar las reivindicaciones filosóficas de verdad y moral universal, pero sin reducirlos a sus condiciones sociales e históricas. Esta perspectiva pretende distinguir el fallibilismo del relativismo sugiriendo que es posible distinguir entre la verdad y el contexto de justificación de las reivindicaciones de la verdad. El reto por lo tanto es destrascendentalizar la verdad sin perder su normatividad.

Bohman señala que este planteamiento puede producir una serie de problemas. En primer lugar, en la Teoría Crítica la filosofía tiene la tarea de organizar la investigación social definiendo sus objetivos prácticos pero sin la capacidad superior de poder justificarlos. La fuente de esta confianza tiene un objetivo práctico. Tal como mencioné más arriba, el objetivo de la Teoría Crítica es permitir a los agentes sociales con capacidad de transformar la realidad social de apropiarse de manera crítica -es decir irracionalizando la realidad opresiva- de los contenidos normativos de la filosofía e intentar realizarlos con la praxis. Formaría parte de la lógica del proceso crítico. Sin embargo, si este objetivo práctico no puede realizarse, cuando las condiciones para garantizarlo no están aseguradas, en el caso de un contexto político muy autoritario y represivo por ejemplo, entonces esta perspectiva tiende a caer en la pura filosofía, en cierto eticismo o convertirse en un arma contra las potencialidades presentes. En segundo lugar, el problema filosófico que emerge en la investigación social crítica es precisamente el de identificar los rasgos de las teorías, de los métodos y de las normas que son suficientes para subrayar la crítica social. Pero este planteamiento, según Bohman, no produce explicaciones concretas, sino una variedad de métodos y estilos de explicaciones que son más bien interdisciplinarios en sus modos de investigación²⁰. Esto puede dificultar el aspecto más práctico y transformador de la Teoría Crítica y generar confusión, dispersión y dificultad a la hora de elegir y establecer prioridades comunes. Y finalmente, la operación de destrascendentalización de la verdad sugiere que la Teoría Crítica hace más hincapié en la modalidad metodológica y dialéctica para alcanzar el horizonte transformativo-normativo de la emancipación humana y la libertad que en precisar sus contornos y contenidos.

¹⁹ BOHMAN J., "Critical Theory", en ZALTA E.N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/critical-theory/>, consultado el 04/03/2012.

²⁰BOHMAN J., *op. cit.*, (Spring 2012 Edition)

Algunas autoras, como J. Martin, llegan a la misma conclusión con respecto al pensamiento feminista y consideran que en este aspecto la Teoría Crítica y la teoría feminista comparten la misma debilidad²¹. Sin embargo, en mi opinión, esta configuración no constituye un problema en sí porque convierte a la Teoría Crítica en un forma de pensar y de interpretar el mundo, en un *modus operandi*, lo que precisamente permite a la Teoría Crítica ser interdisciplinaria y extender su campo de aplicación a todas las teorías sociales emancipatorias que identifican y denuncian formas específicas de dominación y subordinación humana. Es decir, no se puede interpretar como un fallo o una limitación, sino como la elaboración de un proceso en el cual la investigación social crítica fundamentará una teoría social capaz de transformar las sociedades en sociedades libres y emancipadas en las que un ejercicio crítico de la democracia por parte de todos los actores presentes protegerá a la razón contra las derivas de instrumentalización. Este proceso sería un bucle retroalimentado constantemente por la crítica. Los contornos y los contenidos de los conceptos se perfilarían y se autoclarificarían constantemente a través del ejercicio crítico poniéndoles a salvo de definiciones totalitarias o instrumentalizadas. Y, contrariamente a lo que sostiene Bohman, siempre existe una capacidad de acción. Sin embargo, mientras los/as teóricos/as posmodernos/as prescinden de vincular la acción con el ideal normativo, la Teoría Crítica lo convierte en el eje del mecanismo de irracionalización-racionalización-transformación. Y, algunas veces, como explicaré para el caso del feminismo iraní, en un contexto de represión política este eje puede quedarse estratégicamente ocultado.

Lo que sí podría resultar problemático es vincular la interpretación de los conceptos de dominación, subordinación, emancipación humana y de libertad a los contextos sociales e históricos sin enmarcarlo en un ideal normativo. Esto puede convertirse en un arma de doble filo. Por un lado bien es verdad que deja la posibilidad a cada corriente de pensamiento crítico de definirlos y adaptarlos a su realidad social y política. Pero, por otro lado, corre el riesgo de caer en definiciones reificadas, autoreferidas, sin los engranajes críticos para poder desestabilizarlos sobre todo cuando las condiciones sociales, económicas, políticas e institucionales para el ejercicio del bucle crítico no estén suficientemente garantizadas. Como bien nos recuerdan los teóricos de la Escuela de Fráncfort, la teoría no es sólo descriptiva y explicativa, sino ante todo política. Es precisamente por esta triangulación que he optado para definir la teoría feminista porque como lo voy a mostrar en los dos capítulos siguientes, la cuestión de la definición de las relaciones de poder -¿qué?, ¿quién?, ¿cómo?- está en el centro de los debates históricos y actuales de la teoría feminista. En el último capítulo, analizaré cuál ha sido la contribución del movimiento de mujeres y feminista en Irán a este debate y en qué medida ha replanteado algunos de sus planteamientos claves.

²¹ MARTIN J., "Feminist Theory and Critical Theory: Unexplored Synergies", en ALVESSON M., WILMOTT H. (Eds.), *Studying Management Critically*, Sage Publication, London, 2003, p.67.

Antes de seguir me parece importante realizar una aclaración. He situado la genealogía de la teoría crítica en el marco de la Ilustración occidental porque históricamente allí fue donde esta corriente de pensamiento ha sido teorizada. Sería pertinente preguntarse si existe o no un determinismo histórico en la conexión entre la Ilustración como pensamiento radical e Ilustración como proceso sociohistórico y cultural. En el caso de esta investigación, la respuesta es determinante. El vínculo entre feminismo y pensamiento ilustrado es fundamental, es la tesis que sostengo y que pretendo defender gracias a esta investigación sobre los movimientos de mujeres y feministas en Irán. Como veremos en el capítulo III, desde los planteamientos posmodernos y poscoloniales se sostiene que la Ilustración es un producto sociohistórico orientado además al mantenimiento de determinadas formas de relaciones de poder hegemónicas con lo cual ni su sujeto, ni su horizonte normativo ni sus marcos de acción pueden pretender tener alguna virtualidad universalizante.

Sin embargo, al igual que teóricas como Celia Amorós y Seyla Benhabib, defino la Ilustración ante todo como un proceso, un *modus operandi* y no como un catálogo de principios trascendentales y ahistóricos, susceptibles de ser aplicados acríticamente a cualquier contexto. Y tampoco la limito a un contexto socio-histórico determinado. Un planteamiento dinámico implica identificar y analizar los indicios de procesos crítico-reflexivos de orientación emancipatoria en otros lugares y momentos. A estos procesos C. Amorós les aplica la metáfora de las *Vetas de Ilustración*: “En el diccionario de la lengua castellana se llama ‘vetas’ a una faja o lista de calidad y color diferentes a los de la masa en que se encuentra. (...) Si nos acercamos a estos bloques aparentemente monolíticos con otra perspectiva y desde un determinado proyecto, nos encontramos en alguna zona con vetas. Propongo adoptar la metáfora de las vetas para referirnos a lo que podríamos llamar ‘vetas de Ilustración’, procesos crítico-reflexivos de orientación emancipatoria que han tenido lugar en otras culturas. (...) en el lenguaje de los mineros, una veta es un filón pequeño pero que no por ello deja de ser identificado... y explotado”²².

Estas vetas de Ilustración emergen en el interior de otros contextos cuando entran en crisis determinadas legitimaciones y se plantea la necesidad de recurrir a otras nuevas. Para C. Amorós, la condición suficiente para que una veta de Ilustración se produzca es la constitución en una determinada situación histórica de nuevos grupos sociales o sujetos emergentes. Estos sujetos emergentes sólo son promotores de vetas de Ilustración en la medida en que la posición que adoptan en el cambio socio-histórico tiene ciertas virtualidades de universalización, de ampliación del emergente club de los iguales y si aportan cierta capacidad de irracionalización de las legitimaciones tradicionales. Los sujetos emergentes a los que se refiere no lo son en tanto que meros productos de las transformaciones socioeconómicas, no coinciden sin más con el concepto marxista de clase social sino que “lo son en virtud de su capacidad de irradiación de

²²AMORÓS C., *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Cátedra, Feminismos, Madrid, 2009, p. 230.

isonomía, por un lado y, por otro, (...) de irracionalizar el aspecto del *statu quo*²³.

A partir de esta irracionalización se crea una posición reflexiva, de distancia y de extrañamiento frente a las legitimidades tradicionales cuyos contenidos se vuelven de este modo disponible para el análisis. Pero como señala la autora, el ejercicio de irracionalización de determinadas legitimaciones presupone una determinada concepción de lo racional, que debe surgir de la operación misma de irracionalización²⁴. C. Amorós considera pertinente aplicar su concepto de “vetas de Ilustración” no solo a determinados procesos de las culturas que no se reclaman paradigmáticamente de las Luces, sino como de rebote a la propia cultural occidental que ha pretendido monopolizarlas. En definitiva, como señala: “la completitud del proyecto ilustrado pasa por identificar, reconstruir y hacer interactuar todas las vetas de Ilustración”²⁵.

Aún considerando la Ilustración sólo en su dimensión histórica y sociocultural, no se pueden ignorar, precisamente por las características de esta historia particular, las conexiones que han existido entre Occidente y el Tercer Mundo a través del encuentro colonial, las influencias que han tenido las ideas y los principios de la Ilustración occidental en los territorios bajo su dominio directo o indirecto. Como puntualiza C. Amorós: “ninguna cultura es inocente”. La Ilustración occidental ha sido un producto, pero un producto de exportación, lo que ha implicado, como mostraré para el caso iraní, resistencias, pero también reapropiaciones y continuidades históricas después de los procesos de descolonización en el Tercer Mundo, de las rupturas epistemológicas con el pensamiento ilustrado, de la irrupción del pensamiento poscolonial y de la ideología antiimperialista de la revolución islámica. S

in rescatar estas reapropiaciones y continuidades no podríamos entender determinadas dinámicas sociales y políticas que ocurren en Irán, entre ellas los intentos de reconstrucción de un sujeto feminista ilustrado por el movimiento feminista. Sus discursos, prácticas y estrategias, que presentaré en el capítulo IV, no surgen de la nada, ni se pueden interpretar como una mera reacción a las políticas discriminatorias de género en este país. Recuperan y tiran de un hilo histórico para inscribirlo en las características de su contexto actual. Y al hacerlo, polemizan tanto con el pensamiento posmoderno como con el pensamiento ilustrado occidental. En el centro de esta polémica estará la cuestión de la universalidad del sujeto y del ideal normativo, piedra de toque del pensamiento ilustrado y dilapidada por el pensamiento posmoderno. El debate se orientará hacia la búsqueda de nuevos marcos de interpretación y de acción dentro de la inestabilidad provocada por el cuestionamiento de los elementos constitutivos de la Ilustración. La pregunta fundamental será ¿cómo articular una acción política transformadora y emancipatoria en un marco en el que el sujeto, su ideal normativo y sus herramientas de interpretación del mundo se han vuelto tan inestables?

²³ *Idem*, p.238.

²⁴ AMORÓS C., *op. cit.*, 2009, p.239.

²⁵ *Idem*, p.233.

Propuestas como las de Celia Amorós nos orientan hacia una visión y aceptación distinta de la Ilustración y de la universalidad. En esta misma línea me gustaría señalar la aportación de la filósofa Seyla Benhabib, cuya crítica hacia los paradigmas posmodernos plantea una concepción de la universalidad en términos políticos, morales y legales. Frente al universalismo sustitucionalista de las teorías morales tradicionales, S. Benhabib propone un universalismo interactivo: “pretendo distinguir el *universalismo sustitucionalista* del *universalismo interactivo*. Este último reconoce la pluralidad de modos de ser humano y las diferencias entre los humanos sin considerar todas esas pluralidades y diferencias como moral y políticamente válidas”²⁶. El ser autónomo, desencarnado y desarraigado del universalismo sustitucionalista es para ella incompatible con los criterios de universalidad y reversibilidad, condiciones necesarias, aunque no suficientes, para elaborar una teoría moral. El “yo interactivo-relacional” integra la visión de la identidad del “otro generalizado” mediante el reconocimiento de la identidad moral del “otro concreto”.

El “otro generalizado” se refiere a una persona moral dotada de los mismos derechos morales que los demás individuos, un ser que razona y actúa, capaz de poseer un sentido de la justicia, de formular una visión de lo bueno y de realizar una actividad para alcanzarlo. Por otro lado, el “otro concreto” es la versión individualizada, concreta y única de este ser moral con una determinada historia vital, disposiciones, capacidades pero, también, con necesidades y limitaciones. El “otro generalizado” está regido por los criterios morales, políticos y legales de la igualdad formal y la reciprocidad, abstracción hecha de las especificidades concretas y únicas del individuo, mientras que el “otro concreto” se abstrae de lo que es común y se rige por los principios de equidad y reciprocidad complementaria. Permite abarcar la diferencia dentro de la igualdad. En términos jurídicos y políticos, sirve como fundamento para medidas correctivas de las desigualdades, o para medidas de igualdad de oportunidades y antidiscriminación, todo ello para que se cumpla de hecho el principio de igualdad.

Como señala A. Oliva Portolés, la propuesta de Benhabib no es de superponer las dos perspectivas, ni que una de las perspectivas, como por ejemplo el punto de vista del otro concreto, se convierta en la base de una teoría moral²⁷. Su objetivo es introducir un concepto crítico que nos permita admitir la dignidad del “otro generalizado” mediante el reconocimiento de la identidad moral del “otro concreto”. El “otro concreto” posibilita contrastar al “otro generalizado” universal desvelando sus particularidades escondidas: “El universalismo sustitucionalista esconde al otro concreto bajo la apariencia de una identidad de definición de todos los humanos como seres racionales, mientras que el universalismo interactivo reconoce que cualquier otro generalizado es también un otro concreto”²⁸. Benhabib materializa su propuesta de universalidad interactiva a través del modelo de “democracia deliberativa”, basada

²⁶BENHABIB S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 153.

²⁷OLIVA PORTOLÉS A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009, p.415.

²⁸BENHABIB S., *op. cit.*, 1992, p. 164.

en una ética del discurso. Incluye en su propuesta tres condiciones normativas, a saber, la reciprocidad igualitaria, la autoadscripción voluntaria y la libertad para asociarse como garantía de viabilidad de su modelo en una sociedad pluralista. Y como principio moral y político vertebrador añade que sólo serán válidas aquellas normas para las cuales hay un consenso, mediante situaciones discursivas, por todos aquellos afectados por las mismas.

Esta metanorma presupone a su vez los principios de respeto universal y reciprocidad igualitaria. La interacción entre el “otro generalizado” y el “otro concreto” se establece mediante la contextualización del principio vertebrador en las diversas situaciones históricas, sociales y legales, no sólo por medio de disposiciones legales y políticas, sino, sobre todo, por medio de prácticas no institucionalizadas y de asociaciones de la propia sociedad civil²⁹. Estas dos propuestas son particularmente valiosas porque desde el punto de vista empírico hace posible entender determinadas continuidades ilustradas en otras partes del mundo y, desde el punto de vista normativo permiten en mi opinión superar, por lo menos en su aspecto más limitativo, el más importante de los dilemas con los que se ha enfrentado la teoría feminista, a saber, la intersección entre lo que N. Fraser calificó como “la variedad infinita” de su sujeto y sus “monótonas similitudes”.

2) Teoría Feminista crítica como metaparadigma

1. La razón crítica feminista

Como señalé al principio de este capítulo, he optado por enfocar mi análisis de la teoría feminista desde su *modus operandi*. Intentaré mostrar como la teoría feminista ha buscado poner de manifiesto las contradicciones y paradojas de ciertos discursos, declarándolos como ilegítimos por su pretensión de autoinstituirse en norma universal y ha actuado como un filtro crítico tanto hacia fuera como hacia dentro de su marco teórico. Como apunta C. Amorós, la teoría feminista no es un paradigma más al lado de otros, sino que “se constituye en el Pepito Grillo de los demás paradigmas en cuanto sexistas o patriarcales”³⁰. Por ello, como añade, hay que hacer del feminismo “un referente necesario si no se quiere tener una visión distorsionada del mundo ni una autoconciencia sesgada de nuestra especie”³¹. Ponerse las “gafas” de la teoría feminista, significa partir de “un paradigma, un marco interpretativo que determina la visibilidad y la constitución como hechos relevantes de fenómenos que no son pertinentes ni significativos desde otras orientaciones de la atención”³².

²⁹BENHABIB S., *The claim of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, 2002, p.107.

³⁰AMORÓS C., “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, en AMORÓS C. (Eds.), *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, p.99.

³¹ *Idem*, p.101.

³²AMORÓS C., “El punto de vista feminista como crítica”, en BERNABÉ C. (Dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Navarra, 1998, p. 22.

Dentro de este paradigma, la teoría feminista pone en marcha un proceso crítico tridimensional: Por una parte, conceptualiza la realidad visibilizando y explicando las estructuras de base de la dominación y subordinación de las mujeres. El proceso de racionalización es el que permite pasar de anécdota a categoría porque va a reagrupar bajo unas mismas categorías conceptuales fenómenos que considera homogéneos e idénticos y no como excepciones que confirman la regla. Por lo tanto, son fenómenos que requieren una regla explicativa propia. Es la base empírica y teórica del feminismo. Tiene un rol central en los movimientos feministas porque visibilizar y explicar les permite subvertir e irracionar los códigos culturales dominantes para romper con los límites del sistema de normas y de relaciones que antes eran aceptados como normales: en particular con el sistema de sexo-género y las jerarquías y desigualdades de género. Según Ana de Miguel, la teoría debe facultar a las mujeres y sus movimientos a deslegitimar “dentro y fuera” de ellas mismas un sistema que se levanta sobre el axioma de su inferioridad y su subordinación a los varones. Debe “conceptualizar adecuadamente como conflictos y producto de unas relaciones de poder determinadas, hechos y relaciones que se consideran normales o naturales, en todo caso, inmutables”³³.

La operación de racionalización pasa por una irracionarización. Al visibilizar y conceptualizar estos fenómenos se evidencian y denuncian las omisiones y deficiencias de las otras teorías, se muestran sus particularidades escondidas y las dinámicas de poder que legitiman. En este sentido, es una teoría negativa y conflictiva que la sitúa en la tradición de las filosofías de la sospecha. Tanto la racionalización como la irracionarización requieren una dimensión normativa, un horizonte transformador que se pretende alcanzar. En función de este horizonte normativo se puede denunciar que “lo que es” no es conforme con “lo que debería ser”. El horizonte normativo permite evaluar la situación explicada en función de los conceptos definidos para saber si la situación se corresponde con este horizonte propositivo y a la vez permite organizar y dar sentido y legitimidad a la práctica feminista cuyo objetivo será transformar la realidad social para conformarla con el “debería ser”. La práctica feminista será a su vez el ámbito de evaluación constante de la dimensión empírica y normativa. Aquí es donde se prueban, se reajustan y se redefinen si es necesario las otras dimensiones y se concreta el carácter político de la teoría feminista. Si la teoría constituye una base de legitimación sobre la cual se puede desarrollar un movimiento social para alcanzar el horizonte normativo, el propio movimiento constituye un caldo de cultivo y un laboratorio experimental para la producción teórica y redefinición del proyecto emancipatorio. Por lo tanto, la relación entre normatividad, teoría y praxis constituye una red compleja e interactiva que se retroalimenta constantemente dentro de un contexto determinado.

³³ DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “El movimiento feminista y la construcción de nuevos marcos de interpretación. El caso de la violencia contra las mujeres”, *Revista Internacional de Sociología*, N°35, Mayo-Agosto, 2003, pp.127-150, p.132.

Esta relación dinámica constituye precisamente la potencialidad del feminismo como teoría crítica y movimiento social a lo largo de su historia. Por ello, tal y como lo expresa Celia Amorós, en feminismo conceptualizar es politizar: “al sumar como magnitudes homogéneas fenómenos que desde otros puntos de vista no tienen entre sí ninguna relación significativa, la categorización feminista los promociona, desde el ámbito de lo privado al que se los suele adscribir cuando se los trata como fenómenos inconexos y psicológicos al espacio de lo público, donde se los tratará como un problema social. Entonces serán debatidos, abiertos al debate político”³⁴. Para esta autora, la teoría feminista se eleva al rango de metaparadigma. Como veremos a través de la genealogía del feminismo, la relación del feminismo con las demás teorías ha sido siempre conflictiva. Incluso con la propia Teoría Crítica.

Nancy Fraser, en un artículo titulado “*What's Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender*”³⁵, aplica la racionalidad feminista a la teoría de Acción Comunicativa de Jürgen Habermas para desvelar sus sesgos androcéntricos. Fraser utiliza la definición marxista de la crítica, a saber, autoclarificación de las luchas y los anhelos de la época, como referencia para la crítica feminista. A partir de ahí formula un guión de preguntas para detectar el subtexto de género de otras teorías. En este caso las aplica al análisis de la Teoría Crítica de Habermas: 1) ¿en qué medida y en qué sentido la Teoría Crítica de Habermas clarifica y/o mistifica las bases de la dominación masculina y de la subordinación femenina en las sociedades modernas? 2) ¿en qué medida y en qué sentido desafía o reproduce las racionalizaciones ideológicas corrientes de esta dominación y/o subordinación? 3) ¿en qué medida puede servir a la autoclarificación de las luchas y de los anhelos de los movimientos de mujeres contemporáneos? 4) Con respecto al género, ¿qué es crítico y qué no lo es en la Teoría Social de Habermas?

Robyn Marasco analiza los primeros francfortianos también desde la racionalidad feminista y pone de manifiesto su idealización y nostalgia por formas primitivas de vida femenina³⁶. Para dichos filósofos, según explica Marasco, las mujeres por su proximidad con la naturaleza y la familia preservan el imaginario utópico que deriva de su posicionamiento negativo con respecto a la sociedad burocratizada. Los teóricos francfortianos de la primera ola quieren desesperadamente que el imaginario de lo femenino preserve la negatividad y la no-identidad, sin embargo, explica Marasco, producen un discurso que delata este gesto que ella califica de superficial: un discurso en el que las mujeres no pueden tener interacciones dinámicas con la historia, ni recursos subjetivos con los que podría resistir a la compleja relación de poderes, ni deseos que no sean efecto de la dominación. Para la autora, “al excluir a las mujeres de la dialéctica de la historia, los teóricos críticos de la primera ola confinan su presencia en la historia a una variedad de formas de masoquismo: entran en la civilización de la

³⁴ AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010, p.26.

³⁵ FRASER N., “What is Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, *New German Critique*, nº35, Special Issue on Jürgen Habermas, Spring-Summer 1985, pp.97-131.

³⁶ MARASCO R., “Already the Effect of the Whip: Critical Theory and the Feminine Ideal”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol.17, number 1, p.89.

única manera en la que saben, a través de la sumisión a la dominación masculina. Esta teorización de lo femenino representa dos caras de la misma moneda: volver a colocar al hombre como objeto y sujeto de la historia y consolidar la imposibilidad de la emancipación de las mujeres a partir de una dialéctica de la dominación”³⁷.

Marasco analiza más concretamente las posturas de Adorno, Horkheimer y de Marcuse y su representación del ideal femenino³⁸. Con respecto a Horkheimer, muestra cómo a la vez que critica la exclusión de las mujeres de la Ilustración, delata una nostalgia por un ideal femenino preservado de la vida burguesa. Contrariamente a la mujer concreta que está obligada a someterse a la totalidad de la autoridad del capitalismo burocrático, el ideal femenino abstracto protege un pasado imaginario y se concreta por lo tanto en un depósito no dinámico de unos anhelos nostálgicos. Marasco, al igual que Fraser, muestra las consecuencias normativas de la ausencia de una perspectiva crítica feminista en estas teorías. La idealización de la familia patriarcal por Horkheimer invisibiliza cuestiones de violencia, exclusión y subordinación en tanto que elementos estructurales del sistema patriarcal, tal y como teorizaron las feministas radicales³⁹. Horkheimer y Marcuse estudian a las mujeres desde la lente de la dominación masculina con un sesgo claramente androcéntrico. Negativamente la reducen a un subproducto de la historia, una consecuencia de la dominación masculina y cuyos deseos están producidos y limitados por la dominación masculina. Y positivamente, disfrutan del estatus de reliquia, como marca de la prehistoria que nos recuerda que las cosas podrían ser de otra manera.

Finalmente lo que evidencia Marasco es la misma conclusión a la que llega Fraser: las teorías críticas que carecen de categorías analíticas sensibles al género desembocan necesariamente en teorías críticas parciales que impiden combinar una crítica de la dominación con una política de libertad⁴⁰. Denunciar las particularidades escondidas de las teorías dominantes y mostrar sus consecuencias tanto para las mujeres como para el resto de la humanidad será una constante de la crítica feminista como tendré ocasión de mostrar en los siguientes capítulos. Es lo que le confiere su carácter radical y polémico. Evidencia los sesgos del discurso histórico a través de su reificación. Denuncia la universalización de los intereses particulares, la dominación de la razón instrumental y propone una crítica de la hegemonía, incluyendo el estudio de cómo se construye el consentimiento a la dominación y cómo los oprimidos participan de su propia opresión⁴¹.

La conceptualización de la violencia machista por la teoría feminista nos da otro ejemplo de su carácter radical. Desde el punto de vista empírico, la teoría feminista ha identificado situaciones y formas de violencia vividas específicamente por mujeres y los ha vinculado a

³⁷ MARASCO R., *op. cit.*, p.90.

³⁸ Al respecto véanse también, PULEO A. H., “De Marcuse a la sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada”, *ISEGORÍA*, 6 (1992), pp.113 - 127, p.118.

³⁹ MARASCO R., *op. cit.*, p.107.

⁴⁰ *Idem*, p.109.

⁴¹ MARTIN J., *op. cit.*, 2003, p.67.

múltiples aspectos de subordinación y discriminación que sufren: discriminación jurídica, laboral, económica, social, etc. Este fenómeno ha sido conceptualizado como violencia machista por feministas radicales como Kate Millett y Susan Brownmiller. Reagrupan bajo esta categoría casos de violencia que por sus características específicas no pueden ser considerados como delitos y crímenes de derecho común porque se invisibilizarían las bases estructurales patriarcales de la misma. Y por consiguiente, se invisibilizarían también las múltiples barreras que encuentran las mujeres para salir de las situaciones de violencia, para denunciarlas y superarlas. Las bases estructurales de la discriminación, al ser invisibles, se convierten por lo tanto en causa de la violencia y también en efecto de la misma porque al no haber sido tomadas en cuenta generan nuevas formas de discriminación contra las mujeres.

Todo ello refuerza las bases estructurales de la discriminación y la convierte en un círculo vicioso. Al racionalizar el concepto de violencia machista se opera una irracionalización a varios niveles: en primer lugar, una crítica de la reificación social que considera como naturales e inmutables las identidades de género, colocando en categorías esencializadas el hecho de ser mujeres y hombres y adscribiéndoles características, espacios, deberes y obligaciones que justifican las discriminaciones que soportan. Se cuestiona a tal título el tema de la violencia como un rasgo “natural” de los varones que se suele justificar por razones hormonales y fisiológicas. En segundo lugar, procede a una crítica de la universalización de los intereses particulares: la definición y categorización de la violencia “común” se ha hecho a partir de referencias androcéntricas para luego presentarlas como referencias universales. Y finalmente crítica los procesos hegemónicos que generan y reproducen formas complejas de dominación. Es decir no sólo se ha universalizado la concepción androcéntrica de la violencia sino que además esta concepción conforma todo un aparato jurídico-legal cuya consecuencia es reproducir la relación dominación-subordinación que existe entre varones y mujeres más allá de la cuestión de la violencia machista. La irracionalización se opera en función de un horizonte normativo emancipatorio, el de la igualdad entre los seres humanos en su derecho a tener una vida libre de violencia. De hecho, al irracionalizar cuestiona la coherencia del principio de igualdad ya que el planteamiento de reagrupar bajo la misma categoría de “víctima de violencia común” casos que no son idénticos tiene en realidad el efecto de excluir a las mujeres que representan la mitad de la humanidad del derecho de todas las personas a disfrutar de una vida libre de violencia.

Para poder cuestionar la coherencia del concepto de igualdad en este caso, el feminismo radical de la tercera ola recurre a la fórmula “lo personal es político”. Es decir, además de denunciar la particularidad escondida en el principio universal de igualdad, se denuncia la limitación de esta universalidad a un espacio concreto de interacción y actividad humana que es la esfera pública. Las relaciones de dominación sexual al formar parte de la esfera privada de la vida humana parecen estar exentas de ser evaluadas a la luz de los referentes normativos universales. Por lo tanto, la incoherencia denunciada reside en el hecho de aplicar y limitar el principio de igualdad a la esfera pública, dejando fuera de su campo de influencia el ámbito

privado. La violencia machista, al igual que cualquier cuestión relacionada con la sexualidad, al haber sido considerada tradicionalmente como un cuestión “privada” ha podido escapar del debate público y de la exigencia de verse confrontada y evaluada a partir del estándar de la universalidad del principio de igualdad tanto en su dimensión pública como privada hasta que tal *statu quo* fuera irracionalizado por feministas radicales como Kate Millet y Susan Brownmiller⁴². En la práctica, la crítica feminista al concepto de violencia se traduce en un cuestionamiento del ordenamiento jurídico, social y cultural. Se reivindica una tipificación específica de delito y de pena para lo que se considera como violencia machista, se exige la creación de estructuras y recursos específicos de apoyo y acompañamiento de las víctimas y se plantea la necesidad de realizar un trabajo profundo de denuncia y de sensibilización de toda la ciudadanía como medida preventiva contra la violencia machista.

Estos ejemplos ponen de manifiesto otros dos aspectos de la teoría feminista: en primer lugar, evidencian dos niveles interconectados de la crítica feminista: por un lado, una crítica de la razón patriarcal y, por otro lado, una crítica de la sociedad. Estos dos niveles inscriben directamente la crítica feminista dentro de la tradición crítica ilustrada, reformulada a partir de la definición marxista de la crítica, es decir, una crítica centrada sobre las condiciones materiales de la realidad social. Para Celia Amorós y Ana de Miguel, el enlace se establece en la articulación que se produce desde el cartesianismo entre la teoría de la racionalidad y la teoría de la modernidad. La modernidad se asumiría en una medida significativa como un proceso de racionalización en el sentido de Max Weber, de desencantamiento del mundo y constitución de esferas autónomas reguladas por una legalidad inmanente. Es decir una razón socialmente encarnada. Por ello para estas autoras “que una teoría de la racionalidad implique una teoría de la modernidad significa que la crítica incluye al mismo tiempo una teoría de la razón y de la sociedad”. Y concluyen: “la crítica de la reificación social se doblará así de una crítica del pensamiento reificado”⁴³.

Situar la racionalidad feminista dentro de la tradición ilustrada será objeto de muchos debates, como veremos en el capítulo III sobre la desarticulación del feminismo ilustrado. El telón de fondo de dichos debates en Oriente Próximo será la relación histórica que el feminismo ha tenido en esta región con la Ilustración occidental y la posmodernidad. La historia de los movimientos de mujeres y feministas en Irán nos permitirá entender la complejidad de esta relación. Veremos cómo los planteamientos que surgen de estos encuentros son muy plurales y su protagonismo histórico dependerá de las relaciones de poder y de resistencia, de las negociaciones y las alianzas entre los distintos actores políticos y sociales. Los cambios sociales y políticos abrirán nuevos espacios de legitimidad y oportunidad y, por otro lado, llevarán a nuevas formas de exclusión y de resistencia. La situación concreta de Irán aportará una perspectiva distinta sobre el *modus operandi* de la teoría feminista y sobre algunos de sus

⁴²DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “El movimiento feminista y la construcción de nuevos marcos de interpretación. El caso de la violencia contra las mujeres”, *Revista Internacional de Sociología (RIS)*, Tercera Época, N°35, Mayo-Agosto, 2003, pp.127-150, p.138.

⁴³AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010, p.23.

aspectos clave. Desde su acción política, el movimiento feminista iraní polemizará tanto con el pensamiento ilustrado como con el pensamiento posmoderno, proporcionando un marco de reflexión sobre el sujeto, el ideal normativo, la capacidad de acción, el género, etc. más allá de los debates contemporáneos de la teoría feminista.

En segundo lugar, los ejemplos mencionados más arriba ponen de manifiesto el mecanismo de racionalización-irracionalización de la crítica feminista, la cual dota a los fenómenos de movilidad conceptual, les hace pasar de zonas de sombra y oscuridad a zonas de luz, o como lo expresan en la terminología posmoderna, permite deconstruir y resignificarlos. En este sentido, según Celia Amorós, la teoría feminista en cuanto teoría crítica tiene que ver con el sentido original del vocablo teoría: hacer ver. Pero en cuanto teoría crítica, su hacer ver está en función del irracionarizar mismo⁴⁴. Es decir un irracionarizar que sea capaz de poner en juego ciertos estándares de racionalidad. Sobre esta última observación añadiría que su capacidad de irracionarizar-racionalizar opera tanto hacia fuera como hacia dentro de su propio marco. Como advierte A. Valcárcel: “comprensión no es liberación”⁴⁵. Para que la comprensión y la reflexión tengan virtudes emancipatorias deben ser autocríticas, porque sólo así serán capaces de tener conciencia de sus propios límites, de superarlos y activar su potencial transformador-emancipatorio y de evitar el riesgo de caer en la trampa de la instrumentalización de la razón feminista.

La crítica y la autocrítica como mecanismos incorporados al feminismo deberían situarlo en una relación altamente polémica con el dogmatismo. Al ser teoría crítica por definición, el feminismo no puede ni simpatizar con el dogma ni convertirse en uno sino anularía la dinámica de irracionarización, clave del proyecto transformador y emancipatorio. Caería en una instrumentalización tal como nos advertían los teóricos de la Escuela de Fráncfort, es decir una teoría que busca la renovación de las condiciones suficientes para repetir un modelo social, político y económico y ello en función de intereses particulares o de un grupo de personas. Esto no quiere decir que el feminismo esté a salvo de este riesgo, ni de encontrarse atrapado en sus paradojas, dilemas y contradicciones: “la tiranía de la falta de estructuras” o “el dilema de la diferencia” son algunos de ellos, como han puesto de manifiesto respectivamente J. Freeman y I. M. Young.

Aunque el feminismo tenga teóricamente incorporado un “procesador” de la crítica, este mecanismo no es automático y necesita en la práctica ser activado o, mejor dicho, autoactivado, en estado de alerta permanente. Es más, el ejercicio de autocrítica no puede limitarse a identificar simplemente los “fallos”, las contradicciones e incoherencias de movimientos, teorías y prácticas feministas, sino que debe además ser capaz de entender y explicar sus causas y los factores que las condicionan o/y potencian. Por ello, la tríada teoría -ideal normativo- práctica

⁴⁴ AMORÓS C., *op. cit.*, 2000, p.98.

⁴⁵ VALCÁRCEL A., “¿Es el feminismo una teoría política o una ética?”, *Debate Feminista*, Vol.12 (Octubre 1995), pp.122-140, p.123.

transformadora es inseparable. Es, en definitiva, este *modus operandi* el que permite dinamizar la teoría feminista más allá de sus contradicciones, de sus dilemas y de sus paradojas. Posibilita abrir asimismo nuevas perspectivas y nuevos espacios de diálogo y reflexión.

La diversidad del feminismo se manifiesta en sus planteamientos prácticos, sobre el método del feminismo, y también en cuanto a la cuestión de la definición de su sujeto. Esta característica forma parte de su *modus operandi* en tanto que teoría crítica. No sólo es el reflejo de la diversidad de los mundos políticos e ideológicos que el feminismo radicaliza sino que al tener que confrontar y validar la teoría con la práctica (y viceversa) e inscribir ambas en una realidad que pretende transformar, se confronta constantemente de manera crítica con sus propios límites. Es decir, el feminismo no se limita a radicalizar lo de fuera, radicaliza también lo de dentro. Por consiguiente, al ser la crítica un elemento inherente a la teoría feminista, siempre producirá una diversidad de posturas teóricas y prácticas. Interpretar esta diversidad como una fragmentación del feminismo sería perder el *continuum* en las transformaciones de la teoría feminista: se invisibilizaría la permeabilidad teórica de las diferentes posturas y sus zonas de influencia, las alianzas que van formando en distintos momentos y se ocultarían también las relaciones de poder entre las diferentes corrientes y movimientos feministas. Y finalmente, al sustraer determinadas corrientes de este *continuum* se impediría la operación de racionalización-irracionalización hacia dentro por el que se caracteriza el feminismo -porque cualquier postura dejaría de tener legitimidad para ser crítica hacia otra. Parafraseando a Celia Amorós, diríamos que, desde una perspectiva crítica, ningún feminismo es inocente.

2. El feminismo como movimiento social y como práctica emancipatoria

Como señala A. De Miguel, el conflicto de géneros ha sido y continúa siendo uno de los más difíciles de aprehender por las ciencias sociales. Las dificultades residen en teorizar sobre las desigualdades y la opresión en sociedades donde legal y formalmente todos los seres humanos somos iguales y, teorizar sobre la coacción donde impera el principio de la libre elección. Los indicadores habituales para estudiar otros conflictos contribuyen también a invisibilizar estas cuestiones⁴⁶. Frente al alto grado de visibilidad que adquieren otros conflictos, amplificadas en los medios de comunicación, este pareciera no existir. Además, la disparidad de los movimientos que forman parte del concepto de movimiento social y de movimiento feminista y de mujeres, así como las características particulares de los contextos en los que surgen, dificultan una teorización y conceptualización. ¿Qué son los movimientos feministas? ¿En qué se diferencian de otros movimientos sociales? ¿Cuáles son los factores que influyen en su surgimiento, mantenimiento o descenso? ¿Cómo y en qué medida están influenciados o condicionados por el contexto y viceversa? El feminismo como movimiento social plasma las otras dimensiones del *modus operandi* de la teoría feminista, la teórica y la normativa en el terreno de la praxis, de la práctica transformadora. Como señalé antes, las tres están conectadas, con lo cual, las

⁴⁶ DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2003, p.138.

cuestiones que acabo de plantear sirven también para pensar en qué medida la práctica feminista condiciona las dos otras dimensiones.

V. Vargas Valiente percibe en las categorizaciones un sesgo analítico ideologizado, influenciado por las categorías y los ideales tradicionales de las ciencias sociales que tienden a otorgar validez a determinadas expresiones del movimiento y no a otras. Según esta autora, “el movimiento de mujeres es catalogado de popular y en esa mágica palabra reside su aporte fundamental, mientras que el movimiento feminista es catalogado de pequeño burgués, y en esa desprestigiada palabra reside su limitación”⁴⁷. La observación de esta autora plantea una de las cuestiones clave del feminismo como movimiento social, la de su legitimidad para llevar a cabo reivindicaciones y acciones en nombre de las mujeres. Muy parecida a esta observación es el planteamiento de las feministas de color y poscoloniales cuando consideran que la definición de un movimiento como feminista y las subcategorías que lo definen, a saber su sujeto, sus objetivos, sus herramientas y acciones, están encerrados en un discurso hegemónico universalista sobre la mujer y el feminismo por parte de las feministas occidentales. En la misma línea, las feministas laicas de los países de mayoría musulmana critican a las feministas islámicas, quienes se autoinstituyen en las representantes legítimas y auténticas de las voces y de las demandas de las mujeres de dichos países.

Autoras como M. Molyneux cuestionan el carácter *a priori* burgués del feminismo analizando la emergencia del movimiento feminista en el anarquismo temprano en Argentina a finales del XIX⁴⁸. Tanto unas como otras denuncian la ideologización de un “feminismo verdadero” u “auténtico” que tiene como consecuencia invisibilizar todas las propuestas y prácticas que no caben en su definición de movimiento feminista. Críticas como las que acabo de mencionar han llevado a la emergencia y reivindicación de nuevas formas y espacios de activismo. Tal es el caso, por ejemplo, del activismo *queer*. La teoría de la performatividad y de la subversión de los binarismos de género ha desembocado en nuevas formas de protesta a través de la *performance* y de la parodia de los roles normativos de género, o manifestaciones como los *kiss-in* o los *queer nights out*. Teniendo en cuenta estos debates, sugiero buscar definiciones y criterios amplios y flexibles que permitan abarcar las diversas expresiones de las demandas de transformación de género hacia la igualdad sin caer en consideraciones esencialistas de autenticidad y de legitimidad. Para esta tarea, me resulta muy útil, el marco comparativo que proporciona Patricia Yancey Martin para investigar sobre organizaciones feministas. No pretende establecer un modelo ideal de organización feminista sino que, dentro de la amplia variedad en la que se manifiesta y organiza el feminismo, intenta elaborar un marco suficientemente amplio para poder determinar en qué aspectos las organizaciones feministas son similares o diferentes las unas de las otras y cómo se diferencian de las organizaciones no feministas.

⁴⁷VARGAS VALIENTE V., “Apuntes para una reflexión feminista sobre el movimiento de mujeres”, <http://www.ub.edu/SIMS/pdf/GeneroClaseRaza/GeneroClaseRaza-07.pdf>, consultado el 08/02/2014, pp.195- 204, p.196.

⁴⁸MOLYNEUX M., *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*, Cátedra, Madrid, 2003, pp.25-60.

Yancey propone diez criterios. Aunque la autora habla de “organizaciones” feministas, sus criterios me parecen útiles para poder considerar a un “movimiento” como feminista. De hecho, la propia Yancey reconoce la complejidad de la realidad y estima que es necesario abrir las categorías analíticas y sus criterios para poder abarcar programas feministas que se llevan a cabo desde otros espacios como podría ser el caso de centros especializados en atención a víctimas de violaciones dentro de hospitales o centros de atención psicológica y abarcar también grupos feministas que carecen de una organización y estructuras formales⁴⁹. Para esta autora, una organización sería un grupo relativamente permanente y estructurado para alcanzar determinadas metas identificadas colectivamente. La estructura podría definirse como un plan organizacional intencional o emergente, una estrategia, unos objetivos, que podrían ser reproducidos o no en una tabla organizacional, constituciones, o descripción de puesto de trabajo.

Esta definición permite incluir por lo tanto a los grupos de autoconciencia por ejemplo tan de moda en el seno del movimiento feminista de la tercera ola. Y también al movimiento feminista iraní. Sin embargo, para ello, necesitaré repensar los criterios a la luz de las características particulares de este movimiento. A lo largo de estas últimas décadas, el feminismo iraní ha desarrollado una estrategia de ocultamiento de sus estructuras, de su agenda y de sus acciones, con momentos y formas de visibilidad variables según las circunstancias. El ocultamiento al que me refiero se diferencia de la idea de latencia que menciona Melucci, porque en el caso del feminismo iraní, el movimiento sigue muy activo aún cuando no es “visible”. “La miopía de lo visible” a la que se refiere este autor, se convierte en el caso iraní en un juego de espejismos. Nos invita a aprehender los términos mismos de “visible” y “oculto” desde una nueva perspectiva, una perspectiva estratégica y política orientada a su lema “los derechos de las mujeres son derechos humanos” dentro del contexto concreto de la República Islámica de Irán.

Volviendo a los criterios, Yancey enumera los diez siguientes: 1) la ideología feminista; 2) los valores feministas; 3) los objetivos feministas; 4) los resultados feministas; 5) su conexión con el movimiento histórico de mujeres; 6) la estructura; 7) las prácticas; 8) los miembros y la afiliación; 9) el alcance y la dimensión; y 10) las relaciones externas. Para esta autora, mientras los cinco primeros son características (no acumulativas) de una organización feminista, las otras cinco no son exclusivas de las organizaciones feministas, pero se debaten mucho en la literatura feminista. Se incluyen para indicar dimensiones adicionales sobre las que las organizaciones feministas pueden variar aun siendo feministas según uno o varios de los primeros cinco criterios⁵⁰. Además, señala Yancey, estos criterios son una guía para comparar organizaciones y determinar cuáles son feministas y cuáles no. Pone como ejemplo el caso de organizaciones que no son feministas en su ideología pero que persiguen objetivos, valores y resultados feministas o que tienen las circunstancias fundacionales de haber estado vinculadas con el movimiento

⁴⁹ YANCEY MARTIN P., “Rethinking Feminist Organizations”, *Gender and Society*, Vol. 4, Nº2 (jun., 1990), p. 185.

⁵⁰ *Idem*, p. 189.

histórico de mujeres. Tal sería el caso de las organizaciones de mujeres de los sindicatos que niegan ser feministas pero que tienen y persiguen objetivos feministas. Al contrario, organizaciones horizontales que rechazan la jerarquía, valoran la democracia participativa y comparten muchos rasgos con organizaciones feministas no pueden ser definidas como tales si no tienen uno de los cinco primeros criterios como el de los valores, objetivos y resultados. En contextos autoritarios como Irán, donde el activismo feminista está reprimido políticamente, los criterios de Yancey pueden ser útiles para detectar reivindicaciones, acciones y prácticas feministas ocultas.

Maxine Molyneux, en su libro *Movimientos de mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*, se centra más en los movimientos de mujeres. La autora los define como “acción colectiva femenina en defensa de objetivos sociales y políticos”⁵¹. Mientras subraya el carácter inherentemente político de los movimientos de mujeres, cuestiona sin embargo las premisas de que estos son necesariamente autónomos, autodirigidos y destinados a promover los intereses femeninos. Por ejemplo, los movimientos de mujeres asociados a los procesos de modernización, tanto en sus variantes capitalistas como socialistas, no siempre han planteado reivindicaciones de plena ciudadanía e igualdad de derechos. Como señala Molyneux, algunos movimientos de mujeres surgieron en oposición a las reformas modernizadoras y abogaron por una vuelta de las mujeres a la sociedad tradicional. Como ejemplo más reciente, la autora cita la inclusión de movimientos de mujeres en corrientes del fundamentalismo religioso, donde buscan redefinir sus derechos desde perspectivas distintas a las ilustradas, basadas sobre la igualdad y la ciudadanía universal⁵². Esto permite a Molyneux establecer una diferencia entre los movimientos de mujeres y un tipo concreto de movimiento de mujeres que son los movimientos feministas. Esta diferencia, en opinión de esta autora, no ha sido tomada en cuenta por la definición dominante de “movimientos de mujeres”, la cual suele incluir el criterio de la autonomía y de la defensa de los intereses de género femeninos. Como consecuencia, tendían a excluir de su definición a movimientos que no persiguen necesariamente la defensa de los intereses de las mujeres, como las movilizaciones fascistas de mujeres y movimientos de mujeres islamistas⁵³.

Molyneux aporta además otra clave analítica para esta diferenciación: la diferencia entre los intereses prácticos y los intereses estratégicos de las mujeres. Define los primeros como aquellos que “se basan en la satisfacción de las necesidades que surgen del emplazamiento de las mujeres dentro de la división sexual del trabajo, mientras que los segundos conllevan reivindicaciones para transformar las relaciones sociales con el fin de potenciar la posición de las mujeres y conseguir un reposicionamiento más duradero dentro del ordenamiento de género y de la sociedad en general”⁵⁴. Sin embargo, Molyneux rechaza la interpretación de dichos

⁵¹MOLYNEUX M., *op. cit.*, 2003, p.11.

⁵²*Idem*, p.222.

⁵³*Idem*, p.226.

⁵⁴*Idem*, p.237.

intereses como “intereses objetivos”. En este sentido señala que “sólo existen propiamente los intereses subjetivos, pero puesto que se formulan dentro de contextos y límites históricos, específicos y determinados, podría decirse que están socialmente definidos en forma que permiten el cálculo de algo parecido a intereses objetivos, siempre y cuando se preste la debida atención al contexto concreto”. Y concluye: “podría decirse que los intereses objetivos corresponden al resultado que más beneficia al agente en cuestión y deben perseguirse con las estrategias más adecuadas para perseguirlos”⁵⁵. ¿Cuál es el propósito de establecer la distinción entre intereses prácticos y estratégicos? Para ella, su importancia reside en la política emancipatoria: mientras en la formulación de los intereses prácticos se asume una conformidad con los roles de género existentes, los intereses estratégicos los irracionalizan. Sin embargo, la conformidad a la subordinación femenina tampoco se puede asimilar a un “consentimiento”, porque según ella, en realidad las opciones femeninas están muchas veces muy limitadas, lo que pone en entredicho tanto el consentimiento como la posibilidad de elección⁵⁶.

Desde una perspectiva más estructuralista, en su teoría integrada de estabilidad y de cambio con respecto a la equidad y al género, Janet Saltzman analiza los movimientos feministas a partir de su potencial transformador. Los identifica como elementos intencionales que producen cambio en el sistema de desigualdad de género. Propone además diferenciarlos de los cambios intencionales producidos por los esfuerzos de las elites. Las motivaciones de las elites para los cambios en la estratificación de género no responden necesariamente a una prioridad fundamental. Son más de carácter estratégico. Para Saltzman, las elites son abrumadoramente masculinas y normalmente actúan para conservar o reforzar sus posiciones privilegiadas⁵⁷. En algunas circunstancias pueden percibir que un sistema jerarquizado de sexos que devalúa a las mujeres exacerba problemas básicos afrontados por su sociedad, afecta negativamente a grandes cantidades de personas y pone en peligro su participación en los roles de elite. Y en otras, las facciones de elite en contienda o los grupos aspirantes a elites dentro de una lucha de poder con las elites de facto, pueden reclutar activamente el apoyo de las mujeres para su causa, prometiendo un cambio para mejorar el estatus de las mujeres.

Pero, como señala Saltzman, “en el momento en que las cuestiones de los derechos y de las oportunidades de las mujeres se vean como peligros para el apoyo de gran número de aliados masculinos, o como peligros para la consecución de su prioridad fundamental (ganar o mantener el poder para ellos mismos, su facción, su partido, etc.), el compromiso de la elite para con la igualdad entre los sexos se verá reducido o cuando no abandonado. Su prioridad fundamental normalmente se describe ideológicamente como una cuestión ‘más amplia’ de poder de los trabajadores, poder nacional, racial/étnico/religioso o de partido político”⁵⁸.

⁵⁵*Idem*, p.240.

⁵⁶*Idem*, p.243.

⁵⁷SALTZMAN J., *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra, Madrid, 1992, p.192.

⁵⁸*Idem*, p.193.

Los movimientos feministas se diferencian así de las elites porque constituyen “intentos estructurados, organizados en su mayor parte (aunque no necesariamente siempre) por mujeres, de mejorar las desventajas socialmente arraigadas a las que se enfrentan en función de su sexo. Se oponen al statu quo y, por lo tanto, se consideran movimientos sociales orientados hacia el cambio. Cuentan con uno o más grupos u organizaciones centrales, comprometidos con este objetivo como prioridad absoluta, aunque con frecuencia incluyen un número considerable de miembros que no pertenecen a organización alguna y que comparten su compromiso. Son independientes en cuanto a su control de cualquier organización, partido político o gobierno dominado por hombres. Los movimientos feministas varían en la magnitud que alcanzan, desde un grupo relativamente pequeño en una ciudad, a un movimiento de masas representado por toda la nación. También varían en el radicalismo de la ideología y los objetivos que persiguen. En un extremo, desafían todos los aspectos del sistema de los sexos y piden la reestructuración de todas las instituciones sociales, culturales, económicas y políticas para lograr la igualdad entre los sexos. En el otro extremo, aceptan el sistema fundamental de los sexos y buscan la mejora de un número limitado de desventajas específicas afrontadas por las mujeres”⁵⁹.

Saltzman plantea su análisis de los movimientos feministas desde el punto de vista de las condiciones de su aparición y crecimiento. Esta autora se aventura a exponer una hipótesis que considera como válida para “prácticamente todas las naciones y de las dos olas”⁶⁰. Para ella, las variables específicas son macroestructurales y están vinculadas a los incrementos en la industrialización, la urbanización y el tamaño de la clase media. Con esta confluencia de factores, las mujeres de clase media experimentan mejores oportunidades de roles fuera del hogar y la familia. Pero esto supondrá, a la vez, un dilema de estatus/rol. Estos dilemas consisten en contradicciones entre normas sexuales tradicionalmente asignadas y aquellas asociadas con sus roles sociales de reciente aparición. Frente a esta situación, las mujeres tendrán que adquirir un sentido de la eficacia así como recursos materiales y no materiales y cambiar sus grupos de referencia. En las ciudades grandes, debido a la heterogeneidad de la vida humana y los tipos de roles en los que ahora participan, las mujeres entran en contacto mutuo, comparten e intercambian sus experiencias y percepciones.

Todo ello contribuye a que algunos miembros de este grupo creciente de mujeres desarrolle una conciencia de género, es decir, la conciencia de que sus problemas no son individuales, sino el resultado de sus roles de género, de que estos problemas son creados por un sistema social injusto, de que la estructura de recompensas y oportunidades es injusta e ilegítima y de que el cambio social del sistema de los sexos debe ser un objetivo a perseguir. La conciencia de género sirve como nuevo grupo de referencia normativo para otras mujeres y les proporciona la motivación para organizarse para cambiar el sistema de desigualdad de género⁶¹. Para Saltzman, “con la combinación de la conciencia sexual, una sensación de eficacia y los recursos, surge el

⁵⁹*Idem*, p.205.

⁶⁰*Idem*, p.207.

⁶¹*Idem*, p.208.

movimiento feminista” y añade: “cuanto mayor sea el grupo de mujeres que experimenta el aumento de los roles producido por el cambio macroestructural, más grande se vuelve el movimiento”⁶².

Estas perspectivas clarifican aspectos importantes de los movimientos feministas, pero pocas en realidad permiten explicar cómo puede, bajo circunstancias de represión política y control extremo de las libertades políticas y civiles, surgir y articularse un movimiento feminista. Ninguna integra en su análisis la dimensión oculta de las agendas feministas en determinadas circunstancias. Algunas autoras han llegado incluso a considerar que bajo regímenes opresivos, no puede haber movimientos de mujeres porque dichos regímenes prohíben la libertad de reunión⁶³. Ahora, la pregunta que formulo a raíz del caso concreto que investigo en esta tesis es ¿cómo se articula un movimiento feminista en un contexto de represión política y de ideologización e institucionalización de las desigualdades de género? Si, hacía constar antes Ana De Miguel, los indicadores clásicos para identificar los movimientos sociales tienden a invisibilizar los conflictos de género, en los contextos que señalo a través de mis preguntas, son los propios movimientos feministas los que tienden a desaparecer. “¿Hay movimientos feministas en Irán?”, suele ser la pregunta llena de asombro con la que me encuentro cada vez que menciono el tema de mi investigación. Probablemente la reacción en el caso de algunos está condicionada por los estereotipos que existen sobre “la mujer en el mundo musulmán”, visiones que consideran que las mujeres en estos contextos no pueden o no saben organizarse y son víctimas pasivas de un sistema patriarcal potente, mientras otros/as no conciben la existencia de un movimiento feminista en un contexto tan patriarcal y tan opresor con el activismo político pro-democracia y pro-derechos humanos.

Lo que no se ve, ¿no existe? En el caso de Irán, existe sin lugar a dudas un movimiento feminista. Es un movimiento histórico que hunde sus raíces en las luchas nacionalistas de principios del siglo XX y que se ha transformado al hilo de los cambios políticos, sociales y económicos del país. La sorpresa que provoca mi tema de investigación me ha hecho pensar que, tal vez, la definición del movimiento feminista está demasiado asociada a un proceso histórico vinculado con la Ilustración occidental. Ahora bien, como sostengo en este primer capítulo, la Ilustración como pensamiento crítico reflexivo con orientaciones emancipatorias no es exclusiva del mundo occidental, por ello es necesario rescatar y recuperar las “vetas de Ilustración” que existen en cada cultura para crear o identificar los momentos históricos propicios a la emergencia de movimientos feministas.

Por otro lado, pienso también que, con frecuencia, los movimientos feministas han sido teóricamente asociados a procesos de democratización o de transición democrática. Muchas estudiosas vinculan la aparición de los movimientos feministas con momentos de reformas

⁶²*Idem*, p.209.

⁶³SALTZMAN CHAFETZ J.S., DWORKIN A.G., *Female Revolt: Women's Movements in World and Historical Perspective*, Rowman and Allanheld, Totowa, 1986, p.65.

modernizadoras o parte de ellos. Es el sentido de la metáfora de las “vetas de Ilustración”. Yo misma he sostenido más arriba en este capítulo que dichos procesos abren posibilidades para las reivindicaciones de igualdad, libertad y autonomía para las mujeres. Según J. Saltzman, cuanto más conservador se vuelve el ambiente sociopolítico general de una nación, menos apoyo prestan las elites, así como los miembros de la sociedad, al cambio para la igualdad⁶⁴. Es la otra cara de la moneda que consiste en asociar el surgimiento de movimientos feministas con movimientos ilustrados más amplios o previos. Así, el aumento del conservadurismo daría cuenta de los posibles retrocesos en la igualdad y de un determinado contexto social y político, pero no explica entonces cómo surgen en estos contextos movimientos feministas ni en qué modo condicionan sus características.

¿Cómo explicar la aparición de un movimiento feminista como Un Millón de Firmas Contra las Leyes Discriminatorias en Irán o las Madres de la Plaza de Mayo durante la dictadura argentina? Que un gobierno democráticamente elegido o una mayoría social sean conservadores puede implicar determinadas políticas, leyes o prácticas que coartan los derechos de las mujeres y de las minorías, pero no implica necesariamente que los grupos afectados no puedan organizarse, reivindicar, manifestar, hacer incidencia política o recurrir delante de los tribunales. Y por otro lado, mientras el aumento de conservadurismo suele implicar un modelo de familia y de roles de género más tradicional, el descenso del conservadurismo no implica necesariamente que la igualdad de género sea una de sus prioridades, que vaya a implementar políticas y prácticas pro igualdad ni que vaya a apoyar las demandas del movimiento feminista. La experiencia de las Primaveras Árabes es en este sentido muy sintomático. Y finalmente, el caso que voy a analizar muestra que la existencia de un gobierno autoritario -el en caso iraní, conservador-, que reprime cualquier crítica y reivindicación política organizada, no impide el surgimiento de movimientos feministas.

Considerar el feminismo como proyecto ilustrado -en el sentido definido en este capítulo- no quiere decir que sea un proyecto siempre “parasitario” de procesos ilustrados más amplios y/ o previos. Como sugiere Celia Amorós, a veces se puede dar la operación inversa: la toma de conciencia feminista es la que puede conducir a la adopción de valores ilustrados. En este caso, el propio movimiento feminista es la “veta de Ilustración” que buscamos o la fuerza democrática⁶⁵. Es decir, el movimiento feminista, portador de valores emancipatorios con virtualidades universalizantes abre la posibilidad para otros proyectos de orientación emancipatoria.

Así, aunque considero que la emergencia de proyectos feministas no es dependiente de la existencia de un contexto democrático o de un proceso de transición democrática, pienso, sin embargo, que el nivel de apertura democrática condiciona las modalidades y las características de los proyectos feministas. Analizarlas requiere otras herramientas. Propongo añadir dos

⁶⁴SALTZMAN J., *op. cit.*, 1992, p.278.

⁶⁵ AMORÓS C., *op. cit.*, 2009, p.280.

variables, considerándolas además como transversales e interseccionales con respecto a las demás variables: 1) el nivel de apertura democrática, de respecto y protección de los derechos humanos; 2) el nivel de institucionalización del sistema patriarcal. Si cruzamos esta variable con la anterior, podemos entender mejor las potencialidades y limitaciones teóricas, normativas y prácticas que tiene que afrontar el movimiento feminista. En contextos en los que la ideología patriarcal está fuertemente institucionalizada y donde los derechos y las libertades están severamente limitados, la reivindicación política de la emancipación y de la igualdad de género implica irracionalizar los fundamentos y límites del Estado, su ideología política y sus políticas públicas. Como diría A. Valcárcel, las políticas de dichos regímenes no son “además” sexistas sino que son, sobre todo, sexistas y de allí extraen la mayor parte de sus otros rasgos. Ninguna de sus políticas concretas puede aislarse de su pretensión básica de fundamentar su orden patriarcal⁶⁶. De hecho, me parece bastante complicado separar estos dos ejes. El siguiente ejemplo puede ayudar a clarificar mi propósito.

En una consultoría que realice en el transcurso del año 2013-2014 para una agencia de cooperación al desarrollo, analicé los marcos legales nacionales e internacionales de diez países de mayoría musulmana (Túnez, Siria, Palestina, Mauritania, Marruecos, Libia, Líbano, Jordania, Egipto y Argelia). el objetivo fue evaluar la cuestión de la igualdad de género desde una perspectiva jurídica e institucional. La mayoría de los países analizados inscriben el principio de igualdad ciudadana en su Constitución, sin embargo, casi todos, a excepción de Túnez, consideran que la familia es la unidad de base de la sociedad y que debe ser protegida por el Estado, sus leyes y sus instituciones. Paralelamente, todos sin excepción inscriben en este mismo instrumento jurídico el carácter religioso del Estado y de sus instituciones. Esta última cuestión hay que ponerla en relación con el hecho que todos los países, salvo Túnez, consagran la aplicación de la ley islámica y reconocen el poder de los tribunales religiosos para determinadas cuestiones relativas al estatuto personal (como, por ejemplo, la herencia, el matrimonio, el divorcio, la filiación, etc.). En el caso del Líbano, por el carácter pluriconfesional del país, el estatuto personal de cada ciudadano/a está regido por su derecho religioso correspondiente.

Estos sistemas excluyen opciones religiosas distintas, incluida el ateísmo, y excluyen también opciones no religiosas para los casos estipulados. Además, ninguno de los códigos de estatuto personal de estos diez países reconoce los mismos derechos y obligaciones para las mujeres y para los hombres a pesar de ser un principio consagrado en la ley fundamental (de valor jurídico superior). Establecen desigualdades en cuanto al matrimonio, al divorcio, a la filiación y a la herencia. Teniendo en cuenta que el estatuto personal concierne a todas las normas que rigen la familia -unidad de base de la sociedad por encima de los individuos según la casi totalidad de las leyes fundamentales de los países mencionados- y que ninguno de los códigos relativos al estatuto personal contempla la igualdad entre mujeres y hombres, parece legítimo preguntarse cuál es entonces el alcance real de un principio de igualdad constitucionalmente consagrado. Y cuando la

⁶⁶VALCÁRCEL A., “Las filosofías políticas en presencia del feminismo”, en AMORÓS C. (Eds.), *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, pp.115-133, p.129.

religión se convierte en norma fundamental, también cabe preguntarse cuál es el alcance de la libre elección. Esta fotografía muestra un marco muy distinto al de los contextos en los que la igualdad y la libertad están formalmente consagrados en los más altos niveles del ordenamiento jurídico.

Aunque luego cabe argumentar que existen muchas barreras informales para que estos principios se puedan aplicar en la realidad, pienso que, desde el punto de vista estructural, que la libertad y la igualdad sean principios de derecho abre desde luego más posibilidades en cuanto a la exigencia de su aplicación, de su respeto y protección, de la coherencia del ordenamiento jurídico e institucional y de la rendición de cuentas por parte de los poderes públicos. Por otro lado, los cuatro índices sobre el nivel de libertades *Freedom in the World*⁶⁷, *Index of Economic Freedom*⁶⁸, *Press Freedom Index*⁶⁹ y *Democracy Index*⁷⁰ (que incluyen las libertades políticas, económicas y los derechos civiles), sitúan a la mayoría de los países mencionados entre las categorizaciones de “no libre” y “parcialmente libre”, con la excepción de Túnez que está considerada como libre, pero en una “situación difícil”. Teniendo en cuenta estos datos, me sigue sorprendiendo que la participación masiva de las mujeres en las Primaveras Árabes haya llamado tanto la atención de los medios de comunicación, de la opinión pública y de los analistas especializados. Me pregunto también en qué medida, en estos contextos, la capacidad de acción de las mujeres (en oposición a una resistencia política) puede analizarse independientemente de estos dos variables.

En contextos como los que acabo de describir, parecidos en muchos aspectos al contexto iraní, pensar y teorizar sobre el activismo feminista y/o femenino, pensar si puede haber emancipación al margen de las resistencias de naturaleza política o considerar corrientes como el feminismo islámico desde enfoques que no integran estos datos corre el riesgo de invisibilizar dimensiones claves de dichos movimientos: cómo articular una teoría y una práctica transformadora desde la clandestinidad y el miedo a la represión. Ambos condicionan las características del movimiento feminista en su dimensión política, práctica y estratégica. El número de activistas feministas encarceladas, asesinadas o desaparecidas durante estas últimas décadas, y la severidad de las penas que les aplican son indicadores destacables de la intersección entre las variables del nivel de apertura democrática y de la institucionalización del sistema patriarcal. Además el feminismo en contextos autoritarios patriarcales obliga además a reflexionar sobre los espacios del activismo político y social o, mejor dicho, nos obliga a preguntarnos cuál es el espacio público, cívico y ciudadano de un feminismo clandestino, oculto.

Mientras las corrientes feministas afines al poscolonialismo y al multiculturalismo insisten en la necesidad de situar y contextualizar las investigaciones, pocas incluyen -y menos aún cruzan- estas dos variables en su análisis contextual. Privilegian, como veremos en el capítulo III, problemáticas vinculadas a las identidades culturales y a la lucha por el poder simbólico y, a

⁶⁷<https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world#.VZqr3FaFTu0>, consultad el 22/03/15.

⁶⁸<http://www.heritage.org/index/>, consultado el 22/03/15.

⁶⁹<https://index.rsf.org/#/>, consultado el 22/03/15.

⁷⁰http://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=DemocracyIndex2011, consultado el 22/03/15.

resignificaciones vinculadas al cuerpo, a la sexualidad y a la agencia de las mujeres y sugieren pensar en formas no políticas de resistencia femenina. Ahora bien, si pretendemos evaluar las potencialidades y las limitaciones del feminismo como movimiento social, es decir, como fuerza de transformación política de las desigualdades de género, esta intersección me parece imprescindible. Obviarlos puede derivar en análisis muy deterministas, cuando no esencialistas, sobre los movimientos de mujeres y feministas y caer en el eterno debate sobre la pertinencia de los enfoques culturales como marcos de reivindicación feminista. Para mí el problema se sitúa en otros niveles.

Con respecto a la primera variable, el nivel de apertura democrática, de respeto y protección de los derechos humanos, autoras como Phillips o Moghadam han examinado la relación entre la democracia y el nivel de participación y representación de las mujeres y han sostenido que este último aspecto es determinante para la viabilidad del proyecto democrático⁷¹. Vincular las demandas feministas con las democráticas es también lo que reaviva y mantiene el vínculo entre feminismo e Ilustración -según la definición propuesta en este capítulo. Sin embargo, pocas se han detenido a analizar las características de los movimientos feministas y de mujeres desde las variaciones en el nivel de apertura democrática. Si la democracia es un factor de potenciación del activismo feminista y de la realización de sus demandas, el estudio de los movimientos feministas en países como Irán y otros países de Oriente Próximo muestra que a pesar de un serio déficit democrático, las mujeres se organizan contra viento y marea en torno a demandas específicas no sólo para mejorar el estatus y los derechos de las mujeres, sino para incluirlos dentro de un proyecto de democratización más amplio. Es decir, desarrollan una práctica democrática fuera de un marco democrático.

En Irán, las feministas se ha reagrupado bajo el lema “los derechos de las mujeres son derechos humanos”. Muchas de las investigaciones sobre feminismo en Oriente Próximo se inscriben dentro de perspectivas orientadas más hacia cuestiones de construcción identitaria y de lucha por el poder simbólico, y nuevas formas y nuevos espacios de resistencia. Por otro lado, existe también una amplia literatura que estudia la relación entre Estado y género en esta región. Pero pocas, salvo algunas que examinaré en el capítulo III, vinculan el análisis de los movimientos feministas con el carácter autoritario y muy patriarcal de los regímenes políticos en los que se insertan. Aunque quisiéramos privilegiar los enfoques identitarios, no sería pertinente preguntarse ¿cómo y en qué medida la variable del nivel de apertura democrática influye en las construcciones identitarias colectivas? ¿A caso no interviene en las posibilidades de resignificación de las prácticas y de los espacios de transformación?

⁷¹PHILLIPS A., *Engendering Democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1991; ESCHLE C., *Global Democracy, Social Movements, and Feminism*, Westview Press, Boulder, 2000; MOGHADAM V., “The Gender of Democracy: The Link Between Women’s Rights and Democracy in the Middle East”, *Arab Reform Bulletin*, Vol.2, N°7 (July), 2004, <http://carnegieendowment.org/arb/?fa=search>, consultado el 23/05/2015.

Para Amy Risley, el problema reside en una separación que deriva de las divisiones teóricas sobre la democratización. Las investigaciones acostumbran a centrarse o bien en la sociedad política o bien en la sociedad civil, pero muy pocas establecen un vínculo entre estas dos⁷². Por un lado encontramos perspectivas que se focalizan en las elites políticas y las instituciones y, por otro lado, aquellas que examinan factores más estructurales o contextuales. Las primeras suelen enfocarse en el papel de los actores clave, de los partidos políticos, las características de los sistemas electorales y otras instituciones políticas. Las transiciones democráticas se contemplan como una negociación y unos pactos entre las elites, un conjunto de reformas institucionales y elecciones que propulsan nuevos líderes al poder. Las segundas perspectivas examinan las múltiples formas de movilización cuyo epicentro se sitúa en la sociedad civil.

Pero, como señala Risley, suelen acabar vinculando la suerte de los movimientos sociales con los procesos de democratización, es decir, considerar que emergen en momentos de transición democrática y descienden cuando la sociedad política consigue cierta estabilidad en el proceso democrático. O, al contrario, muchas acaban alineándose con las tesis de la autonomía de los movimientos sociales con respecto a los partidos políticos y a las elites, haciendo hincapié en formas distintas de “hacer política”⁷³. La falta de vinculación entre las dos esferas -social y política- desemboca, según la autora, en un entendimiento limitado de determinados aspectos de la política democrática: la participación ciudadana, los procesos políticos y la efectividad y viabilidad de la sociedad civil. A este último aspecto, me parece importante añadir, las posibilidades, las opciones estratégicas y las alianzas potenciales formadas por los movimientos sociales.

El marco teórico de las estructuras de oportunidad política⁷⁴ puede proporcionar herramientas pertinentes de análisis para dichos contextos. Pero, como sugiere P. D. Almeida, en un contexto autoritario, el vínculo entre las dos esferas no puede pensarse sólo en términos de oportunidad política, sino también y, en determinados periodos de tiempo sobre todo, en términos de amenaza. El autor propone separar las dos variables y dotar a la categoría de “amenaza” de unos indicadores propios para analizar cómo varían las formas y el nivel de las movilizaciones sociales según las variaciones de las oportunidades políticas, es decir, según se abren y/o se cierran las oportunidades políticas y aparecen y/o disminuyen las amenazas⁷⁵. Como indicadores para la variable “amenaza”, el autor propone tres: los problemas económicos atribuidos al Estado, la erosión de los derechos y la represión estatal. Para Almeida, la forma y el nivel de las respuestas sociales depende de la existencia de infraestructuras organizacionales sólidas que hayan podido desarrollarse en momentos de liberalización política dentro del contexto autoritario. Estas crean redes de comunicación, movilización de recursos, movilización de personas con capacidades de

⁷²RISLEY A., “Linkages between Civil Society and Political Society: Democratic Practice in Argentina”, http://web.iaincirebon.ac.id/ebook/moon/PoliticsMatters/Amy_LASA01.pdf, p.2, consultado el 04/05/2015.

⁷³Idem.

⁷⁴Véanse entre otros: MCADAM D., MCCARTHY J., ZALD M. (Ed.), *Comparative Perspective on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framing*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996; TILLY C., TARROW S., *Contentious Politics*, Paradigm Publishers, Boulder, 2007.

⁷⁵ALMEIDA P. D., “Opportunity Organizations and Threat-induced Contention: Protest Waves in Authoritarian Settings”, *American Journal of Sociology*, Vol.109, N°2 (September 2003), pp.345-400, p.347.

liderazgo y una práctica de participación política.

Cuando las oportunidades políticas disminuyen y el régimen transita hacia formas más autoritarias, dichas infraestructuras organizacionales permanecen como “remanentes” y posibilitan la emergencia de nuevas olas de protesta. En un primer momento, dichas transiciones toman a las movilizaciones sociales por sorpresa, se dan cuenta de que las formas en las que se solían organizar para influir en la esfera política ya no son las adecuadas, provocando así una inercia hasta que encuentren cómo responder y adaptarse a un entorno más represivo. Pero, como señala Almeida, “tener acceso a una infraestructura organizacional preexistente permite a los oponentes adoptar *con el tiempo* nuevas formas organizacionales y prácticas (...) para responder a un entorno amenazador”⁷⁶. Así, analizar el nivel de apertura democrática de un Estado y sus variaciones en el tiempo nos da claves para un análisis político de las prácticas y reivindicaciones feministas en contextos autoritarios. Permiten entender cómo determinados cambios políticos abren posibilidades para la movilización, organización y reivindicación de las mujeres, creando un “remanente” que posibilita la emergencia de nuevas formas de reivindicación cuando el régimen se desliza hacia formas más autoritarias.

Pero, en el caso de los movimientos feministas, la primera variable que he señalado, a saber, el nivel de apertura democrática de respeto y protección de los derechos humanos, necesita una puesta en perspectiva por la segunda variable: el nivel de institucionalización del sistema patriarcal. En mi opinión esa es la que crea el nexo entre las posibilidades políticas de organizarse y reivindicar y las posibilidades sociales y culturales de transformar las normas de género. En otras palabras, el nexo que permite ampliar la esfera de lo político a lo personal y viceversa. Bajo el enfoque que propongo, los conceptos de “oportunidad política” y de “amenaza política” se contemplan así en la intersección entre lo personal y lo político, entre la esfera pública y privada y entre la sociedad civil y la sociedad política y entre otras instituciones como la familia, la escuela, los medios de comunicación y el Estado. Permite por ejemplo explicar por qué en Estados democráticos y formalmente igualitarios se producen fenómenos como los techos y las paredes de cristal, la feminización de la pobreza o la violencia machista. Y permiten también entender como en Irán, un Estado autoritario patriarcal, las mujeres de distintas clases socio-económicas y culturales cuestionan a través de prácticas individuales y colectivas las normas patriarcales de género.

S. Walby y A. H. Puleo, proponen unas categorías analíticas para explicar las modulaciones y variaciones en la forma y en la intensidad de los patriarcados. En el libro intitulado: *Theorising Patriarchy*⁷⁷, S. Walby intenta desarrollar un marco de análisis diferencial y comparado del concepto de patriarcado. La autora empieza por polemizar la definición estructuralista del patriarcado, encerrada en explicaciones monocausales basadas en sencillas superestructuras básicas. El problema de dichas perspectivas es que imposibilitan la comprensión de las variaciones

⁷⁶Idem, p.351.

⁷⁷WALBY S., *Theorizing Patriarchy*, Blackwell, Oxford, 1990.

históricas y culturales. Y por otro lado, el problema de utilizar conceptos abstractos para circunstancias específicas da lugar a explicaciones deterministas. Pero para Walby, el problema no reside tanto en la idea misma de patriarcado sino más bien en cómo este concepto ha sido utilizado para producir explicaciones. La autora distingue así la crítica al contenido del concepto de la crítica al método. Propone así una nueva definición basada en seis estructuras patriarcales: el modo patriarcal de producción (en el hogar), las relaciones patriarcales en el trabajo asalariado, el Estado patriarcal, la violencia masculina, las relaciones patriarcales en la sexualidad y las relaciones patriarcales en las instituciones culturales⁷⁸.

Estas estructuras facilitan a Walby desarrollar una explicación estructural que admite a la vez variaciones y determinismo sin caer en los problemas del estructuralismo. Cada una de estas seis estructuras interactúa con situaciones preexistentes y varía con los cambios producidos dentro de las otras estructuras sociales como, por ejemplo, el capitalismo. Algunas críticas reprocharán a Walby no tomar suficientemente en cuenta las contingencias que existen dentro de las relaciones patriarcales, entre otras, la posición social y el poder de las mujeres dentro del sistema patriarcal⁷⁹. En un artículo posterior⁸⁰, Walby introduce la idea de una diferencia entre la forma y el grado de patriarcado. La forma se refiere a las relaciones entre los distintos elementos del patriarcado, por ejemplo, si las mujeres tienen acceso al trabajo asalariado durante toda su vida adulta, también puede referirse a la distinción entre el patriarcado público y privado. El grado se refiere a la intensidad de la subordinación de las mujeres a las estructuras patriarcales, por ejemplo, a través de las desigualdades salariales entre mujeres y hombres. Walby considera que este esquema permite alejarse de los riesgos de derivas etnocentristas en los análisis comparados ya que una forma particular no se asocia necesariamente a un grado particular de desigualdades⁸¹. Por ejemplo, se pueden concebir formas particulares de patriarcado público con un grado elevado de desigualdades, o un patriarcado público con un grado menor de desigualdades. Si pretendemos hacer un análisis geográfico comparado, para Walby, no podemos limitarnos a las aceptaciones geopolíticas de las fronteras, es decir, limitarnos a los Estados nación, sino que las especificidades étnicas, religiosas o regionales entran también en línea para medir el grado de intensidad del patriarcado.

Partiendo de la caracterización del patriarcado como sistema de dominación, A. H. Puleo introduce una diferenciación, la cual, además de las estructuras y de la intensidad del patriarcado que propone S. Walby, permite entender cómo y mediante qué proceso los sistemas patriarcales se reproducen y mantienen en el tiempo. Puleo se inspira de las novelas *1984*, de G. Orwell y *Un mundo feliz*, de A. Huxley para distinguir entre formas de dominación que se ejercen mediante un control total sobre la población a través de una vigilancia y un adoctrinamiento constante y, formas de dominación que pasan por manipular los deseos de los ciudadanos. En un caso, señala A. H.

⁷⁸*Idem*, p.16.

⁷⁹DUNCAN S., "The divers world of european patriarchy", en GARCIA-RAMON M. D., MONK J., (Ed.), *Women of the European Union. The politics of work and daily life*, Routledge, London, 1996, pp.74-110, p.93.

⁸⁰WALBY S., "Methodological and theoretical issues in the comparative analysis of gender relations in Western Europe", *Environment and Planning*, Vol.26(9), pp. 1339-1354.

⁸¹*Idem*, p.1340.

Puleo, el poder utiliza la coerción desnuda y, en el otro, emplea técnicas mucho más sofisticadas que inducen la felicidad a sus habitantes porque creen que sus deseos coinciden con lo que se espera de ellos. Las funciones sociales y los intereses individuales coinciden armoniosamente gracias a la manipulación de las pulsiones y de los afectos. El uso de la violencia se vuelve innecesaria⁸².

En base a estas dos representaciones, A. H. Puleo propone distinguir entre los patriarcados de coerción y los patriarcados de consentimiento. Los patriarcados de coerción se definen como aquellos “que estipulan por medio de leyes o normas consuetudinarias sancionadas con la violencia aquello que está permitido y prohibido a las mujeres”⁸³. Los patriarcados de consentimiento, por su parte, “pueden ser comprendidos foucaultianamente como sistemas de producción de deseo, de subjetivación (*asujetissement* en el sentido de *sujeto* y *sujetado*, *sometido*)”⁸⁴. La socialización de los roles normativos de género permite un funcionamiento más eficaz del sistema patriarcal a través de la generación de deseos. En el caso de las sociedades formalmente igualitarias, la violencia se hace más sutil y más difícil de desvelar en la medida en que “el sujeto mismo es quien activamente la lleva a la práctica”⁸⁵. Para A. H. Puleo, la tesis del “poder del amor” de A. Jonasdóttir es una de sus caracterizaciones más sugerentes: la hegemonía masculina no deriva de impedimentos legales o religiosos, sino de la propia dinámica de las inversiones afectivas, de las necesidades e intereses de ambos sexos socializados de manera muy diferente⁸⁶. El patriarcado sigue operativo aún cuando no hay dependencia económica femenina y cuando hay igualdad formal ante de la ley.

Pero Puleo advierte: “esta distinción no es más que un esquema orientativo y no puede ser considerada como absoluta. Todo sistema patriarcal se basa en la coerción y en el consentimiento. Ambos elementos están presentes a la vez”⁸⁷. En este esquema hay que incluir, por un lado, los procesos de socialización de las normas de género tanto en los patriarcados de coerción como en los de consentimiento y, por otro lado, visibilizar también las formas de violencia estructurales que existen en los patriarcados de consentimiento. Además, como bien señala, el patriarcado es metaestable y se adapta a las nuevas condiciones socioeconómicas y a los avances conseguidos por el feminismo. El patriarcado de consentimiento se reconfigura y se manifiesta a través de nuevas formas de sometimiento para las mujeres, como por ejemplo la “monogamia serial”⁸⁸, es decir, un matrimonio sin la seguridad jurídica y económica que los matrimonios tradicionales procuraban a las esposas, pero con las mismas ventajas para los hombres. Las mujeres deben tener un trabajo

⁸²PULEO A. H., “Patriarcado”, en AMORÓS C. (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1995, p.29.

⁸³*Idem*, p.31.

⁸⁴PULEO A. H., *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2011, p.219.

⁸⁵*Idem*, p.219.

⁸⁶PULEO A. H., *op. cit.*, 1995, p.37.

⁸⁷*Idem*, p.29.

⁸⁸*Idem*, p.51. La autora se refiere a la teoría de Danielle Juteau-Lee y Nicole Laurin basada en el concepto de *sexage* de Colette Guillaumin, en tanto apropiación colectiva e individual de las mujeres. Estas autoras señalan que podríamos estar en una transición hacia una “apropiación privada serial”.

asalariado y además ocuparse de las tareas domésticas y de sus hijos. Si las formas anteriores de patriarcado se parecían a una jaula con compartimientos estancos y excluyentes de opciones para las mujeres (monja, madre, soletrona, ama de casa, prostituta, etc.), el patriarcado actual tendría más la forma de una “jaula para ardillas” con una rueda que da la falsa impresión de avanzar cuando, en realidad, se pasa de una posición a otra sin llegar a ninguna parte. La mujer cree obrar en libertad cuando en definitiva está obedeciendo a nuevas consignas sociales⁸⁹.

Así pues, para poder abordar la cuestión de la intensidad del sistema patriarcal y de sus formas, A. H. Puleo ofrece un marco analítico que nos permite explorar más allá de lo visible y tangible, y más allá de las diferencias culturales de patriarcados. Por otro lado, en la distinción que establece incluye la cuestión de la democratización señalando los patriarcados de coerción como aquellos que limitan o anulan los derechos y las libertades a través de la imposición por la fuerza de normas de género, y los de consentimiento como aquellos que consiguen más o menos el mismo efecto pero de manera más sutil e insidiosa. En el centro de este sistema complejo, de sus modalidades, de su intensidad y de los medios que emplea para mantenerse y reproducirse están en juego los conceptos políticos de libertad y de autonomía de los sujetos. Las modulaciones del patriarcado condicionan también las modalidades de reivindicación y de ejercicio de dichos conceptos.

En una entrevista realizada durante el festival de Cannes de 2015, la actriz iraní Golshifteh Farahani hablaba de las mujeres de Oriente Próximo como mujeres fuertes y libres. Decía de sí misma que paradójicamente se sentía más libre como mujer en Irán que fuera de Irán: “me gustaría algún día de verdad poder explicarlo a la gente, es como estar libre en una gran cárcel. A veces me da la sensación que en las otras partes del mundo estamos en cárceles dentro de un mundo libre. Tienes unos muros imaginarios a tu alrededor, pero en Irán tienes tantos muros gruesos (...) tienes que ser libre dentro de estos muros, y vivir totalmente el momento presente (...) es una llama que está dentro de cada persona y nadie se lo puede quitar”⁹⁰. Esta actriz nació en Irán después de la revolución islámica. Tras haber visto confiscado su pasaporte por el gobierno iraní por haber actuado sin velo en una película del estadounidense Ridley Scott, vive exiliada en Francia desde 2007. Desde entonces, la actriz ha actuado para numerosos directores de cine fuera de Irán, ha ganado varios premios y participado en muchos foros, entrevistas, festivales, etc.

En el año 2012 publica unas fotos con el pecho descubierto en la revista francesa *Figaro Madame* y en 2015 publica en la portada de la revista *Egoïste* otra foto de la misma serie donde aparece completamente desnuda. En esta revista, la actriz declaraba que se sentía más libre desde que vivía en Francia⁹¹. ¿Qué quiere decir exactamente esta actriz cuando habla de libertad? Decir

⁸⁹ *Idem* p.52.

⁹⁰ “Women In Motion: Golshifteh Farahani’s Full Discussion at Cannes”, *The Scene*, 28 de mayo del 2015, <https://thescene.com/watch/presents/the-hollywood-reporter-kering-present-women-in-motion-from-2015-cannes-film-festival-women-in-motion-golshifteh-farahani-s-full-discussion-at-cannes>, consultado el 29/05/2015.

⁹¹ “La nudité très politique de Golshifteh Farahani”, *Libération*, 8 de febrero del 2015, http://ecrans.liberation.fr/ecrans/2015/02/08/la-nudite-tres-politique-de-golshifteh-farahani_1197823, consultado el 8/02/2015.

“libre en Irán” y “libre en Francia” parece no tener el mismo significado. Lejos de ser representativas de una paradoja, las frases de G. Farahani son para mi reveladoras de la existencia de múltiples espacios de libertad y distintas modalidades de ejercicio la misma, dentro de los cuales ella está “situada”, en el sentido empleado por Benhabib, como sujeto.

Deniz Kandiyoti ofrece un concepto útil para entender la dinámica que producen los espacios patriarcales. Kandiyoti sugiere definir las diferentes formas de patriarcado a través de un análisis de las estrategias de las mujeres. Lo que sostiene esta autora es lo siguiente: “las mujeres utilizan estrategias dentro de un conjunto concreto de limitaciones que revelan y definen los contornos de lo que voy a llamar el *regateo patriarcal* en cualquiera sociedad, que permiten ver las variaciones según la clase, la casta y la etnicidad. Estos regateos patriarcales ejercen una influencia potente en la configuración de la subjetividad de género de las mujeres y determina la naturaleza de la ideología de género en distintos contextos. También influyen el potencial para la resistencia activa y pasiva de las mujeres y sus formas específicas frente a su opresión. Además, los regateos patriarcales no son entidades atemporales ni inmutables, sino que son susceptibles de transformaciones históricas que abren nuevas áreas de lucha y renegociación de las relaciones de género”⁹².

Gracias a este concepto, Kandiyoti nos permite aprender la intersección entre estas dos variables desde una perspectiva dinámica, es decir, desde su interacción con las estrategias que emplean las mujeres, de manera activa o pasiva, para transformar las relaciones de género. Este concepto me reenvía a otro, al que me referí más arriba, el de referente polémico y de la dialéctica entre las relaciones de poder patriarcal y las luchas de las mujeres. Esta herramienta permite a Kandiyoti revelar la existencia de distintas formas de patriarcado que sitúan a las mujeres en distintos “juegos”, cada uno con sus normas propias. La herramienta que nos proporciona Kandiyoti puede facilitarnos el análisis de la naturaleza y forma, no sólo del sistema de dominación patriarcal, sino también, de cómo este último se articula con el sistema institucional y político.

En contextos donde los derechos y las libertades universales están formalmente consagrados y protegidos, el espacio de debate, de comunicación y de reivindicación en torno a estos mismos derechos y libertades está en el espacio público, espacio por excelencia de los problemas públicos y de su inscripción en las agendas políticas. En contextos como Irán, el espacio público debe reinventarse en sucursales circunstanciales, en otros espacios, sin perder su carga política⁹³. Asimismo la libertad se resignifica para poder integrar en su espectro prácticas de la vida privada y cotidiana, de la intimidad de las personas politizadas por el Estado autoritario patriarcal. Romper las normas patriarcales impuestas por el Estado autoritario, organizando fiestas mixtas, escuchando música y viendo películas occidentales, teniendo relaciones sexuales fuera del matrimonio,

⁹² KANDIYOTI D., “Bargaining with Patriarchy”, *Gender and Society*, Vol.2, N°3, Special Issue to Honor Jessie Bernard. (Sep., 1988), pp.274-290, p.275.

⁹³Véanse acciones como “My Stealthy Freedom” (mi libertad furtiva), iniciada por la periodista iraní residente en Londres Masih Alinejad, en Facebook, en la que las mujeres iraníes pueden subir fotos suyas sin el velo islámico obligatorio en Irán desde la revolución islámica de 1979.

decidiendo no casarse, practicando los ritos religiosos sólo por obligación, e incluso escondiendo en los rincones secretos de la conciencia una convicción atea se convierten en prácticas democráticas y políticas aunque tengan una dimensión performativa. Es más que la agencia de la que nos habla el posmodernismo. La(s) libertad(es) a la(s) que se refiere G. Farahani se ejerce desde distintos espacios y con distintas modalidades.

Cambiar de espacio y de modalidad puede suponer efectivamente una forma de privación de *esta forma y modalidad* de libertad. Se recuerda la antigua modalidad con cierta nostalgia -la nostalgia del hogar según S. Benhabib-, sobre todo cuando el cambio está sellado por el exilio. Sin embargo, esta modalidad añorada no puede ser reducida al concepto de agencia en su sentido posmoderno. Mientras no se hayan desarmado tanto los patriarcados de coerción como sus formas más sutiles de consentimiento, me pregunto cuáles son las alternativas a la libre elección y emancipación fuera del campo de lo político. A cambio, sugiero pensar los conceptos de libertad y de sujeto con herramientas de análisis que permitan entender los distintos escenarios de actuación del sujeto, sus interlocutores y cómo esos elementos condicionan tanto las posibilidades como las características de su actuación. Además, como voy a explicar en los capítulos siguientes, la relación entre la esfera civil y la esfera política es dinámica y recíproca.

Saltzman explicó que las elites en el poder se aprovechan de las oportunidades que pueden representar en determinados momentos los movimientos feministas para conseguir sus propósitos políticos. Y, cuando dejan de tener algún interés estratégico para ellas, pueden deshacer los lazos de apoyo. Pero sugiero que miremos también la otra cara de la moneda: siendo las elites mayoritariamente masculinas y patriarcales, los avances conseguidos por los movimientos feministas pueden constituir una amenaza para la esfera política -y por extensión, para la esfera privada de sus miembros- con lo cual implica también un cambio de estrategia. No sólo deshace sus lazos con los movimientos feministas sino que además procura neutralizarlos o en contextos como Irán, reprimirlos. Así, el movimiento feminista no es el único que debe manejar el sentido de las oportunidades y las amenazas que se presentan, sino que, de otras formas y en otras medidas, la esfera política también lo hace en su relación con los movimientos feministas. Para entender esta relación dinámica, pienso que los dos ejes interconectados que he señalado antes, el del nivel de apertura democrática y de la institucionalización del sistema patriarcal, pueden ser de gran ayuda. Y finalmente, si consideramos que la teoría feminista es teoría crítica, no podemos examinar las modalidades de las prácticas feministas sin analizar cómo estas, a su vez, revalúan y redefinen su dimensión teórica y normativa. Esto es lo que intentaré mostrar en última instancia a través de las prácticas feministas en Irán. Si estas se construyen a partir de una interacción con su contexto, el de un régimen autoritario y patriarcal, para poder hacerlo deben resignificar conceptos como los de sujeto del feminismo y su ideal normativo emancipatorio, resignificar categorías de análisis como las de espacio privado, público, cívico y político. Si se resignifica el sujeto del feminismo, esto implica también que se revisen sus categorías definitorias, como las de género y de sistema patriarcal. En resumen, el *modus operandi* de la teoría feminista activa todos sus campos de interacción y los transforma.

Pensar el movimiento feminista desde sus espacios y modalidades de actuación me llevan a una última pregunta: ¿es el feminismo compatible y combinable con cualquier otro proyecto político o con cualquier otro “espacio”? H. Hartmann, en su célebre artículo “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, plantea por primera vez esta duda y reflexiona sobre la pertinencia de una alianza entre feminismo y marxismo. Otras autoras harán lo mismo con respecto a otras combinaciones como feminismo y posmodernidad, o feminismo y poscolonialismo. En mi caso, el análisis del feminismo en el contexto iraní me ha llevado también a reflexionar sobre una alianza entre feminismo, posmodernidad e islamismo. Esta pregunta, evidentemente, la formulo desde una perspectiva crítica -tal y como la he definido en este capítulo. Es decir, formulo la pregunta desde el punto de vista de las potencialidades y limitaciones transformativas y emancipatorias, es decir, políticas, de determinadas alianzas tanto en la teoría como en la práctica.

Como veremos en el capítulo II, la cuestión del matrimonio más o menos feliz entre el feminismo y otras corrientes de pensamiento y movimientos sociales constituye un punto de inflexión importante en la historia del feminismo. Esta pregunta se formulará en términos de “doble lealtad” o “doble militancia” y se debatirá la cuestión de saber quiénes son los aliados naturales versus estratégicos del feminismo. Las feministas radicales abogarán por la existencia de un movimiento independiente con recursos propios, mientras que las feministas liberales considerarán que se pueden establecer alianzas con otros movimientos e incluso trabajar con las estructuras del poder estatal. Pero, como señala Ana de Miguel, parece claramente establecido que los intentos de armonía preestablecidas entre el feminismo y otros movimientos sociales casi siempre se han saldado con la subordinación y relegación del primero a los últimos. Lo que sí hay, según esta autora, son fecundas influencias teóricas y necesarias alianzas políticas⁹⁴. Ahora, si no existen conexiones fiables *a priori*, ¿podemos concluir que el feminismo puede aliarse con cualquier corriente o movimiento social?

Los movimientos feministas están formados por una minoría de la sociedad. El grupo de mujeres afectadas por los problemas que señalan las feministas es siempre mayor que el número relativamente pequeño de las que se convierten en activistas del movimiento⁹⁵. A esto hay que añadir que las mujeres no constituyen un grupo homogéneo. Y por otro lado, la respuesta de las elites a las demandas feministas suele ser de naturaleza estratégica. Así, teniendo en cuenta que el poder de recompensa o castigo del movimiento feminista es relativamente limitado, es muy probable que las elites respalden sus demandas sólo cuando necesitan el apoyo del movimiento feminista y de las mujeres para su proyecto político⁹⁶. Estas circunstancias obligan a los movimientos feministas a pensar en una doble estrategia: buscar cómo tener un impacto sobre las elites por un lado, y buscar cómo tener un impacto sobre las mujeres por otro. Saltzman considera que uno de los recursos es la cooptación de sus demandas por otros movimientos

⁹⁴DE MIGUEL A., *Alejandra Kollontai (1872-1952)*, Ediciones del Orto, Madrid, 2001, p.22.

⁹⁵SALTZMAN J., *op.cit.*, 1992, p.219.

⁹⁶*Idem*, p.215.

sociales. De esta manera, el movimiento feminista puede incrementar drásticamente el apoyo a los objetivos específicos que persigue así como los recursos que puede necesitar para conseguirlos y beneficiarse de los vínculos de presión preestablecidos que tienen los movimientos con los que se asocia⁹⁷.

En algunos casos, el peso de las alianzas que las feministas han establecido con otros movimientos sociales ha sido determinante para su lucha. Como ejemplo, Motta, Flesher, Eschle y Cox explican el caso de la República de Irlanda, donde el poder de la iglesia sobre los cuerpos de las mujeres ha puesto las cuestiones de la contracepción, del aborto y del divorcio en el centro de la batalla política. Allí, las feministas encontraron un “enemigo común” contra el que luchar junto con los liberales, los socialistas y los radicales⁹⁸. Las luchas nacionalistas y su agenda de reformas modernizadoras en los países del Tercer Mundo serán también un terreno propicio para los movimientos feministas. Muchas de sus integrantes tienen conexiones familiares o están personalmente vinculadas con los círculos nacionalistas de sus países. Este fue el caso de Irán. En las últimas décadas, la alianza del movimiento feminista iraní con los movimientos reformistas islamistas responde también a consideraciones similares. Además, para los movimientos feministas aliarse con las fuerzas democráticas es un cálculo político estratégico porque, como señala V. Moghadam, “los registros históricos muestran que las mujeres pueden pagar un precio muy alto cuando un proceso democrático que es institucionalmente débil, o que no está basado en principios de igualdad y derechos para toda la ciudadanía, o no está protegido por instituciones fuertes, permite a un partido político atado por normas patriarcales llegar al poder e instituir inmediatamente leyes dejando a las mujeres como ciudadanas de segunda categoría y controlando su movilidad”⁹⁹.

Los criterios que se suelen mencionar para una alianza potencial son las relaciones estructurales de poder de género y las dinámicas políticas, la cultura y prácticas organizacionales así como el ideario del aliado potencial. A estos criterios hay que añadir además la posibilidad para el movimiento feminista de inscribir sus principios dentro del ideario de dicho aliado potencial. En un extremo del espectro, encontramos los movimientos que tienen el patriarcado en su “ADN”, y en el medio, estarían las organizaciones y los movimientos que son ni significativamente patriarcales ni marcadamente feministas. Según Motta, Flesher, Eschle y Cox estos movimientos son espacios políticos donde podemos encontrar comportamientos, actitudes y creencias patriarcales que se suelen ver dentro de la sociedad en general, pero también pueden ser espacios para las luchas de las mujeres y donde pueden establecer alianzas fructíferas¹⁰⁰.

⁹⁷*Idem*, p.221.

⁹⁸MOTTA S., FLESHER FOMINAYA C., ESCHLE C., COX L., “Feminism, Women’s Movements and women in movement”, *Interface: a journal for and about social movements*, Vol. 3(2), Nov. 2011, pp.1-32, p. 19.

⁹⁹MOGHADAM V., “Engendering Democracy: Women and the Mass Social Protests in the Middle East and North Africa”, *Non Violent Initiative for Democracy*, <http://www.nidemocracy.org/en/publications/engendering-democracy-women-and-the-mass-social-protests-in-the-middle-east-and-north-africa/>, consultado el 09/02/2015.

¹⁰⁰MOTTA S., FLESHER FOMINAYA C., ESCHLE C., COX L., *op. cit.*, Nov. 2011, p. 20.

Hay que hacer notar que la pregunta sobre la autonomización del movimiento feminista así como la de la compatibilidad de los objetivos de otros movimientos sociales con los suyos surgen realmente a partir de la tercera ola del feminismo, cuando se empieza a teorizar sobre el sistema patriarcal y el género como raíz de la opresión de las mujeres y como categoría de análisis para diferenciarla de otras formas de opresión. Siendo teoría crítica, el planteamiento teórico de si este eje es independiente, interseccional o sumatorio con otros ejes de opresión generará también un debate sobre la praxis feminista y la pertinencia de algunas de sus alianzas. Por otro lado, a partir de la emergencia de los nuevos enfoques teóricos en torno a la identidad y al reconocimiento, y más cuando se empieza a desarticular el sujeto ilustrado y sus narrativas, surgen otros debates teóricos y prácticos en el seno del feminismo con respecto a la representatividad y legitimidad del movimiento feminista y con respecto a la caracterización de la agencia de las mujeres.

Las feministas negras inauguran esta senda con la famosa interpelación de H. Carby al movimiento de liberación de las mujeres en EE. UU. cuando plantea la siguiente pregunta: “¿(...) qué queréis decir exactamente cuando decís ‘nosotras’?”¹⁰¹. Las feministas posestructuralistas, por su parte, cuestionan la pertinencia de buscar un sujeto y un ideal universal al feminismo y denuncian las derivas opresivas que esconden en general los universalismos normativos. Se preguntan asimismo si la resistencia tiene necesariamente que ser política para ser emancipatoria y plantearán también la dimensión política de las practicas individuales de resistencia a las normas sociales. La diferencia entre movimientos feministas, movimientos de mujeres y mujeres en movimientos, la cuestión de la legitimidad representativa del feminismo, si tiene que ser un movimiento popular o una vanguardia, la cuestión de la doble militancia cuando el feminismo crea intersecciones con otros movimientos sociales e ideologías serán -y siguen siendo- los principales temas de los debates entre las distintas corrientes del feminismo en todas partes.

3. ¿*Quid* de un feminismo sin crítica?

Como veremos en los capítulos siguientes, la respuesta de la posmodernidad a esta pregunta tendrá consecuencias no sólo teóricas, sino también prácticas. En el caso del movimiento feminista iraní me preguntaré qué implica en la práctica política, una teoría feminista cuyos fundamentos- su sujeto y su ideal normativo con virtualidades universales - están desestabilizados. Si conceptualizar es politizar como indicaba C. Amóros, ¿qué queda de la dimensión política del feminismo si sus marcos de interpretación se vuelven inestables? La dimensión política del feminismo como clave teórica está en el centro de la intuición que ha guiado desde el inicio mi investigación y que he intentado explorar a la luz de los debates feministas contemporáneos y de la experiencia del feminismo iraní.

¹⁰¹CARBY H., “White Woman Listen! Black Feminism and Boundaries of Sisterhood”, en Center for Cultural Contemporary Studies (Ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70’s Britain*, Hutchinson, London, 1982, pp.212 - 235, p.230.

La dimensión política como centro neurálgico del feminismo es lo que conduce a muchas teóricas a establecer una diferenciación entre la teoría feminista y otras disciplinas con las que puede compartir temas, problemáticas y marcos analíticos y metodológicos, etc. Es lo que según H. Moore permite diferenciar los estudios de las mujeres, los estudios de género y los estudios feministas. Para la antropóloga feminista H. Moore, analizar las relaciones de género al estudiar las sociedades humanas no es sólo un paso más con respecto a los Estudios de las Mujeres, sino que es un paso imprescindible: “El género, al igual que el concepto de ‘acción humana’ o de ‘sociedad’, no puede quedar al margen del estudio de las sociedades humanas. Sería imposible dedicarse al estudio de una ciencia social prescindiendo del concepto de género”¹⁰². El matiz que introducen los Estudios de Género con respecto a los Estudios de las Mujeres implica una transformación más radical de los enfoques tradicionales porque además de exigir que las mujeres sean reconocidas como sujetos históricos y sociales considera clave las relaciones de género como construcciones sociales y culturales que fundamentan la división y jerarquización de todos los aspectos de la vida social.

¿Cuál sería entonces la diferencia entre Estudios de Género y Estudios Feministas? ¿Qué dimensión adicional tendría esta última? Para Amelia Valcárcel, la diferencia reside en lo siguiente: “...el feminismo apunta todavía más alto: no le basta con sacar conclusiones negativas de la diferencia sexual y exigir que queden abolidas. En realidad el feminismo afirma que el verdadero *quid* es la propia jerarquía sexual, no algunas de sus indeseables consecuencias. Esa misma jerarquía es, aunque universalmente extendida, ilegítima; éticamente ilegítima y en la actualidad y en democracia, políticamente disfuncional. Esa jerarquía de toda índole, es la invariante de fondo a cuyo sistema de estructura el feminismo llama patriarcado, justo lo que se ha propuesto abolir”¹⁰³.

Para Haslanger, Tuana y O’Connor la dimensión política es la que permite explicar las resistencias de las personas a identificarse o comprometerse con el feminismo aun cuando consideran que la igualdad entre hombres y mujeres es un principio fundamental de toda sociedad democrática o que identifican dentro de sus sociedades desigualdades reales entre hombres y mujeres e incluso proponen cambios para la igualdad de género¹⁰⁴. Para estas autoras, decir “*yo no soy feminista, pero...*” en un debate sobre la situación de las mujeres traduce una resistencia al “kit completo” que efectivamente supone el feminismo incluso en su aceptación corriente. Decir “*yo no soy feminista pero pienso que las mujeres y los hombres deberían gozar de igualdad de salario por un mismo trabajo*” tiene un subtexto que indica que aunque se asuma el principio de la igualdad, esto no conlleva necesariamente una implicación en la parte más política y militante del feminismo.

¹⁰² MOORE H., *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid, 2004, p.18.

¹⁰³ VALCÁRCEL A., *Feminismo en el mundo global*, Cátedra, Madrid, 2009, p.215.

¹⁰⁴ HASLANGER S., TUANA N., O’CONNOR P., “Topics in Feminism”, en ZALTA E.N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-topics/>, consultado el 9/12/11.

Amelia Valcárcel, por su parte, considera que es precisamente por su carga política y desestabilizadora por lo que el feminismo ha generado tanta resistencia. Las maniobras son múltiples, desde deslegitimaciones y devalorizaciones hasta la invisibilización¹⁰⁵. Es más, como subraya Celia Amorós, las resistencias forman parte de un sistema patriarcal metaestable, capaz de adaptarse a variaciones históricas y sociales, en las que, por supuesto, se inscriben las reivindicaciones feministas¹⁰⁶. Teniendo en cuenta dichas resistencias, lo que debería sorprendernos no es que el feminismo no haya cumplido todavía sus metas, sino que a pesar de las barreras haya conseguido movilizar a las mujeres y a los hombres, bien por su causa o bien por la causa de la humanidad entera, o que hayan conseguido imponer sus reivindicaciones en las agendas políticas¹⁰⁷.

Las fuertes resistencias que tiene que afrontar permanentemente son un elemento constitutivo del contexto de actuación del feminismo, el que le obliga a veces a travestirse y tomar otros nombres para ser aceptado, para poder aliarse o no ser perseguido. No son renuncias, sino estrategias que surgen de la misma racionalidad feminista. Tal es el caso de los movimientos de mujeres y feministas en Irán. Para hacer frente a las resistencias y la represión, la racionalidad feminista se constituye como veta de Ilustración estratégicamente ocultada y conduce al movimiento feminista a reconstruir una base social plural e integradora. Las resistencias obligan a travestir, a ocultar bajo otras denominaciones o formas muchas reivindicaciones y acciones feministas. Omiten el uso de la palabra “F...” pero utilizan todos sus conceptos, herramientas de análisis y sobre todo su *modus operandi*. De esta manera se ha conseguido “colar” al feminismo sin levantar sospechas y confeccionar una agenda de género.

Sin embargo, la táctica no funciona siempre y a veces se descubre la estratagema, lo que desencadena nuevas formas de resistencias. En la República Islámica de Irán, donde el activismo feminista puede ser calificado de atentado contra la seguridad del Estado -asimilable a terrorismo- las reivindicaciones feministas emergen a la superficie cuando se abren espacios de oportunidad y de posibilidad de diálogo, pero nunca dejan, aunque estén sumergidas, de seguir elaborando nuevos marcos de interpretación y de acción. La forma particular que adopta el *modus operandi* feminista en este contexto recuerda el concepto de agenda oculta de las organizaciones. Este concepto suele tener una connotación negativa porque se asimila a la intención de esconder, de mentir y de ocultar para engañar y manipular. En el caso de Irán, dichas maniobras tienen también este mismo objetivo, pero al inscribirse en una veta ilustrada emancipatoria, el concepto de agenda oculta se dota de un nuevo significado. De hecho, como veremos, las estrategias de ocultamiento no pretenden invisibilizar dichas acciones, sino sustraerlas al poder de control y de represión de los aparatos del régimen islamista, para ampliar su base social, a veces con cierto éxito y otras veces sin él.

¹⁰⁵ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2009, p.218.

¹⁰⁶ AMORÓS C., *op. cit.*, 2000, p.53.

¹⁰⁷ GERHARD U., “Concepts et controverses”, en GUBIN E. (Dir.), *Le siècle des féminismes*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2004, p.49.

Por otro lado, y paralelamente, al comenzar a tener cierto éxito, el feminismo vende “y como vende... aparece el gato por liebre”¹⁰⁸. En efecto, en la actualidad, y a pesar de la resistencia que provocan son incuestionables determinados logros del feminismo, como el derecho de voto de las mujeres por ejemplo, y pasan a formar parte de las características *sine qua non* de toda sociedad que pretende ser democrática. El feminismo ha conseguido incluir en las políticas nacionales e internacionales una agenda de género cuya presencia, por lo menos formalmente, es hoy en día indiscutible. Sin embargo, las instancias políticas se dotan de discursos “pro igualdad” sin dotarse de las herramientas, de los recursos humanos ni financieros para traducir sus intenciones en políticas y acciones transformativas de las desigualdades de género. Ciegos a una realidad repleta de desigualdades estructurales de género, no pueden ni detectarlas ni rectificarlas. Los discursos se quedan así en meras declaraciones de intención y en lo “políticamente correcto” y se traducen en la práctica en inmovilismo, cuando no en retrocesos. Pienso en concreto en el ámbito internacional, donde numerosos países firmantes de la CEDAW (Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Contra las Mujeres - 1979) aún no han traducido este compromiso en medidas concretas integradas en su ordenamiento jurídico nacional ni han armonizado su legislación nacional sobre la base de los principios que rigen la Convención. Algunos firmantes han emitido reservas que desnaturalizan por completo los objetivos de la Convención, convirtiendo este compromiso en mera declaración de intenciones. Podemos poner como ejemplo el caso de Argelia -no Irán porque no ha ratificado la CEDAW- que ratificó la Convención en 1996, pero que ha limitado la aplicación de las medidas de la Convención a condición de que estas no contradigan las provisiones contenidas en el Código de Familia argelino, que entre otros limita los derechos de las mujeres con respecto al matrimonio y a la disolución del mismo¹⁰⁹.

En el terreno político, en los países donde la igualdad entre hombres y mujeres es un principio constitucional, ningún gobierno o partido político puede violarla formalmente. Pero esto no impide la adopción de políticas, posturas y medidas que quiebran los derechos fundamentales de las mujeres como el derecho a controlar su cuerpo y su bienestar físico y emocional o su derecho a participar en igualdad de condiciones en los ámbitos de toma de decisiones, sin contar con su derecho a la igualdad profesional. Pensemos en los debates actuales en España en torno a cuestiones como las del aborto, de la violencia machista, de la prostitución y a cuestiones como la paridad y las cuotas en el ámbito de la participación política. La lente analítica y crítica de la teoría feminista permite detectar las agendas patriarcales ocultas de las sociedades formalmente igualitarias, lo que A. H. Puleo ha llamado el "patriarcado de consentimiento".

¹⁰⁸ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2009, p.224.

¹⁰⁹Sobre las reservas del Estado argelino a la CEDAW se puede consultar : http://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&lang=en#EndDec, consultado el 11/12/11.

El discurso político formal “pro-igualdad” suele también ser confundido con el discurso o las políticas “pro-mujeres” (o “pro-mujer” en singular). En numerosos países existen instituciones y ministerios de Asuntos de la(s) Mujer(es). No tienen necesariamente un horizonte normativo pro-igualdad y se inscriben más en una línea “mujerista” que feminista¹¹⁰. Aunque su objetivo sea la mejora de las condiciones de vida de las mujeres, lo justifican por la excelencia de las mujeres en el desempeño de sus roles tradicionales, sin cuestionar su posición dentro de la sociedad, ni las jerarquías y desigualdades estructurales de género. ¿Qué se esconde detrás de la afirmación de una moralidad más elevada de las mujeres con respecto a los hombres, de una ética femenina por naturaleza más pacifista y altruista? Con herramientas conceptuales tales como mitificación, esencialización, naturalización, normatividad femenina, la teoría feminista nos da claves para analizar estos discursos y extraer de ellos su objetivo normativo: lejos de equiparar a los hombres y a las mujeres en el reconocimiento y disfrute de los derechos fundamentales, este discurso justifica la exclusión de las mujeres de la esfera pública y su subordinación por parte de los hombres para que se pueda mantener cierto orden moral y social. Las mujeres, al ser consagradas como seres de excepción, se convierten en patrimonio moral de la humanidad en su conjunto. Al ser un bien tan valioso para la humanidad deben ser protegidas.

Encontramos también el discurso de la excelencia de las mujeres en los proyectos de liberación nacional¹¹¹. Como veremos, en el caso de Irán, la construcción del nuevo Estado islámico tras la revolución de 1979 implicará redefinir el papel simbólico y social de las mujeres. El discurso pro-mujeres de la República Islámica enfatizará la excelencia de las mujeres y las proclamará las guardianas de los valores islámicos. Pero -y aquí esta la trampa del discurso de la excelencia-, al ser la pieza fundamental de la construcción de la identidad nacional-islámica, los líderes de la revolución advierten que constituyen también su punto débil: para mantener y extender su dominación los poderes imperialistas intentarán corromperlas y enfermarlas culturalmente inoculándoles la occidentalitis, según la expresión de Yalal Al-Ahmad. Por lo tanto, hay que protegerlas y controlar su moralidad. La mejor manera de hacerlo será confinarlas a la esfera doméstica o someter su presencia en la esfera pública a un estricto control de moralidad islámica. De este modo estará a salvo y bajo la protección de los varones de la comunidad, en un espacio libre de cualquier posibilidad de infiltración del enemigo exterior. En este espacio, las mujeres podrán poner su excepcionalidad moral y ética al beneficio de toda la sociedad cuidando y educando a los futuros ciudadanos del nuevo Estado islámico independiente. “En el discurso sobre su excelencia, las mujeres no están confinadas en el ámbito doméstico por su incapacidad física y mental para realizar otras funciones, sino que las funciones que realizan en dicho espacio son tan fundamentales para el orden social que sólo las excelsas cualidades femeninas pueden satisfacerlas”¹¹². En mi opinión, el discurso sobre la complementariedad de los roles y las funciones de hombres y mujeres dentro de la sociedad se

¹¹⁰VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2009, p.224.

¹¹¹ YUVAL-DAVIS N., *Gender and Nation*, Sage Publications, London, 1997.

¹¹² DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid, 2015, p.70.

inscriben en esta misma lógica. Ambos inscriben a las mujeres en unos roles y unas funciones esencializados, considerados imprescindibles para la armonía natural de las sociedades. Es más, como señala Ana de Miguel, "la misma ideología patriarcal que ha legitimado la condición subalterna de las mujeres se ha conjugado perfectamente y sin apenas contradicción con un discurso sobre su excelencia (...) Esta auténtica ceremonia de la confusión ideológica ha sido en buena medida la causa de su retorcimiento y ambigüedad, enormemente rentable para legitimar la desigualdad sexual"¹¹³.

En definitiva, la pregunta que formulé antes, "¿*quid* de un feminismo sin crítica?", en mi opinión debe aprehenderse a la luz del carácter radical y político de la teoría feminista. ¿Cuál es la capacidad transformadora emancipatoria del feminismo si se desestabiliza su sujeto, su horizonte normativo y sus marcos de interpretación? En un ensayo intitolado "Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo", Nancy Fraser y Linda Nicholson intentan superar la controversia y proponer una teoría feminista crítica que no tenga necesidad de apelar a la filosofía como discurso histórico trascendental legitimador. Consideran que, lejos de anularse, el feminismo y el posmodernismo son complementarios: "una reflexión posmodernista sobre el feminismo revela vestigios inhabilitantes de esencialismo y una reflexión feminista sobre el posmodernismo revela androcentrismo e inocencia política"¹¹⁴. Con lo cual sugieren construir una perspectiva que integre los puntos fuertes de ambos y elimine las respectivas debilidades. El punto fuerte de la crítica posmoderna es que es pragmática, plural, *ad hoc*, contextual y local y no depende de la filosofía para legitimarse. Está en el nivel de la práctica y se vuelve inmanente. Esto le permite responder al campo de lo social que es complejo, heterogéneo y no totalizable. Pero por otro lado, consideran que la crítica posmoderna no es ni enteramente persuasiva ni coherente consigo misma: "pasa demasiado rápido desde la premisa de que la filosofía no puede ser el soporte de la crítica social a la conclusión de que la crítica misma debe ser local, *ad hoc*, y no teórica"¹¹⁵.

Por su parte, la crítica feminista también trata de desarrollar nuevos paradigmas de crítica social que no se basen en fundamentos filosóficos tradicionales, sin embargo, lo hace a partir de los requerimientos y necesidades de la práctica política. Pero como debilidad, Fraser y Nicholson señalan su tendencia a modos de teorización que se parecen mucho a las metanarraciones filosóficas que el posmodernismo critica: presuponen tácitamente algunos supuestos sobre la naturaleza de los seres humanos y las condiciones de vida social compartidos por muchas personas, que no tienen una base clara y resultan muy esencialistas. Si bien es verdad que muchas sociedades y personas pueden compartir cada uno de estos supuestos y condiciones, difícilmente se pueden encontrar sociedades y personas que las compartan todas. Además, la crítica feminista asume métodos y conceptos que no varían por temporalidad e

¹¹³*Idem*, p.72.

¹¹⁴FRASER N., NICHOLSON L., "Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo", en NICHOLSON L. (Comp.) *Feminismo/posmodernismo*. Feminaria, Buenos Aires, 1992, pp.7-30, p.8.

¹¹⁵*Idem*, p.13.

historicidad y que por lo tanto funcionan de facto como matrices permanentes, neutrales, para la investigación¹¹⁶. Las teorías sociales universalistas se arriesgan a proyectar las conjunciones y dispersiones dominantes de su sociedad a otras y distorsionar así rasgos importantes de las dos. Es más, las exigencias prácticas que inclinan a las feministas a producir dichos relatos han tenido que coexistir, a veces con dificultad, con otras que van en el sentido contrario. La complejidad y la heterogeneidad de la realidad ha colocado la teoría feminista frente a la necesidad de formular una teoría que pudiera explicar la opresión de la mujer en su “infinita variedad y monótona similaridad”¹¹⁷. Fraser y Nicholson reconocen que la identidad genérica ha dado sustancia para la idea de la hermandad, pero consideran que lo ha hecho a costa de reprimir diferencias entre las hermanas.

Como cura al esencialismo remanente de la teoría feminista, Fraser y Nicholson le recomiendan hacerse más posmoderna. Pero no cualquier forma de posmodernismo. La crítica feminista debería aliarse con una crítica posmoderna que no rechazara ni las narraciones históricas ni los análisis de macroestructuras sociales. Es un punto importante para las feministas porque como señalan, el sexismo tiene una larga historia y raíces muy profundas en todas las sociedades contemporáneas. Pero, si pretende seguir siendo teórica, deberá ser explícitamente histórica y situada, y provista de una genealogía. No será tampoco universalista: “cuando su objeto de estudio atravesara fronteras culturales y temporales, su modo de atención debería ser comparativo en lugar de universalizador, y atento a los cambios y contrastes en lugar de a las leyes abarcadoras”¹¹⁸. Y finalmente, la teoría feminista posmoderna debe abandonar la idea de un sujeto histórico y reemplazar los conceptos totalizadores de mujer y de identidad genérica femenina por conceptos de identidad social construidos, complejos y plurales en los cuales el género será “un hilo relevante entre otros”¹¹⁹. Desde el punto de vista de sus métodos y categorías, las autoras consideran que la teoría feminista posmoderna debería ser pragmática y falibilística. Fraser y Nicholson consideran que su propuesta es la que mejor responde a la configuración actual de la práctica política feminista, es decir, una práctica cada vez más orientada hacia la búsqueda y la formación de alianzas que hacia la consolidación de una unidad alrededor de intereses comunes e identidades compartidas.

Frente a la propuesta de Fraser y Nicholson, Celia Amorós nos recuerda que la dimensión crítica del feminismo no puede definirse sólo a partir de necesidades teóricas y prácticas, sino que la definición misma del feminismo es también tributaria de determinadas posiciones teóricas que se encuentran en debate¹²⁰. Y por otro lado, señala que el feminismo no puede renunciar a un sujeto histórico. Es lo que da sentido y consistencia a la constitución de las mujeres en sujeto político de una lucha política coherente. Lo que sugiere es que la teoría

¹¹⁶*Idem*, p.15.

¹¹⁷*Idem*, p.16.

¹¹⁸*Idem*, p.24.

¹¹⁹*Idem*, p.24.

¹²⁰AMORÓS C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, 2000 (I), p. 352.

feminista busque qué concepción del sujeto es la más adecuada para posibilitar una transformación del sistema jerárquico de género-sexo o patriarcado¹²¹. Para ello, necesita los horizontes normativos de las tradiciones emancipatorias porque como señala, “al desahacernos de la hipoteca del ‘esencialismo’ pagamos el precio de la desactivación de la capacidad crítica feminista. Y cuando se distiende la tensión que sostenía las abstracciones universalizantes de la modernidad -autonomía, individualidad, igualdad-, emergen por evocación las imágenes más arcaizantes asociadas a la simbólica de los géneros, de dudoso o nulo interés emancipatorio para las mujeres”¹²².

Para Seyla Benhabib, simplemente no se puede concebir una crítica sin filosofía: “la crítica social sin filosofía no es posible, y sin crítica social el proyecto de una teoría feminista, comprometida a la vez con el conocimiento y con el interés emancipatorio de las mujeres, es inconcebible”¹²³. Además, Benhabib es escéptica en cuanto a la idea de una crítica realmente situada, basada en micronarrativas con sus propios criterios inmanentes de legitimación. Las caracterizaciones que se hacen de los contextos en los que se pretende situar una crítica se asemejan más a unos “tipos ideales” en el sentido weberiano. No existe un conjunto de criterios constitutivos a los que apelar para caracterizar prácticas sociales complejas. La crítica social tendrá que interpretar, apropiarse, reconstruir y constituir constantemente las normas, los principios y valores. Con lo cual, S. Benhabib considera que “la filosofía crítica no puede asumir que cuando se dedica a realizar un análisis inmanente y una caracterización de esas prácticas encontrará un único conjunto de criterios sobre los que haya un consenso tan universal que se pueda asumir que se ha completado la tarea de una crítica social inmanente con sólo yuxtaponer esos criterios a la realización efectiva de la práctica”¹²⁴.

Frente a la heterogeneidad, la diversidad y la complejidad, la crítica social necesita la filosofía para poder dar un orden de prioridad y clarificar los principios en nombre de los que habla. Y el segundo defecto de una “crítica situada” es asumir que las normas constitutivas de una cultura, sociedad y tradición determinada serán suficientes para permitir que se ejercite la crítica en nombre de un futuro deseable. Sin embargo, esto no es siempre el caso. Puede haber momentos en los que los contextos estén dominados por fuerzas tan brutales que imposibiliten el ejercicio de la crítica. En esta situación, al crítico social no le queda más remedio que el exilio o el distanciamiento de las certezas, para eventualmente volver a ellas y reafirmarlas en un nivel más alto de análisis y de justificación¹²⁵. Como expliqué más arriba, S. Benhabib es partidaria de una tesis débil de las muertes anunciadas por la posmodernidad. Para esta autora, la filosofía no ha muerto, sino que se ha transformado, ha pasado de la conciencia al lenguaje y de las

¹²¹*Idem*, p.358.

¹²²*Idem*, p.368.

¹²³BENHABIB S., “Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.335.

¹²⁴*Idem*, p.337.

¹²⁵*Idem*, p.338.

exigencias de la verdad y la realidad a una investigación más limitada de las condiciones bajo las cuales una comunidad de investigación puede llegar a afirmaciones justificadas acerca de la verdad y de la realidad¹²⁶. Es posible que la filosofía como metarrelato de legitimación haya desaparecido, pero esto no quiere decir, para Benhabib, que se deban abandonar las prácticas de legitimación y de crítica que trascienden al contexto. Al mismo tiempo, Benhabib considera que la filosofía no tiene que ser necesariamente ahistórica y trascendental, puesto que intenta responder a la legitimidad de las cuestiones de validez desde el contexto de las ideas de las ciencias empíricas humanas y sociales. Así, la teoría crítica no puede pretender ser crítica, es decir situada entre la filosofía y la ciencia social, prescindiendo de la filosofía. En definitiva, para Benhabib está claro que el feminismo no puede ser crítico sin filosofía, sin un horizonte normativo y sin una utopía porque “nosotras, como mujeres, tenemos mucho que perder si abandonamos la esperanza utópica en lo totalmente otro”¹²⁷.

Lo que señalan tanto Benhabib como Amorós, es el riesgo de vaciar al feminismo del elemento que precisamente le da su fuerza, es decir, su dimensión política emancipatoria. Lo que está en juego en la articulación -o desarticulación- entre feminismo y crítica ilustrada es la cuestión del sujeto del feminismo, esto es, la capacidad de las mujeres de autodesignarse. Para Celia Amorós, la reivindicación del sujeto en el feminismo ha sido un hito crucial de su historia porque como lo explica, “el que las mujeres consigan transformar este juego de posiciones depende de que ellas mismas puedan acceder al estatuto de sujetos, lograr la capacidad de autodesignación. Pues esta es una condición *sine qua non* de la autonomía: para articular un proyecto de vida individualizado es necesario que nosotras mismas podamos decir lo que somos. Siempre nos han predicado lo que somos -en eso consiste la heterodesignación- y lo que debemos ser y hacer -justamente, la feminidad normativa que va de la mano de la heterodesignación-. Si no nos queremos amoldar a ella, si pretendemos hacer de nuestras vidas algo distinto, habremos de instituirnos en sujetos. Sujeto -esta es mi definición- es aquel o aquella que se autoadministra sus predicados, tanto los que le vienen por los demás como los que él/ella misma se adjudica”¹²⁸. Por ello, señala Amorós, parece sospechoso que desde el momento en el que las mujeres hayan accedido a la posición de sujeto, la posmodernidad haya decretado la muerte del sujeto. “Lo que se nos viene a decir es que, desde el momento en que no hay sujeto, nuestro proyecto emancipatorio no puede ser sino una quimera. Nosotras pedíamos la autodesignación y ahora resulta que nadie se autodesigna ni administra sus predicados. En realidad, todos y todas estaríamos producidos por el discurso y/o por un juego de fuerzas irracionales que genera una ilusión de autonomía donde no hay sino heterocondicionamiento. No se dan, pues, las condiciones psicológicas, antropológicas ni ontológicas necesarias para dar sentido y hacer viable ni nuestro programa político ni nuestras aspiraciones éticas. Perseguimos un fantasma”¹²⁹.

¹²⁶BENHABIB S., *op. cit.*, 1992, p. 211.

¹²⁷BENHABIB S., *op.cit.*, 2010, p.342.

¹²⁸ AMORÓS C., “Prólogo”, en OLIVA PORTOLÉS A., *op. cit.*, 2009, p.12.

¹²⁹ *Idem*, p.17.

Para las teóricas feministas de raíz ilustrada, la relación entre feminismo e Ilustración es fundamental por una doble razón: en primer lugar, porque como dice Asunción Oliva Portolés, “si damos por bueno que el sujeto es una mera ficción, la consecuencia inmediata es la de que no existe ni autonomía, ni capacidad de trascendencia ni, por tanto, posibilidad de emancipación. El feminismo se paraliza y se disuelve en debates estériles que desactivan la vindicación”¹³⁰. Y en segundo lugar porque consideran que la Ilustración genera las instancias de su propia autocritica, abriendo brechas o vetas que posibilitan a los seres humanos participar en empresas emancipatorias¹³¹. La pregunta que planteará la posmodernidad y con ella, el poscolonialismo, será sobre la pertinencia de un sujeto feminista (y sujeto *tout court*), de cuyas buenas intenciones ambos parecen sospechar. Pero, como veremos en el capítulo III, alinearse con planteamientos ilustrados no quiere decir, para las feministas de raíz ilustrada, tanto en Occidente como el Oriente Próximo, aceptar sin más al sujeto de la razón crítica tal y como ha sido conceptualizado históricamente por los ilustrados occidentales.

El feminismo ilustrado de la primera ola lo irracionalizó, mostrando su incoherencia fundamental: haber excluido a las mujeres de su campo definitorio, el de la ciudadanía. Simone de Beauvoir nos explicó además que las mujeres simplemente nunca han sido contempladas en la definición de *ser humano*. La crítica feminista radical de los sesenta pondrá de manifiesto que el sesgo androcéntrico no ha sido un desafortunado error, sino el mecanismo que permite reproducir y mantener un sistema de dominación patriarcal. Desde los contextos de mayoría musulmana, surgen también propuestas de radicalización de la Ilustración occidental, pero no únicamente desde una crítica posmoderna o poscolonial sino con la intención de reconstruir el sujeto de la modernidad teniendo en cuenta el contexto concreto en el que se inscribe. Para mí, la palabra “contexto” no se limita a un espacio de identificación cultural o nacional.

Como veremos a través del caso iraní, en el sentido francfortiano, el contexto es también el espacio de la negatividad crítica feminista y de las resistencias que provoca, un espacio complejo y conflictivo en el que los intentos de reconstrucción del sujeto ilustrado deben, además de cuidar la coherencia, buscar estrategias que sean viables. El ejemplo iraní muestra cómo las militantes feministas inscritas en distintas corrientes políticas han radicalizado desde su acción política al sujeto feminista ilustrado occidental por un lado, resignificando sus categorías de análisis, y los planteamientos posmodernos por otro lado, cuestionando la posibilidad de una transformación política sin necesidad de un ideal normativo. La experiencia iraní visibiliza también la dimensión procesal de la reconstrucción de un sujeto feminista ilustrado, reconstrucción intrínsecamente vinculada a la historia política y social del país y, de manera más general, al contexto, tanto a sus potencialidades como a sus limitaciones y resistencias.

¹³⁰ OLIVA PORTOLÉS A., *op. cit.*, 2009, p.24.

¹³¹ *Idem*, p.26.

Como muestra muy detalladamente en su libro A. Oliva Portolés, *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista*, los intentos y las propuestas de reconstrucción del sujeto ilustrado han sido múltiples y han generado debates teóricos muy fructíferos¹³². La filósofa S. Benhabib, a la que me he referido antes, se acoge a una versión débil de la muerte del sujeto para proponer una subjetividad más adecuada, más contextualizada, menos idealizada y mistificada, la de un “sujeto situado” cuya autonomía y racionalidad deben reformularse teniendo en cuenta su radical situacionalidad¹³³. Benhabib propone dotar al sujeto situado de marca de género para que las exigencias morales sean sensibles al género y conocedoras de la diferencia genérica. La propuesta de Benhabib me parece sumamente interesante porque sitúa la razón y la moral en contextos con marca de género y de diversidad, sin descuidar la posibilidad de que los individuos conjuguen su carácter situado con la afirmación de principios universales y con la construcción de futuras identidades.

Para Benhabib, “debemos pensar en la continuidad de un yo en el tiempo, no a través de un compromiso con un conjunto específico de bienes evaluativos, sino a través de la capacidad de tomar y adoptar una actitud hacia tales bienes, incluso si, y particularmente si, esta actitud es de no-compromiso. Puede haber identidad del yo sin integridad moral. Lo importante es que la historia de cada uno se cuente y tenga sentido para sí mismo y para los demás”. No podemos elegir el contexto en el que estamos inicialmente atrapados, señala Benhabib, pero tenemos capacidad de acción y esta consiste en nuestra habilidad para tejer a partir de estas narrativas una historia de vida, una biografía que tenga sentido para nosotros, la de un yo individual y único: “la identidad no se refiere sólo a mi capacidad para elegir sino a la realidad de mis elecciones, especialmente al modo en que yo, como un individuo finito, concreto y encarnado, modelo y doy forma a las circunstancias de mi nacimiento, mi familia, mi identidad lingüística, cultural y de género, mediante una narrativa coherente que representa la historia de mi vida (...). El yo no es una cosa ni un sustrato, sino el protagonista de una narración vital”¹³⁴. Su concepción del sujeto situado es además intersubjetiva, porque el “yo” es a la vez narrador de la historia y aquel sobre quien se narran historias.

El individuo con un sentido coherente de la autoidentidad es aquel que consigue integrar esas historias y perspectivas dentro de una historia vital con sentido. ¿Cuál es este sentido para Benhabib? Lo resume muy claramente en la frase siguiente: “Cuando la historia de una vida puede ser narrada sólo desde la perspectiva de los otros, el yo es una víctima que sufre y que ha perdido el control sobre su propia existencia. Cuando la historia de una vida puede contarse únicamente desde el punto de vista del individuo, ese yo es narcisista y solitario y puede haber llegado a la autonomía pero sin alcanzar la solidaridad. Un sentido coherente del yo se alcanza con la acertada integración de la autonomía y la solidaridad, o con la mezcla adecuada de

¹³²Podríamos incluir también propuestas como las del “sujeto verosímil” de Celia Amorós, del “cyborg” de D. Haraway o del “sujeto nomádico”, de Rosi Braidotti.

¹³³BENHABIB S., *op. cit.*, 1992, p.213.

¹³⁴*Idem*, p.161.

justicia y cuidado. La justicia y la autonomía, por sí solas, no pueden sostener ni nutrir esta red de narrativas en la que se despliega el sentido de la propia identidad de los seres humanos; pero la solidaridad y el cuidado, por sí solos, tampoco pueden elevar el yo a la altura de ser no sólo el sujeto, sino también el autor de una historia vital coherente”¹³⁵. En definitiva, Benhabib invita a pensar en un feminismo crítico sin perder la necesidad de justificación, de legitimación y de crítica. Nos exhorta a pensar en el feminismo como un *modus operandi*, es decir, un proceso que siempre deja abierta la posibilidad de reevaluar, de distanciarse para luego volver. Y, además, un proceso que deja las teorías y a los conceptos en un estado de disponibilidad continua para nuevas justificaciones y legitimaciones, pero sin abstraerlos de su contexto concreto.

Y finalmente, para entender la relación entre feminismo e Ilustración me parece importante recordar una observación que formulé más arriba: si históricamente el feminismo se ha vinculado con la Ilustración occidental, vínculo que para muchas feministas es fundamental, esto no quiere decir que sólo esta forma histórica concreta de Ilustración ha posibilitado el nacimiento del feminismo. Admitir este postulado operaría una confusión entre genealogía y pensamiento crítico, lo cual excluiría el reconocimiento de otras Ilustraciones, es decir, de otros movimientos intelectuales de irracionalización de las legitimidades tradicionales con virtualidad universalizantes. Y excluiría además el reconocimiento de otros procesos de emancipación de las mujeres que no estén vinculados directamente con el espacio-tiempo de la Ilustración occidental. El marco teórico de las “vetas de Ilustración” que nos proporciona C. Amorós para analizar los procesos ilustrados me ayudará a examinar los movimientos de mujeres y feministas en Irán y acciones como la Campaña de un Millón de Firmas contra las Leyes Discriminatorias, en el último capítulo. Me preguntaré entonces si a la luz de esta definición se podrían considerar estas acciones como procesos ilustrados. Si es el caso, ¿qué aporta esta experiencia al debate en torno a la dimensión ilustrada del feminismo, de su crítica y de su sujeto?

3) Genealogía de la teoría crítica feminista

1. Los estudios feministas, las mujeres como campo político de estudio

Como parte de mi planteamiento epistemológico, voy a sostener que rescatar y visibilizar la historia del pensamiento y del activismo de los movimientos feministas para la igualdad de género desempeña una función no sólo desde el punto de vista de la investigación social, sino también desde el punto de vista político. En esta empresa han tenido un papel pionero los *Women's Studies* que se iniciaron en la costa oeste de EE. UU. a finales de los años setenta, es decir, una década después del surgimiento del Movimiento de Liberación de la Mujer en este país. La relación entre ambos fenómenos es indiscutible. Para N. Tuana, este fenómeno responde a varios factores¹³⁶: En primer lugar, muchas filósofas estaban involucradas en los

¹³⁵BENHABIB S., *op. cit.*, 1992, p.198.

¹³⁶TUANA N., “Approach to Feminism”, en ZALTA E.N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/>, consultado el 04/07/2013.

movimientos de protesta de los sesenta de manera activa o influenciada por ellos. No es de extrañar por lo tanto que hayan utilizado las herramientas teóricas que tenían para los propósitos del feminismo y para llevar al debate teórico cuestiones como la naturaleza del sexismo, la causa de la opresión o el significado de la emancipación. Es más, el MLM de los años sesenta se caracteriza por una ruptura genealógica con el pasado histórico del feminismo. En Francia, las feministas del MLM proclaman el “año cero” de la “liberación de las mujeres” y cantan “nosotras las mujeres, sin pasado...”¹³⁷. Frente a esta amnesia histórica, el nuevo feminismo intenta forjarse un nuevo relato, una teoría autónoma sin apelar a las precursoras.

En segundo lugar, en los años sesenta las mujeres inmersas en ámbitos profesionales ocupados tradicionalmente por hombres experimentan de manera intensa tensiones que surgen de la confrontación entre su rol socialmente definido y sus aspiraciones profesionales. Este fenómeno pone a muchas investigadoras frente al sexismo en el ámbito académico, sexismo que identifican y denuncian gracias a las herramientas de empoderamiento que adquieren en los grupos de autoconciencia. Como respuesta muchas académicas organizan grupos de estudios de mujeres, como el *Society for Women in Philosophy* en 1972. La creación de este tipo de grupo de trabajo fue otro factor más en la creación de estudios feministas. En ellos se insistía en dos aspectos: acabar con las prácticas sexistas en el ámbito académico y promover investigaciones feministas. Alineándose sobre la tesis del feminismo radical “lo personal es político”, los "Women's Studies" se presentan como una "estrategia educacional para abrir un paso en las conciencias y en el conocimiento que transformaría los individuos, las instituciones, las relaciones y por último, toda la sociedad"¹³⁸. En sintonía con el MLM, los estudios feministas extienden la consigna lo personal es político al campo académico.

Los Women's Studies se desarrollan inicialmente como una disciplina autónoma¹³⁹ dentro de las universidades, esencialmente como crítica al androcentrismo. La antropóloga feminista H. Moore cuenta cómo a partir de los años setenta en su campo las antropólogas empezaron a identificar y cuestionar el sesgo androcentrista de su disciplina. Evidenciaron tres niveles en los que se manifiesta: 1) androcentrismo en la visión personal del investigador, que incorpora a la investigación una serie de suposiciones y expectativas acerca de las relaciones entre hombres y mujeres, y acerca de la importancia de dichas relaciones en la percepción de la sociedad en su sentido más amplio; 2) androcentrismo de la sociedad objeto del estudio. En muchas sociedades se considera que la mujer está subordinada al hombre, y esta visión de las relaciones entre los dos sexos será la que probablemente se transmita al investigador encuestador; 3) androcentrismo propio de la cultura occidental: la propia experiencia cultural del investigador le hace equiparar la relación asimétrica entre hombres y mujeres de otras culturas con la desigualdad y la

¹³⁷ STUDER B., “Féminismes et histoire - Introduction”, en GUBIN E. (Dir.), *Le siècle des féminismes*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2004, p.28.

¹³⁸ Definición de los Estudios de Las Mujeres propuesta por la NWSA (National Women's Studies Association) en su acta fundacional en 1977, <http://www.nwsa.org/about/index.php>, consultado el 29/12/11.

¹³⁹ Muchas veces autofinanciadas y fuera del programa curricular en las universidades.

jerarquía que presiden las relaciones entre los dos sexos en la sociedad occidental¹⁴⁰.

En el terreno de la epistemología feminista, las obras de Sandra Harding y Nancy Hartsock son pioneras. Sus obras pusieron de manifiesto que las relaciones de género condicionan nuestras concepciones del conocimiento, del sujeto y de los métodos de investigación y que estas concepciones y prácticas desfavorecen sistemáticamente los intereses de las mujeres, invisibilizándolas en las investigaciones, desvalorizándolas o tomándolas en cuenta sólo cuando puedan servir a los intereses de los hombres, desvalorizando su autoridad epistemológica y su falta de cientificidad por ser demasiado ideologizado y produciendo conocimiento que refuerza las jerarquías de género¹⁴¹. Su teoría epistemológica incorporó la dimensión normativa proponiendo modelos de producción de conocimiento que integran la perspectiva político-transformadora feminista, que eliminan los sesgos androcentristas y las relaciones desiguales de poder en todas las dimensiones de la producción del conocimiento (investigador/a – sujeto/a) y que se centran en los puntos de vista de las mujeres y sus subjetividades. Desde la perspectiva metodológica, alineándose en la tesis según la cual “sólo el oprimido puede analizar y teorizar su opresión”¹⁴², los *Women's Studies* consideraban que pertenecer a un grupo social subordinado en la jerarquía de género situaba a las mujeres en un lugar privilegiado para investigar a otras mujeres. Esta identificación con el objeto de estudio pretendía denunciar el universalismo sesgado de la producción académica dominante, la cual ignoraba siempre las relaciones de género. De allí la importancia otorgada a la “voz de las mujeres” y a la subjetividad¹⁴³.

Esta tesis despertó rápidamente críticas relacionadas con el riesgo de crear un gueto especializado y posiblemente una subdisciplina dentro del campo académico centrado exclusivamente en la mujer o en el “punto de vista femenino” como alternativa al androcentrismo y al “punto de vista masculino”. Expuso también a los *Women's Studies* a las acusaciones de cierto esencialismo o reduccionismo homogeneizando a las mujeres como un sólo grupo con intereses y características comunes y compartidas y legitimándolas como las más aptas para estudiar a otras mujeres por compartir la misma esencia y las mismas experiencias vitales¹⁴⁴. Asimismo se cuestionó la legitimidad científica del campo, al considerarlo como ciencia militante e ideologizada, como un espacio de identificación y, por lo tanto, un espacio no objetivo. Las críticas y las resistencias a este nuevo campo de estudio surgen también en las propias filas del movimiento feminista: lo valoran como una forma de traición¹⁴⁵.

¹⁴⁰ MOORE H., *op. cit.*, 2004, p.14.

¹⁴¹ BRAYTON J., “What makes Feminist Research Feminist? The Structure of Feminist Research within the Social Sciences”, 1997, <http://www.unb.ca/par-1/win/feminmethod.htm>, consultado el 3/11/11.

¹⁴² LAGRAVE R-M., “Recherches féministes ou recherches sur les femmes?”, *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol.83, juin 1990, Masculin/Féminin-1, p.28.

¹⁴³ STUDER B., *op. cit.*, 2004, p.30.

¹⁴⁴ MOORE H., *op. cit.*, 2004, p.18.

¹⁴⁵ LAGRAVE R-M., *op. cit.*, juin 1990, p.28.

Desde las corrientes radicales del feminismo, se considera que la emancipación y la liberación de las mujeres no puede operarse sin una revolución integral del sistema patriarcal, con lo cual, al ser la universidad un espacio de competitividad profesional propio de los hombres, las feministas no deberían entrar en este juego. Es más, sostienen que las intelectuales venden la lucha de las mujeres a las universidades y sacan de ello un beneficio personal en detrimento del beneficio colectivo. Además, siendo el discurso científico esencialmente androcéntrico, dejar la producción de un conocimiento feminista en las manos de las universidades constituye una regresión con respecto a la emergencia de “una voz femenina”.

Las resistencias a los Women's Studies, tanto por parte de la comunidad científica como de las autoridades académicas, como de las propias militantes del movimiento feminista eran casi inevitables. Inevitables, según J. Chapman, por la posición anómala de las mujeres en una sociedad dominada por los hombres: “Aunque el género de las mujeres las sitúa fuera de esta sociedad y, en cierto sentido, las convierte en 'intrusas' dentro de ella, su dependencia respecto al hombre las hace también 'partícipes', divididas por las mismas dimensiones -el clan, la raza, religión, clase, etc.- que el hombre”, y añade: “las feministas, en el día a día de una lucha prolongada que había de tener lugar en la misma sociedad de la que iban a 'liberarse', pronto se darían cuenta de que las esperanzas iniciales de solidaridad entre mujeres cedían ante el ataque tanto de los intereses establecidos y opuestos de los hombres, como de sus propias filas, donde se las criticaba por impulsar el feminismo a costa de otros objetivos y reducirlo todo al problema 'de la mujer'”¹⁴⁶. Inevitables también porque como nos recuerda H. Moore la marginación del feminismo en los círculos académicos tiene mucho que ver con el sexo de las feministas¹⁴⁷: la desvalorización social de todo lo relacionado con el universo femenino, incluyendo por supuesto al propio feminismo, contribuye a convertir este campo de estudio en un ámbito poco valorizado por la comunidad científica, especialmente por los hombres.

Y finalmente, se podría añadir que precisamente por su dimensión militante, normativa y transformadora -su falta de objetividad dirían sus detractores- se tiende a ocultar y marginar los Women's Studies por una resistencia y miedo al cambio¹⁴⁸. En respuesta a estas críticas, en la década de los noventa se consolidarán nuevos puntos de vista, nuevas áreas de investigación teórica redefiniendo el proyecto en "Estudios de las Mujeres" en plural para reconocer la diversidad de las experiencias y vivencias de las mujeres. Otros enfoques llamados "Estudios de Género" centrados en los roles socioculturales de las mujeres y de los hombres convierten al género en categoría de análisis científico-social para explicar las relaciones desiguales que los roles de género definen y perpetúan. Se intentará además interrelacionar los estudios de género con otros campos disciplinarios para poder abarcar la multidimensionalidad de la opresión y de las desigualdades.

¹⁴⁶ CHAPMAN J., “La perspectiva feminista”, en MARCH D., STOKER G. (Eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p.110.

¹⁴⁷ MOORE H., *op. cit.*, 2004, p.18.

¹⁴⁸ MARTÍN CASARES A., *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Madrid, 2006, p.32.

A pesar de las resistencias y de las críticas, el activismo feminista dentro de las universidades constituye un hito fundamental de la historia de la teoría feminista. Hoy día se cuenta con la producción de un potente cuerpo teórico altamente subversivo que radicaliza el campo del conocimiento científico, campo del que han sido tradicional e históricamente excluidas las mujeres. Una auténtica revolución del conocimiento. Su aportación magistral será la conceptualización de la opresión de las mujeres, desvelando los mecanismos que la producen y la reproducen, poniendo nombre a dichos mecanismos y a sus efectos y, al conceptualizarlos, los politizarán. La teórica feminista C. Mackinnon formula esta radicalización en estos términos: “la fisiología de los hombres define la mayor parte de los deportes, sus necesidades de salud definen en buena medida la cobertura de los seguros, sus biografías diseñadas socialmente definen las expectativas del puesto de trabajo y las pautas de una carrera de éxito, sus perspectivas e inquietudes definen la calidad de los conocimientos, sus experiencias y obsesiones definen el mérito, su servicio militar define la ciudadanía, su presencia define la familia, su incapacidad para soportarse unos a otros -sus guerras y sus dominios- define la Historia, su imagen define a los dioses y sus genitales definen el sexo”¹⁴⁹.

Tras desvelar el sesgo androcéntrico de las teorías y de los conceptos, tendrán luego que subvertirlas otorgándoles nuevos significados. Otro de sus logros importante será el redescubrimiento y la lenta recuperación de las voces de las mujeres y de la genealogía del feminismo¹⁵⁰. La tesis de Kate Millet, *Política sexual*, publicada en 1970, es un ejemplo de esta recuperación, reconstituyendo la historia de la lucha de las sufragistas. Otro ejemplo esta en la obra de Firestone: *La dialéctica sexual*, que la autora dedica a Simone de Beauvoir y en la que consagra todo el segundo capítulo a la historia del movimiento feminista en EE. UU. Esta recuperación compensatoria¹⁵¹ de la historia es el paso previo necesario hacia una crítica de la producción científica y una reflexión sobre la necesidad y la pertinencia de situar el conocimiento. Los estudios feministas nacen por lo tanto en un momento en el que el movimiento feminista, sin dejar de ser reivindicativo, comienza a buscar explicaciones sobre las raíces de la opresión y para ello necesitan entrar en determinados ámbitos como, por ejemplo, la economía política o la filosofía política que requieren cierta formación previa para poder manejar las teorías y los conceptos y pasarlos por el filtro crítico del feminismo. Esto supuso una necesaria división del trabajo en la construcción de la dimensión práctica y teórica del feminismo.

Y finalmente, la introducción del feminismo en las universidades reveló no sólo los sesgos de género de los paradigmas establecidos, sino que generó un profundo cuestionamiento de los fundamentos epistemológicos y metodológicos de las Ciencias Sociales y de los

¹⁴⁹ MACKINNON C., *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid, 1995, p.408.

¹⁵⁰ NASH M., *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p.163.

¹⁵¹ La historia compensatoria es el término utilizado por Gerda Lerner cuando se refiere a los primeros ensayos sobre la historia de las mujeres. Para esta autora, son compensatorias en el sentido de basarse en la identificación y en juicios de valores, en STUDER B., THÉBAUD F., “Entre histoire et mémoire”, en GUBIN E. (Dir.), *Le siècle des féminismes*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2004, p.32.

proyectos sociopolíticos que se basan en ellos, así como una crítica de las relaciones patriarcales de poder presentes en la institución académica. Como afirma Seyla Benhabib, “la implicación de las mujeres en las Ciencias Sociales, sea como objeto de investigación o como investigadoras ha condicionado los paradigmas de investigación, sus unidades de medida y sus métodos de verificación, ha cuestionado la supuesta neutralidad de su terminología teórica o las pretensiones de universalidad de sus modelos y metáforas”¹⁵².

Los espacios de producción de conocimiento feminista se vuelven así una pieza clave del *modus operandi* de la teoría feminista tal y como lo enuncia C. Amorós: conceptualizar es politizar. Se convierten en el lugar de encuentro y de reflexión de la teoría y de la práctica guiados por y hacia la definición del ideal normativo. Las academias, como mencionare en los capítulos que siguen, se convierten también en lugares de polémica, de contestación y de ruptura epistemológica que condicionan a su vez las agendas feministas. Sin embargo, la relación entre academia y la producción teórica feminista no está exenta de cuestionamientos. La producción intelectual a través de las universidades es dependiente de la disponibilidad y afectación de recursos materiales, humanos y económicos, en concreto las posibilidades de investigar, de escribir y publicar, de asistir e impartir conferencias dentro y fuera del país, de hablar en otros espacios públicos, de enseñar, de abordar determinados temas y problemáticas, etc. Cada una de estas actividades -y su dependencia a los recursos antes mencionados- dependen a su vez del contexto político, social, cultural y económico.

La libertad de pensamiento, de expresión, de reunión, de movimiento son elementos prácticos clave en la producción intelectual, los cuales en el caso de las investigadoras feministas iraníes convierten cada una de las actividades que quieren llevar a cabo en una auténtica carrera de obstáculos donde tienen que lidiar con las autoridades académicas, gubernamentales y, a veces, también con el alumnado y la sociedad. Las investigadoras y profesoras de universidad que tuve la oportunidad de entrevistar cuentan como los temarios de las asignaturas, las bibliografías, los proyectos de investigación, etc. deben pasar un filtro de conformidad con los valores y principios de la República Islámica de Irán por las autoridades competentes. A ello, se añaden, la prohibición o censura de obras de feministas extranjeras y la prohibición de salir del país a determinadas activistas feministas o las dificultades para obtener un visado para poder viajar y participar en actividades investigadoras fuera de las fronteras nacionales. Que la mayor producción teórica feminista sobre las mujeres no occidentales provenga de las universidades occidentales no es algo casual. A. Dirlik lo subraya con cierta ironía cuando dice que el término poscolonial no designa tanto la emergencia de un nuevo campo de estudio, sino más bien la llegada de los intelectuales del tercer mundo a las universidades del primer mundo. En mi opinión, esta situación nos obliga también a pensar en la triada teoría-ideal normativo-práctica de la teoría crítica feminista bajo una perspectiva distinta.

¹⁵² BENHABIB S., “El otro generalizado y el otro concreto: controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista”, en BENHABIB S., CORNELL D. (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 119-150, p.120.

Como veremos en el caso de Irán, la cuestión de saber si una teoría crítica puede prescindir de la filosofía o de la teoría no es siempre una pregunta retórica.

2. La genealogía como herramienta de empoderamiento y de legitimación

Según C. Amorós y A. de Miguel, reconstruir y apropiarse una historia forma parte del politizar feminista: “la memoria es de suya emancipatoria. Si queremos ser reconocidas en el mundo de la política, la historia y la cultura, debemos empezar por reconocernos a nosotras mismas, por autoinstituir nuestros propios referentes y reconstruir elementos de continuidad de un camino zigzagueante y sinuoso, sin duda, como no podría ser de otro modo, dada la enorme complejidad del problema de subordinación de las mujeres”¹⁵³. Además de visibilizar los hilos conductores, las continuidades y los momentos de ruptura, y de hacer disponible sus herramientas analíticas, la genealogía del feminismo constituye, según Amorós y De Miguel, un instrumento de empoderamiento y de legitimación para las luchas políticas de las mujeres. Como he señalado antes, mi hilo conductor es el *modus operandi* de la teoría feminista, es decir, la capacidad de la teoría feminista en irrationalizar las bases que legitiman la subordinación de las mujeres para operar una transformación hacia un horizonte deseable de igualdad.

Sin embargo, continuidad no quiere decir ni constancia, ni homogeneidad, ni tampoco quiere decir reificación. A lo largo de tres siglos, la crítica feminista ha experimentado variaciones, cambiando el ángulo de visión y destapando nuevos aspectos relacionados con la cuestión de la igualdad, libertad y la autonomía de las mujeres. Y todo ello, entre las potencialidades y las limitaciones y resistencias vinculadas al contexto, las cuales han marcado también el ritmo y la forma de sus producciones teóricas y sus acciones. Es precisamente lo que surgiere la metáfora de las “olas” de la historia del feminismo. La interacción con el contexto ha hecho de la teoría feminista un espacio vivo que le obliga a reflexionar, no sólo sobre lo que significa la emancipación para las mujeres como seres humanos, sino también sobre las posibilidades y viabilidad de su realización. Confrontar la teoría con la práctica y viceversa es lo que, en mi opinión, ha permitido al feminismo, como teoría y como movimiento social, perdurar en el tiempo. En este *continuum* sitúo a los movimientos de mujeres y feministas en Irán y con esta investigación pretendo presentar sus aportaciones radicales al debate histórico sobre el *modus operandi* de la teoría feminista.

Como señale más arriba, para entender cómo la crítica feminista se ha relacionado históricamente con la Ilustración y la posmodernidad, tenemos que analizarla desde su dimensión conflictiva. El feminismo polemiza y radicaliza las bases tradicionales de legitimación de las desigualdades de género y, a medida que procede, genera resistencias. Las legitimidades se reinventan y se redefinen y no son sin más, tal como lo recuerdan Celia Amorós y Rosa Cobo, el resultado de un historicismo determinista. Se suele pensar que lo que

¹⁵³ AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010, p.34.

los filósofos dicen sobre la mujer está condicionado por la situación de la mujer de su época y que era imposible percibir las cosas de otro modo. Pero para C. Amorós y R. Cobo, “cuando la situación de la mujer se tematiza, nos encontramos de forma recurrente con un referente polémico que se suele silenciar, al que no da beligerancia como interlocutor/a y que solamente parece, en todo caso, de forma alusiva”¹⁵⁴. Así, cuando Rousseau afirma “cuando la mujer se queja de la injusta desigualdad en que la ha puesto el hombre, comete un error; esta desigualdad no es una institución humana, o al menos no es la obra del prejuicio, sino de la razón”; para estas autoras, Rousseau no está aquí sin más reflejando una forma de pensar de su época, sino contradiciendo a alguien en relación con algo que en su época se discutía, en concreto a Poullain de la Barre, autor de: *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*.

A. Valcárcel ha expuesto con claridad como se han teorizado las resistencias al feminismo y señala: “cada vez que el feminismo logró hacer pasar cuestión cadente alguna de sus propuestas (el voto, el acceso a la educación, la paridad en el poder), varios autores y de primera magnitud dedicaron sus genios a definir en qué consistía ser mujer”¹⁵⁵. A. Valcárcel pone en evidencia como en distintos momentos, tanto en la Ilustración, en el primero y segundo liberalismo como en los societarismos, los pensadores han emprendido maniobras teóricas y normativas para conseguir mantener el poder que fundamenta la sujeción de las mujeres, cerrar las posibilidades que habían abierto sus propias teorías para la emancipación sin perder la coherencia de sus teorías políticas. Para destapar estas maniobras, A. Valcárcel sugiere utilizar la variable sexo como clave de interpretación del mundo porque pensar el sexo, para connotarlo o para deconstruirlo, es pensar el poder. Y argumentar a favor de la pertinencia normativa de la diferencia sexual sería la gran invariante antropológica para mantener el poder¹⁵⁶. La idea de invariante es lo que permite explicar como se mantiene la coherencia de un proyecto de cambio de legitimidades políticas y de adquisición de derechos universales sin cuestionar la diferenciación y jerarquización sexual. Su necesidad está justificada para conseguir el éxito del proyecto modernizador.

Para entender el *modus operandi* del feminismo es preciso analizar cuáles son las ideas y los pensamientos que pretende irracionalizar, cómo y por qué se han construido los argumentos que intentan justificar políticamente la exclusión de las mujeres. Como señala A. Valcárcel, muchas de las nociones que manejamos están solidificadas, son nociones comunes en el mal sentido, y es necesario, para librarnos de su peso, conocer el momento y las circunstancias de su aparición¹⁵⁷. Así se ha descubierto, por ejemplo, que en algunos idiomas como es el caso del francés, las dos reglas gramaticales que determinan el género y el número, es decir, que el

¹⁵⁴ AMORÓS C., COBO R., “Feminismo e Ilustración” en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol. I)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.109.

¹⁵⁵ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2000, p.116.

¹⁵⁶ VALCÁRCEL A., *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 2008, p.57.

¹⁵⁷ *Idem*, p.22.

masculino prevalece sobre el femenino y el plural sobre el singular, nacen con la Ilustración y se consolidan en vísperas de la revolución francesa¹⁵⁸. En ambas reglas gramaticales podemos ver la teorización tanto de la misoginia romántica como del contractualismo ilustrado. ¿Las dos caras de la misma moneda?

Identificar las manifestaciones cambiantes de la misoginia forma parte del conceptualizar político del feminismo, posibilita deconstruir allí donde se establecen verdades absolutas e inmemoriales. A su vez, permite rastrear la propia historia de la teoría feminista. En efecto, como señala A. Valcárcel, durante siglos, cuando surgía una crítica y reivindicación feminista, en lugar de dirigirse a y argumentar directamente con su autor/a, la estrategia fue ignorarlo/a y dirigirse al colectivo completo de las mujeres para redefinirlo. Por ello esta autora sugiere buscar a través de las manifestaciones extraordinarias de la misoginia, es decir, las que percutan más que las habituales, qué es lo que las provoca. Y asegura: “normalmente, encontraremos un detonante”¹⁵⁹. Pero estos referentes polémicos han sido silenciados en la historia de las ideas. En el mejor de los casos se ha hecho referencia a ellas como subproducto de una idea principal, pero en muy pocas ocasiones se la ha presentado como una radicalización de esta idea principal.

Autoras como M. Molyneux argumentan que los procesos de modernización han creado espacios legítimos para las reivindicaciones feministas¹⁶⁰ pero muy pocas veces se menciona que estos mismos espacios legítimos fueron utilizados para polemizar y denunciar las incoherencias del proyecto de modernización. A través de esta invisibilización se ha pretendido deslegitimar por todos los medios al feminismo como motor de uno de los cambios más significativos del siglo que ha finalizado, a saber, el del cambio en la posición social de las mujeres. “Se ha pretendido ningunearlo por todos los medios, incluidos lo de llamar a este enorme proceso 'revolución silenciosa' por la única y buena razón de que se intentó guardar silencio sobre él”¹⁶¹. Lo que sugiere A. Valcárcel es que tanto los picos de misoginia como los picos de democratización son indicadores de la existencia de un activismo feminista con potencial transformador. Por lo tanto estos elementos nos pueden servir de radar para detectar movimientos feministas cuando mirando el mapa de los actores sociales estos no aparecen.

Establecer esta relación entre el feminismo y sus resistencias permite también cuestionar la afirmación inversa según la cual los procesos de modernización, lejos de haber emancipado a las mujeres, han conllevado más restricción a sus derechos y libertades¹⁶². Efectivamente, parece que Rousseau, como otros autores ilustrados, es capaz de articular, sin sentir ninguna contradicción, sus teorías de emancipación humana con la exclusión de las mujeres de este espacio de seres humanos libres. Como muestra Carole Pateman en su obra *The Sexual*

¹⁵⁸ CHEMIN A., “Genre, le désaccord”, en *Le Monde*, 14 de enero del 2012, consultado el 14/01/2012.

¹⁵⁹ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2009, p.17.

¹⁶⁰ MOLYNEUX M., *op. cit.*, 2003, p.11.

¹⁶¹ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2000, p.133.

¹⁶²Para una discusión más detallada, véanse FELSKI R., *The Gender of Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, 1995.

Contract, “el contrato original constituye a la vez libertad y dominación. La libertad de los varones y la sujeción de las mujeres se crea a través del contrato original, y el carácter de la libertad civil no se puede entender sin la mitad despreciada de la historia la cual revela cómo el derecho patriarcal de los hombres sobre las mujeres se establece a partir del contrato”¹⁶³. Sin embargo, como acabo de sugerir, las misoginias no son determinismos históricos, ni tampoco son inherentes a las modernidades. Al contrario, dichos procesos abren brechas, o vetas para emplear la metáfora de C. Amorós, que posibilitan la radicalización de sus principios y valores y dan pie a la reivindicación de la emancipación humana para las mujeres. Con lo cual, las misoginias deben interpretarse en mi opinión, como resistencias al potencial emancipatorio de los procesos de modernización y no sólo como un efecto de los mismos. Esta interpretación evidentemente sólo la podemos formular con una mirada retrospectiva. *Primum vivere deinde philosophari*. Nos invita, como lo sugiere C. Amorós, a reflexionar sobre la relación entre las vetas de Ilustración -procesos crítico-reflexivos con virtualidades universalizadoras- y las posibilidades de formular reivindicaciones de emancipación para las mujeres como seres humanos.

Estudiar desde una perspectiva histórica las resistencias al feminismo favorece también la comprensión de los procesos de transformación del feminismo, como teoría y como movimiento social. En efecto, las resistencias constituyen factores de influencia del feminismo. La relación entre la crítica feminista y las resistencias que provoca es un juego de poder que cambia con el tiempo. De esta relación de fuerza o conflictividad, surgen algunos de los grandes logros del feminismo cuyo valor emancipatorio merece la pena recordar: el principio de la equivalencia humana, el derecho de voto, el derecho de participación política, los derechos sexuales y reproductivos, el acceso a todos los niveles y ámbitos de la educación, el derecho a una vida libre de violencia, etc. De esta misma dinámica surgen también los principales retrocesos a la emancipación de las mujeres como seres humanos. Esta realidad determina las estrategias y las alternativas que adopta el feminismo, las alianzas que construye y su margen de negociación con las instituciones que reproducen y mantienen las desigualdades mediante la socialización de las normas sobre los roles y las relaciones de género. En otras palabras, las resistencias forman parte del contexto, del espacio de conflictividad del feminismo como teoría y como movimiento social y es para mí un elemento fundamental para entender la relación del feminismo con el pensamiento ilustrado y posmoderno. Pienso que la dialéctica que entablan estas dos corrientes de pensamiento puede arrojar cierta luz sobre nuestro entendimiento de conceptos como la agencia de las mujeres, o como veremos en el caso de Irán, sobre las estrategias de reconstrucción de un sujeto ilustrado del feminismo.

Finalmente, pienso que es necesario resaltar la importancia de universalizar la genealogía del feminismo. Subrayé más arriba el potencial emancipatorio de la recuperación histórica de los movimientos de mujeres y feministas en el mundo. Universalizar sus herramientas y claves

¹⁶³ PATEMAN C., *El contrato sexual*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1995, p.11.

de análisis dota de legitimidad las críticas, las reivindicaciones y las acciones feministas en cualquier lugar del planeta. En Irán, las luchas feministas han tenido y siguen teniendo como referentes luchas y teóricas feministas en otras partes del mundo, incluido el Occidente. Como ejemplo podemos mencionar a la revista feminista iraní de principios de los noventa, *Jensedovvom* (segundo sexo) homónima de la obra de Simone de Beauvoir. Es más, universalizar me parece en la actualidad inevitable dada la internacionalización del movimiento de mujeres, la existencia de redes transnacionales de feministas y las migraciones de activistas y teóricas feministas.

Los intercambios que producen las redes internacionales enriquecen la teoría y la práctica feminista en todos los sitios y contribuyen a cambiar el modo en el que se piensan y se definen los universales, acercándose a un modelo de “universalidad interactiva”, según lo teoriza la filósofa S. Benhabib. Así, el movimiento de mujeres y feministas en Irán contribuye al debate sobre la reconstrucción del sujeto ilustrado del feminismo desde una perspectiva crítica con el pensamiento ilustrado y posmoderno, desde una plataforma plural de actores y desde nuevos modelos de organización de las acciones y reivindicaciones feministas. Por otro lado, universalizar la historia del feminismo, permite visibilizar que en otros momentos y otros contextos se han utilizado maniobras muy parecidas para legitimar la opresión de las mujeres: la esencialización, el discurso sobre la excelencia de las mujeres, el argumento de la complementariedad son algunos ejemplos. ¿Qué similitudes existen entre el argumento de los islamistas sobre la complementariedad de los sexos y el de los movimientos revolucionarios y progresistas de izquierda de principios del siglo XX? ¿A caso estos últimos no hablaban también de “complementariedad” para justificar una estabilidad social en la que las mujeres serían “madres, amas de casa y dignas enamoradas”¹⁶⁴? Y, ¿no consideraban además que nadie las obligaría porque “las mujeres seguirán haciendo de mujeres, pero serán libres para hacer por voluntad y sin miseria moral aquello que desean profundamente porque a ello están destinadas”¹⁶⁵? Universalizar la genealogía del feminismo responde al desafío que se ha planteado el feminismo como pensamiento radical y como movimiento social de acabar con lo que la radical Kate Millett calificaba como el orden social y el código cultural más ancestral, universal y arraigado de los existentes: el sistema patriarcal.

Desde el punto de vista analítico, universalizar permite identificar cómo y en qué medida los referentes feministas históricos y actuales “migran” hacia diversos movimientos feministas en el mundo y son recuperados teóricamente. Las apropiaciones teóricas también se inscriben en dinámicas conflictivas, tienen una dimensión política y nos interesa conocerlas para poder entender determinados procesos, como por ejemplo, la emergencia de la crítica feminista poscolonial, el nacimiento de un feminismo islámico o el surgimiento de nuevas perspectivas feministas dentro de Oriente Próximo. Como muestra el sociólogo iraní Hammed Shahidian, la

¹⁶⁴ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2000, p.122.

¹⁶⁵ *Idem*, p.122. Tendremos ocasión de analizar los pensadores de la revolución islámica de Irán, entre otros el Dr. Shariati, cuyas propuestas van en este sentido.

relación entre el feminismo islámico en Irán y el feminismo occidental es ambigua¹⁶⁶. Mientras buscan sus referencias teóricas y fuentes de legitimidad en los movimientos feministas en otras partes del mundo, incluido el feminismo occidental, operan una apropiación selectiva para no perder su legitimidad basada en su “autenticidad cultural”, dejando fuera cuestiones esenciales para la teoría feminista como el control de las mujeres sobre su cuerpo y la separación de la religión y de la política. Esto conduce, según el autor, a una curiosa paradoja: por un lado recuperan la crítica feminista hacia la sociedad occidental pero, por otro lado, rechazan el horizonte normativo del feminismo occidental de raíz ilustrada cuando este propone como solución acabar con la construcción patriarcal de los roles de género¹⁶⁷.

Para Shahidian, el contexto político de la República Islámica de Irán deja poco espacio para una crítica del islam y del Estado islámico en tanto que elementos constitutivos de la estructura patriarcal en este país. Los prejuicios y los estereotipos sobre el feminismo occidental forman parte de la resistencia de las autoridades islámicas que operan, vía censura, una selección y una transformación de los pocos textos de autores feministas autorizados y traducidos al persa y controlan, mediante la represión, los intercambios entre las feministas dentro y fuera del país. Según este autor, los estereotipos no son sólo un indicador de cómo la República Islámica de Irán percibe a las mujeres occidentales, sino también un indicador de cómo entiende los derechos de las mujeres y qué es lo que considera apropiado para el “feminismo iraní”. Para la teórica feminista Sh. Mojab, la teorización de “las mujeres musulmanas” y de “las feministas islámicas” tiene, claramente una dimensión política y contribuye a ocultar la diversidad del feminismo en Irán¹⁶⁸. Una genealogía de la teoría feminista universalizada y universalizable puede proporcionar un marco de interpretación pertinente para entender dicha diversidad. Sin él, no comprenderíamos por qué la feminista radical estadounidense Kate Millett viajó a Irán para apoyar a las mujeres durante la Revolución Islámica, ni las propuestas feministas críticas que surgen dentro de los países de mayoría musulmana como alternativas al feminismo islámico. Los universos que componen el “nosotras” y el “las otras” son mucho más permeables que lo que dejan entrever algunos teóricos y teóricas y, las conexiones entre ambas mucho menos dudosas que los conceptos de imperialismo, occidentalitis, djihadismo, etc. quieren sugerir. Dichas interacciones e intercambios son también procesos históricos. Con lo cual, recuperar esta historia forma parte de mi intento de comprensión crítica de las dinámicas que surgen en Oriente Próximo y su contribución al debate actual en torno al sujeto ilustrado del feminismo. Se trata de situar las producciones teóricas y las prácticas de las feministas de Oriente Próximo en el mismo plano, tanto de disponibilidad crítica como de interacción constructiva, que cualquier otra teoría feminista.

¹⁶⁶SHAHIDIAN H., “‘Islamic Feminism’ Encounters ‘Western Feminism’: Towards an Indigenous Alternative?”, paper presented to the Feminism and Globalization Seminar, Illinois State University, 12 de febrero de 1998, <http://www.wgsi.utoronto.ca/shahidian/articles/Islamic%20Feminism.pdf>, consultado el 08/06/2014.

¹⁶⁷En el último capítulo, documentaremos y debatiremos en detalle estas perspectivas.

¹⁶⁸MOJAB SH., “The Politics of Theorizing “Islamic Feminism”: Implications for International Feminists Movements”, *Women Living Under Muslim Laws*, Dossier 23 -24, Julio 2001, <http://www.wluml.org/node/344>, consultado el 14/01/2013.

3. Sobre las divisiones históricas y tipologías del feminismo

Las narraciones no son neutrales y responden a determinadas perspectivas normativas, aplicadas a la historia de las ideas. Lo mismo ocurre con la genealogía del feminismo. Las diferentes formas de organizar los hitos históricos del feminismo pueden variar según la división en el tiempo de los hitos del feminismo, llamados “olas”. Las diferencias surgen a la hora de responder a las siguientes preguntas: ¿cuál y dónde ha sido el punto de partida? ¿Qué fenómenos constituyen los hitos correspondientes a cada ola? ¿Existen sólo tres o se puede considerar que estamos en la actualidad en la cuarta ola del feminismo? Los hitos varían también en función de la clasificación y la tipología de las distintas corrientes del pensamiento feminista.

Las teóricas feministas Celia Amorós, Amelia Valcárcel y Ana de Miguel sitúan el primer hito y el punto de partida en la articulación del feminismo como pensamiento filosófico y político durante el previo e intermedio de la revolución francesa y sus manifestaciones en Inglaterra, es decir, lo hacen coincidir con el desarrollo del pensamiento ilustrado. Consideran que en Francia, *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés*, de François Poullain de La Barre, y la *Déclaration des droits de la femme et de la citoyenne*, de Olympe de Gouges y en Inglaterra, *Vindication of the Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft son los textos fundacionales del feminismo y su primer corpus teórico¹⁶⁹.

Para A. Valcárcel, el feminismo tiene “una fecha de origen con partida de nacimiento escrita, la filosofía barroca. Antes, pura y simplemente, no ha habido feminismo; hubo, a veces quejas, sentidas y justas, pero no feminismo porque el feminismo es una articulación teórica y política moderna. Tiene su condición de posibilidad en la filosofía barroca (...)”¹⁷⁰. A partir de ahí, describe tres oleadas: la primera corresponde al feminismo ilustrado, la segunda al feminismo sufragista y la tercera, el feminismo de los sesenta que tiene como obras principales *La política sexual*, de Kate Millet y la *Dialéctica del sexo*, de Firestone. Para Valcárcel estamos todavía en la tercera ola: “creo que en este momento y en esta tercera ola del feminismo al que pertenecemos, que es la que da paso a un tercer milenio, las mujeres pueden ser ya capaces de forjar una voluntad común relativamente homogénea en sus fines generales: conservar lo ya hecho y seguir avanzando en sus libertades”¹⁷¹.

Ana de Miguel da más flexibilidad a los márgenes históricos del feminismo. Según esta autora, el feminismo siempre ha existido en diferentes sentidos. En el sentido más amplio del término cada vez que las mujeres se han quejado individual o colectivamente de las injusticias

¹⁶⁹ AMORÓS C., COBO R., *op. cit.*, 2010, p.20.

¹⁷⁰ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2009, p.226.

¹⁷¹ VALCÁRCEL A., “La memoria colectiva y los retos del feminismo”, *Mujer y Desarrollo*, nº31, CEPAL, Santiago de Chile, 2001, p.32, www.cepal.org/publicaciones/xml/0/7220/lc11507e.pdf, consultado el 01/10/2012.

que vivían por le hecho de ser mujer y que reivindicaban una situación mejor. Pero en un sentido más acotado, A. de Miguel se refiere al feminismo cuando habla de “los distintos momentos históricos en que las mujeres han llegado a articular, tanto en la teoría como en la práctica, un conjunto coherente de reivindicaciones y se han organizado para conseguir las”, y añade: “como ponen de relieve las recientes historias de las mujeres, estas han tenido casi siempre un importante protagonismo en las revueltas y movimientos sociales. Sin embargo, si la participación de las mujeres no es consciente de la discriminación sexual, no puede considerarse feminista¹⁷²”.

Celia Amorós y Ana de Miguel¹⁷³ dan comienzo a la historia del feminismo con formas pre-feministas de crítica que se identifican con un género literario llamado memorial de los agravios en el que las mujeres formulan quejas sobre situaciones de abusos de poder que sufren, pero sin cuestionar las bases legitimadoras de dicho poder. La obra de la poeta medieval francesa Christine de Pizan: *La Cité des Dames*, pertenece a este género literario. En ella, cuestiona los prejuicios masculinos acerca de las mujeres y defiende su capacidad de razón y de *bon sens*. Para desmontar dichos prejuicios, Christine de Pizan propone un catálogo de mujeres ilustres a modo de contra ejemplo, dotadas de *bon sens* que les hace ser buenas y honestas. El catálogo se inscribe en el género literario de la excelencia de las ilustres mujeres¹⁷⁴. Dicho género literario, en una sociedad fuertemente estamental, pretende ofrecer a sus mujeres, las damas, ejemplos del pasado o del presente en los que puedan identificarse con figuras de feminidad dotadas de excelencia. Aunque esta obra constituye un esbozo tímido de las futuras vindicaciones feministas, no se puede considerar todavía como crítica ya que no cuestiona los fundamentos de dichos prejuicios ni busca entender su causa.

Con la Ilustración se empiezan a formular las vindicaciones feministas sobre la base de las abstracciones ilustradas. A partir de este momento para Amorós y De Miguel se puede considerar el feminismo como un pensamiento crítico y político. Tras esta primera fase de “hambre”, el feminismo pasa a su fase de “olfato”. Esta se caracteriza por un cuestionamiento de la universalización de los intereses particulares, es decir, la sospecha de que las abstracciones formuladas como universales han sido definidas tomando en cuenta un sólo referente: los hombres. La crítica al androcentrismo se concreta con la crítica antipatriarcal. Las teóricas feministas buscarán los fundamentos del androcentrismo o, mejor dicho, su causa original. ¿Por que se han usurpado los derechos de las mujeres y por qué los hombres se autoinstituyen en referente universal? La clave estaría en el concepto de poder teorizado por las feministas radicales como sistema patriarcal con mecanismos simbólicos o materiales incorporados para servir, mantener y reproducir la dominación masculina a través de la subordinación femenina. El cambio de paradigma que supondrá la posmodernidad dará paso a una nueva concepción de la

¹⁷² DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “Feminismos”, en AMORÓS C. (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Verbo Divino, Estella, 1995, p.217.

¹⁷³ AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010.

¹⁷⁴ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2008, p.54.

crítica basada en el cuestionamiento de las metanarraciones y de la universalidad de las abstracciones ilustradas y en el ámbito del feminismo a nuevas formas de crítica feminista que se caracterizan por cuestionar ya no la coherencia, sino la pertinencia de las abstracciones ilustradas por ser logofalocéntricas o por ser etnocéntricas. El feminismo posmoderno se presenta en clave rupturista con la tradición del feminismo ilustrado aunque algunas teóricas feministas como Fraser y Nicholson cuestionan su carácter verdaderamente rupturista y lo consideran una variante interparadigmática.

La clasificación de Celia Amorós y de Ana de Miguel en su introducción a la *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*¹⁷⁵, difiere de la de A. Valcárcel al situar el movimiento sufragista dentro de la primera ola que arranca con la Ilustración y no como un hito separado. Esta primera ola se caracterizaría por las reivindicaciones de políticas públicas de inclusión de las mujeres en la esfera pública. La segunda ola empieza en los años sesenta e implica una politización de la esfera privada hacia la redefinición de la política y finalmente, una tercera ola en la que se redefinen las fronteras público-privadas y se articula la cuestión de la diversidad. En esta tercera ola coexistirían distintas tendencias: feminismos de la diferencia, de la igualdad, posmodernos, poscoloniales los cuales pondrían al feminismo frente al reto de reconocer y articular la diversidad sin renunciar a un sujeto del feminismo. Otras autoras españolas incluyen además una cuarta ola caracterizada por el posfeminismo o el feminismo posidentitario. Para Carme Adán es la ola de los feminismos que cohabitan con el pensamiento posmoderno y la crisis de la subjetividad¹⁷⁶. La teoría *queer*, el ciberfeminismo o el feminismo poscolonial de la década de los noventa a la actualidad formarían parte de esta cuarta ola.

También las teóricas anglosajonas suelen dividir la genealogía en “olas” (*waves*), pero en el punto de partida lo sitúan en las luchas feministas del siglo XIX para la obtención del sufragio, es decir en la articulación del feminismo como movimiento social. En ello se diferencian de las autoras españolas que establecen una clasificación del feminismo priorizando su articulación como pensamiento transformador y paradigmático. Jane Freedman reconoce que la mejor manera de definir al feminismo es a partir de su origen y desarrollo histórico. Lo primero que resalta es que “feministas” no era en un principio un adjetivo que usaran las mujeres para calificarse a sí mismas o a sus acciones, y considera que se puede decir con toda seguridad que ya existía lo que hoy se llamaría un pensamiento y una actividad feminista mucho antes de que el término se utilizara.

Para esta autora, la fecha de inicio de esta historia se sitúa en 1848, año de inicio del movimiento por los derechos de la mujer en EE. UU., en la Convención de Seneca Falls. Sin embargo reconoce que antes de la aparición de estos movimientos, tanto en EE. UU. como en Gran Bretaña, hubo mujeres que escribieron sobre las desigualdades y las injusticias en su condición social y habían emprendido campañas para cambiarlas. Allí es donde Freedman sitúa

¹⁷⁵ AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010.

¹⁷⁶ ADÁN C., *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al cyborg*, Espiral Maior, A Coruña, 2006.

a Mary Wollstonecraft y a Olympe de Gouges. Considera por lo tanto que “aunque podemos rastrear el desarrollo de los movimientos por los derechos de las mujeres desde mediados del siglo XIX, no fue ese el punto de partida de la preocupación de las mujeres por sus condiciones sociales y políticas”¹⁷⁷. Sin embargo, a la hora de dividir el feminismo en diferentes olas, Freedman, en la misma línea que otras autoras anglosajonas, considera que los movimientos feministas de finales del siglo XIX y principios del XX cuyo objetivo principal pero no exclusivo era el derecho de voto constituyen la primera ola del feminismo. Aun así, Freedman reconoce que estas clasificaciones, a pesar de ser útiles como resumen histórico, pueden provocar ciertos equívocos. Así podría parecer que no ha existido actividad feminista fuera de esas dos olas y, por otra parte, puede enmascarar la diversidad que caracteriza al feminismo¹⁷⁸. Por eso, considera que “aunque sea cierto que los movimientos feministas han sido más activos y han reclutado a más miembros en determinados periodos históricos, sería quizá más exacto ver el feminismo no como surgiendo en oleadas, sino como un continuo de pensamiento y de acción”¹⁷⁹. En estas oleadas se incluyen también los feminismos no occidentales. Una de las tareas del feminismo poscolonial será precisamente recuperar la genealogía del feminismo no occidental.

El segundo aspecto que genera debate se refiere a las categorizaciones de las distintas corrientes de pensamiento dentro del feminismo. La distinción tradicional ha sido desarrollada por Alison M. Jaggar en su ensayo *Feminist Politics and Human Nature*¹⁸⁰. Jaggar vincula cada una de las perspectivas feministas a la teoría política clásica y las divide en cuatro campos: el feminismo liberal, el feminismo socialista, el feminismo marxista y el feminismo radical. Para Jaggar, las tres primeras tienen una relación estrecha con las principales posturas políticas de la Guerra Fría, a saber, el liberalismo estadounidense, el socialismo europeo y el comunismo revolucionario, mientras que el feminismo radical se desvincula de los grupos de izquierda tanto desde el punto de vista de la organización y de la práctica política como del desarrollo teórico y busca una forma autónoma de organizarse a través de la autoconsciencia, la experiencia vivida de las mujeres y de la autorganización.

Desde el punto de vista teórico, mientras el feminismo liberal considera que las desigualdades entre hombres y mujeres son el fruto de un reparto injusto de derechos y oportunidades y que las feministas socialistas lo consideran como consecuencia directa del capitalismo, para las feministas radicales, la opresión de las mujeres es consecuencia de la dominación que ejercen los hombres en todos los ámbitos de la vida, tanto pública como privada y que se concreta en el concepto de patriarcado. Según las teóricas radicales, la opresión de las mujeres es originaria y prima sobre todas las demás formas de opresión. Para demostrar su carácter particular y transversal centran sus análisis en la variable “sexo”. Interpretan al

¹⁷⁷ FREEDMAN J., *Feminismo: ¿unidad o conflicto?*, Narcea, Madrid, 2004, p.17.

¹⁷⁸ *Idem*, p.19.

¹⁷⁹ *Idem*, p.19.

¹⁸⁰ JAGGAR A., *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Littlefield Publishers Inc., Boulder, 1989.

patriarcado como una forma de dominación sexual que recurre y legitima el uso de la violencia sexual contra las mujeres. Por ello, las radicales consideran que no puede ser derivado de o asimilado a ningún otro tipo de dominación y requiere una teoría específica¹⁸¹. Según S. Álvarez, los temas que forman el núcleo del análisis teórico del feminismo radical constituyen un precedente ineludible de la teoría feminista: “la teorización del patriarcado como sistema de dominación, el énfasis en la política sexual que subordina y margina a las mujeres y a todo aquello que reúna características femeninas, la violencia contra las mujeres como expresión del poder masculino que se manifiesta visiblemente en prácticas tan extendidas como la prostitución o la pornografía, todas estas han sido cuestiones puestas de manifiesto por el feminismo radical de manera explícita e inédita hasta el momento”¹⁸².

Cabe señalar, sin embargo, que la clasificación de Jaggar sólo hace referencia a las corrientes feministas de la tercera ola y no incluye los feminismos posestructuralistas, ni los poscoloniales. Con respecto a estos últimos, las clasificaciones tampoco son muy claras. A partir de la posmodernidad, entramos en el mundo de la complejidad y de la inestabilidad, y de la deconstrucción de las generalizaciones y simplificaciones dominantes del feminismo ilustrado. Los intentos de categorizar se vuelven de hecho altamente sospechosos por su potencial opresivo. En el caso de las corrientes teóricas feministas en Oriente Próximo, como veremos, se suelen dividir en dos: las seculares y las islámicas. Pero, muchas de sus activistas así como sus teóricas consideran que dichas categorías son armas de doble filo: pueden servir como marco de identificación y empoderamiento para las mujeres, pero a la vez, pueden resultar opresivas cuando están recuperadas, ideologizadas y connotadas históricamente. Además, pocas se sienten cómodas con estas definiciones porque no reflejan la complejidad ni los matices de su realidad, de su contexto y de sus luchas.

Por lo tanto, las categorizaciones tienen que abordarse con ciertos matices. En primer lugar, tal como señala Noëlle McAfee, estas identificaciones con las principales corrientes políticas no han sido acrílicas: “en tanto que movimiento destinado a cambiar el mundo, hasta las teóricas del feminismo liberal tienden a criticar al liberalismo más que adoptándolo, y adoptando al socialismo y otros puntos de vista más radicales más que rechazándolos”¹⁸³. Las teóricas feministas poscoloniales formulan una consideración similar acerca del feminismo poscolonial, sosteniendo que es algo más que una suma de teoría feminista y teoría poscolonial porque pretende radicalizar a ambas y crear sus propios marcos teóricos y de análisis. Similarmente, el feminismo liberal va más lejos que muchas versiones del liberalismo en sus planteamientos y objetivos, es algo diferente de un liberalismo al que se ha añadido la palabra feminismo¹⁸⁴.

¹⁸¹ SÁNCHEZ MUÑOZ C., BELTRÁN PEDREIRA E., ÁLVAREZ S., “Feminismo liberal, radical y socialista”, en BELTRÁN E., MAQUIEIRA V. (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p. 108.

¹⁸² *Idem*, p. 112.

¹⁸³ McAFEE N., “Feminist Political Philosophy”, ZALTA E.N.(Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-political/>, consultado el 14/01/12.

¹⁸⁴ SÁNCHEZ MUÑOZ C., BELTRÁN PEDREIRA E., ÁLVAREZ S., *op. cit.*, 2001, p. 87.

Para Silvina Álvarez, aunque el feminismo radical se diferencia claramente del liberal y del socialista, se pueden identificar en una autora como Shulamith Firestone elementos de la perspectiva marxista relativos a la lucha entre distintos sectores de la sociedad, a la dominación y a la opresión, mientras que en la obra de Kate Millett la categoría sexual atraviesa la división de clases sociales. Según S. Álvarez, encontramos también en estas autoras elementos de liberalismo ya que “las propuestas de superación de la dominación masculina y el énfasis puesto en la liberación de las mujeres dan cuenta de una concepción individualista de la persona que se centra en la capacidad y en las posibilidades de las mujeres para desvincularse de su entorno de opresión”¹⁸⁵. También son marca de liberalismo las propuestas de teóricas radicales como Brownmiller que vinculan la erradicación de la violencia sexual hacia las mujeres a la adopción de medidas de protección estatal en el marco de un Estado de derecho¹⁸⁶.

Estas cuestiones nos reenvían a lo que apuntaba Freedman sobre el tema de las clasificaciones: son útiles para ordenar y organizar el pensamiento, encontrar en ellas elementos de similitud y de continuidad, pero su otra cara es precisamente la de ocultar la diversidad y la complejidad de las construcciones teóricas y de las prácticas del feminismo. Dan una sensación de homogeneidad donde no la hay, obligándonos a buscar criterios mínimos de pertenencia a una categoría para poder colocar determinadas prácticas y discursos en el cajón adecuado. Esta práctica se refleja en el encasillamiento sistemático de los movimientos de mujeres y feministas “no occidentales” en un único compartimento que, según la perspectiva, se denomina “poscolonial”, “del sur” o del “Tercer Mundo” dejando inoperantes las tipologías que se utilizan para clasificar los feminismos occidentales. Como consecuencia se suele invisibilizar la existencia de feminismos marxistas, socialistas y liberales en estas otras partes del mundo. Se suele invisibilizar también la permeabilidad de las categorías y sus migraciones, como sugiere E. W. Said¹⁸⁷. Evidentemente, categorizar o establecer zonas de confluencia es una tarea de investigación *a posteriori*. Es decir, afirmar que el feminismo poscolonial comparte muchos planteamientos con el feminismo de color o que el feminismo cultural es precursor del feminismo de la diferencia es un reconocimiento que se puede hacer una vez que se hayan teorizado dichas corrientes del feminismo y es cuando también se debaten dichas tipologías. Y por otra parte, en la actualidad, esta clasificación ha cedido el paso a nuevas corrientes de análisis dentro del feminismo que se concretan en polémicas en torno a igualdad/diferencia o modernidad/posmodernidad, aunque los debates que han caracterizado y diferenciado las corrientes feministas de los sesenta y setenta no han dejado de estar presentes en la historia de los movimientos de mujeres: radicales frente a moderadas, militancia única frente a doble militancia, como debates no resueltos y que en gran medida continúan configurando el presente¹⁸⁸.

¹⁸⁵ *Idem*, p.106.

¹⁸⁶ *Idem*, p.108.

¹⁸⁷ SAID E. W., *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, 1983, p.226.

¹⁸⁸ SÁNCHEZ MUÑOZ C., BELTRÁN PEDREIRA E., ÁLVAREZ S., *op. cit.*, 2001, p.79.

Rosa Cobo propone dividir las distintas corrientes desde el punto de vista de sus estrategias¹⁸⁹. Tendríamos por lo tanto, en primer lugar, las políticas de reconocimiento y de la identidad, fuertemente relacionadas con el feminismo de la diferencia y otros planteamientos que giran en torno a la diferencia sexual. Buscan reforzar la identidad de grupo, en este caso el de las mujeres, y la idea que lo vertebra es la ontologización de la identidad de género. Para este enfoque la identidad es sinónimo de liberación. Preservar esta identidad, individual o colectiva, aunque implica pasar por su esencialización, garantiza la recuperación y el reconocimiento de la auténtica naturaleza de las mujeres. En la segunda categoría, R. Cobo ubica las políticas posmodernas o deconstructivas. Estas consideran a las identidades como una “prisión”. Una vez consolidada, la identidad se vuelve normativa y coactiva, por lo tanto hay que deconstruir estas identidades como condición para posibilitar la liberación y como un acto de resistencia frente a la dominación.

El debate sigue vigente en la actualidad y revela los matices que las clasificaciones conceptuales e históricas pueden introducir a la hora de establecer una genealogía del feminismo. Lo que ponen de manifiesto es que no hay un único criterio a partir del que se puede contar la historia, ponerle fecha de nacimiento, caracterizar sus hitos y establecer clasificaciones. Este criterio puede incluso ser selectivo a la hora de decidir qué hechos se incluyen y cuáles se excluyen de la genealogía que se pretende narrar. El feminismo también tiene sus tradiciones inventadas y sus comunidades imaginarias. Cuando teóricas como C. Amorós y A. Valcárcel vinculan el origen de la teoría feminista con los procesos ilustrados están marcando como horizonte normativo y ético del feminismo la idea de igualdad. Por lo tanto, incluyen en su genealogía todas aquellas ideas que comparten este marco normativo y ético y dejan fuera todo aquello que se presenta desde otros planteamientos o en ruptura con la Ilustración. Por ello, la genealogía del feminismo para A. Valcárcel se inicia con la Ilustración y no se termina con la tercera ola para dar paso a una cuarta bajo la cual se reagruparían los planteamientos feministas posmodernos. Esto, para Valcárcel, sería probablemente otra historia.

Estas observaciones sobre las divisiones y las clasificaciones del feminismo me sugieren las siguientes preguntas: ¿dónde se situaría un feminismo iraní en las tipologías clásicas? ¿En qué corriente del feminismo la situamos? ¿Las colocamos en las políticas de reconocimiento y de la identidad o como herederas de las políticas posmodernas? ¿Se trata de un feminismo poscolonial en el sentido amplio del término? ¿Es un feminismo rupturista o una continuidad de los feminismos de la igualdad? ¿Son pertinentes estas clasificaciones para mi investigación o necesito ampliarlas? En feminismo no partimos de cero, existe una tradición larga y plural. Se trata por lo tanto de reconocer en cada momento y en cada lugar cuáles han sido las aportaciones principales de las distintas corrientes del feminismo a la lucha organizada de las mujeres para sus derechos.

¹⁸⁹ COBO R., “Sexo, Democracia y Poder Político”, *Feminismo/s*, 3, junio 2004, p.24.

Las polémicas y las rupturas aportan también, contribuyen a generar reflexiones transformadoras que acaban teniendo consecuencias teóricas y prácticas. Condicionan las designaciones, autodesignaciones y las líneas divisorias. Forman parte de la interacción creativa y constructiva y por ello, las considero parte de mi narración. Aunque el feminismo posmoderno y sus variantes supongan una ruptura con los feminismos de raíz ilustrada, ello no quiere decir ni que el primero haya suplantado al segundo ni que los dos hayan tomado a partir de este momento caminos separados e inconexos. La conexión existe, aunque sea a través de la polémica. Por lo tanto, excluir a la posmodernidad de la genealogía del feminismo sería obligarnos a contestar a las preguntas que acabo de plantear sin disponer de una parte de la historia, invisibilizando la relación que existe entre la posmodernidad y la reconstrucción del sujeto ilustrado del feminismo en un contexto globalizado.

La división que propongo responde a la siguiente preocupación: analizar desde una perspectiva crítica e integradora las distintas corrientes de la teoría feminista, entender los elementos clave que están en el centro del debate sobre la dimensión política del feminismo y repensarlos a la luz de la experiencia del feminismo iraní. Por ello, aunque mi genealogía siga las divisiones clásicas que se suelen proponer sobre la historia de la teoría feminista, mi hilo conductor será el de su *modus operandi*: la razón crítica feminista. Como he señalado al principio de este capítulo, abordaré el feminismo como pensamiento radical sin desconectarlo del feminismo como producción histórica y cultural. Hacer una genealogía basada en el *modus operandi* del feminismo me obliga a rastrear sus raíces históricas como pensamiento crítico, es decir, buscar el momento en el que se ha definido para conocer cómo se ha definido.

Como acabo de señalar, las teorizaciones se realizan a posteriori, con lo cual, para entender determinadas propuestas teóricas y prácticas que surgen en el debate feminista en torno a estas definiciones iré tirando de un hilo conductor cronológico. Intentaré también situarlas dentro de las dinámicas históricas, sociales, políticas y culturales que las han rodeado, procurando no caer en reduccionismos o determinismos históricos. El metahilo del *modus operandi* es lo que en mi opinión permite entender la teoría crítica feminista como un proceso y no como un producto, ni un decálogo de principios universales acríticos. Por ello, dividiré mi narración esencialmente en tres “momentos”: en el primero estudiaré cómo se ha articulado histórica y teóricamente el sujeto, el ideal normativo y la práctica transformadora del feminismo de raíz ilustrada. En el segundo, analizaré cómo se ha desarticulado el vínculo entre feminismo e Ilustración y en el tercero, a través de mi investigación sobre la experiencia del feminismo iraní, intentaré teorizar sus planteamientos y acciones en torno a la racionalidad feminista dentro del marco teórico de las vetas de Ilustración que señalé antes y de las propuestas teóricas de reconstrucción del sujeto feminista ilustrado.

CAPÍTULO II

LAS TRES OLAS DEL FEMINISMO OCCIDENTAL: CONSTRUCCIÓN DE UNA TEORÍA FEMINISTA DE RAÍZ ILUSTRADA

1) **Primera ola: Definición del horizonte normativo y del *modus operandi***

1. **El pensamiento de la Ilustración occidental**

Como señalé anteriormente, el nacimiento del feminismo como pensamiento crítico y vindicación política suele vincularse con la Ilustración¹. Es el contexto de desarrollo del pensamiento crítico y para algunas teóricas feministas de raíz ilustrada, no es casualidad que sea también el del feminismo. El elemento que constituye su núcleo duro es la aparición de la razón universal tal como fue definida por Descartes y Kant. Y otro elemento conexo es su dimensión política, la cual se concretará en el concepto de ciudadanía y sus derivados: el sujeto, la emancipación, la igualdad y la libertad. Los pensadores y teóricos de la Ilustración van a poner todo su empeño en explicar cuáles son los elementos derivados de la razón ilustrada que fundamentan y justifican la atribución de la calidad de ciudadano a una persona. Este pensamiento encuentra su máxima expresión en la revolución francesa la cual, en clave rupturista, busca en la racionalidad ilustrada argumentos para irracionalizar y deslegitimizar el poder del antiguo régimen.

En su obra *Le Contrat Social*, el filósofo J. J. Rousseau diseña las bases de una teoría política basada en la razón ilustrada y en los principios de libertad e igualdad. Estos principios se concretan en un contrato social a través del cual cada uno de los miembros de una sociedad pone en común su persona y todo su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general y en el que cada miembro es considerado como parte indivisible del todo. El objetivo del contrato social sería defender y proteger con toda la fuerza común, la persona y los bienes de cada uno de los miembros, pero de tal modo que cada uno de estos, en unión con todos, sólo obedezca a sí mismo y que quede tan libre como antes. El estado anterior para Rousseau sería el estado de naturaleza. En él los seres humanos son naturalmente libres, pero para poder sobrevivir tienen

¹C. Amorós, A. Valcárcel, A. De Miguel, C. Sánchez Muñoz, C. Molina Petit, entre otras académicas españolas que sitúan el punto de partida de la genealogía del feminismo en la Ilustración tal como se explicó anteriormente.

que reagruparse en sociedades. El contrato social sería por lo tanto un artificio creado bajo el presupuesto de la voluntad general que les posibilitaría conjugar la libertad con la necesidad de defender el bien común.

En este modelo, la razón sería el vector normativo y moral que faculta a todos los miembros reflexionar juntos y por igual para crear un orden social, leyes, reglas de conductas capaces de asegurar la libertad de cada uno, evitar la dominación de unos por otros y determinar cuál es el bien común. Este bien común no sería una suma de todos los intereses particulares, sino la expresión de un bien universal definido racionalmente. En el *Contrato social* aparece igualmente la idea de la identificación entre el sujeto y el objeto del poder soberano que emana del pacto social. Cada individuo, al entregar todos sus derechos a la comunidad, se constituye como súbdito en igualdad de condición que los demás miembros de la comunidad. Pero a la vez es objeto de esta soberanía ya que al formar parte de un todo se los entrega a sí mismo. Esta doble condición es lo que garantiza la supervivencia del pacto y de la soberanía porque el pueblo soberano no implementaría nada que vaya en contra de sí mismo como súbdito. La naturaleza del pacto garantiza su carácter crítico y auto-crítico. El interés particular está salvaguardado por el interés general y viceversa. Con la Ilustración aparecen dos ejes teóricos fundamentales: el primero es el de la emancipación del individuo en tanto que ser autónomo, tanto en el orden de lo racional como en el terreno político. Y el segundo, en torno al concepto de ciudadanía con el reconocimiento por parte del Estado de unos derechos civiles y políticos, la presencia efectiva en el espacio público y la participación plena en él por medio del ejercicio de los derechos políticos, es decir del derecho al voto. Ambos reposarán sobre la relación estrecha entre libertad e igualdad, componentes esenciales de la razón universal, posibilitando la articulación de los dos ejes.

2. La red selectiva de la universalidad ilustrada

La Ilustración en tanto que triunfo de la razón universal abre un campo de posibilidades emancipatorias sin precedentes para las mujeres, pero, al mismo tiempo presenta zonas de sombra. La red densa de la universalidad parece tener unos agujeros calibrados para albergar sólo a la mitad de la especie humana. La mujer queda fuera de la Ilustración como “aquel sector que las luces no quieren iluminar”². Esta exclusión se ha interpretado como resistencias al potencial emancipatorio de la modernidad. La maniobra consistirá en disfrazar este “querer” en “poder”, es decir hacer parecer que las luces no *pueden* iluminar aquel sector de la humanidad *aunque lo quisieran*. El desafío es evidentemente grande. Se intentará justificar la exclusión de las mujeres de la razón universal sin perder la coherencia del proyecto ilustrado. Si la razón universal es el atributo incuestionable de toda la especie humana, cabe preguntarse no sólo por qué este atributo no es reconocido a las mujeres sino para qué era preciso excluirlas de todos los atributos de la razón.

²MOLINA PETIT C., “Ilustración”, en AMORÓS C. (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*; Editorial Verbo Divino, Estella, 2002, p.211.

Según Carol Pateman, la posibilidad de un contrato social tal como lo ha definido Rousseau está condicionada por la existencia de un contrato sexual de subordinación de las mujeres³. Este último constituiría la cara oculta del contrato social y sería previo al mismo. En la dicotomía que los contractualistas suelen establecer entre el estado de naturaleza y la cultura, la naturaleza aparece como un estado previo que los seres humanos pretenden securizar mediante un pacto entre iguales. Para Rousseau, la familia forma parte de este estado previo. Es el espacio de sujeción natural de los hombres a sus padres hasta que alcancen la edad de la razón. En este momento, el vínculo natural desaparece y el hombre se convierte en dueño de sí mismo y adquiere la autonomía suficiente para poder pactar con sus iguales como miembro de la voluntad general. Pero ello no quiere decir que la familia en tanto que estado previo desaparezca con el pacto social. Para los contractualistas, y especialmente para J. J. Rousseau, la familia patriarcal natural no es sólo deseable, sino que constituye el sustrato necesario para la consecución del contrato social. Es decir, para que los hombres puedan alcanzar y mantener el estado de libertad e igualdad cívica, es necesario, sostiene Pateman, que exista un pacto no explícito mediante el cual los varones pactan excluir a las mujeres del pacto social y someterlas mediante el contrato sexual.

Las mujeres se convierten por lo tanto, según la tesis de Pateman, en objeto del pacto de sujeción y no en parte de él. De esta forma, se preserva la frontera marcada por el contrato social: por un lado el estado de naturaleza encarnado en la familia patriarcal, espacio privado al que son relegados las mujeres en una posición de subordinación e inferioridad frente a los varones y, por el otro lado, la cultura, representada por la esfera pública a la que salen los varones como sujetos libres e iguales. Para posibilitar el contrato social, estas dos esferas no deben mezclarse. La separación será una garantía para mantener la impermeabilidad de los ideales en cada espacio sin que vengán a estorbar el orden establecido en el otro. Así, el poder paternal en esencia jerárquico debe permanecer en la familia patriarcal, porque el pacto entre iguales no puede admitir tal forma de poder. Y el principio de la igualdad debe permanecer en el Estado contractualista porque no tiene cabida en la familia patriarcal⁴.

De este proceso deriva lo que A. Valcárcel denomina el racionalismo intencionalmente restringido, lo cual requiere una invariante que permite cambiar la legitimación política y dar paso a mayor libertad sin alterar la jerarquía ancestral de los sexos⁵. Suponer que todos somos libres e iguales y que la voluntad general reposa sobre un acuerdo implica una deslegitimación de muchas instituciones tradicionales, entre otras la familia. C. Amorós, por su parte, interpreta el contractualismo ilustrado en clave feminista como un parricidio simbólico mediante el cual los hermanos deben matar al padre para poder nacer libres e iguales porque, de otro modo

³PATEMAN C., *El contrato sexual*, Anthropos, Barcelona, 1995.

⁴VALCÁRCEL A., "Las filosofías políticas en presencia del feminismo", en AMORÓS C. (Eds.), *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, p. 117.

⁵VALCÁRCEL A., *Feminismo en el mundo global*, Cátedra, Madrid, 2009, p.18.

nacerían sometidos⁶. Entonces, tras la destitución del poder patriarcal, la fraternidad masculina instituye el orden civil mediante contrato. Sin embargo, C. Amorós puntualiza: “el parricidio simbólico no pone en cuestión que el poder político sea un poder patriarcal que incluye, a título de tal el control sobre las mujeres. Cuestiona tan sólo el acaparamiento simbólico de la -o las- mujeres por parte del padre. Es pues, la modalidad del acceso a los cuerpos de las mujeres -y no el derecho de acceso en cuanto tal, entendido como formando parte del poder político- lo que está en cuestión. La modalidad de acaparamiento despótico requiere una alternativa cuando el poder paterno absoluto es sustituido por el orden civil contractual instituido por la fraternidad. Los hermanos, por lo mismo que no pueden ya ejercer despóticamente el poder -ahora ha de ser consensuado-, tampoco pueden monopolizar, sin ajustarse a reglas, el acceso a las mujeres. Pactarán, pues, estas reglas, y *este pacto constituirá una cláusula esencial* de este pacto constituyente de la fraternidad que es el contrato social”⁷. Para Amorós, es cuando la razón ilustrada se transforma en razón patriarcal.

Los contractualistas buscan resignificar el espacio privado y su institución representativa, la familia, para no tener que eliminarla por completo bajo los nuevos fundamentos del contractualismo: igualdad y libertad universalizada. Se ponen en marcha las maniobras para demostrar y argumentar la exclusión de las mujeres de la esfera pública y su necesaria permanencia en la esfera privada. El primer paso consistirá en naturalizarlas, convertirlas en esencia para negarles la individuación⁸. Al resumirse en una esencia, las mujeres se convierten entre ellas en idénticas y con respecto a los varones, en alteridad absoluta. Siendo alteridad no pueden formar parte del contrato social al ser un espacio de iguales, y al ser todas idénticas, todo postulado que se establezca para una de ellas valdrá para todas. Pero no será suficiente excluirlas de la esfera pública negándoles la igualdad. Habrá además que argumentar y justificar su mantenimiento en la esfera privada, es decir, incidir en su libertad. Para ello, se elaborarán dos tipos de argumentos cuyo único objetivo será demostrar que además de ser natural, la permanencia de las mujeres en la esfera doméstica es una necesidad para mantener y reproducir el nuevo orden establecido.

El primer tipo de argumentos encuentra en la mujer naturalizada la prueba de su inferioridad con respecto a los varones. Al no tener capacidad moral por razones biológicas, es necesario someterlas en el espacio privado a una tutela masculina, la de su padre y luego la de su esposo. Las mujeres por su esencia sólo pueden ser sujetos morales por procuración⁹. Al haber abolido los mitos religiosos que fundamentan el control sobre las mujeres, habrá que buscar dentro de la naturaleza femenina los mismos peligros por los que Eva privó al conjunto de la humanidad de los beneficios de una vida eterna en el paraíso. Es decir, de la inferioridad

⁶AMORÓS C., “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, en AMORÓS C. (Eds.), *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, p.29.

⁷AMORÓS C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2000, p.32.

⁸VALCÁRCEL A., *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 2008, p.32.

⁹AMORÓS C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Cátedra, Madrid, 2000 (I), p.379.

moral de las mujeres se deduce su peligrosidad, tanto para el orden natural como para el político. Deben estar controladas por los varones cuya naturaleza tiene los complementos necesarios y suficientes para poder neutralizar el efecto negativo de la esencia femenina. La complementariedad está vista en este caso como necesaria para evitar males mayores. No nos sorprenderá ver, más adelante, que estos argumentos no son exclusivos de los ilustrados occidentales.

El otro argumento para apartar a las mujeres del espacio político y cívico es el que reconoce en la naturaleza femenina unos atributos tan valiosos para el conjunto de la sociedad que sería una pérdida si se pretendiera eliminarlos o malgastarlos sacándolos del espacio en el que mejor pueden ser aprovechados. Es el discurso de la excelencia femenina que alaba la superioridad moral de las mujeres. Las mujeres pueden contribuir con esta excelencia femenina en la esfera que les es propia, a saber la doméstica, a través del cuidado físico y moral de los demás miembros de la familia. Rousseau se refiere a esta excelencia en estos términos: “¿Podría olvidar a esa preciosa mitad de la república que hace las dulzuras de la otra, y cuya dulzura y sabiduría mantiene la paz y las buenas costumbres? Amables y virtuosas ciudadanas, el destino de vuestro sexo será siempre gobernar el nuestro. ¡Dichoso él, cuando vuestro castro poder, ejercido solamente en la unión conyugal, no se deja sentir más que para la gloria del Estado y la felicidad pública! [...]. A vosotras corresponde mantener siempre, con vuestro estimable e inocente imperio y con vuestro espíritu insinuante, el amor a las leyes en el Estado y la concordia entre los ciudadanos [...] Sed, pues, siempre lo que sois, las castas guardianas de las costumbres y los dulces vínculos de la paz, y continuad haciendo valer en toda ocasión los derechos del corazón y de la naturaleza en provecho del deber y de la virtud”¹⁰. La excelencia moral de las mujeres dentro del espacio privado constituirá por lo tanto, el complemento necesario para mantener el equilibrio (la paz) en el nuevo orden.

En su obra *Fundamentos de patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Rosa Cobo analiza las contradicciones que existen en el discurso de Rousseau. Mientras en determinados momentos alaba la excelencia de las mujeres, en otros pone en guardia sobre las consecuencias peligrosas que su inferioridad moral puede conllevar¹¹. En realidad se trata de las dos caras de la misma moneda y no son discursos contradictorios porque se basan en un postulado esencialista de la naturaleza femenina. El discurso de la excelencia puede tener varias interpretaciones. En un primer nivel, se podría decir que es un signo de cambio de posición de las mujeres en la sociedad. Cambio que podría ser considerado como positivo porque pasan de ser invisibles a visibles, útiles y necesarias para sus sociedades, se les da un protagonismo y una responsabilidad dentro de la sociedad. Al mismo tiempo, como se verá en el caso iraní, este cambio de discurso abre unas brechas u oportunidades para las mujeres, sobre todo en el campo de la educación. Podría ser cierto, sin embargo, lo que se esconde detrás del discurso de la

¹⁰ ROUSSEAU J.J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1980, p.190.

¹¹ COBO R., *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Cátedra, Madrid, 1995, p.201.

excelencia, cuando pasamos a un segundo nivel de interpretación, es la resignificación y no la transformación. Las mujeres siguen siendo esencia, alteridad e identidad. Continúan siendo naturaleza. Dentro de este límite pueden ser excelentes y útiles para el otro lado de la frontera, sin embargo, hay que asegurarse de que nunca la traspasarán, porque lo que en un lado puede ser útil y necesario, pasado al otro puede convertirse en un elemento negativo y perturbador del orden de las cosas. Así, el discurso de la excelencia de las mujeres se conjuga sistemáticamente con un aumento del control sobre las mentes y los cuerpos de las mujeres. Este elemento “precioso” como diría Rousseau, al ser naturaleza debe ser protegido para no pervertirse ni desnaturalizarse sino perdería su excelencia y su utilidad.

Los discursos de legitimación de la exclusión/sometimiento de las mujeres, sea por su inferioridad o por su excelencia ponen de manifiesto una “falacia naturalista”¹². R. Cobo la define como aquella pretensión de derivar proposiciones prescriptivas (juicios de valor) de enunciados descriptivos (juicios de hecho). La encontramos en *Emilio o de la educación*, de J. J. Rousseau. Esta obra fue concebida como un manual de educación del buen ciudadano. En ella, intervienen dos personajes, uno masculino, Emilio y uno femenino, la compañera de Emilio, Sofía. A través de estos dos personajes, Rousseau describe cómo entiende la naturaleza masculina y femenina. Y la falacia reside en el hecho de que Rousseau presenta lo que él considera como una prescripción normativa de lo femenino y masculino, es decir el “deber ser”, como un hecho natural, un “ser”. En función de esta naturaleza diferente y desigual, Rousseau establece un código de buena conducta que se debe inculcar a los varones y a las mujeres a través de su educación. En los varones se debe fomentar su capacidad de pensar, de juicio, todo guiado por su propia conciencia. Las mujeres deben ser educadas para ser sometidas y obedientes a los varones, a sus ideas y a la opinión pública (la que emana de la voluntad general) y confinadas en la esfera doméstica dentro de la cual deben ser castas y modestas.

Por lo tanto, Rousseau establece dos esferas bien claras para cada sexo a nivel normativo, educativo, ontológico y social. Los códigos de conducta basados en esta falacia tienen además una especificidad: si en positivo se leen como lo que “debe ser” una mujer o un varón, en negativo pueden también leerse como lo que “no deben ser”. Es decir no se limitan a proponer modelos normativos que podrían existir al lado de otros, sino que al establecer esta prescripción normativa como un hecho empírico, eliminan cualquier otra opción o posibilidad. Las mujeres no deben ser inferiores sino que lo son por naturaleza, por lo tanto, cualquier mujer que se desidentifica y se individualiza es un sin sentido de la naturaleza, y no puede ser considerada ni como mujer, ni como otro tipo de individuo. En opinión de C. Amorós, “si una determinada mujer se sitúa en un espacio que no corresponde al que le adjudica la fraternidad, entonces no es que esté simplemente en otro pacto (como ocurre con el enemigo varón), sino en el pacto-Otro, en el lugar mismo de la proyección paranoica contra el que se sella y se refuerza el juramento de fidelidad revolucionaria de los padres: en el pacto con el Diablo. Es la bruja [...]”¹³.

¹² *Idem*, p.229.

¹³ AMORÓS C., *op. cit.*, 2000 (I), p.199.

Me parece importante señalar que para los contractualistas, el pensamiento misógino no es contradictorio con el democrático. Se basa en la reflexión sobre la igualdad y sus límites. Frente al riesgo de tener que ceder universalidad a las mujeres, se busca cómo justificar su exclusión. Al naturalizar y esencializar al sexo femenino consiguen hacer cohabitar el pensamiento misógino y patriarcal con el democrático creando dos esferas de actuación: una esfera política y una esfera natural. La diferencia sexual siendo de origen natural no constituye un asunto político y debe ser regida por sus propios principios y reglas, es decir por la necesaria complementariedad de los sexos. La complementariedad es el principio que equilibra naturalmente el orden de las cosas. La desigualdad natural entre mujeres y varones, al no ser un asunto político no puede por lo tanto ser considerada como injusta ni puede ser transformada por la voluntad general mediante el pacto político.

Dos espacios, con dos reglas de funcionamiento que no deben mezclarse sino se produce un desorden generalizado: establecer la igualdad en el orden natural generaría injusticias ya que dejaría a las mujeres sin la protección que su condición de “débil” les confiere, generaría desorden al interrumpir la reproducción perpetua de la naturaleza lo cual repercutiría en el orden político. Del mismo modo, el orden político no puede estar regido por las reglas de la naturaleza porque la jerarquía y el sometimiento no permiten un pacto entre iguales, lo cual a su vez repercute en el orden natural, porque los varones no podrán asegurar mediante la voluntad general la protección y la salvaguarda de su interés particular, es decir, sobre todo los de su familia y de sus bienes. De este modo, el orden de lo natural delimita la esfera de actuación de la democracia y viceversa. En definitiva, como señala A. Valcárcel, esto permite a Rousseau ser demócrata para los varones y naturalista para las mujeres sin sentir ningún tipo de contradicción¹⁴.

3. Dialéctica entre feminismo e Ilustración

Para las teóricas feministas de raíz ilustrada, la Ilustración constituyó el biotopo ideal para posibilitar la aparición y el desarrollo de las vindicaciones feministas a pesar de sus aspectos misóginos y patriarcales. La razón universal y sus derivados (ciudadanía, sujeto, emancipación, libertad, igualdad) en tanto que abstracciones ilustradas constituirán la base de la vindicación y facilitarán a su vez la activación de su *modus operandi*, a saber la operación de racionalización-irracionalización a través de la que se podrá articular la vindicación. Combinando estos elementos, el primer feminismo reivindicará el horizonte normativo definido por la Ilustración irracionalizando por incoherentes las bases que fundamentan la exclusión de las mujeres de una ciudadanía pretendidamente universal. Es decir, las primeras vindicaciones feministas no se sitúan fuera de la Ilustración, sino dentro de ella, radicalizándola. El feminismo ha sido la primera impugnación a la Ilustración desde la propia Ilustración y en este sentido me atrevo a decir, tal como lo hacen Amorós y Cobo, que feminismo e Ilustración mantienen una

¹⁴ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2008, p.59.

relación dialéctica. En muchos aspectos coinciden mientras en otros se oponen abiertamente¹⁵. La Ilustración proporciona una plataforma de abstracciones virtualmente universalizadoras sin la que no hubiera sido posible irracionalizar la exclusión de las mujeres del poder y que sirve de base para la crítica feminista¹⁶.

¿Cuál es el mecanismo y cómo posibilita la vindicación de derechos para las mujeres? Según C. Amorós, las abstracciones se establecen en base a un parámetro que se pacta de manera implícita o explícita y que permite eliminar todos los atributos que no se consideran pertinentes para determinar la aplicación de la idea en juego. Así funciona el principio de igualdad, en base a una relación de equipolencia con respecto a libertades y derechos que se aplican a todos los seres humanos dotados del *bon sens* cartesiano, independientemente de los atributos que los individualizan: el sexo, la clase social, la edad, las características físicas, etc. La existencia de una idea abstracta es lo que permite a todas las personas que se quedan fuera de su campo de aplicación impugnar el parámetro pactado. Por ello, la idea de igualdad y la vindicación están íntimamente ligadas, “la noción de igualdad genera vindicaciones en la medida misma en que toda vindicación apela a la idea de igualdad”¹⁷. La impugnación se argumenta en base a, al menos, dos posibilidades: o bien se impugna la coherencia de la abstracción diciendo que no mantiene el mismo criterio en todos los casos para realzar las mismas características pertinentes, o bien se impugna la pertinencia del parámetro que fundamenta la relación. En cualquier caso, la idea de igualdad al ser una abstracción permite ser siempre impugnada por lo menos virtualmente por aquellas personas que quedan fuera de su campo de aplicación¹⁸.

Quisiera realizar algunas precisiones: en primer lugar, la vindicación feminista de igualdad no puede ser confundida con la idea de identidad o de indiferenciación. Como acabo de explicar, la igualdad siempre se establece en función de un parámetro que se decide y se pacta y que excluye otros criterios al valorarlos como irrelevantes para establecer la relación de igualdad. Este parámetro, en el caso de la Ilustración, es el de la universalidad de la razón. Somos iguales en tanto que poseemos todos y todas la razón independientemente de nuestro sexo, raza, color, etc. Por lo tanto en una relación de igualdad, uno reconoce al otro los mismos derechos que se reconoce a sí mismo porque lo considera como su igual. Sin este parámetro pactado, la igualdad se confundiría con la identidad o se desnaturalizaría en otras formas de relaciones que no serían igualitarias sino jerárquicas.

¹⁵AMORÓS C., COBO R., “Feminismo e Ilustración”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.1)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.215.

¹⁶AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “Teoría Feminista y movimientos feministas”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.1)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.30.

¹⁷AMORÓS C., COBO R., *op. cit.*, 2010, p.98.

¹⁸AMORÓS C., *op. cit.*, 2000 (I), p.27.

Es más, según A. Valcárcel, las reivindicaciones feministas no pueden inscribirse dentro del marco de la identidad o de lo indiscernible porque la reivindicación de identidad acabaría con la noción fundamental de individuo, piedra angular del pacto político. En su opinión, “la filosofía política democrática no puede ser identitaria porque se construye con la ficción conceptual del ‘individuo’. Ficción del individuo que naturalmente no puede ser concebido como idéntico a otro, sino igual a otro. Lo cual quiere decir que esas unidades elementales ontológicas están en una relación de voluntad pactada con otro en orden a un mismo fin, en una relación tal que haya un pacto sobre las divergencias posibles”¹⁹.

En segundo lugar, la igualdad es lo que permite activar y hacer posible otras ideas como la libertad. Lo activa en tanto que lo hace disponible, lo que permite no sólo que se nos reconozca la libertad concedida por ser iguales a otros sino que además deja vindicar este reconocimiento en el caso de que no nos sea concedido mientras lo es para otro. Cabe recordar que para Rousseau, en el contrato social, la voluntad general implica libertad y autonomía de los individuos pero para que el pacto refleje la voluntad general, estos individuos deben ser iguales, así el pacto es la suma exacta de cada voluntad individual por igual. En caso contrario, el pacto no sería justo ni democrático, sino abusivo y tiránico. Es más, la igualdad no es sólo la condición *sine qua non* del pacto sino que es la única forma de relación política posible y legítima ya que los individuos son iguales en virtud de la universalidad de la razón. Por ello, como señala A. Valcárcel, la igualdad de la que hablé es ante todo una igualdad que se manifiesta como libertad.

Una reivindicación de libertad no tiene como objetivo la de disminuir nuestra esfera de acción sino de ampliarla, lo que quiere decir que la reivindicación de la igualdad es casi siempre una reivindicación de libertad, de las mismas libertades que se esté concediendo a sí mismo. Lo expresa en estos términos: “no conozco ni me represento el caso de una reivindicación de igualdad que no sea una reivindicación de libertad, de un mayor campo de acción mientras que mentalmente sí me puedo representar el caso de una mayor reivindicación de libertad olvidando la igualdad”²⁰. Además apunta lo siguiente: la igualdad tiene parámetros ilimitados y, a nivel moral, los principios de “no herir a los demás” y de “tratar a los demás como queremos que nos traten a nosotros mismos” no son suficientes para definirla. En el primer caso, porque la benevolencia no supone para nada ni equipolencia ni implica que sea operada dentro de una situación justa. Y en el segundo caso, no es suficiente tampoco porque depende de una acepción subjetiva de lo que se entiende como “buen trato” o “trato justo”²¹. Así, establecer una relación de igualdad dentro de los márgenes de un parámetro pactado y en combinación con otra idea o principio es lo que permite darle su sentido moral y político a la igualdad.

¹⁹ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2008, p.65.

²⁰ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2008, p.63.

²¹ VALCÁRCEL A., “Igualdad, Idea Regulativa”, en VALCÁRCEL A. (Comp.), *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias, Madrid, 1994, p.15.

Quisiera recordar aquí la observación que formule en el capítulo I: el hecho de que históricamente el feminismo se haya vinculado con la Ilustración occidental, no significa que sólo esta forma histórica concreta de Ilustración haya posibilitado el nacimiento del feminismo. Admitir este postulado operaría una confusión entre genealogía y epistemología, lo cual excluiría el reconocimiento de otras ilustraciones, es decir otros movimientos intelectuales de irracionalización de las legitimidades tradicionales con virtualidad universalizantes. Y excluiría además el reconocimiento de otros procesos de emancipación de las mujeres como seres humanos que no estén vinculados directamente con el espacio-tiempo de la Ilustración occidental.

4. La vindicación feminista ilustrada

La vindicación feminista ilustrada occidental se inscribe dentro de una crítica de la coherencia de los principios ilustrados. En efecto, será formulada por mujeres y hombres que se inscriben plenamente en la tradición ilustrada. Criticarán por incoherente la exclusión de las mujeres de la relación de igualdad que fundamenta la ciudadanía porque estiman que ellas poseen también los requisitos pactados y que el criterio en base al que se quedan fuera del contrato social, a saber su esencia femenina, no es un criterio coherente con el principio de universalidad y unidad de la especie humana. Esta crítica constituye una radicalización de las ideas de la Ilustración. La impugnación la harán principalmente a través de dos modalidades.

En primer lugar, las feministas ilustradas operarán una resignificación del lenguaje ilustrado y revolucionario. Es decir, volverán contra ellos los argumentos que los revolucionarios han elaborado y utilizado para deslegitimar el *Ancien Régime* y su sistema estamental. Si la pertenencia a un linaje, al ser fruto del azar del nacimiento, no puede determinar cualquier tipo de poder político tampoco lo puede ser la pertenencia a un sexo biológico, porque responde al mismo criterio aleatorio. Para C. Amorós y R. Cobo, estas resignificaciones eran posibles porque “el lenguaje ilustrado era un lenguaje disponible óptimo para las resignificaciones en la medida en el que volvía los significados de los términos fluidos e inestables hasta el punto de que el uso insólito se convertía en la radicalización misma de la regla de uso que la constituía” y añaden: “la estrategia discursiva del feminismo consistirá en apurar las interpretaciones de las reglas de uso de las abstracciones ilustradas en su sentido más radicalmente universalista, de manera tal que esa interpretación misma irrationalice las posibles interrupciones provenientes de otras interpretaciones restrictivas, presentándolas como transgresoras de esas mismas reglas y generando efectos de sinsentido por incoherencia”²². De esta manera, las feministas ilustradas invocarán la incoherencia de los revolucionarios por tener comportamientos aristocráticos en sus hogares y funcionando por una dinámica de privilegios en el espacio doméstico. Compararán la tiranía del Ancien Régime con la tiranía de los maridos en el hogar y la ironizarán hablando de las mujeres como “el tercer Estado dentro del tercer

²²AMORÓS C., COBO R., *op. cit.*, 2010, p.124.

Estado”.

Y en segundo lugar criticarán los argumentos esencialistas y denunciarán su falacia. François Poullain de La Barre, filósofo ilustrado francés, en su obra *De l'égalité des deux sexes. Discours physique et moral où l'on voit l'importance de se défaire des préjugés* intentará demostrar que el origen de las desigualdades entre mujeres y varones es un hecho social y no natural, por lo tanto esta desigualdad carece de legitimidad. Al tener una traducción política mediante la exclusión de las mujeres de la ciudadanía, esta desigualdad constituye una injusticia. Este hecho social se ha naturalizado artificialmente y se ha convertido por lo tanto en un prejuicio, uno de los más ancestrales. Si la racionalidad cartesiana permite desmontar la lógica de los prejuicios epistemológicos, por analogía podrá también hacerlo con un prejuicio ancestral, el de la desigualdad de las mujeres con respecto a los varones. Esta doble modalidad es un juego de deshacer y reconstruir permanente e interconectado: tengo que demostrar que las mujeres poseen como toda la especie humana, el juicio autónomo, el *bon sens*. Es una cuestión de coherencia de la idea de la universalidad de la razón. Sin embargo, me enfrento constantemente a teorizaciones que intentan justificar su exclusión por su esencia, por lo tanto, para demostrar que son seres racionales, tengo que desmontar el artificio de su esencialización. Así, su demanda de coherencia, inscrita en la crisis de legitimación del *Ancien Régime* provoca una crisis de legitimación patriarcal y radicaliza las ideas de la Ilustración²³.

Mary Wollstonecraft, ilustrada británica del siglo XVIII, teoriza esta impugnación en su obra: *A Vindication of the Rights of Woman*. Este libro constituye el primer corpus teórico crítico del feminismo²⁴. A pesar de que su título puede hacer pensar que se trata la reivindicación de derechos concretos para la mujer, la obra busca más una fundamentación para irracionar la admitida falta de racionalidad de las mujeres, carencia en base a la que se justifica su exclusión de la relación de equivalencia. Para Wollstonecraft, si se reconoce la unidad de la especie humana y si se admite el principio de universalidad de la razón los derechos naturales que derivan de ello deben ser reconocidos tanto a varones como a mujeres. Del mismo modo, la virtud, que es la expresión moral de la razón, tampoco puede ser dividida o diferenciada por sexo sino implicaría que tanto la razón como la virtud son ideas relativas y no universales²⁵. Para Wollstonecraft, admitir esta diferenciación implica admitir una aplicación contradictoria del principio de universalidad. Wollstonecraft subraya, al igual que Poullain de La Barre, que la fundamentación de la inferioridad natural de las mujeres se basa en realidad en prejuicios ancestrales cuyo objetivo es servir a los intereses de quienes se encuentran en una situación de dominio. La inferioridad de las mujeres para esta autora, no es un hecho natural, sino una construcción social para legitimar su subordinación a los varones.

²³*Idem*, p.114.

²⁴Así la definen varias autoras entre otras, Amorós, Valcárcel y Cobo. Existen otras figuras emblemáticas de la vindicación feminista. Cabe mencionar, en Francia, además de François Poullain de La Barre, a Condorcet y Olympe de Gouges.

²⁵AMORÓS C., COBO R., *op. cit.*, 2010, p.140.

M. Wollstonecraft ve en los modelos educativos la aplicación práctica de los prejuicios acerca de la naturaleza inferior de las mujeres y el vector de su socialización para responder a los modelos normativos de feminidad. Critica muy duramente el modelo educativo propuesto por J. J. Rousseau. El tema de la educación es central en el pensamiento de la Ilustración. Se considera como la herramienta a través de la que se puede desarrollar y perfeccionar la facultad universal de la razón y ello tanto en beneficio del individuo como de la colectividad. De ahí que el debate polémico sobre los derechos de las mujeres en relación con un modelo normativo de feminidad, sea para prescribirlo o para impugnarlo, siempre entabla un debate en torno a la cuestión de la educación de las mujeres. Mientras Rousseau sostiene que por una cuestión de naturaleza las mujeres y los varones deben recibir una educación diferente para poder responder de la manera más óptima a sus deberes y responsabilidades frente a la colectividad, Mary Wollstonecraft afirma que es precisamente esta forma de educación la que contribuye a manipular las niñas y las mujeres para que se parezcan lo más posible a la supuesta naturaleza descrita y justificar por lo tanto su inferioridad y su dependencia. Wollstonecraft denuncia la “falacia naturalista” de Rousseau y subraya todas las contradicciones que existen tanto en la fundamentación de la inferioridad de las mujeres como en los modelos que en base a ello propone. Si las mujeres son las guardianas de la virtud y de la paz y las educadoras de los futuros ciudadanos de la República, cómo pueden transmitir aquellos valores y méritos con los que no están familiarizadas por naturaleza. Para ello, M. Wollstonecraft nos dice con cierta ironía que las mujeres deberían estar acompañadas constantemente, dentro del ámbito doméstico de algún varón que podría enseñarle, sin embargo no es el caso²⁶.

Para entender el carácter radical de la crítica de Wollstonecraft hay que señalar que dicha crítica no abarca el conjunto de la teoría política y moral de J. J. Rousseau. Lo que critica es su incoherencia porque excluye a las mujeres de su ámbito de aplicación. Esta forma de impugnación inicia el pensamiento feminista como un pensamiento profundamente igualitarista y sobre todo como un pensamiento crítico. Estas dos características serán los rasgos definitorios de la teoría feminista de raíz ilustrada. La posmodernidad provocará una ruptura con esta tradición. No romperá con su dimensión crítica sino que sacará la crítica de su marco ilustrado. Esto, como se verá, no pondrá fin al feminismo igualitario, al contrario, supondrá repensar sus fundamentos ilustrados e universalistas, lo cual se desarrollará por una parte a través de la crítica feminista a la posmodernidad y por otra parte, a través del intento de reconstruir el sujeto ilustrado del feminismo a partir de los nuevos elementos emergentes del contexto, incluido las nuevas formas de resistencia al feminismo. El feminismo de raíz ilustrada apoyará su reflexión en las siguientes preguntas: ¿puede haber crítica sin Ilustración? ¿puede el feminismo renunciar a un horizonte normativo universal? ¿puede el feminismo renunciar al concepto de ser humano? ¿que es lo que esta en juego en la desestabilización que sugiere el feminismo posmoderno?

²⁶*Idem*, p.142.

A estas preguntas, las feministas iraníes ilustradas de *la Campaña de un Millón de Firmas contra las Leyes Discriminatorias* añadirán otra, la cual merece cierta atención para entender la complejidad de determinados procesos emancipatorios en los países islámicos sin caer categorizaciones simplificadoras. En lugar de evaluar la cuestión de una crítica ilustrada bajo el criterio de su pertinencia, como plantea el feminismo posmoderno, las feministas iraníes ilustradas reflexionarán sobre las posibilidades concretas de su realización. En este sentido, recuperarán el sentido francfortiano de la normatividad, es decir, una normatividad situada en un contexto particular y desarrollarán la idea de una racionalidad emancipatoria estratégica, que definiría como el proceso por el que evalúan todas las alternativas y eligen la más viable dadas las circunstancias favorables y desfavorables, sin perder de vista el horizonte normativo de emancipación humana. En contextos de opresión política y de clandestinidad del movimiento feminista como es el caso de Irán, la racionalidad feminista estratégica tendrá, como veremos, unas agendas más o menos “ocultas” según van cambiando las relaciones de fuerza de los actores implicados y, según las posibilidades que tiene el movimiento feminista de pactar y de negociar con ellos tal y como expliqué en el capítulo I.

En mi opinión, las investigaciones sobre los movimientos de mujeres y feministas en los países islámicos han prestado poca atención al contexto político y no lo han vinculado con formas y niveles de práctica feminista, con la dimensión estratégica de determinados proyectos feministas, lo que ha conducido a mi entender a reducir en determinados casos, las estrategias políticas feministas al concepto posmoderno de agencia y a la defensa de los particularismos y del relativismo cultural. Todo ello ha contribuido a reforzar una visión determinista y estereotipada de las sociedades musulmanas como aquellas que no quieren ser iluminadas por las luces, porque vienen de occidente. Pienso que el enfoque estratégico ofrece una nueva perspectiva sobre los proyectos feministas y permite entender cómo estos se han relacionado históricamente y en la actualidad con la Ilustración y con la posmodernidad en distintas circunstancias.

2) Segunda ola: primeras articulaciones de un movimiento feminista

1. Transformaciones en la era de la modernidad

El periodo que abarca la segunda ola del feminismo es uno de los más extensos. Se sitúa entre 1848, fecha de la Declaración de Sentimientos de Seneca Falls en EE. UU., y la década de 1950, justo después de la Segunda Guerra Mundial. El racionalismo ilustrado provoca en Occidente una ruptura radical y profundas transformaciones en los ámbitos político, económico, social, científico y tecnológico. Se abre el capítulo de la Modernidad cuyo marco proporciona las condiciones para la profusión de nuevas teorías y prácticas. Desde el punto de vista político, la Modernidad inaugura la era de los Estados nación, el fin del absolutismo, el reconocimiento de derechos civiles y políticos y el principio de alternancia política garantizado por el sufragio. Con un espacio público abierto a la participación y mediado por el contrato social y la idea de

voluntad general, se diversifican las opciones políticas y se multiplican los movimientos sociales reivindicativos, muchos inscritos en dos visiones dominantes del mundo en el siglo XIX.

Uno es el liberalismo, con un entramado político e ideológico directamente heredado del racionalismo ilustrado que se construye a partir y alrededor del concepto de individuo. El individuo condiciona y determina el horizonte normativo liberal y organiza todo el sistema político, legislativo, social y económico en base a la protección y la defensa de este núcleo. Según esta visión, el desarrollo de las libertades individuales y el establecimiento de un Estado de Derecho son las garantías contra cualquier tendencia absolutista del Estado contra los individuos. El otro modelo es el socialismo, cuyas teorías y propuestas normativas surgen de las transformaciones provocadas por la industrialización y el capitalismo naciente. Su referente teórico será el concepto de clase social desarrollado por el materialismo histórico del filósofo alemán Karl Marx. Su visión se centra en la evolución histórica del ser humano: el ser humano transita por el desarrollo de la humanidad y no es el fruto de una evolución natural e inmutable.

Por lo tanto, el ser humano puede intervenir en la historia para modificar las condiciones reales y concretas de su existencia a partir de un análisis consciente de los elementos que la caracterizan. ¿Cuáles son las condiciones concretas? El capitalismo, por su dinámica interna y externa, ha producido una división de la sociedad en clases con intereses contradictorios. El concepto de clase social es el eje de la teoría marxista. Gracias a este concepto se explican las condiciones concretas de la existencia de los seres humanos, condiciones descritas como injustas, de explotación de una clase social por la otra. Y por otra parte, convierte a la clase proletaria en el vector del cambio social y político de la lucha de clases como necesidad histórica para alcanzar a una sociedad justa sin clases.

Estas dos visiones inspirarán diversos sistemas políticos, sociales y económicos con los que se va a articular el feminismo. Es más, fiel a su tradición de pensamiento radical, el feminismo llega a convertirse en una fuerza política y social propia y se constituye en el tercer mayor movimiento social del siglo XIX²⁷. El feminismo de la segunda ola buscará cómo concretar sus objetivos, diversificar sus estrategias políticas y finalmente, obtener una de sus reivindicaciones principales el derecho de voto para las mujeres.

Los cambios sociales experimentados por las mujeres en el siglo XIX serán un factor determinante de movilización feminista y su toma de conciencia como grupo oprimido. El fenómeno más sobresaliente será el ingreso de las mujeres en algunos sectores de la esfera pública. Se incorporan masivamente al trabajo productivo, en las fábricas y en diversos empleos durante la Primera y Segunda Guerra Mundial y se involucran en distintos movimientos sociales y políticos. Estas experiencias provocarán una toma de conciencia de su opresión en tanto que

²⁷ MIYARES A., "El sufragismo", en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol. I)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.254.

grupo o género y dan lugar a un cuestionamiento del *statu quo* al que estaban sometidas. La igualdad, la libertad, los derechos civiles y políticos y la ciudadanía siguen siendo privilegios y prerrogativas masculinos, limitados para las mujeres a pesar de haber adquirido nuevas funciones en el espacio público. La crítica feminista pondrá el dedo en otra incoherencia: mientras la primera ola pretendía desmontar las justificaciones esencialistas de la exclusión de las mujeres del espacio público, la segunda ola cuestiona la coherencia del discurso que vincula la ciudadanía al espacio público. Si la ciudadanía es un derecho vinculado al espacio público y las mujeres han podido demostrar sus capacidades y participación en el espacio público, entonces ¿por qué siguen excluidas de la ciudadanía?

El movimiento para la emancipación de las mujeres de la segunda ola va a provocar fuertes resistencias. Sus oponentes buscarán sus argumentos en la lógica de la diferencia y jerarquía sexual y en pruebas científicas²⁸. Como afirma la filósofa A. Valcárcel, “cuando la Ilustración desfundamentó el viejo discurso religioso, en el que la inferioridad femenina obtenía una validación en clave de justicia -las mujeres heredaban la condena de Eva y su posición de inferioridad era el resultado de la aplicación de la justicia divina a la falta originaria de la primera de ellas- estos argumentos religiosos quedaron también desfundamentados. Pero la voluntad que los sostenía no había perdido vigencia, de manera que la exclusión encontró nuevas formas de argumentarse. La vieja madre Eva no podía resultar convincente para casi nadie en el mundo del progreso técnico, el telégrafo, el ferrocarril, la anestesia y el libre cambio”²⁹. En el siglo XIX, la filosofía romántica se encargará de fundamentar la exclusión de las mujeres de la esfera de la individualidad. Los argumentos son una continuación de los esgrimidos por los contractualistas del XVIII como Rousseau, a saber, un orden y equilibrio natural y social asegurado por un modelo en el que las mujeres son la encarnación de la naturaleza y los hombres de la cultura.

La filosofía proporcionará las claves lógicas de la separación sexual del mundo y la ciencia recurrirá a pruebas empíricas de la diferencia y jerarquía sexual para legitimar la desigualdad entre mujeres y varones. Basándose en las teorías de Charles Darwin sobre la evolución y selección natural de las especies, se intentará encontrar una explicación científica de la superioridad masculina. De estas fundamentaciones científicas sobre la diferencia y jerarquía sexual derivaron muchas otras, sobre la existencia de un instinto maternal, sobre la inferioridad intelectual de las mujeres, su emotividad, etc. que daban la “prueba científica” para excluir a las mujeres de determinados espacios: las mujeres no pueden estar en la política ni en la magistratura porque son demasiado emotivas, no podían asumir responsabilidades públicas porque se enfermaban más, tenían prohibido el derecho al voto porque al ser tan sensibles eran fácilmente manipulables y una larga lista de consideraciones similares cuyas huellas siguen

²⁸ La noción de resistencia es importante para entender la construcción ideológica de los roles de género en relación con su denuncia y desestimación por parte de teorías y movimientos feministas. La noción de resistencia es más que la mera construcción social y cultural de roles de género y pone el énfasis en la existencia de una relación dialéctica conflictiva entre patriarcado y feminismo.

²⁹ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2009, p.79.

siendo perceptibles en la actualidad a modo de clichés y estereotipos sobre los “atributos naturales” de las mujeres. El desarrollo de la psicología y psicoanálisis, reforzará las ideas anteriores produciendo explicaciones sobre la existencia de mujeres que se alejan o quieren alejarse del modelo “normal”: reivindicar la individualidad en una mujer se presentará como una anomalía mental que se manifiesta a través de la histeria femenina o de la adopción de comportamientos masculinos³⁰.

Sin embargo, este modelo rígido y controlado de feminidad admite ciertas excepciones. Algunas mujeres destacarán de la norma marcada sin ser calificadas de desgraciadas ni de histéricas. Serán las excepciones que confirman la regla. Al ser tan pocas, demuestran que la norma femenina es aquella que puede explicarse por lógica y demostrarse científicamente. Pero no hay que equivocarse sobre la naturaleza de esta relativa permisividad: las mujeres que forman parte de las excepciones son de dos tipos: las que sobresalen por sus méritos, han demostrado estar a la altura de las características masculinas, son fenómenos excepcionales de la naturaleza, una especie de mutante. Estas muchas veces son asimiladas en el imaginario colectivo a varones o ellas mismas adoptan códigos de conducta masculina y se suman a las opiniones generales sobre la división y jerarquización sexual³¹.

Estas mujeres se oponen al poder patriarcal como es el caso de las sufragistas, consideradas por sus opositores como una anomalía. El otro tipo son aquellas que son necesarias para el funcionamiento del sistema patriarcal. Así, el estricto criterio de excepcionalidad y meritocracia permitirá a unas pocas mujeres acceder a la educación formal y a partir de 1920 a la educación superior. Pero la entrada en la excepcionalidad tiene su coste y sus límites: deben renunciar a los atributos sociales de la “feminidad”, entre otros el de casarse y aceptar unas reglas muy estrictas de control de su conducta. Así, para entrar en la categoría de las excepciones obligatoriamente tienen que distanciarse de la norma y para justificar la desmarcación de la norma sólo pueden ser excepciones. Las excepciones forman parte del carácter metaestable del patriarcado, y más concretamente de su pragmatismo. Ahí es donde se pueden evaluar las variaciones en las formas y el nivel de intensidad de los patriarcados.

En el ámbito político, las resistencias a la emancipación femenina se traducen en un conservadurismo político al que se acomodarán tanto los liberalismos como los socialismos. A pesar de sus marcadas diferencias ideológicas, ambas corrientes coincidirán en la importancia de respetar y dejar intacto al pacto patriarcal. Como afirma A. Miyares, ni para el liberalismo las mujeres son individuos ni para el socialismo las mujeres son una clase social. Las mujeres no son individuos porque carecen de propiedad y las mujeres no son una clase, en el sentido marxista, porque no representan el trabajo productivo. Como resultado, el liberalismo acentúa la separación ente público y privado reservando el espacio de lo público para los varones y la

³⁰ MIYARES A., *op. cit.*, 2010, p.252.

³¹MARTÍNEZ VICTORIO L., “Decadentismo y misoginia: visiones míticas de la mujer en el fin del siglo”, en LOSADA GOYA J.M. (Coord.) , *Mito y mundo contemporáneo: la recepción de los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura contemporánea*, Levante Editori, Bari, 2010, pp. 593-606, p.599.

esfera de lo privado para las mujeres. La familia, sociedad natural, es una esfera de autoridad y poder para los varones-individuos que el Estado debe proteger. El socialismo, por su parte, acentúa la división sexual del trabajo al diferenciar de manera abierta entre el trabajo productivo y reproductivo, asignando el primero como propio de los varones y el segundo exclusivo de las mujeres³².

2. Feminismo decimonónico: intervención y estrategias desde la exclusión en la política

a) Punto de arranque del sufragismo en Seneca Falls

La Declaración de Seneca Falls, llamada también Declaración de Sentimientos, se considera como uno de los primeros textos del feminismo como movimiento social. Hemos visto más arriba antecedentes en la teoría feminista, como la *Déclaration des Droits de la Femme et de la Citoyenne* de Olympe de Gouges o *A Vindication of the Rights of Woman*, de Mary Wollstonecraft. La Declaración de Seneca Falls se distingue por el hecho de que es el resultado de un trabajo de reflexión y reivindicación colectivo sobre los derechos de las mujeres. En este sentido constituye un hito fundamental en la historia de la teoría feminista y marca el comienzo de su segunda ola. En 1848, en Seneca Falls, en el Estado de Nueva York, liderados por Lucretia Mott e Isabel Cady Stanton, se reúnen 30 hombres y 70 mujeres para debatir y formular unas resoluciones sobre las condiciones y los derechos sociales, civiles y religiosos de las mujeres.

El contexto social y político de EE. UU. en la posindependencia despertó una oleada de reivindicaciones que giraban esencialmente en torno a dos cuestiones: la necesidad de una reforma moral y religiosa de la sociedad y la abolición de la esclavitud. En ambos movimientos, las mujeres tuvieron una participación importante que contribuyó, en primer lugar, a la toma de conciencia colectiva de su opresión como mujer y, en segundo lugar, a desarrollar sus capacidades para organizarse y actuar en el espacio político. Las mujeres que participan en el movimiento abolicionista rápidamente se dan cuenta de que la cuestión de la opresión tiene sexo. Mientras la de los esclavos se valora como injusta, la de las mujeres se considera natural. En base a esta observación, las mujeres abolicionistas van a radicalizar el discurso sobre la ilegitimidad de la esclavitud. Lo resignifican, estableciendo un paralelismo entre ambas opresiones y comparando la servidumbre de las mujeres, su dependencia, los abusos y las violencias que sufren con la situación de los esclavos.

“La prolongada esclavitud de las mujeres es la página más negra de la historia humana”, dirá Elizabeth Cady Stanton. Al quedar excluidas de la nueva “regularización ciudadana”, las mujeres plantearán la necesidad de autonomizar su reivindicación y desarrollar una estrategia

³² MIYARES A., *op. cit.*, 2010, p.289.

para poder canalizarla. Para ello disponen a nivel teórico de las obras de sus predecesoras, como *A Vindication* de Mary Wollstonecraft, y a nivel práctico de la experiencia de participación política adquirida en el movimiento abolicionista. Su referencia será la Declaración de Independencia de los Estados Unidos. No es una casualidad. Al reutilizar la estructura y los fundamentos de la Declaración de Independencia, las feministas de Seneca Falls sitúan sus reivindicaciones en una continuidad con la tradición ilustrada en la que se basan los principios de igualdad y libertad, ambos asegurados por la voluntad general.

La Declaración de Seneca Falls consta de dos apartados. El primero “Declaración de los Sentimientos” parte del siguiente postulado: “tenemos estas verdades como evidentes por sí mismas: que todos los hombres y las mujeres han sido creados iguales, que su creador les ha concedido ciertos derechos inalienables, entre los que están el derecho a la vida, a la libertad y a la consecución de la felicidad, que para asegurar estos derechos los gobiernos están instituidos, derivando su poder justo del consentimiento de los gobernados”³³. En base a esto, denuncian la más ancestral de todas las tiranías: la de los hombres sobre las mujeres. El apartado enumera asimismo las pruebas de esta tiranía en distintos ámbitos: el ejercicio de la ciudadanía y la participación política, la educación, el matrimonio, las condiciones de trabajo, en la religión. Y termina explicando las estrategias que empleará el movimiento sufragista para alcanzar sus objetivos: utilizar agentes, hacer circular tracts y peticiones legislativas y ganar a la prensa y a los representantes religiosos para su causa. El segundo apartado enuncia doce reivindicaciones formuladas como resoluciones que afirman y reivindican la igualdad moral, social, civil y religiosa entre mujeres y varones y plantea la cuestión de la legitimidad política vinculándola al principio de la imposición. Retoman el principio no *taxation without representation* irracionalizándolo: aquellas personas que carecen del derecho de elegir a sus representantes por lógica tienen que estar exentas de pagar impuestos.

Si bien se ha subrayado el carácter ilustrado del movimiento sufragista en EE. UU.³⁴ cabe también resaltar su dimensión religiosa. Para entenderla conviene vincular esta cuestión con su papel en la formación e independencia de Estados Unidos. Sin entrar en detalles, quisiera señalar que uno de los fundamentos históricos de Estados Unidos es la cuestión de la libertad e independencia religiosa la cual ha producido una fragmentación religiosa de muchos grupos o iglesias pequeñas. Cuando se proclama la independencia, el pluralismo religioso se traduce en libertad religiosa. Consagrar la libertad religiosa asegura así la unidad de la nación americana en torno al concepto de Dios, sea cual sea la confesión. *In God We Trust* es su lema. Como fundamento teórico, se rescatan los principios del deísmo ilustrado que acepta la existencia y naturaleza de Dios en el sentido de Creador a través de la razón y la experiencia personal, en oposición al teísmo que necesita la revelación directa, la fe y la tradición religiosa para poder aceptarla. En esto se diferencia la revolución francesa de la revolución estadounidense: mientras

³³The Seneca Falls Declaration 1848, <http://www.let.rug.nl/usa/documents/1826-1850/the-seneca-falls-declaration-1848.php>, consultado el 15/11/2012.

³⁴ MIYARES A., *op. cit.*, 2010, p.260.

la primera pretende apartar a una religión establecida -y sobre todo a sus instituciones todopoderosas-, en EE. UU. no hay una religión nacional ni una hegemonía religiosa sino un pluralismo.

Esta diferencia se traduce en dos acepciones de la laicidad: ambos países se proclaman laicos sin embargo, la tradición francesa defiende una laicidad universal mientras que la estadounidense defiende una laicidad diferencial. Se establece de este modo en Estados Unidos un vínculo histórico entre religión e Ilustración. Será el marco de referencia y el contexto de conflictividad de los movimientos intelectuales y sociales de reivindicación de derechos individuales, incluido el movimiento abolicionista y el movimiento feminista. Esta diferencia en la definición de la laicidad será uno de los ejes de análisis de algunos planteamientos poscoloniales que cuestionan la idea de la modernidad en tanto que separación entre religión y Estado. Para algunos autores como Talal Asad, esta presunción forma parte de una narrativa modernista occidental cuyo efecto es una descualificación de las sociedades no occidentales en tanto que sociedades modernas, sobre todo las de tradición islámica por no tener los supuestos atributos de las naciones modernas, a saber su carácter fundamentalmente laico. Volveré sobre este debate más adelante.

Las líderes del movimiento sufragista, Lucretia Mott, Elisabeth Cady Stanton y Susan B. Anthony, están directamente vinculadas a agrupaciones religiosas puritanas, como el movimiento de templanza y los cuáqueros. Elisabeth Cady Stanton, en una comisión compuesta por 26 mujeres organizará una lectura de la Biblia para cuestionar el origen divino de la sumisión de las mujeres a los hombres y proponer una interpretación en la que mujeres y varones aparecen como iguales. Como resultado de este trabajo se publica *The Woman's Bible*, en 1895. La postura de Cady Stanton con respecto a la interpretación de la Biblia es altamente crítica: “Llevamos haciendo un fetiche de la Biblia desde hace mucho tiempo. Ha llegado el momento de leerlo como cualquier otro libro, aceptando lo bueno y rechazando lo malo que enseña”³⁵. Para las intérpretes de la Biblia, la imagen negativa de las mujeres y su negación como persona tanto en el viejo como en el nuevo testamento responden a una interpretación masculina y misógina de la naturaleza de la mujer³⁶.

El objetivo de la creencia religiosa no puede ser la negación de los individuos, sino promover su voluntad y responsabilidad. Por lo tanto, cuestionan la obediencia a unos mandatos exclusivamente masculinos que colocan a las mujeres en una situación de inferioridad. La clave de la interpretación tiene que ser el pragmatismo que permite llevar la creencia a la acción y que permite encontrar en los pasajes y las parábolas de la Biblia imágenes más vivas y comprometidas de las mujeres con la realidad³⁷. Así, Eva para C. Stanton representa el coraje, la

³⁵ CADY STANTON E., *The Woman's Bible*, “Preface to part II”, <http://www.sacred-texts.com/wmn/wb/wb44.htm>, consultado el 15/11/2012.

³⁶ MIYARES A., *op. cit.*, 2010, p.278.

³⁷ *Idem*, p.277.

dignidad y la noble ambición. Lo que la atrae no son bienes materiales superficiales como las joyas o los vestidos de lujo, sino la promesa del conocimiento. Es más, para ellas, de la parábola de la tentación y exclusión del paraíso no se puede deducir la inferioridad de las mujeres, porque el mandato del fruto prohibido le fue impuesto a Adán y no a Eva³⁸.

Mientras en Europa la misoginia del siglo XIX se fundamenta en la filosofía ilustrada y en la ciencia, en EE. UU. se busca en la Biblia los argumentos de la inferioridad de las mujeres. Frente a ello, las intérpretes feministas de la Biblia tienen que irracionalizar las interpretaciones misóginas con las escrituras en la mano³⁹. Como veremos más adelante, hay cierto paralelismo con la práctica de reinterpretación despatriarcalizante del Corán por parte de las feministas islámicas. De hecho las teóricas del feminismo islámico, como Ziba Mir-Hosseini, suelen referirse a Cady Stanton y a *La Biblia de la Mujer* para argumentar que no es incompatible reivindicar la igualdad de derechos para las mujeres desde una perspectiva religiosa. “Al primer feminismo occidental le ha parecido también necesario confrontar y desafiar estas percepciones [aquellas sobre las mujeres en los textos cristianos], y lo hicieron sin rechazar la Biblia o su fe, sino apelando a sus principios y valores superiores. En el siglo XVIII, *La Vindicación de los derechos de la mujer* de Mary Wollstonecraft se refiere muchas veces a pasajes de la Biblia cuando defiende la igualdad esencial de las mujeres con los hombres y cuando refuta los argumentos de los filósofos ilustrados según los cuales la naturaleza de las mujeres es esencialmente diferente de la de los hombres. Un siglo más tarde, Elizabeth Cady Stanton sitúa la demanda para la igualdad de derechos para las mujeres inequívocamente dentro de un marco religioso y ha ido aún más lejos al escribir *La Biblia de la Mujer*”⁴⁰. Voy a adelantar una observación al respecto aunque voy a analizar esta cuestión más adelante. Los paradigmas de referencia de estas dos perspectivas son distintos: mientras la de las feministas islámicas de las que nos habla Mir-Hosseini se inscriben en el marco de una crítica posmoderna, la de las feministas ilustradas occidentales como Wollstonecraft y E. Cady Stanton se inscriben en el marco de la crítica ilustrada. Y esto, como se examinará, tiene unas consecuencias importantes en cuanto a las reivindicaciones de emancipación para las mujeres como seres humanos.

De la experiencia estadounidense del sufragismo y su dimensión religiosa se pueden extraer varias reflexiones sobre la pertinencia o coherencia del vínculo entre religión y feminismo. En primer lugar, el vínculo histórico entre religión e Ilustración se ha traducido en EE. UU. en la garantía del principio de libertad y pluralismo religioso y, al mismo tiempo, en el principio de separación entre Estado e Iglesia. De esta forma se consagran dos esferas separadas: la fe y la creencia por un lado, con su dimensión individual, y por otro, las

³⁸ *Idem*, p.280.

³⁹El artículo intitulado *Discourse on Woman*, (<http://gos.sbc.edu/m/mott.html>, consultado el 15/11/2012). Lucretia Mott presenta sus interpretaciones de la Biblia en respuesta a una conferencia en la que ha asistido unos días anteriores. Dice: “lamento haber escuchado hace unos días una conferencia sobre este tema [la verdadera y adecuada posición de la mujer en la sociedad], que a pesar de estar repleta de bellezas intelectuales y con contenidos verdaderos y excelentes estaba lleno de sentimientos calculados para retrasar el progreso de la mujer hacia la más alta elevación a la que el Creador la ha destinado”.

⁴⁰MIR-HOSSEINI Z., “Muslim Women’s Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism”, *Critical Inquiry*, Vol.32, N°4 (Summer 2006), pp.629-645, p.642.

instituciones que las representan y dictan por otro su dimensión comunitaria. Mientras se garantiza que cualquier persona pueda tener su propia creencia religiosa, no se permite que ninguna institución imponga su cristalización de la fe sobre la sociedad en su conjunto ni sobre el Estado. De este modo, el principio de libertad individual no sufre ninguna interferencia por parte del principio de libertad religiosa y pueden por lo tanto convivir dos conceptos como el de la fe y el de los derechos humanos por una parte, y por otra no se puede restringir a ninguna persona la forma en que quiere profesar su fe mientras que esta no contravenga los principios consagrados por el Estado. Como dice Tocqueville en su obra *De la democracia en América*, “desde el principio, la política y la religión se han puesto de acuerdo y desde entonces nunca han dejado de serlo” y añade: “había visto entre nosotros [los europeos] el espíritu de la religión y el de la libertad caminando casi siempre en sentido contrario. Aquí [en América] los he encontrado íntimamente vinculados el uno al otro. Reinaban juntos en un mismo suelo”⁴¹. Así, la libertad religiosa no es una libertad *sui generis* que convive con las otras libertades individuales sino que se consagra ante todo como una libertad individual y no como una libertad comunitaria.

En segundo lugar, es importante subrayar el elemento clave que interviene en esta concepción: el deísmo de los padres fundadores se basa en una tradición crítica heredada del racionalismo ilustrado y del protestantismo⁴². La práctica de la crítica bíblica de las participantes en *La Biblia de la Mujer* se inscribe en esta tradición crítica aunque la radicalizan ampliando la práctica interpretativa a la cuestión de la diferencia y jerarquía sexual y la politizan vinculándolo con la reivindicación del sufragio para las mujeres. Las sufragistas norteamericanas establecen asimismo un antecedente notorio sobre la relación entre religión y feminismo y dan claves relevantes para entender la posibilidad de esta coexistencia. Se constituyen en referente teórico e histórico para prácticas feministas con enfoques similares.

Quisiera mencionar aquí que una de las precursoras y referentes teóricas más destacadas del feminismo islámico en el mundo, Amina Wadud, viene de una familia afroamericana metodista y se convierte al islam cuando tiene 20 años. Más adelante volveremos sobre su planteamiento, sin embargo me parece importante resaltar que tanto sus propuestas teóricas (exégesis coránica feminista) como prácticas (posibilidad para las mujeres de ser líderes religiosas) no pueden ser analizadas haciendo abstracción del contexto histórico y filosófico en el que se inscriben, a saber, el tradicional vínculo entre religión e Ilustración en EE. UU. Tendríamos por lo tanto que preguntarnos en qué medida este contexto, a saber la garantía de la protección de sus opiniones religiosas dentro de los límites del respeto de los Derechos Humanos Universales condiciona las propuestas de la teóloga feminista A. Wadud.

⁴¹TOCQUEVILLE A., *Democracy in America*, http://xroads.virginia.edu/~HYPER/DETOC/toc_indx.html consultado el 19/11/12.

⁴²Aunque en las últimas décadas el proyecto político conservador pretendiera poner al cristianismo en el centro de la vida política y jurídica, hay que subrayar que el proyecto político de los padres fundadores no era de hacer de EEUU una nación cristiana sino una nación de creyentes, sea cual sea la religión con unos valores compartidos.

Esta pregunta nos reenvía al cuestionamiento que formulé en el capítulo anterior: ¿qué posibilidades hay para una crítica -feminista- sin un marco de virtualidades universalizantes? Es más, teniendo en cuenta que el principio de separación entre la religión y el Estado ubica la cuestión de la fe y de la práctica religiosa en el ámbito de lo privado, en este contexto cualquier propuesta feminista de reinterpretación religiosa se limitará también a este espacio. Ahora bien, ¿puede el feminismo no ser político? *¿Lo personal es político* puede circunscribirse a lo personal? Hay que abordar estas preguntas desde la intersección que propuse en el capítulo I, es decir, desde la variable del nivel de apertura democrática y la variable de la intensidad del sistema patriarcal. El caso de las sufragistas norteamericanas demuestra que no hay necesariamente incompatibilidad entre la fe religiosa y los derechos universales pero sí hay un orden de prioridad en el que un principio, el de los derechos universalmente consagrados, fundamenta el otro, el de la libertad religiosa. En mi opinión, es bajo este enfoque que, la relación entre feminismo y religión, que caracteriza a las sufragistas norteamericanas, debería ser analizada. El objetivo de su interpretación de la Biblia no era encontrar los fundamentos morales religiosos de los derechos de las mujeres sino ver cómo podían adecuar sus principios religiosos a unos estándares universales. En este sentido, su lectura de la Biblia es una lectura crítica feminista que realizan gracias a las herramientas heredadas de la Ilustración, y no una ruptura con ella. Y, en cualquier caso, si utilizan la religión para polemizar con los ilustrados sobre la “naturaleza” de las mujeres, su objetivo es radicalizar la Ilustración, no deconstruirla.

Plasmar la relación entre Ilustración y religión en la práctica se revela más complejo. Aunque estén garantizados constitucionalmente, la neutralidad religiosa norteamericana, los derechos y las libertades individuales no están exentos de resistencias, limitaciones e instrumentalizaciones. Por un lado existen numerosos mecanismos de control social y comunitario de la moralidad y de la práctica religiosa. Y por otro lado, la cuestión religiosa se instrumentaliza políticamente. Para Adrien Lherm, no se debe confundir la pretendida neutralidad religiosa del Estado con un ateísmo estatal. Este autor considera que la omnipresencia de Dios en la sociedad estadounidense ha creado vínculos estrechos entre sociedad y religión hasta el punto de hablar de “religión nacional” y de “religión civil”. En Estados Unidos, creer es un imperativo identitario. Esto se traduce en una influencia creciente de la religión sobre la vida civil y política, independientemente de la garantía de un pluralismo religioso y de una separación del Estado y de la Iglesia⁴³.

Así, en EE. UU. en cada elección la cuestión religiosa emerge en el mismo plano que la cuestión política. La elección de un determinado candidato o candidata no se limita a la validación por las urnas de su programa y propuestas electorales sino que también implica una validación de su moralidad, la cual pasa en primer lugar por el hecho de seguir fielmente los principios morales dictados por su fe, sea cual sea la religión practicada. Forma parte de toda campaña electoral unas fotografías o una grabación del futuro candidato o candidata en el

⁴³LHERM A., “Religion et laïcité aux Etats-Unis”, <http://eduscol.education.fr/cid46111/religion-et-laicite-aux-etats-unis.html>, consultado el 21/11/12.

ejercicio de su fe y tendrá aún más impacto si se realiza rodeado por su familia. Correlativamente a ello, la destitución política puede tener también motivos morales. La historia política de EE. UU. está repleta de escándalos sexuales como fueron los casos Clinton y Petraeus. Al ser garante de la moralidad civil y nacional, la religión cuenta por lo tanto con muchos mecanismos de control social no institucionalizados, reales o simbólicos, tanto positivos como negativos, para garantizar la integridad moral de la comunidad. Aquí es donde precisamente se cruzan las variables que he mencionado antes.

Se superponen así dos espacios de producción normativa: un espacio institucionalizado en el que la religión está condicionada por los principios universales ilustrados y otro que pone entre paréntesis la aplicación de los principios ilustrados cada vez que entran en conflicto con los intereses de la comunidad religiosa. Así, aunque teóricamente en este modelo institucional lo personal-religioso no es político, en la realidad acaba siéndolo, creando un doble estándar de moralidad. Como señalaron las precursoras M. Wollstonecraft y O. de Gouges, en el corazón de esta dualidad se encuentra atrapada la cuestión de la igualdad de las mujeres como seres humanos. Las feministas sufragistas, como muchas otras después de ellas, tendrán que articular su discurso políticamente con las tensiones que crea esta dualidad, tensión entre los derechos individuales y los derechos comunitarios, tensión entre democracia y sistema patriarcal.

Si por un lado apelaron a los principios constitucionales para poder defender sus reivindicaciones, por otro lado, fueron sometidas a un duro control social. La Convención de Seneca Falls fue descrita en la prensa local como “el incidente más chocante y antinatural jamás registrado en la historia de la feminidad”⁴⁴. Las respuestas de Cady Stanton nos dan una pista de la envergadura de las críticas formuladas en distintos periódicos sobre las actividades de las sufragistas, de las burlas y del desprecio al que estaban sometidas⁴⁵. Los intérpretes de la Biblia tuvieron que afrontar críticas y resistencias no sólo por parte de distintos sectores de la sociedad sino también dentro del propio movimiento sufragista. En 1896, la convención anual de la NAWSA⁴⁶ vota la censura de *La Biblia de la Mujer*⁴⁷.

⁴⁴ Citado en JESPER D., “Elizabeth Cady Stanton: The 'voice' of Women's Rights”, <http://stories.washingtonhistory.org/suffrage/People/estanton.aspx>, consultado el 29/11/2012.

⁴⁵ Como ejemplo, se puede consultar la respuesta de Cady Stanton en el periódico *National Reformer* de Rochester, el 14 de septiembre de 1848 disponible en <http://utc.iath.virginia.edu/abolitn/abwmct.html>, consultado el 29/11/2012.

⁴⁶ National American Woman Suffrage Association: Asociación nacional americana para el sufragio de la mujer, creada en 1890.

⁴⁷ MCMILLEN S. G., *Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement*, Oxford University Press, New York, 2008, p.19.

b) El sufragismo británico: el feminismo en acción

Existen pocos escritos de feministas británicas del XIX y, probablemente, aunque no sea la única fuente ni la más radical, la obra de J. S. Mill *The Subjection of Women* se convierte en la segunda ola en el referente teórico para la defensa del voto de las mujeres⁴⁸. En Gran Bretaña, el sufragismo se inscribe dentro de la corriente utilitarista liberal cuyo aporte fundamental será el concepto de utilidad y felicidad traducándose en el principio de “la máxima felicidad para el máximo número de personas”. Para el utilitarismo una acción será considerada como moralmente justa en la proporción con la que tiende a promover la felicidad para un mayor número de personas y se considerará como injusta cuando tiende a promover lo contrario. Sobre esta base Stuart Mill en su obra *The Subjection of Women* denuncia la opresión de las mujeres como injusta y contraria al universalismo de los principios utilitaristas. Sin duda, la legitimidad pública de J. S. Mill como pensador y actor político ha sido un factor de popularidad de su obra entre los círculos feministas. La obra de J. S. Mill tiene también una importancia simbólica porque muestra la creciente influencia y fuerza transformadora del pensamiento feminista en el XIX ganando causa en la elite política masculina de su época.

Como bien observa Alicia Puleo, sería un error pensar que los hombres del XVIII o del XIX eran mero producto de su época y que simplemente antes del XX no era posible para los hombres posicionarse a favor de la plena igualdad. Este error se debe a la desaparición en la memoria histórica de lo que esta autora ha calificado de “disidentes del orden de género patriarcal”⁴⁹. Es más, constituyen referentes polémicos de las teorías filosóficas de la tradición hegemónica y no se podrían interpretar y entender estas últimas sin considerar esta disidencia como clave de análisis. El concepto que nos ofrece A. Puleo me parece muy útil para detectar en otros contextos cuál ha sido la aportación de los hombres a la lucha para la igualdad entre las mujeres y los hombres. En Irán, la presencia y la participación de hombres en la lucha feminista ha sido, en algunos momentos de su historia, un factor determinante para poder negociar con los distintos actores implicados y sobre todo con la esfera política los derechos de las mujeres como seres humanos. Tener como aliados a algunos hombres de las elites políticas ha dado más peso y legitimidad a las reivindicaciones de las feministas iraníes. Contar con la movilización de los hombres en la lucha para la igualdad ha permitido también romper con el determinismo biológico del hombre-opresor. Y finalmente han contribuido con sus acciones, como fue el caso de la campaña de los Hombres Kurdos para la Igualdad (2013)⁵⁰ a difundir la idea según la cual la violación de los derechos de las mujeres es una violación de los derechos de todos los seres humanos, es decir, a difundir una idea universal de la igualdad.

⁴⁸ DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “El feminismo en clave utilitarista ilustrada: John S. Mill y Harriet Taylor Mill”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol. I)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.178.

⁴⁹ PULEO A., “Para una genealogía de hombres por la igualdad”, *Estudios Filosóficos*, LVII, 2008, nº165, p.288.

⁵⁰ “Being a woman is not a tool to humiliate or punish anyone”, KurdMenForEquality, https://www.facebook.com/KurdMenForEquality/info?ref=page_internal, consultado el 25/03/2013.

El rasgo predominante de *The Subjection of Women* es su carácter polémico y político. Como explica Ana de Miguel, su objetivo es “convencer a la mayor parte posible de personas de la justa y necesaria reforma de una serie de leyes e instituciones, sabiendo a ciencia cierta que la mayoría de la opinión pública y la clase política están en contra”⁵¹. Mill busca entender cómo sociedades políticas fundadas en los principios de libertad y justicia pueden estar en una contradicción tan abierta y legitimada cuando se trata de la cuestión de los derechos y las libertades de las mujeres porque para Mill, mientras la relación humana más universal está basada en una injusticia ninguna sociedad puede pretenderse justa y libre. Lo que constata Mill es que la causa del sometimiento de las mujeres está anclada en un prejuicio “tan viejo como el mundo, tan extendido y amplio como la propia tierra y tan universal como el género humano”⁵². Su carácter ancestral e interesado convierte a este prejuicio en una barrera tan potente que, en primer lugar, invierte la carga de la prueba -las mujeres son quienes tienen que demostrar que no son inferiores y no aquellos que lo afirman- y en segundo lugar, deja inoperativo los argumentos racionalistas.

Es más, parece que en el intento de irracionalizar los prejuicios, estos van ganando más estabilidad convenciendo a los hombres de que su sentimiento debe estar anclado en alguna razón tan profunda, que ni tan siquiera los argumentos ilustrados la alcanzan. En mi opinión, estos dos planteamientos proporcionan un rasgo particular a la obra de Mill, la distingue de la de sus predecesoras como Mary Wollstonecraft por la dimensión pragmática-utilitarista que confiere a los argumentos en contra del sometimiento de las mujeres. Evidentemente más de 70 años separan las dos obras, y en el laboratorio social de las ideas el tiempo es una variable importante. Esto ha permitido a Mill darse cuenta de los condicionantes que desactivan en la práctica los argumentos racionalistas sobre la incoherencia del sometimiento de las mujeres. Los argumentos de Mill contra la ideología de la naturaleza diferente y complementaria de los sexos y su argumento de la universalidad de la condición humana están en continuidad con el pensamiento del feminismo ilustrado, pero la clave utilitarista aporta una nueva dimensión: no basta con argumentar en base a abstracciones universalizantes porque como señala A. de Miguel: “aunque Mill aprobaría sin reticencias la tesis de Mary Wollstonecraft de que el feminismo es 'una apelación al buen sentido de la humanidad' en el sentido cartesiano, disientiría de la afirmación de que el buen sentido es la facultad mejor repartida del mundo”⁵³. Mill considera algo crucial conseguir demostrar y convencer de las ventajas y la utilidad que tendría la emancipación de las mujeres para el conjunto de la humanidad.

Mill desarrolla el argumento de la igualdad como condición necesaria para el desarrollo de la competencia moral de la humanidad. Según este argumento, el poder arbitrario que el patriarcado concede a la mitad de la población humana independientemente de su valía y mérito personal es la causa raíz de la desigualdad injusta y de los sentimientos antisociales que

⁵¹DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010, p.182.

⁵²J.S. Mill citado en DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010, p.185.

⁵³*Idem*, p.194.

caracterizan la sociedad de su tiempo. Por lo tanto, para que se establezca una auténtica democracia, hace falta un cambio en el carácter humano hacia más solidaridad y justicia social. Otro argumento utilitarista será el de la competencia instrumental: una sociedad que acrecienta por igual los talentos y las facultades de mujeres y de hombres duplica la suma de las facultades intelectuales disponibles para un mejor servicio a la humanidad⁵⁴.

Y finalmente, esgrime el argumento de la compañera: la ideología de la naturaleza diferente y complementaria de los sexos es causa de infelicidad en el matrimonio. Para Mill, los varones serían más felices si renunciaran a sus privilegios y aceptaran tener esposas emancipadas, cultas y formadas. Según A. de Miguel, “la estrategia es dirigirse de una manera notablemente retórica a los varones a su razón y a sus sentimientos para ofrecerles una felicidad cualitativamente mayor que compense la pérdida de bienestar y comodidades digamos cuantitativos de que disfrutaban de los servicios de las mujeres en el patriarcado”⁵⁵. De esta manera, lo que pretende Mill es movilizar y sensibilizar a los varones en la lucha para la emancipación de las mujeres, porque considera que para alcanzar esta meta, que repercutirá en el bienestar de toda la humanidad, es imprescindible su apoyo y su participación. La obra de J. S. Mill fue recibida con mucho entusiasmo por las militantes y teóricas feministas de su época. Elisabeth Cady Stanton escribirá: “se trata, en efecto, de la primera respuesta de un hombre que se muestra capaz de ver y sentir todos los sutiles matices y grados de los agravios hechos a la mujer, y el núcleo de su debilidad y degradación”⁵⁶.

A pesar de la potencialidad transformadora para las mujeres de su época, así como la herencia teórica que ha dejado, los argumentos utilitaristas de Mill para la emancipación de las mujeres me sugieren una duda: si desde una perspectiva utilitarista la emancipación de las mujeres es una necesidad para el desarrollo del conjunto de la humanidad entonces ¿qué estatus o legitimidad otorga este argumento al desarrollo personal de las mujeres? En otras palabras, ¿implica este planteamiento que el desarrollo personal de las mujeres acabaría donde empieza el progreso de la humanidad en su conjunto? Para algunas autoras como Gatens, la postura de Mill con respecto a la emancipación femenina se limitaría efectivamente a los beneficios que esta aportaría a la humanidad cambiando la manera en la que las mujeres cumplen con sus tareas tradicionales, pero no implica una emancipación individual y personal⁵⁷. Esto probablemente explicaría porque Mill limita sus propuestas a una igualdad legal y de oportunidades sin contemplar las otras barreras a la igualdad entre mujeres y hombres. Para esta autora, la crítica del sometimiento de las mujeres para Mill no se extiende a la división sexual del trabajo, a los roles tradicionales desempeñados por mujeres y hombres en la esfera doméstica ni a los obstáculos culturales y estructurales que pueden hallar las mujeres en el espacio público. Ana de Miguel formula la misma observación, sin embargo hace hincapié en el objetivo de la obra en

⁵⁴ *Idem*, p.202.

⁵⁵ *Idem*, p.204.

⁵⁶ *Idem*, p.179.

⁵⁷ GATENS M., *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*, Polity Press, Cambridge, 1991, p.30.

relación con el contexto en el que se inscribe: convencer y persuadir a un público heterogéneo decididamente opuesto a la emancipación de las mujeres e inmune a los argumentos de la razón⁵⁸. Es más, Mill transforma sus ideas en acciones: las lleva a la arena política incluyendo en su programa el derecho de voto para las mujeres y en 1866 presenta al parlamento una petición a favor del voto femenino firmada por 1499 mujeres.

Aunque al principio el partido liberal apoya la demanda de sufragio para las mujeres, cuando en 1884 se amplía el derecho al voto para determinados sectores de la población⁵⁹ muchos miembros del parlamento consideran que añadir el voto para las mujeres pondría en peligro el proyecto de ley original⁶⁰. Cuando las sufragistas británicas ven su petición desestimada por el partido liberal, deciden autonomizar sus reivindicaciones y crear su propio movimiento. El desarrollo de esta autonomización de las reivindicaciones es, en mi opinión, un elemento determinante tanto en el proceso de individuación como en el de identificación de una opresión colectiva. Al reivindicar colectivamente su derecho a autodesignarse, derecho que les ha sido negado históricamente centran en esta reivindicación la posibilidad de su emancipación como seres humanos. Por ello, pienso que la emergencia del feminismo como movimiento social conlleva la emergencia de una reivindicación colectiva de la subjetividad para las mujeres.

En 1903 Emmeline Pankhurst junto con sus dos hijas crea la *Women's Social and Political Union* (WSPU), una organización exclusivamente de mujeres, llamadas las *suffragettes*, para la defensa del sufragio de las mujeres. Esta organización nace de un desacuerdo en el seno de la *National Union of Women's Suffrage Societies* sobre los métodos de militancia feminista. Para Pankhurst, el sufragismo británico debe adoptar un enfoque más práctico y revolucionario. En el discurso: “Freedom or death”, Pankhurst declara: “No he venido aquí como una defensora, porque sea cual sea la posición del movimiento para el sufragio en los Estados Unidos de América, en Inglaterra este ha superado el ámbito de la reivindicación y ha entrado en la esfera de la práctica política”⁶¹. En efecto, la Unión Política y Social de las Mujeres tiene una dimensión muy performativa: organiza grandes marchas y manifestaciones, actos de desobediencia civil, huelgas de hambre, encadenamiento a edificios públicos y otras manifestaciones públicas de este carácter desarrollando un auténtico *marketing* político y propagandista a través de la elaboración de pancartas, lemas, banderas, colores, postales, chapas y un periódico, *Votes for Women*. Su lema “*Deeds not words*” (hechos y no palabras) plantea, desde una perspectiva crítica, la necesidad para el movimiento sufragista de desarrollar y priorizar la dimensión práctica del feminismo: 1) crear y reforzar una identidad colectiva de militante feminista, 2) desarrollar estrategias de presión sobre el gobierno a través

⁵⁸DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010, p.193.

⁵⁹Según el *Representation of the People Act 1884*, el derecho de voto se extiende a todos los varones de clase media baja, bien con determinados niveles de renta o con propiedades, tanto en la ciudad como en el campo.

⁶⁰MIYARES A., *op. cit.*, 2010, p.285.

⁶¹PANKHURST E., “Freedom or death”, discurso presentado en Hartford, Connecticut, el 13 de noviembre de 1913, http://en.wikisource.org/wiki/Freedom_or_death, consultado el 28/11/2012.

de intervenciones destinadas a llamar la atención, y 3) sensibilizar y movilizar a la población sobre la injusta desigualdad que sufren las mujeres.

La militancia de las *suffragettes* concibe por lo tanto una forma y estrategia de intervención y reivindicación desde la exclusión en la política. En el discurso anteriormente mencionado, Pankhurst compara la situación de las mujeres a la de cualquier ser humano cuyos derechos fundamentales han sido violados. Sin embargo, subraya que mientras se reconoce la legitimidad del uso de actos revolucionarios por los hombres en defensa de sus derechos fundamentales -pone el caso de la lucha para la autodeterminación de los irlandeses, recuerda la propia revolución británica en la que se reivindicó *No Taxation without Representation*, la independencia norteamericana, etc.-, no pasa lo mismo con las sufragistas: “porque soy una mujer, es necesario en el siglo XX explicar por qué las mujeres han adoptado métodos revolucionarios para ganar los derechos a la ciudadanía”⁶². Es más, mientras se legitiman las revoluciones de los hombres por muy sangrientas que sean, se incrimina la de las mujeres cuyos actos nunca han puesto en peligro la vida humana. Aun así, Pankhurst denuncia que a ellas las detienen, las acusan de conspiración contra el Estado y las encarcelan.

Para esta militante feminista, recurrir a métodos revolucionarios para las mujeres es aún más justificable y legítimo ya que ellas no tienen otro medio para poder reivindicar sus derechos: “supongamos que los hombres de Hartford tienen una queja, y que exponen su queja a su gobierno, y su gobierno decide de manera obstinada no escucharles o poner fin a su queja, ¿cuál sería la manera adecuada, constitucional y práctica de remediar su queja? Bueno, parece perfectamente obvio que en las próximas elecciones generales, cuando el gobierno sea elegido, los hombres de Hartford en cantidad suficiente, podrán echar a este gobierno y elegir a uno nuevo: cambiando todo el personal de un gobierno obstinado que no quiere remediar la queja. [...] pero dejemos a los hombres de Hartford imaginar que no están en una posición de ser votantes, que están gobernados sin su consentimiento, y que el gobierno es absolutamente sordo a sus demandas, ¿qué harían los hombres de Hartford?”⁶³.

De una manera muy práctica, Pankhurst pone el dedo sobre otra dimensión de la subjetividad. La subjetividad, aunque sea inherente a la condición humana, no impide que sea denegada a determinados grupos humanos como las mujeres. Con lo cual, tiene que ser activada, es decir reivindicada y reconocida. No basta con reivindicar teóricamente la ciudadanía, la subjetividad política tiene que ejercerse. Apoyándose en ejemplos concretos, Pankhurst nos recuerda que históricamente siempre ha sido así. Ha habido luchas, guerras y revoluciones para poder beneficiar realmente de la ciudadanía. ¿Por qué este proceso sería diferente para las mujeres? Para Pankhurst, existen dos formas de ejercer la ciudadanía: mediante la participación política cuando esta esta reconocida o mediante actos revolucionarios cuando no lo está. En el caso de las mujeres, dado que ni una forma ni la otra les está

⁶²*Idem.*

⁶³*Idem.*

reconocida, ya que se deslegitima tanto su ciudadanía como su revolución, la explicación es evidente: las mujeres no son consideradas como seres humanos. “Parece bastante evidente que no todos vosotros [los varones] os dais cuenta de que somos [las mujeres] seres humanos porque sino, no sería necesario argumentar con vosotros que las mujeres, dado que sufren injusticias intolerables, pueden llegar a tener que adoptar métodos revolucionarios”⁶⁴.

Así, reivindicar la legitimidad revolucionaria es para Pankhurst reivindicar una individualidad vinculada a la subjetividad política. La propuesta de Pankhurst es sorprendente, porque interpela la cuestión de la subjetividad a través de su manifestación visible y concreta, una manifestación que ya existe, como el derecho de voto o la revolución, a la que propone recurrir. Es como si nos fuera a decir, sólo *haciendo* de ser humano seremos seres humanos. Evidentemente, no se ha planteado por qué las mujeres no son consideradas como seres humanos. Para esta pregunta crucial habrá que esperar a S. de Beauvoir. Sin embargo, reflexionando sobre la propuesta de Pankhurst e intentando pensarla dentro del contexto de la República Islámica de Irán, me surge la siguiente duda: ¿*Quid* cuando no existen las condiciones concretas a las que pueden referirse las feministas para ejercer su subjetividad? Si la subjetividad conlleva la idea de igualdad y libertad, ¿en qué puede basarse el feminismo ilustrado en un contexto en el que nadie es formalmente ni libre ni igual? ¿A qué coherencia o analogía puede apelar sin no existe el marco de las virtualidades universalizantes? ¿Impulsar una revolución ilustrada? En términos marxistas, se diría que para ello es necesario que estén las condiciones materiales que posibilitan la revolución feminista o sino los grupos tendrán que acomodarse. Como veremos más adelante, las feministas iraníes no se han acomodado en su situación de opresión y subordinación, han buscado cómo crear estratégicamente las condiciones materiales para impulsarla.

La militancia de las *suffragettes* levanta también otra cuestión que me parece importante. Para Pankhurst parece evidente que en la situación de injusticia irremediable en la que se encuentran las mujeres, los fines justifican los medios revolucionarios, aunque ella afirma expresamente que *sus* métodos revolucionarios no tienen nada que ver con los métodos revolucionarios de los hombres. En cualquier caso, el militante de las *suffragettes* interpela de nuevo a la relación entre feminismo y poder pero desde su exclusión del poder formal. No solo levanta la cuestión de la definición de la práctica feminista sino también llama la atención sobre la dimensión estratégica del feminismo. ¿En feminismo, puede el fin justificar los medios empleados? O ¿cuál es el límite del “feminismamente correcto”? Son claves importantes para poder analizar las prácticas feministas a la luz del contexto específico en el que se inscriben. El grado de poder de decisión, de influencia y de legitimidad son condicionantes que perfilan juegos estratégicos muy diversos declinándose en formas que puedan ir desde una autonomía y autogestión total, pasando por “feminismos de lo cotidiano”, las “*agency* de las mujeres” hasta feminismos institucionalizados “feministas mimetizando el poder oficial”.

⁶⁴*Idem.*

No se trata por supuesto de determinar si una propuesta concreta se lleva a cabo porque se considera como la mejor opción o si dadas las circunstancias constituye la única opción. La realidad es mucho más compleja y en la relación entre feminismo y poder entran en juego muchos factores. Se trata más bien de debatir desde una perspectiva crítica por qué en un momento y en un contexto dados se han considerado como la mejor opción, la única opción o la opción más viable. Analizar las propuestas feministas desde la perspectiva estratégica proporciona un marco de interpretación sobre los movimientos de mujeres y feministas que permite mirar su dimensión normativa a la luz de las oportunidades y/o las amenazas que se presentan.

3. El movimiento socialista de mujeres y “la cuestión femenina”

a) La teoría marxista y el análisis de la opresión de las mujeres

El marxismo desarrollará una teoría crítica de la opresión de las mujeres apoyándose en el concepto de clase social. Esto por supuesto no significa que se pueda considerar a esta teoría como necesariamente feminista, sino que, como señala Ana de Miguel, en el siglo XIX comienza a resultar difícil abanderar proyectos igualitarios radicales sin tener en cuenta a la mitad de la humanidad⁶⁵. Intentaré exponer brevemente las principales claves del análisis marxista de la opresión de las mujeres, sobre todo a través de los escritos de Engels, referente teórico fundamental sobre esta cuestión⁶⁶. Cabe recordar que la teoría marxista es ante todo una teoría crítica de la sociedad y pretende aplicar su lente al pensamiento social y político de tradición ilustrada. Se presenta como una radicalización tanto desde el punto de vista del método de investigación para entender la realidad social como desde el punto de vista del horizonte normativo deseable.

El materialismo histórico entiende la realidad social como un producto del desarrollo histórico de la humanidad que a lo largo de este proceso va cambiando constante e inevitablemente. Por lo tanto, no existe una esencia humana trascendente, sino realidades sociales inmanentes que se perciben a través de la praxis social. La teoría marxista aplicará este método al análisis de la “cuestión femenina”: lo que se quiere llamar “naturaleza femenina” no existe *a priori*, esta cambia constantemente como consecuencia de los desarrollos históricos. Para entender cuál es la naturaleza *actual* de las mujeres es necesario investigar su situación histórica *actual* a través de su praxis, es decir, analizando el tipo de trabajo que realizan, cómo

⁶⁵DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “Feminismos”, en AMORÓS C. (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1995, p.230.

⁶⁶Aunque las teorías de Engels sobre la opresión de las mujeres se consideran como referente ineludible en la teoría feminista, no constituyen dentro de la teoría marxista el primer intento para explicarla. August Bebel en *La mujer y el Socialismo* (1883) fue el primer teórico marxista que denunció la doble explotación de las mujeres obreras y su dependencia social y económica respecto a los hombres. Es más, reconoció que esta opresión tenía unas características específicas que no podían analizarse bajo el único eje de la explotación de los trabajadores. Antepone la desigualdad de género como desigualdad primaria a la desigualdad de clases, reconociendo la existencia de una sociedad patriarcal en la que la mujer es el último eslabón de una cadena de subordinación y explotaciones y en la que el trabajador cumple también un papel de opresor.

este trabajo está organizado y las relaciones sociales entre las mujeres y entre las mujeres y los hombres, como resultado de este trabajo⁶⁷.

¿Cuál es la situación dada? El marco de análisis es el de la sociedad capitalista de clases y a partir de esta se debe investigar la opresión de las mujeres para ver cuál es la relación entre ambas. La primera deducción a la que llega Engels será que el concepto de clase atraviesa también la categoría de sexo y por lo tanto divide también a las mujeres en dos clases: las mujeres de la clase burguesa y las de la clase trabajadora. Partiendo de este postulado Engels en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* intenta explicar que la opresión de las mujeres no es algo natural, sino inherente a las sociedades capitalistas y considera que esta se establece y se perpetúa mediante la institución burguesa de la familia monogámica. Como prueba empírica de su razonamiento, Engels afirma que en las sociedades pre-capitalistas en las que no existían ni las clases sociales ni la familia monogámica, no había tampoco desigualdades entre mujeres y varones. Antes, las sociedades eran clanes matrilineales. Engels reconoce que había una división sexual del trabajo en la familia, pero esta no implicaba la dominación de un sexo sobre el otro sino que cada uno dominaba en su esfera y como el trabajo de ambos era vital para la supervivencia, se otorgaba el mismo estatus tanto a mujeres como a varones. La familia monogámica se institucionaliza paralelamente al desarrollo de la propiedad privada.

Para Engels, es el resultado de la expansión de la producción en la agricultura y la ganadería, ambas esferas de actividad de los varones. Esta expansión se traduce entonces en una dominación de los varones sobre las mujeres: poseer la propiedad de los bienes producidos implica controlar también su transmisión a los descendientes. La mejor forma de garantizarla será por lo tanto asegurar el vínculo de filiación vigilando la procreación de las mujeres y asegurando que esta sea “identificable”. De esta forma se institucionaliza la familia monogámica patrilineal, la cual para Engels está basada exclusivamente en condiciones económicas y no naturales. Según este teórico, es “la gran derrota histórica del sexo femenino en todo el mundo” y añade: “el hombre empuñó también las riendas en casa; la mujer se vio degradada, convertida en la servidora, en la esclava de la lujuria del hombre, en un simple instrumento de reproducción”⁶⁸. Para liberar a las mujeres, es necesario por lo tanto abolir la institución de la familia monogámica e integrar a las mujeres masivamente a la producción. Como la familia monogámica está directamente vinculada y sirve al capital, con la abolición de este último se mataría dos pájaros de un tiro.

Como señala Jaggar, cuando Engels habla de la “mujer” en realidad se está refiriendo a la mujer de la clase burguesa⁶⁹. Las mujeres burguesas son las que están oprimidas por razón de género más que las mujeres de la clase trabajadora. Al no poseer medios de producción, las uniones entre mujeres y varones de la clase trabajadora no están condicionadas por el dinero y

⁶⁷JAGGAR A., *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Littlefield Publishers, Brighton, 1983, p.63.

⁶⁸ ENGELS F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Libresa, Quito, 2000, p.60

⁶⁹JAGGAR A., *op. cit.*, 1983, p.65.

por lo tanto, según Engels carecen de esta dimensión inmoral. Su unión se basaría en el amor. Por otro lado, la incorporación de las mujeres trabajadoras a la producción les otorga independencia económica con respecto a sus maridos y los maridos, al no tener tampoco medios de producción no detentan el instrumento a través del cual podrían ejercer el poder sobre ellas. Esto no quiere decir que las mujeres trabajadoras no estén oprimidas, pero la causa de su opresión no está en una jerarquía sexual, sino en el capitalismo. Es la misma opresión que sufre cualquier persona de la clase trabajadora, tanto mujeres como varones. Y, al estar unidos en esta opresión, están también unidos en su interés en acabar con el capitalismo. Para los primeros teóricos marxistas, la opresión de género es un fenómeno de la clase burguesa que afecta principalmente a sus mujeres. Los que realmente tienen el doble privilegio de género y de clase y lo perpetúan a través de la institución de la familia monogámica son los varones de la clase burguesa y no los trabajadores. Por lo tanto, al equipararse opresión, familia monogámica burguesa y capitalismo, para las mujeres burguesas el único modo de poner fin a su opresión de género es uniéndose con la clase trabajadora para acabar con el capitalismo⁷⁰.

Como consecuencia, las mujeres de la clase trabajadora no necesitan ser feministas ya que su forma de opresión es ajena a lo que justifica su incorporación a la lucha feminista. Es más, los teóricos marxistas sostienen que el feminismo es para las mujeres trabajadoras un eslabón más en las cadenas que las oprimen porque al considerar que todas las mujeres constituyen un grupo unido por el interés de género, las feministas burguesas ocultan la realidad social del capitalismo y por consiguiente se convierten en un instrumento ideológico al servicio del capital y de la perpetuación de la opresión de la clase trabajadora.

Así, en lugar de desgastar sus esfuerzos en luchar contra unos privilegios masculinos que no existen en la clase trabajadora, las mujeres trabajadoras deberían luchar con los varones de la clase trabajadora para derrocar al capitalismo. Y a esta lucha, estarían obligadas a unirse las mujeres de la clase burguesa. Con la “cuestión femenina”, se inaugura una nueva era para la teoría feminista y me parece importante subrayarlo porque a partir de este momento empieza a diversificarse. Comienza lo que se podría llamar una dialéctica feminista. Como señala Ana de Miguel, esta teoría se enfrenta polémicamente al feminismo de raíz ilustrada y se presenta como una alternativa⁷¹. Lo que pretende enfatizar son las graves insuficiencias del feminismo “burgués o igualitarista” para solucionar los problemas de las obreras. Para esta autora, se trata de un “auténtico giro copernicano”⁷².

⁷⁰ *Idem*, p.66.

⁷¹ DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “La articulación del feminismo con el socialismo: el conflicto clase género”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.1)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010 (I), p.297.

⁷² Aunque la crítica marxista al feminismo suponga planteamientos muy nuevos todavía no estamos frente a un cambio de paradigma con respecto al análisis de la cuestión de la opresión de las mujeres. Este vendrá de la mano de la posmodernidad.

b) La “cuestión femenina” en la praxis

El matrimonio entre feminismo y marxismo vendrá más tarde, en la tercera ola, con la “teoría del sistema dual”. Sin embargo, en el activismo y las propuestas de militantes socialistas como Flora Tristán en Francia, Clara Zetkin en Alemania y Alejandra Kollontai en Rusia, se pueden apreciar los primeros intentos de encajar feminismo con marxismo. Lo harán con cierta ambigüedad porque se distanciarán abiertamente del feminismo ilustrado, pero compartiendo sus metas. Reconocen por ejemplo el derecho de sufragio para las mujeres como algo fundamental pero no consideran que su reivindicación sea una reivindicación feminista sino de clase. Esta diferencia dificulta tender lazos de solidaridad con las feministas burguesas en la lucha para el sufragio de las mujeres. Para la socialista Clara Zetkin, “el derecho de voto ayuda a las mujeres burguesas a saltar las barreras que obstaculizan sus posibilidades de formación y de actividad bajo la forma de privilegios de sexo masculino. Para las proletarias, este derecho representa una arma para la batalla que deberán librar a fin de que la humanidad se vea libre de la explotación y el dominio de clase”⁷³. Zetkin retoma la idea muy novedosa que desarrolla la teoría marxista según la cual los intereses de las mujeres no son homogéneos porque están atravesados por la categoría de clase social. Sin embargo, Zetkin aporta una dimensión muy pragmática: aunque la lucha para el sufragio es una lucha del feminismo burgués, desde el socialismo podría ayudar a las mujeres luchar codo con codo junto a los proletarios para conquistar el poder político⁷⁴.

Para entender cómo se articula el socialismo con el feminismo, es importante contextualizar sus posturas. En efecto, y como bien subraya Ana de Miguel, socialistas como Clara Zetkin intervienen cuando no está claro el apoyo del movimiento obrero a la emancipación de las mujeres y la limita de momento a la necesidad de incorporar a las mujeres a la causa socialista. En este contexto, afirmar como lo hacía Zetkin la importancia de incorporar a las mujeres a la producción es, en palabras de Ana de Miguel: “la aportación fundamental del marxismo y de la primera internacional a la causa feminista”⁷⁵. Las aportaciones de estas militantes socialistas se percibe en la radicalización que operan cuestionando con sus propuestas y acciones, al igual que lo hacen las feministas ilustradas, la coherencia del proyecto en el que se inscriben, en este caso el proyecto marxista. Aún asumiendo que la cuestión de la opresión de las mujeres tiene una causa económica y está vinculada al capitalismo, al reflexionar específicamente sobre la situación de las mujeres en este contexto, visibilizar sus problemas concretos y sus necesidades, interpelan a los teóricos y militantes marxistas⁷⁶ sobre la coherencia de un proyecto de emancipación humana que no contemple esta especificidad.

⁷³Clara Zetkin citada en MIYARES A., *op. cit.*, 2010, p.292.

⁷⁴DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010 (I), p.307.

⁷⁵DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010 (I), p.309.

⁷⁶ Cabe además subrayar tal como lo hace Nash, que salvo estas mujeres señaladas las mujeres socialistas y comunistas que tuvieron una posición destacada dentro de los partidos apenas trataron el tema de la mujer. NASH Mary, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004, p.91

Flora Tristán, figura pionera de la militancia femenina dentro del socialismo dedica un capítulo de su obra *La Unión Obrera* (1843) a la situación de las mujeres. En este capítulo titulado “por qué menciono a las mujeres” Tristán afirma que “todas las desgracias del mundo provienen del olvido y el desprecio que hasta hoy se ha hecho de los derechos naturales e imprescriptibles del ser mujer”⁷⁷. Como elemento concreto de este desprecio, Tristán señala la exclusión de las mujeres de la educación racional y cómo esto las ha convertido en esclava de los hombres. A la vez, y conforme a la tradición marxista en la que se inscribe, Tristán reconoce que el daño hecho no es el mismo para las mujeres obreras que para las mujeres burguesas. En efecto, vincula la cuestión de la educación de las mujeres a la de su explotación económica. Al hacerlo, Tristán visibiliza la existencia de una necesidad específica en materia de educación para las mujeres obreras y relaciona esta necesidad a la mejora intelectual, moral y material de la clase trabajadora.

Zetkin, por su parte, dirigió sus esfuerzos a la articulación práctica de la cuestión femenina. Fue una de las primeras impulsoras de una organización de mujeres socialistas dentro del Partido Socialdemócrata Alemán (SPD) y a nivel internacional. Entre 1891 y 1917 editó un periódico *Die Gleichheit* (La Igualdad). En 1907 se convirtió en la responsable de la “Oficina de las Mujeres” en el SPD y organizó el primer “Día Internacional de la Mujer” el 8 de marzo de 1910. Su lucha la llevó a cabo dentro del propio partido a cuyos miembros tuvo que convencer de la importancia de la participación política de las mujeres. Zetkin se alineaba con las posturas de Lenin y lo contó en su libro *Recuerdos sobre Lenin*: “Lenin me había hablado muchas veces del problema de la mujer. Se veía que atribuía una importancia muy grande al movimiento femenino, como parte esencial, en ocasiones incluso decisiva, del movimiento de masas. Huelga decir que, para él, la plena equiparación social de la mujer con el hombre era un principio incommovible, y que ningún comunista podía ni siquiera discutir”⁷⁸. Es más, para Lenin, según relata Zetkin, es importante que las mujeres trabajadoras participen en las instancias del partido: “En el partido, tenemos camaradas de confianza, inteligentes e incansables para la acción. Con ellas, hemos podido cubrir no pocos puestos importantes en los soviets y comités ejecutivos, en los comisariados del pueblo y en las oficinas públicas. Algunas trabajan día y noche en el partido o entre las masas de proletarios y los campesinos y en el Ejército Rojo. Esto, para nosotros, tiene mucha importancia. Y lo tiene también para las mujeres del mundo entero, pues demuestra la capacidad de la mujer, la gran importancia que tiene su valor para la sociedad”⁷⁹.

Sin embargo, y a pesar de esta postura compartida, Zetkin relata las críticas que Lenin le dirigía sobre el enfoque y los métodos que empleaba para organizar a las mujeres obreras considerando que cuestiones como la sexualidad y el matrimonio se alejaban del objetivo central de la lucha de clase y eran preocupaciones burguesas. A esta crítica Zetkin le contesta:

⁷⁷TRISTÁN F., *Feminismo y socialismo. Antología*, DE MIGUEL ÁLVAREZ A., ROMERO R. (Eds.), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2003, p.61.

⁷⁸ZETKIN C., *Recuerdos sobre Lenin*, Editorial Cenit, Madrid, 1935, p.74.

⁷⁹*Idem*, p.76.

“una actitud de crítica histórica ante estos problemas tenía necesariamente que conducir a un análisis despiadado del régimen burgués, a poner al desnudo sus raíces y sus efectos, a marcar con el hierro candente la hipocresía de la moralidad sexual”⁸⁰. En esta respuesta podemos apreciar toda la fuerza crítica de esta militante socialista respecto a la coherencia entre el discurso y la práctica del socialismo considerando además que no se puede limitar, tal como sugiere Lenin, la sexualidad a su dimensión individual.

La sexualidad, al estar directamente relacionada y en el núcleo de la institución del matrimonio es una cuestión central alrededor de la que se deben organizar las mujeres obreras en su lucha contra el capitalismo. A pesar de sus esfuerzos para integrar la “cuestión femenina” y las mujeres en la lucha por el socialismo, la lealtad ideológica de Zetkin con el socialismo es firme: no hay que confundir la necesidad de incorporar a las mujeres a la lucha proletaria con la defensa de unos intereses específicos de mujeres. “No debemos poner en primer plano los intereses más mezquinos del mundo de la mujer; nuestra tarea es la conquista de la mujer proletaria para la lucha de clases. En último término, toda la actividad específica prevista entre las mujeres se reduce en esencia a la formación de su conciencia de clase y a su captación para asumir una lucha activa en el seno del movimiento obrero”⁸¹.

El salto radical hacia una crítica feminista dentro del socialismo lo dará Alejandra Kollontai. De una forma racional y sistemática realizará una síntesis entre el feminismo y el marxismo. Vinculará el éxito de la revolución socialista a una transformación profunda de las relaciones entre los sexos⁸². Es decir, su crítica irá más allá de la necesidad de abolir la propiedad privada o de incorporar a las mujeres a la producción sino que incidirá por primera vez dentro de la teoría marxista en la necesidad de reflexionar sobre una revolución de las mujeres. Es más, para Kollontai, esta revolución pasa por transformaciones profundas de la vida cotidiana y de las costumbres y requiere forjar una nueva concepción del mundo y, muy especialmente, una nueva relación entre los sexos. Y esto, para esta autora no puede ocurrir sin un cambio radical de la mentalidad de las mujeres y de los hombres. Kollontai expone esta tesis en su ensayo *La mujer nueva* en el que describe el nuevo tipo psicológico de mujer emergente y en ruptura con las formas del pasado. La Mujer Nueva se caracteriza por “la disciplina en vez de la afectividad exagerada; la apreciación de la libertad y de la independencia, en vez de la sumisión y de la impersonalidad; la afirmación de su individualidad, en vez de los esfuerzos ingenuos por llenarse de la forma de ser del hombre amado y reflejarlo”.

Pero la mujer nueva no puede realizarse plenamente sin que tenga como compañero a un hombre nuevo capaz de comprenderla. Al reivindicar la necesidad de un cambio radical en la mentalidad de mujeres y hombres, Kollontai está poniendo en primer plano otra contradicción o conflicto de intereses, aquel que mencionan los teóricos marxistas y que opone la clase burguesa

⁸⁰*Idem*, p.82.

⁸¹Clara Zetkin, en NASH M., *op. cit.*, 2004, p.92.

⁸²DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2010 (I), p.310.

y proletaria: la contradicción entre mujeres y varones. Así, Kollontai no sólo va a realizar una severa crítica de algunos de los postulados más ortodoxos de la tradición marxista de su tiempo sino que en opinión de Ana de Miguel, sus análisis anticipan claramente algunos de los postulados centrales del feminismo radical de los años 70: “sus análisis de la cuestión femenina llevan a la luz dimensiones políticas de esferas de la vida hasta entonces consideradas como privadas o personales, y salvando la diferencia histórica, se puede decir que hizo efectivamente suyo el genial lema del movimiento feminista de los sesenta: 'lo personal es político’”⁸³.

Kollontai radicaliza el marxismo. Hace suyo el método marxista del materialismo histórico y lo aplica a la cuestión de la opresión de las mujeres. Para esta militante marxista, no es suficiente conocer, tal como plantea Engles, el origen de la subordinación de las mujeres, sino que además es necesario analizar qué formas revisten en la actualidad. Hay que analizar su situación concreta. El matrimonio burgués es una institución que sirve para mantener y perpetuar la propiedad privada y excluir a las mujeres de la producción, pero también se ha convertido en un medio para la apropiación del cuerpo de las mujeres y de su sexualidad convirtiéndolas en otra forma de propiedad privada conexas a la propiedad privada económica. Del análisis de la situación concreta de las mujeres Kollontai deduce que acabar con la propiedad privada o incorporar a las mujeres en la producción no va necesariamente a poner fin a la servidumbre sentimental y sexual de las mujeres.

En segundo lugar, Kollontai enfoca su análisis desde una perspectiva de clase: es crítica con el movimiento sufragista al que acusa de no tener en cuenta las diferencias de clase que separaban a las mujeres y de no querer comprender los problemas específicos de las obreras⁸⁴. La liberación de la mujer, si ha de beneficiar a todas las mujeres y no sólo a las de clase media y alta, exige cambios que afectan a la estructura económica, social e ideológica del capitalismo. Esta crítica inscribe a Kollontai plenamente en la tradición marxista, sin embargo se diferencia por el hecho de no considerar la cuestión de las mujeres como un elemento instrumental y/o secundario de la revolución socialista, sino como uno de sus elementos fundamentales. Para Kollontai, la revolución sexual impulsada por la mujer nueva pone las bases de una auténtica revolución socialista colocando en primer plano la cuestión de la no subordinación, del reconocimiento de la individualidad y del compañerismo. Sin estos elementos, para Kollontai no se puede hablar realmente de revolución, por mucho que el proletariado haya conquistado el poder político. Kollontai es una precursora de la corriente del feminismo socialista que se desarrollará más adelante, en la tercera ola del feminismo.

⁸³DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *Alejandra Kollontai (1872 – 1952)*, Ediciones del Orto, Madrid 2001, p.20.

⁸⁴DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2001, p.21.

4. De la fenomenología de la opresión de las mujeres: Simone de Beauvoir y *El segundo sexo*

En la intersección entre la segunda ola y la tercera ola del feminismo se publica *El segundo sexo*. Esta obra se consagra como la culminación de dos siglos de producción teórica feminista y como una referencia teórica ineludible de todas las que la siguieron⁸⁵. *El segundo sexo* se publica apenas cuatro años después de que las mujeres hayan obtenido el derecho al voto en Francia y tras dos siglos de reivindicaciones feministas, de intervención de las mujeres en movimientos políticos y sociales, de su entrada masiva en el trabajo productivo en distintos sectores y de su participación en la primera y segunda guerra mundial. *El segundo sexo* se publica en un momento en el que aparentemente se habrían cumplido algunas de las demandas para la igualdad de las mujeres. Su autora, Simone de Beauvoir, podría ser el prototipo del horizonte deseable que proyectaba Virginia Woolf en *A Room of One's Own*: independencia económica y personal a lo que se puede añadir, reconocimiento intelectual, libertad sexual y política.

A sus 40 años, cuando Beauvoir redacta el *segundo sexo* ya está consagrada como autora y filósofa de la corriente existencialista. Es profesora de filosofía en distintas escuelas y escribe obras literarias -novelas, ensayos, memorias y teatro. Se declara comprometida con el comunismo, el ateísmo y el existencialismo. Esta independencia y libertad las reivindica también en su vida personal. Mantendrá toda su vida una relación amorosa con el filósofo J. P. Sartre a quien considerará “su amor necesario”, pero rechazará casarse con él y pactará una libertad individual y sexual que permitirá a ambos tener la libertad de poder experimentar “amores contingentes”. Cuando Beauvoir escribe *El segundo sexo* tiene muy asumida su imagen y existencia de mujer independiente y emancipada. En su libro *La fuerza de las cosas* reconoce que “nunca había tenido sentimientos de inferioridad por ser mujer; nadie me había dicho: piensas así porque eres una mujer. La feminidad nunca había sido una carga para mí. Para mí ser mujer no ha pesado nada”⁸⁶.

Sin embargo, al profundizar y entablar desde la moral existencialista una crítica de su propia condición de mujer Beauvoir tiene una revelación: “este mundo era un mundo masculino, mi infancia había sido atentada con mitos forjados por los hombres. Y no había yo reaccionado de la misma manera que si hubiese sido un chico. La cuestión me interesó tanto que abandoné el proyecto inicial de elaborar una especie de relato personal y decidí ocuparme de la condición femenina en general”⁸⁷. Beauvoir formula entonces la siguiente pregunta, clave de todo su planteamiento epistemológico y ontológico feminista-existencialista: si la humanidad se construye a partir de parámetros masculinos, entonces ¿qué significa ser mujer? Con este

⁸⁵ LÓPEZ PARDINA T., “El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol. I)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.335.

⁸⁶ DE BEAUVOIR S., *La force des choses*, Gallimard, Paris, 1963, p.135.

⁸⁷ *Idem*, p.135.

interrogante, Beauvoir inicia una etapa importante en la historia del feminismo como teoría crítica poniendo las bases de su dimensión empírica y teórica. Beauvoir parte de una constatación de hecho -el carácter androcéntrico de la humanidad- para reflexionar sobre las consecuencias de este hecho sobre la condición de las mujeres y a partir de ahí elabora una teoría sobre la opresión de las mismas. Desde una perspectiva ilustrada que profundiza sobre la condición de la humanidad de las mujeres, Beauvoir convierte a las mujeres en objeto de conocimiento crítico.

No es la primera vez que se busca la causa de la opresión de las mujeres: Wollstonecraft, Stuart Mill y Engels dedicaron su tiempo a ello, sin embargo lo que aporta Simone de Beauvoir es un marco epistemológico que permite pensar la opresión de las mujeres de manera sistémica y transversal. Es decir, permite percibir la opresión, visibilizarla, entenderla en sus múltiples dimensiones así como los mecanismos a través de los cuales se reproduce y mantiene. Mientras sus predecesoras y predecesores deducían la igualdad de las mujeres por lógica formal de manera abstracta -los seres humanos tienen derechos, las mujeres son seres humanos, las mujeres tienen derechos- y lo planteaban como horizonte normativo, para Beauvoir primero hay que indagar y reflexionar a partir de los hechos.

Como escribe en la introducción de *El segundo sexo*: “Es evidente que la mujer es un ser humano como el hombre, pero una afirmación de este tipo es abstracta; la realidad es que todo ser humano concreto siempre tiene un posicionamiento singular”⁸⁸. Ahí es donde Beauvoir descubre que las premisas sobre las que se basan las ilustradas tiene un problema de identificación inicial. Apoyándose en el principio de la unidad de la especie humana, las ilustradas dan por hecho que las mujeres forman parte del género humano porque poseen los atributos universales que lo caracterizan. Su lucha consistirá por lo tanto en demostrar que las mujeres poseen estas características universales para poder reivindicar una aplicación coherente de los privilegios inherentes a la condición de seres humanos, a saber sus derechos como ciudadanas. Desde la perspectiva de las ilustradas, la falta de derechos se identifica como la causa de la desigualdad y reivindicar la igualdad sirve para validar el supuesto de la humanidad de las mujeres.

Pero Beauvoir pone el dedo sobre algo muy importante: históricamente, lo genéricamente humano no se ha definido en base a características universales, sino que se ha solapado con todo lo masculino. No se trata por lo tanto de una incoherencia de la universalidad, sino de un funcionamiento androcéntrico del mundo en el que las mujeres quedan excluidas de la concepción misma de ser humano. La falta de derechos no es una causa de la desigualdad sino una consecuencia, una de sus múltiples manifestaciones. En efecto, Beauvoir afirma: “un hombre nunca empieza considerándose un individuo de un sexo determinado: se da por hecho que es un hombre. Si en los registros civiles, en las declaraciones de identidad, las rúbricas

⁸⁸ DE BEAUVOIR S., *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2005, p.48.

hombre o mujer aparecen como simétricas es una cuestión puramente formal. La relación entre ambos sexos no es la de dos electricidades, dos polos: el hombre representa al mismo tiempo el positivo y el neutro, hasta el punto de que se dice ‘los hombres’ para designar a los seres humanos, pues el singular de la palabra *vir* se ha asimilado al sentido general de la palabra *homo*. La mujer aparece como el negativo, de modo que toda determinación se le imputa como una limitación, sin reciprocidad”⁸⁹.

Entonces, si lo humano es varón y la mujer no es varón, ¿por qué categoría se define *ser mujer*? Para Beauvoir, lo que la define es la categoría de alteridad: “Él es el Sujeto, es el Absoluto: ella es la Alteridad”⁹⁰. Tal y como explica Beauvoir en *El segundo sexo*, la categoría de alteridad no se presenta como una categoría recíproca a la que podría ser el hombre como “él mismo”; más bien se parece a la situación que describe Hegel cuando se refiere a las relaciones dialécticas entre amo/esclavo: “en la relación entre el amo y el esclavo, el amo no *plantea* la necesidad que tiene el otro, tiene poder para satisfacerla y no la mediatiza; por el contrario, el esclavo, desde su estado de dependencia, esperanza o miedo, interioriza la necesidad que tiene del amo; la urgencia de la necesidad, aunque sea igual en ambos, siempre favorece al opresor frente al oprimido”⁹¹.

Sin embargo, a diferencia de Hegel quien universaliza esta dialéctica Beauvoir hace una distinción entre Sujetos y Otros construidos históricamente y la explotación que resulta del hecho de que el Sujeto sea un varón y que el Otro sea una mujer⁹². En el caso que describe Hegel, la opresión del Otro es una realidad compartida, forma parte de un grupo de oprimidos. Por lo tanto, en esta dialéctica el Otro oprimido puede recurrir a recursos que ofrece una historia y una situación abusiva compartida para poder reivindicar su subjetividad y pedir el reconocimiento de la subjetividad. Beauvoir sostiene que para los oprimidos en el sentido hegeliano había un antes en el que no estaban sometidos hasta que un acontecimiento histórico subordinó el más débil al más fuerte. La historia de las conquistas coloniales son acontecimientos fechados. Y en este *antes* los oprimidos compartían un pasado común, una tradición, una religión y una cultura. “No siempre hubo proletarios, pero siempre ha habido mujeres; lo son por su estructura fisiológica; por mucho que nos remontemos en la historia, siempre han estado subordinadas al hombre: su dependencia no es la consecuencia de un acontecimiento o de un devenir, no ha *acontecido*”⁹³. Pero a diferencia del Otro hegeliano, las mujeres no son capaces de identificar el origen de su Alteridad. No pueden recurrir a un vínculo de una historia compartida para restablecer su estatuto perdido de sujeto.

⁸⁹ *Idem*, p.49.

⁹⁰ *Idem*, p.50.

⁹¹ *Idem*, p.55.

⁹² BERGOFFEN D., “Simone de Beauvoir”, en ZALTA E.N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010), <http://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>, consultado el 08/01/2013.

⁹³ DE BEAUVOIR S., *op. cit.*, 2005, p.53.

Carecen de la solidaridad y de los recursos de los Otros hegelianos para poder organizarse en un “nosotras” y pedir reconocimiento. Las mujeres no dicen “nosotras”, los hombres dicen “las mujeres” y ellas retoman estas palabras para autodesignarse, pero no se afirman realmente como Sujetos. Es decir, al contrario de la relación dialéctica de amo/esclavo de Hegel, las mujeres no están en disposición de rebelarse. Para Beauvoir, la dominación y el vínculo de interdependencia que caracteriza la relación varón/sujeto y mujer/otro es lo que la mantiene y la perpetúa y no se puede comparar a ningún otro vínculo de opresión porque la división de los sexos es un hecho biológico y no un momento en la historia de la humanidad. Y este hecho es lo que caracteriza fundamentalmente a la mujer: “es Alteridad en el corazón de una totalidad en la que los dos términos son necesarios el uno al otro”⁹⁴. Los varones/Sujetos necesitan a las mujeres/Otras para poder ver a través de ellas realizarse su trascendencia en tanto que ser humano libre, y las mujeres/Otras evitan así “el riesgo metafísico de una libertad que debe inventar sus propios fines sin ayuda”⁹⁵. Así, lo que plantea Beauvoir es que, además de servir a intereses económicos, políticos y sociales, la mujer como Alteridad sirve a las pretensiones ontológicas y morales de los varones.

Para entender el planteamiento de Beauvoir y su análisis de la condición de la mujer hay que señalar que la moral existencialista define lo humano a través de su capacidad de trascendencia en proyectos, es el concepto de ser humano como libertad. Es una concepción dinámica de lo humano como algo que se construye y se realiza, no es una situación dada. Lo que existe es una relación entre situación y libertad porque no hay libertad sin situación y no hay situación sino por libertad. La situación sería entonces aquello con lo que tiene que cargar mi libertad para realizarme como proyecto⁹⁶. Para Beauvoir, la libertad es una condición ontológica y a la vez un horizonte normativo moral. En efecto, para Beauvoir, cada vez que la trascendencia vuelve a caer en la inmanencia, se da una degradación en un “en sí”, de la libertad en facticidad; esta caída es una falta moral si el sujeto la consiente. En *El segundo sexo*, la situación es la que el varón ha propiciado a las mujeres que no le permite el ejercicio de su trascendencia, que la relega a la inmanencia. Tal relegación a la inmanencia es por lo tanto infligida, y por eso toma la figura de la frustración y de la opresión⁹⁷.

Los aportes de *El segundo sexo* a la teoría feminista crítica son fundamentales, razón por la cual sigue siendo una obra de referencia para muchos movimientos feministas⁹⁸. Por un lado, por primera vez, la cuestión de la opresión de las mujeres se convierte en objeto de conocimiento empírico y de reflexión filosófica. Beauvoir inaugura lo que se denominará, unas décadas más tarde, los Estudios de las Mujeres y los Estudios Feministas. Para ello, basa su

⁹⁴ *Idem*, p.54.

⁹⁵ *Idem*, p.55.

⁹⁶ LÓPEZ PARDINA T., *op. cit.*, 2010, p.345.

⁹⁷ *Idem*, p.347.

⁹⁸ A modo de ejemplo del *Segundo Sexo* como referente de movimientos feministas en distintos lugares del mundo puedo mencionar la publicación de *Jense Dovvom* revista feminista iraní publicada de 1998 a 2001. El título de la revista es la traducción en persa de *Segundo Sexo* en referencia a la obra de Simone de Beauvoir.

método de análisis en la fenomenología y el método heurístico del existencialismo. En este sentido, y esto es sin duda el segundo aporte fundamental de Beauvoir a la teoría crítica feminista, lo que inaugura es una auténtica “fenomenología del sexo y del género”⁹⁹. Antes de *El segundo sexo*, el sexo y el género no eran objeto de estudios fenomenológicos. Para Beauvoir, el hecho que se use la diferencia sexual para oprimir a las mujeres es injusto e inmoral y como fenomenologista considera que se debe examinar el modo en que las mujeres experimentan su cuerpo y determinar como estas experiencias están codeterminadas por lo que la fenomenología llama la actitud de todos los días, es decir una actitud de todos los días que llevamos de manera irreflexiva a nuestra experiencia. Y como feminista fenomenológica, Beauvoir analiza el significado de la vida de las mujeres e indaga como estos significados afectan a nuestra situación en el mundo. Luego pone entre paréntesis las asunciones para investigar cómo estas corrompen nuestra experiencia. Lo que pretende Beauvoir es por lo tanto irrationalizar los criterios empleados para apoyar supuestos hechos establecidos y transformar los hechos en asunciones cuestionables.

El segundo sexo pone así las bases de un nuevo paradigma, una nueva manera de pensar el mundo, el de la teoría crítica feminista y proporciona el vocabulario para analizar la construcción social de lo femenino y la estructura para criticar esta construcción. Desde esta perspectiva, la más famosa frase del libro de Beauvoir, “no se nace mujer: se llega a serlo”, pone en práctica las reglas de la fenomenología: suspender el juicio, identificar las asunciones, tratarlas como prejuicios y apartarlas, y no volver a ponerlos en juego hasta al menos que hayan sido validadas por la experiencia. En opinión de Bergoffen, “lo que era un descubrimiento fenomenológico ha sido utilizado en *El segundo sexo* como herramienta de liberación: al ocuparse de cómo las estructuras patriarcales usan la diferencia sexual para privar al cuerpo de las mujeres de su “poder hacer”, la fenomenología de Beauvoir da los criterios para poder decir que esta deprivación es opresiva”¹⁰⁰.

Y finalmente, desde el punto de vista conceptual, la contribución de Beauvoir a la teoría feminista ha sido sin duda, la conceptualización del androcentrismo, como mecanismo de producción, control y reproducción de la opresión de las mujeres y un primer esbozo de lo que llegará a conceptualizarse como el género en tanto que construcción social y cultural a diferenciar del sexo biológico de las personas. La lucha contra el esencialismo buscaba su argumento magistral y Simone de Beauvoir transformó el argumento en concepto. Tal y como expresa Bergoffen, “tomado en el contexto de su escenario filosófico contemporáneo, *El segundo sexo* era un análisis fenomenológico esperando realizarse”¹⁰¹. En el contexto de los movimientos feministas, *El segundo sexo* es un evento, abre la puerta a la autoconciencia que caracteriza la tercera ola del feminismo. Valida las experiencias de las mujeres como injustas y

⁹⁹BERGOFFEN D., “Simone de Beauvoir”, en ZALTA E.N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010), <http://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>, consultado el 08/01/2013.

¹⁰⁰ *Idem*

¹⁰¹ *Idem*.

les ofrece un programa para su liberación. Desde la perspectiva existencialista-fenomenológica, *El Segundo Sexo* es un análisis detallado del cuerpo vivido, una crítica política y ética de cómo el patriarcado aliena a las mujeres de sus capacidades personales, y desde la perspectiva crítica feminista, es también un llamamiento, un análisis concreto y teórico que invita a las mujeres a que se encarguen de su propia liberación.

3) Tercera ola: del proceso crítico a la autonomización de la teoría feminista

1. La crítica como herramienta teórica y práctica

a) Pasar del *¿qué?*, al *¿quién?*

La transición, iniciada con la pregunta de Beauvoir sobre el significado de ser mujer, abre una reflexión sobre la necesidad de tener que definir *quién reivindica* para poder determinar *qué es lo que se reivindica*. La reivindicación de la igualdad se amplía hacia la reivindicación de un sujeto-mujer. Mientras que la pregunta *qué* permite agregar o quitar al concepto universal de igualdad -más o menos derechos, qué derechos, en qué ámbitos, etc.-, la pregunta *quién* remite a la cuestión del sujeto político del feminismo. El hito que produce la tercera ola será el de definir el sujeto político del feminismo como la vía para salir, como decía S. de Beauvoir, de la esfera de la “otra”, de la alteridad, de la inesencialidad y de la inmanencia. Las feministas de la primera y segunda ola daban por supuesto que las mujeres eran seres humanos y como tales tenían los mismos derechos que cualquier otro ser humano. Pero las feministas de la tercera ola se darán cuenta de que hay un problema previo que sus precursoras no han dilucidado: ¿qué significado tiene “ser mujer”? Si las mujeres somos seres humanos -ya hemos conseguido que nos reconozcan formalmente como iguales- parece ser que nuestra humanidad tiene otros previos y otras implicaciones. El problema por lo tanto no reside en el principio de igualdad sino en la definición de lo humano para las mujeres. Es más, tal y como lo explica Celia Amorós, el problema se halla en la capacidad de autodesignación de las mujeres, es decir, *la definición de lo humano para las mujeres por las mujeres* porque sin esta autonomía, nos dice C. Amorós, no puede haber ningún proyecto político emancipatorio.

Durante la tercera ola, las feministas empiezan a familiarizarse con el concepto de mujer como construcción -“no se nace mujer, se hace”. Emprenden “la hermenéutica feminista basada en el enfoque crítico de género”¹⁰². Su objetivo será entender cómo se ha construido históricamente “la mujer” para poder desarticular esta construcción y proponer una definición transformadora, emancipatoria y autodesignada, es decir una definición política del sujeto del feminismo. Al desplazar la cuestión feminista hacia la construcción de un sujeto político del feminismo se desplazarán también los debates y conflictos internos del feminismo sobre este terreno. El debate aún no está cerrado: ¿Quién es el sujeto del feminismo? ¿La mujer? ¿Las

¹⁰² OLIVA PORTOLÉS A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009, p.26.

mujeres? ¿Tienen las mujeres una identidad colectiva? ¿Tiene el sujeto-mujer el mismo sentido y significado para todas las mujeres? ¿quién, cómo y para qué lo define? ¿Existe realmente tal cosa como la autonomía en la autodesignación? ¿Es posible una política emancipatoria sin sujeto político? Los debates, tal y como lo veremos en el siguiente capítulo, empezarán a plantear la cuestión de la identidad que surgirán de los enfoque culturalistas -multiculturalistas, poscoloniales- y posmodernos. Pero al inicio de la tercera ola del feminismo, el debate entre las distintas corrientes del feminismo -el feminismo liberal, el feminismo radical, el feminismo socialista, etc.- sigue siendo en términos políticos, y el sujeto se define en términos marxistas como aquello que une a todas las mujeres y no bajo el paradigma de la diferencia.

b) El feminismo como nuevo movimiento social

Las transformaciones del feminismo de la tercera ola forman parte de *l'air du temps* de la década de los 60 y 70. En efecto, la posguerra y el inicio de la guerra fría dan lugar al surgimiento de nuevos movimientos sociales en distintos países del llamado “bloque este” y movimientos de liberación nacional en colonias de los países occidentales. Las transformaciones socio-económicas, políticas y culturales de la posguerra provocan un desplazamiento de las tradicionales reivindicaciones sociales de redistribución económica hacia nuevos ámbitos de desigualdad y en base a valores, solidaridades e identidades alternativas cuyos criterios traspasan las fronteras económicas. En un contexto de relativa prosperidad económica y de consolidación de una clase media cada vez más numerosa, el paradigma de la lucha de clases y de las desigualdades con bases materiales en un sistema económico capitalista se muestra insuficiente a la hora de explicar la naturaleza y la forma de conflictos sociales como pueden ser por ejemplo el movimiento de mayo del 68 en Francia o el movimiento para los Derechos Civiles en Estados Unidos.

A pesar de este cambio de perspectiva, la naturaleza de los nuevos movimientos sociales nos invita a pensar en ellos en términos de continuidad y radicalización más que en términos de ruptura. Encontramos en dichos movimientos una crítica de los mitos y de la instrumentalización de las grandes revoluciones liberadoras del género humano y sus fundamentos ideológicos: el liberalismo y el socialismo. Llamen la atención sobre las zonas de sombra y las particularidades escondidas de dichos proyectos. Ponen de manifiesto otras formas de poder y de dominación con dimensiones sociales y culturales que crean cortocircuitos en las aspiraciones universalistas de ambos proyectos: los gulags, el autoritarismo, la colonización, las discriminaciones raciales y las sexistas, la homofobia, la guerra, el ultraconsumismo no pueden explicarse en términos de lucha de clases. Hay algo más, tiene un carácter sistémico e interclasista y requiere nuevas teorías, nuevas formas de acción y nuevas bases de solidaridad e identificación social.

En este sentido me parece muy pertinente la observación de Ana de Miguel al respecto: aunque los nuevos movimientos sociales se desplazan hacia nuevas formas de solidaridad social y nuevos canales de expresión y acción no tenemos por ello que concluir el fin de un Sujeto Histórico, ni su dejación respecto a la importante misión de liderar la Revolución, sino que debemos reconocer y analizar el desarrollo y la consolidación de diversos sujetos sociales o agentes colectivos del conflicto¹⁰³. Para nuestra autora, los nuevos movimientos sociales se sitúan en la continuidad con la naturaleza y los objetivos de los anteriores: “todos ellos pueden considerarse radicalizaciones del proyecto ilustrado de igualdad, libertad y solidaridad entre todos los seres humanos, radicalización por la sucesiva ampliación de la comunidad humana de derechos”¹⁰⁴. Por lo tanto, el carácter novedoso de dichos movimientos no reside en su carácter rupturista (no rompen, se desplazan) sino en unas características que los desmarcan de los viejos movimientos y paradigmáticamente del movimiento obrero.

Los nuevos movimientos sociales encontrarán su apoyo teórico en los filósofos de la Escuela de Fráncfort. Herbert Marcuse, francfortiano de la primera generación, se convierte internacionalmente en un símbolo para los y las jóvenes por su apoyo a los movimientos de protesta de los 60¹⁰⁵. En su ensayo *One-Dimensional Man*, Marcuse presenta el retrato de una sociedad totalmente alienada contra su propia liberación, pero contrariamente a la doctrina marxista las fuentes de la opresión social no son económicas sino que reside en la misma racionalidad tecnológica, la cual a la vez permite y absorbe cualquier perspectiva alternativa de la sociedad. El sistema es tan elaborado que permite a las personas pensar lo que quieren a la vez que se asegura que nada va a cambiar. Es más, el sistema capitalista crea nuevas necesidades materiales a las cuales él mismo responde desactivando socialmente la necesidad de rebelarse contra el sistema¹⁰⁶. Para Marcuse, el poder del sistema de mantener el *statu quo* social es tal vez el logro más peculiar de las sociedades industriales avanzadas. En este contexto, las estrategias políticas convencionales no tienen sentido porque el sistema las absorberá, las integrará en el sistema dominante y asfixiará su carga crítica.

Para muchos y muchas activistas de los nuevos movimientos sociales, incluidas las del movimiento feminista, la concepción marcusiana de la política corresponde a su experiencia como militantes y encuentran en su crítica del sistema la explicación de su malestar. La emergencia de nuevos sujetos políticos, como los afroamericanos en EE. UU., los gays, las mujeres, los pueblos colonizados radicaliza la definición de la esfera política, incluyendo en ella

¹⁰³ MIGUEL ÁLVAREZ, A., “Movimientos sociales: dimensiones filosófico-políticas”, en QUESADA F. (Ed.), *Ciudad y ciudadanía*, Trotta, Madrid, 2008, p.279.

¹⁰⁴ *Idem*, p.280.

¹⁰⁵ En opinión de Michael Frey, el libro de Marcuse *One-Dimensional Man*, llamado “el libro” en el movimiento de protesta estadounidense ha sido esencial en la transformación del panorama intelectual de la Nueva Izquierda. Ha contribuido de manera sustancial a transformar la estrategia pragmática y la ideología reformista de la primera fase hacia una nueva forma de activismo en EE. UU., y ha creado las precondiciones para trasladar los nuevos métodos de protesta hacia otros países. Para un análisis detallado de la relación entre Marcuse y el movimiento estudiantil estadounidense, véanse FREY M., “Shifting to Confrontation: Herbert Marcuse and the Transformation of the American Student Movement”, *GHI Bulletin*, nº34, spring 2004, pp.99-111 (p.101).

¹⁰⁶ MARCUSE H., *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston, 1964, p.2.

la reivindicación de una subjetividad autodesignada. La concepción de lo político se amplía e incluye las relaciones de poder que subyacen entre aquellos que nombran y aquellos que son nombrados. Del poder de heterodesignar se deriva el poder de dominar y oprimir para unos/as, y la negación de este poder para otros/as condiciona su posibilidad de liberación. Con lo cual, la conquista de la igualdad pasa por una liberación y una emancipación de las heterodesignaciones normativas y, poder nombrarse o negar la negación de hacerlo como decía J. P. Sartre¹⁰⁷, se convierte en poder *tout court*. *Black is Beautiful*, *Gay is Good*, *Pieles negras, máscaras blancas*¹⁰⁸, o *Sisterhood is Powerfull* son algunos ejemplos de este giro en la concepción de lo político. Y finalmente, la radicalización pasa también por desestabilizar la concepción tradicional según la cual lo político se concibe como vinculado a la esfera pública. Según esta concepción emergente, el poder se delocaliza a otros ámbitos de la vida y no se limita únicamente al Estado, sus instituciones o los partidos políticos. Las feministas radicales señalarán que estos espacios lejos de ser compartimentos aislados (público / privado) tienen zonas de permeabilidad, de interpenetración e incluso llegan a confundirse porque “lo personal es político”.

Los nuevos movimientos sociales de las décadas de los 60 y 70, en los que incluyo a los movimientos feministas de la tercera ola, han sido analizados por enfoques teóricos críticos con el *mainstream* teórico sobre los movimientos sociales, es decir desde la radicalización de la teoría marxista y del funcionalismo estadounidense. Como la explicación de la opresión y de la dominación se ha desplazado a otros ámbitos y las reivindicaciones se formulan en torno a nuevas formas de solidaridad y de acción social es preciso pensar y desarrollar instrumentos analíticos alternativos para poder explicar los procesos de formación de las acciones colectivas emergentes. Para algunos, el marxismo resulta insuficiente porque como análisis científico no propone una teoría política de la revolución y cuando, por el contrario, quiere ser una teoría de la revolución proletaria, se encuentra sin instrumentos analíticos para señalar al sujeto y los instrumentos políticos de la acción revolucionaria¹⁰⁹. Por su parte, el funcionalismo, a pesar de su legado teórico y empírico, enfoca su explicación de los movimientos sociales en los comportamientos y las creencias colectivas lo cual no permite explicar cómo se forman y cómo se manifiestan en concreto nuevas creencias y las nuevas identidades colectivas¹¹⁰.

¹⁰⁷ Así Jean Paul Sartre definía la *négritude* como “la negación de la negación del hombre negro”. La *négritude* hace referencia a una corriente literaria y política que reúne a escritores negros francófonos como Aimé Césaire o Léopold Sédar Senghor. Ha sido un concepto clave en la reivindicación de la identidad negra frente al colonialismo francés.

¹⁰⁸ Título de la obra de Franz Fanon *Peau Noire, Masques Blancs* (1952). Fanon es un intelectual y revolucionario francés de la Isla de la Martinica. En este ensayo, analiza la herencia de la opresión colonial, intenta entender a través de su experiencia personal cómo el poder colonial forja el “otro” negro y cómo esta construcción impide una liberación y una emancipación de los pueblos subyugados por el poder colonial.

¹⁰⁹ MELUCCI A., *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México, 1999, p.25.

¹¹⁰ *Idem*, p.26.

Dentro del nuevo panorama teórico, resultan especialmente interesantes los enfoques constructivistas e interaccionistas porque dan ideas para analizar las nuevas dimensiones y características del movimiento feminista de la tercera ola. Como referencia de la corriente constructivista quisiera mencionar los trabajos de Alberto Melucci. Este sugiere que las claves analíticas de los nuevos movimientos sociales residen en el concepto de identidad colectiva y de redefinición de la realidad¹¹¹. La realidad se observa y se explica a través de marcos de interpretación tal y como vienen definidos por la teoría de los marcos de Goffman¹¹², a saber, a través de un conjunto de orientaciones mentales que permiten organizar la percepción. Gracias a los nuevos marcos de interpretación, los movimientos sociales pueden hacer una radioscopia de la realidad para identificar sus anomalías y disfunciones en función de los nuevos valores y normas que pretenden hegemonizar. Las situaciones problemáticas identificadas se valoran como injustas y esta denuncia implica a su vez una denuncia de las legitimidades tradicionales que mantienen esta situación injusta o que la ocultan. El paso siguiente será universalizar dicha conciencia mostrando que estos cambios serán beneficiosos para todos los seres humanos¹¹³.

Este proceso llevará una liberación cognitiva, es decir un cambio tanto en la conciencia como en el comportamiento, lo cual pasa necesariamente por una subversión de los códigos culturales dominantes. Por ello, tal y como subraya Melucci, sería reduccionista situar a los nuevos movimientos sociales en un plano exclusivamente político o concentrarse únicamente en sus aspectos mensurables. Se ignorarían los aspectos sociales y culturales de los movimientos, lo cual conduce a una “miopía de lo visible”¹¹⁴. La producción de significados alternativos es la actividad principal de las redes sumergidas del movimiento y la condición para su acción visible. En palabras de Melucci “cuando un movimiento se enfrenta públicamente con los aparatos políticos en cuestiones concretas, lo hace en nombre de los nuevos códigos culturales creados en un plano de acción oculta que es bastante menos ruidoso y más difícil de medir”¹¹⁵. Las redes sumergidas operan como laboratorios de innovación cultural donde se van elaborando progresivamente los significados y los códigos culturales alternativos. Así, desde la perspectiva constructivista, los movimientos sociales constituyen espacios de producción y renovación constante del conocimiento. Identificar nuevas formas de conflictividad social y caracterizarlas como injustas requiere la elaboración de teorías explicativas y marcos normativos. Estos a su vez permiten visibilizar el carácter conflictivo, problemático e injusto de determinados hechos tradicionalmente considerados como “no públicos” y “no políticos”. Permite igualmente llevarlos al foro público donde se negociará su carácter político. En este sentido, tal y como afirma Celia Amorós, “conceptualizar es politizar”.

¹¹¹ MELUCCI A., *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Hutchinson Radius, London, 1989; MELUCCI A., *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

¹¹² GOFFMAN E., *Frame Analysis*, Northeastern University Press, Boston, 1974.

¹¹³ MIGUEL ÁLVAREZ A., *op. cit.*, 2008, p.294.

¹¹⁴ MELUCCI A., *op. cit.*, 1999, p.86.

¹¹⁵ *Idem*, p.87.

Para Melucci, los enfoques que centran el análisis de los movimientos sociales en la protesta política y los contemplan como parte del sistema político, es decir, que los reducen al ámbito de lo político *stricto sensu* contribuyen también a cierta miopía ya que no permiten dar cuenta de la manera en la que los conflictos pueden afectar el mismo modo de producción o la vida cotidiana de las personas¹¹⁶. Tal es el caso por ejemplo de los movimientos de los años 80, cuyos centros de interés se centran más en las necesidades de autorealización, pero no en una orientación política, porque responden a la lógica del sistema en el campo cultural y en la vida cotidiana de las personas. Tal vez es por este análisis que muchos de los autores de los nuevos enfoques sobre movimientos sociales han concluido que la lucha ha dejado de ser por el poder político o por los medios de producción sino por el poder simbólico. Esto no quiere decir que estos movimientos dejen de ser políticos sino que se adhieren a una definición amplia del poder y resignifican áreas consideradas tradicionalmente como fuera del campo de lo político. Tal vez lo que mejor resume esta postura es el lema del feminismo radical, “lo personal es político”.

Y finalmente, detenerse sólo en el análisis de lo visible y mensurable no permite entender tampoco dónde y cómo se negocian las identidades colectivas. Desde una perspectiva constructivista, tanto la acción colectiva como las identidades colectivas no tienen un carácter esencialista ni se basan en divisiones estrictamente económicas, sino que son construcciones sociales y se establecen mediante un complejo sistema de negociaciones, intercambios y decisiones¹¹⁷ en base a valores y fines colectivos y compartidos. Melucci define la identidad colectiva como “un proceso mediante el cual los actores producen las estructuras cognoscitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular los costos y beneficios de la acción; las definiciones que se formulan son, por un lado, el resultado de las interacciones negociadas y de las relaciones de influencia y, por el otro, el fruto del reconocimiento emocional. En este sentido, la acción colectiva nunca se basa exclusivamente en el cálculo de costos y beneficios, y una identidad colectiva nunca es enteramente negociable”¹¹⁸. Analizar las identidades colectivas a partir de la identificación de una comunidad de ideas y no a partir de unas divisiones económicas o de clase permite dar cuenta del carácter interclasista de los nuevos movimientos sociales, como el movimiento feminista de la tercera ola, el pacifista o el de lesbianas y gays cuyos mensajes y acciones movilizan individuos de distintas clases sociales. En el caso de la Campaña de un Millón de Firmas en Irán, tendremos ocasión de ver cómo dicho movimiento consigue además superar las divisiones ideológicas entre las distintas activistas que la integran.

A través del lema “lo personal es político” las feministas radicales de la década de los 60 y 70 propondrán un nuevo marco de interpretación de la realidad, lo que les permitirá visibilizar, nombrar y teorizar en torno a realidades ocultas bajo códigos culturales dominantes y legitimidades tradicionales. Las feministas radicales irracionalizan los marcos de interpretación dialécticos y materialistas de la historia, aquellos desarrollados por Marx y Engels, para abrirlos

¹¹⁶ *Idem*, p.36.

¹¹⁷ *Idem*, p.35.

¹¹⁸ *Idem*, p.55.

y sacarlos de sus límites economicistas. Como se explicó anteriormente, el feminismo de la tercera ola no debe analizarse en términos de ruptura: no renuncia al paradigma ilustrado o al marxista ni a sus categorías de análisis sino, como lo explica la propia feminista radical de los 70, Shulamith Firestone, amplia su espectro de análisis, dotándole de una base más profunda en las condiciones objetivas y explicando así muchos de sus puntos no resueltos¹¹⁹. El patriarcado como meta-sistema de dominación y de opresión universal será la nueva lente de análisis de la realidad, orientada a la producción de significados y valores universales alternativos más justos.

Al igual que los otros nuevos movimientos sociales, el movimiento feminista de la tercera ola se define a través de una identidad colectiva -¿quién reivindica?- que se reagrupa en torno a una comunidad de ideas (lo personal es político) y supera las divisiones de clase (*sisterhood is powerful*). Para muchas feministas radicales, la división de clase constituye sólo una parte de la explicación, o más bien, permite sólo explicar algunos fenómenos, pero no da cuenta de la opresión universal de las mujeres. Con lo cual, las mujeres no constituyen una clase económica sino una clase sexual que se antepone a otras formas de divisiones sociales y culturales. Este cambio de perspectiva está relacionado con el contexto de la posguerra y el inicio de la guerra fría. Al finalizar la Segunda Guerra Mundial, la situación de las mujeres en numerosos países ha cambiado. Las luchas del XIX para las igualdades formales han dado sus frutos: nuevos derechos, nuevas oportunidades, nuevos horizontes. El comienzo del siglo XX puede ser marcado por la entrada de las mujeres en la ciudadanía activa a través del derecho de voto y de elegibilidad. Al finalizar los años 1950, un gran número de países reconocen formalmente el derecho de voto de las mujeres.

El segundo salto cuantitativo y cualitativo para las mujeres se producirá en el ámbito de la educación. Las mujeres en carreras universitarias ya no constituyen excepciones que confirman la regla sino que representan un acceso sistemático y muy numeroso a los estudios superiores. Algunos autores consideran este logro como un factor más importante que el voto para la causa de las mujeres¹²⁰. En mi opinión, lo que dará el impulso a la tercera ola del feminismo será una combinación de todos los elementos constitutivos de la igualdad formal: el derecho a la participación política, el acceso a la educación y la experiencia del trabajo remunerado. Estos elementos serán simultáneamente causa y efecto de las transformaciones que experimentará el feminismo de la tercera ola.

Abrirán nuevos espacios en los que las mujeres podrán experimentar las potencialidades y las limitaciones de su condición. Las nuevas oportunidades serán “causa” de un cambio de las reivindicaciones feministas porque pondrán de manifiesto que la igualdad formal no es suficiente para acabar con la subordinación de las mujeres y se planteará la necesidad de pensar y explicar la raíz de la opresión -la revelación determinante será que dichas limitaciones no

¹¹⁹ FIRESTONE SH., *Dialectic of Sex*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2003, p.12.

¹²⁰ GAY P., *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud*, Tomos I y II, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1992, p.71.

tienen ni un carácter individual ni fortuito sino que constituyen la experiencia colectiva de la heterodesignación de las mujeres-. Por otra parte, tendrán que definir y construir un sujeto político autodesignado en torno a un proyecto que une a las mujeres. A su vez serán “efecto” porque los elementos antes mencionados van a ampliar la experiencia vital de las mujeres de manera irreversible y empoderarlas tanto individual como colectivamente.

La tercera ola producirá una generación de mujeres militantes feministas que aprovecharán los espacios de conocimiento para buscar respuestas a sus interrogantes y teorizar sobre la raíz de la subordinación de las mujeres. Las feministas de la tercera ola se adentrarán asimismo en el terreno de la construcción de un sujeto político del feminismo visibilizando, nombrando y colectivizando las experiencias de opresión de las mujeres y poniendo las bases conceptuales y teóricas para la reivindicación de una subjetividad feminista. La presencia de mujeres militantes en las universidades, dentro de distintas disciplinas dará una dimensión transversal e interdisciplinar a sus investigaciones multiplicando los referentes teóricos (economía, sociología, antropología, ciencias políticas, etc.). A su vez, estas indagaciones constituirán la base empírica y argumentativa de sus reivindicaciones en el terreno político. Como bien dice Amelia Valcárcel, a partir de este momento, ya no hay marcha atrás posible.

2. Visibilizar, teorizar y organizarse en torno al sujeto del feminismo

a) Los límites de la igualdad formal o la ciudadanía de doble filo

La igualdad formal será a la vez causa y efecto de las transformaciones características de la tercera ola del feminismo, a saber, la necesidad de visibilizar, nombrar, teorizar y politizar la experiencia de opresión que comparten las mujeres y crear un proyecto de cambio común. Como se explicó más arriba, el proceso será doble: por una parte, experimentarán los límites de la igualdad formal y, por otra parte, aprovecharán los nuevos espacios y oportunidades para activar su *modus operandi*. Podemos encontrar en la igualdad formalmente consagrada¹²¹ una de las “causas” porque confrontará a las mujeres a nuevas maniobras de resistencia misógina, que desplazarán y reforzarán las desigualdades a otros espacios, espacios simbólicos, culturales, no formales e invisibles. Frente a un número creciente de mujeres activas dentro del espacio público los argumentos naturalistas tendrán que reciclarse y reinventarse en otros registros para poder reproducir y mantener la dualidad y la jerarquía de género y con ello la opresión de las mujeres.

¹²¹Cabe recordar que la década de los 40, 50 corresponde con la consagración a nivel internacional del principio de igualdad en la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948) la cual fue diseñada por una comisión presidida por Eleanor Roosevelt y aprobada por una gran mayoría de Estados que eran entonces miembros de Naciones Unidas. De carácter no vinculante, la Declaración Universal de los Derechos Humanos constituye sin embargo un referente normativo moral obligatorio para cualquier estado que aspira a formar parte del club de las naciones civilizadas. Paralelamente, en 1946 se crea en las NN.UU. La Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer con el fin de “promover el adelanto de la mujer en todo el mundo”.

La misoginia resignificará el ámbito por excelencia de la luchas feministas pasadas: el de la ciudadanía. Resignifican e instrumentalizan de este modo la reivindicación feminista de la ciudadanía para moldear una normatividad femenina “desechable” para responder a las necesidades del momento y del contexto. Se omite sin embargo integrar en este cálculo el efecto huella de lo que se pretendía fuera un simple paréntesis cronológico.

Durante la Segunda Guerra Mundial el deber cívico será de participar en los esfuerzos de la guerra, trabajando en las fábricas y ocupando los puestos dejados por los hombres. Al finalizar el conflicto, se verán redirigidas a sus hogares para devolver los puestos de trabajo a los hombres y para fortalecer y proteger a la familia liberal frente al peligro del comunismo. Pero los gobiernos se encuentran con un doble problema: por un lado, las mujeres que han experimentado el trabajo asalariado fuera de casa quieren seguir trabajando¹²². Han tomado conciencia de las posibilidades que tienen: son capaces de trabajar en muchos más ámbitos que el que les está “naturalmente” asignado, y es más, las remuneran por ello. Y por otro lado, ahora las mujeres son ciudadanas, votan y su voto importa. Son una fuerza política y por lo tanto, hay que buscar estrategias específicas para no provocar un descontento colectivo que podría incidir en los resultados electorales.

Si el arma más potente con que cuentan las naciones liberales es la familia tradicional, es imprescindible por lo tanto que toda la sociedad dé prioridad a su fortalecimiento y ello implica que las mujeres deciden voluntariamente reintegrarse a su rol natural-doméstico. Su rol natural se convierte bajo esta argumentación en un rol circunstancial –no siempre es necesario que las mujeres-ciudadanas estén en su rol natural-doméstico, pero cuando lo exige la circunstancia, en este caso la defensa de la patria, tienen que hacerlo. Además de ser circunstancial, volver a su rol doméstico es voluntario. Se basa en la idea de la libertad de cada ciudadano y ciudadana de poner su voluntad individual al servicio y para la defensa del bien común y del interés general. Quedan así combinados los argumentos naturalistas con los argumentos liberales. A falta de poder argumentar la inferioridad ontológica de las mujeres-ciudadanas, se recurre de nuevo a los principios que fundamentan la nueva posición de las mujeres en la sociedad para neutralizar su potencial emancipatorio: la igualdad y la ciudadanía. Ahora que las mujeres son ciudadanas deben cumplir con el deber correspondiente a este nuevo derecho. Y la definición del deber cívico va cambiando según las circunstancias.

Para retomar la idea de Marcuse, podría decir que el sistema patriarcal la absorbe para neutralizar su potencial emancipatorio para las mujeres. Lo que además revela esta resignificación es que las abstracciones universalizantes, como las de ciudadanía, no están nunca a salvo de ser reinterpretadas al hilo de los cambios sociales y políticos. En este aspecto reside precisamente tanto la fuerza como la debilidad de dichos conceptos. Mantener una

¹²² Una encuesta dirigida a las mujeres trabajadoras en 1944 revela que la mitad de las antiguas amas de casa quieren seguir trabajando. BURGER GLUCK SH., *Rosie the Riveter Revisited: Women, The War, and Social Change*, Twayne Publishes, Boston, 1987, p.153.

interpretación universal y emancipatoria requiere una vigilancia constante. Como los criterios que los definen se pactan y negocian, no es suficiente producir significados alternativos, sino que es necesario poder integrarlos, e incluso llegar a consagrarlos formalmente. Las resignificaciones producidas por distintos grupos entran en una relación de poder, y la fuerza con la que determinados grupos consiguen imponer una interpretación frente a otra, desestabilizar las interpretaciones dominantes dependerá de la evolución de distintos factores, entre otros, del contexto social, político y del contexto internacional.

Dicha evolución abrirá nuevas posibilidades, nuevos espacios de reivindicaciones, nuevas alianzas y estrategias, pero también nuevas formas de exclusiones y de resistencias. No hay que olvidar, como subraya Horkheimer, la dimensión negativa y conflictiva de la teoría crítica. Sin embargo, esta conflictividad está también condicionada. En el caso de Irán, tanto el contexto represivo como el carácter altamente patriarcal del Estado han sido determinantes de los desarrollos políticos experimentados por el feminismo. Sin este marco, no se podrían entender sus estrategias ni sus propuestas como la Campaña de un Millón de Firmas y la fuerza de su sujeto interideológico e interclasista. En la tercera ola del feminismo, esta conflictividad interpela la interpretación de la identidad de las mujeres. Pero como mencione más arriba, no deja de ser política aunque se sitúe en otros ámbitos, ámbitos simbólicos, como dice Melucci.

Al desplazarse el esencialismo del ámbito de lo natural al de la ciudadanía, las mujeres se quedan atrapadas moral y simbólicamente en una opresión invisible enmascarada por la “causa superior del momento”. Una opresión que se estabiliza además gracias al sentimiento de culpa y/o al miedo a la estigmatización social que puede generar el hecho de decidir voluntariamente no ser patriotas en tiempos revueltos. Una opresión que se mantiene al fin y al cabo por un imperativo político: hemos querido ser ciudadanas, tenemos que asumirlo. Será precisamente este imperativo manipulado e instrumentalizado por la misoginia que Betty Friedan identificará como la causa del “malestar que no tiene nombre”: una paradoja identitaria para las mujeres quienes no pensaban que la ciudadanía tan reivindicada y deseada podía convertirse en el fundamento de una nueva forma más difuminada de opresión.

¿Qué hacer si la igualdad se torna opresión? ¿Renunciar a la igualdad? La intuición de las feministas de la tercera ola será otra: si la opresión de las mujeres lo atraviesa todo -incluido la igualdad formal, incluidas las divisiones de clase y de raza- entonces hay que ir más allá, indagar y encontrar dónde se hallan las raíces de la opresión para poder liberarse de ella. Tendrán que ampliar las categorías de análisis para poder dar cuenta de determinados fenómenos que no son perceptibles bajo otras lentes. Para entender por ejemplo cómo, a pesar de haber obtenido la ciudadanía, las mujeres continúan oprimidas, tendrán que radicalizar las definiciones de lo público y de lo privado y considerar el espacio doméstico como un espacio de revolución feminista y a caballo entre la esfera política y personal.

b) Heterodesignaciones mistificadas

En 1963, en el contexto de la guerra fría, de la *american way of life* y en plena maniobra de “angelización” de las mujeres en Estados Unidos, Friedan escribe: *The Feminine Mystique*. La obra tuvo tal éxito que un año después su publicación recibió el prestigioso premio Pulitzer y numerosas autoras y autores coinciden en reconocer su impacto rompedor y liberador para muchas mujeres de EE. UU. y del resto del mundo, despertándolas de “la opiácea somnolencia patriarcal” en la que estaban inmersas¹²³. La importancia de esta obra para el movimiento feminista de la década de los 60 y 70 es tal que su carácter emblemático suele equipararse con *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir,¹²⁴. En el prólogo de la primera edición en castellano de *La mística de la feminidad*, Lili Álvarez explica el efecto impactante que tuvo la obra de Friedan sobre aquellas personas que la descubrían: “lo asombroso en esta autora es su talento para acuñar frases lapidarias, expresiones felices y fortísimas, hasta para descubrir símiles de una osadía desconocida, que ella además estudia luego en sus detalles paralelos (¿no llamó y definió la vida femenina como un “confortable campo de concentración?”). Estas frases, expresiones e imágenes atrevidas irradian el acierto de una verdad que ya es imposible olvidar, se incrustan en la mente con una plasticidad imborrable”¹²⁵.

La mística de la feminidad arranca con un misterioso enigma: *el problema que no tiene nombre*. Betty Friedan lo define como: “una inquietud extraña, una sensación de disgusto, una ansiedad que ya se sentía en los Estados Unidos a mediados del siglo actual. Todas las esposas luchaban contra ella. Cuando hacían las camas, iban a la compra, comían emparedados con sus hijos o los llevaban en coche al cine los días de asueto, incluso cuando descansaban por la noche al lado de sus maridos, se hacían, con temor, esta pregunta: ¿Esto es todo?”¹²⁶. *El problema* es una sensación difusa y confusa pero al mismo tiempo muy perceptible, muy palpable que invade a las mujeres de la nueva clase media estadounidense. Describen esta sensación con palabras como “me encuentro vacía... en cierto modo incompleta” o “me parece como si no existiese”¹²⁷. Les invade, pueden describirla pero al mismo tiempo no son capaces de nombrar *el problema* por una razón fundamental: *el problema* constituye un tabú social. No se puede nombrar porque no se puede hablar de él. Ni lo mencionan los periódicos, los libros, o las revistas especializadas, ni lo verbalizan las propias mujeres, quienes se sienten avergonzadas de su sensación de malestar.

¹²³ LUENGO LÓPEZ J., “El legado de Betty Friedan. *La mística de la feminidad* en el feminismo contemporáneo”, *Genre et Histoire*, nº8, Printemps 2011, <http://genrehistoire.revues.org/1296>, consultado el 26/05/2014; FUSTER GARCÍA F., “Betty Friedan. *La mística de la feminidad*”, *Claves de la razón práctica*, nº177, pp.79-82, Fuster se refiere a *La mística de la feminidad* como “la obra que cambió la historia”.

¹²⁴ Véanse ÁLVAREZ L. en el prólogo a la primera edición española de *La mística de la feminidad* publicada en 1965.

¹²⁵ FRIEDAN B., *La mística de la feminidad*, Sagitario, Barcelona, 1965, p.10.

¹²⁶ *Idem*, p.29.

¹²⁷ *Idem*, p.34.

Para esta autora, *el problema* surge de una antinomia identitaria profunda, un desfase entre las aspiraciones de las mujeres y la normatividad femenina del ángel del hogar orquestada con la ayuda de los medios de comunicación para recolocar a las mujeres en el espacio de la domesticidad. Friedan conceptualiza esta contradicción llamándola la *mística de la feminidad*. *La mística de la feminidad* es la proyección de una identidad femenina idealizada que se realizaría exclusivamente a partir del perfeccionamiento de su rol como esposa y madre. Así describe Friedan la *mística de la feminidad*: “Quince años después de la Segunda Guerra Mundial, esta mística de la perfección femenina se convirtió en el centro de la cultura contemporánea norteamericana. Millones de mujeres vivieron sus vidas según la imagen que sugerían aquellas fotografías de las amas de casa norteamericanas despidiendo con besos a sus maridos desde la ventana, conduciendo su furgoneta atestada de niños a la escuela y sonriendo mientras hacían funcionar su nueva encerradora eléctrica sobre el immaculado suelo de la cocina. Amasaban su propio pan, cosían sus vestidos y los de sus hijos, tenían sus máquinas de lavar y secar funcionando todo el día. Cambiaban las sábanas de las camas dos veces por semana en lugar de una, aprendían a hacer ganchillo y se compadecían de sus pobres madres, mujeres frustradas que habían soñado con estudiar una carrera. Su único sueño era ser perfectas esposas y madres; tener cinco hijos y una hermosa casa; su única lucha, “pescar” y conservar un marido. No tenía ninguna opinión sobre los problemas no femeninos del mundo: deseaban que fuese él el que tomara las decisiones importantes. Se glorificaban de su papel de mujeres y escribían orgullosamente en la hoja de empadronamientos: 'profesión, ama de casa'”¹²⁸.

En su definición de la *Mística de la feminidad* Friedan nos da las dos pistas que conducen de esta imagen idealizada al *problema que no tiene nombre*: la primera es la aceptación por parte de las mujeres del nuevo modelo de feminidad normativizada y la segunda es la contraposición de este modelo a otro, heredado del pasado y descalificado por toda la sociedad: el de las mujeres que buscan carrera, que quieren recibir una educación superior, que se afanan en obtener los derechos políticos, la independencia y las oportunidades por las que habían luchado antes las sufragistas.

La mística de la feminidad se presenta como el secreto de la realización del destino de la mujer. Pero para Friedan, oculto bajo la imagen de la feliz ama de casa estadounidense, *el problema que no tiene nombre* revienta como un forúnculo. Si la felicidad consiste en tener hijos, nunca tantas mujeres han tenido, con su libre consentimiento, tantos hijos en tan poco tiempo y de tan buen grado. Si consiste en el amor, nunca las mujeres lo buscaron con tanta decisión. ¿De dónde viene entonces este malestar? Para la sociedad tradicional y conservadora de aquella época, *el problema* es un capricho femenino, viene de la falta de buena voluntad de las mujeres, quienes no se dan cuenta de lo privilegiadas que son en comparación con las mujeres de las generaciones pasadas y en comparación con los hombres de su propia generación. Pero para Friedan, el problema que no tiene nombre traduce una frustración

¹²⁸ *Idem*, p.32.

identitaria que deriva de la contradicción que existe entre este debe ser mujer -y por extensión entre el no debe ser mujer- propagandístico y las profundas aspiraciones de las mujeres como seres humanos. Y el sentimiento de frustración es aún mayor porque las mujeres aceptan esta heterodesignación a falta de otras opciones vitales. La clave de la felicidad que supone encarnar *la mística de la feminidad* es en realidad la raíz del problema que no tiene nombre: “Ahora que la educación, la libertad, el derecho a trabajar en las más amplias actividades humanas -todos los caminos por los que los hombres han llegado a su plena realización- están abiertos para la mujer, únicamente la sombra del pasado, conservada religiosamente por la mística de la feminidad, impide a la mujer encontrar su camino”.

En la actualidad *La mística de la feminidad* sigue siendo un referente importante en la teoría feminista¹²⁹. Friedan constituye para muchas teóricas feministas un ejemplo reconocido de feminismo liberal¹³⁰. Aunque no parezca del todo claro a qué se refiere el denominado “feminismo liberal”, para autoras como Sánchez Muñoz, Beltrán Pedreira y Álvarez, no se debe entender como un liberalismo al que se ha añadido la palabra feminismo¹³¹. Se define como liberal por sus referentes teóricos procedentes de la herencia ilustrada y del sufragismo y, aunque comparta algunas bases teóricas del liberalismo, las radicaliza desafiando algunas de sus más aceptadas interpretaciones¹³². En *La mística de la feminidad*, encontramos las huellas del feminismo ilustrado de Wollestonecraft y de Stuart Mill: Friedan denuncia la falacia del discurso sobre la excelencia de la naturaleza femenina, plantea la necesidad de liberar esta identidad de los mitos, prejuicios y estereotipos que la moldean y la asfixian, no únicamente para liberar a las mujeres, sino también a los hombres en beneficio de toda la sociedad¹³³. Sin embargo, se diferencia de sus predecesoras ilustradas porque aborda el problema de la subordinación de las mujeres a través de un cuestionamiento y un análisis de la subjetividad femenina o del sentido que tiene ser mujer. Friedan da así continuidad a la reflexión iniciada por Beauvoir y la plasma en el contexto estadounidense de la guerra fría.

¹²⁹ LUENGO LÓPEZ J., “El legado de Betty Friedan. *La mística de la feminidad* en el feminismo contemporáneo”, *Genre et Histoire*, nº8, Printemps 2011, <http://genrehistoire.revues.org/1296>, consultado el 26/05/2014.

¹³⁰ PERONA J. A., “El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, p.17.

Perona define el feminismo liberal como “aquél que pone el énfasis en la idea de que la subordinación de las mujeres hunde sus raíces en una serie de restricciones legales y consuetudinarias que impiden la entrada y/o éxito de las mujeres en el espacio público”.

¹³¹ SÁNCHEZ MUÑOZ C., BELTRÁN PEDREIRA E., ÁLVAREZ S., “Feminismo liberal, radical y socialista”, en BELTRÁN E., MAQUIEIRA V. (Eds.), *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, p.86.

¹³² *Idem*, p.87. Según las autoras: “La política de derechos individuales del feminismo liberal exige para las mujeres, para cada una, el derecho a acceder a la educación y una igualdad de oportunidades que implica ciertas políticas redistributivas”. Podría añadir que al centrar el análisis de la subordinación de las mujeres en el ámbito doméstico Friedan se aleja también de las posturas feministas liberales, como las de NOW (National Organization for Women fundada por Friedan en 1966) cuya prioridad es la consecución de la igualdad para las mujeres en el espacio público.

¹³³ FRIEDAN B., *op. cit.*, 1965, p.103.

A diferencia de Beauvoir, Friedan se basa en el análisis de una realidad concreta y, partiendo de datos empíricos¹³⁴, activa una dimensión importante del *modus operandi* de la teoría feminista: la que visibiliza, analiza y nombra¹³⁵. Su obra revela la existencia de esferas ocultas de la vida de las mujeres, entra en el espacio de la intimidad, aquel en el que están encerradas, y revela que esta soledad no es algo personal sino social. El *problema* no tiene su raíz en patologías y neurosis, sino que tienen un origen social. Es una construcción, y a esta construcción le pone un nombre: *la mística de la feminidad*. Además de dotarse de una dimensión empírica, la obra de Friedan nos lleva al terreno de la subjetividad. No es una casualidad. El cambio de contexto y, sobre todo, el reconocimiento de la igualdad formal entre todos los seres humanos lleva necesariamente, tal y como lo intuyó Beauvoir, a cambiar de perspectiva: ¿Si la humanidad de las mujeres ha sido formalmente reconocida, por qué siguen desiguales en la realidad? A lo largo de la historia se han multiplicado las heterodesignaciones y mistificaciones de las mujeres en tanto que no-sujeto o alteridad como decía S. de Beauvoir.

Pero el ángel del hogar de *la mística de la feminidad* no es la *Sofía* deshumanizada de Rousseau. El ángel del hogar tiene su humanidad y su ciudadanía reconocida formalmente, en las constituciones, en las leyes, en convenciones internacionales, pero al ser ambas esencializadas, sólo se pueden realizar en el espacio doméstico y a través de una identidad impuesta. Para Friedan, en este punto preciso se encuentra la gran contradicción. Al ser una identidad mistificada entra en contradicción con la clave subjetiva común a todos los seres humanos: la razón en tanto que libertad, aún más cuando esta libertad está formalmente reconocida y consagrada. Friedan considera esta clave como universal, aquella misma que movilizó a las precursoras feministas y que seguirá eternamente moviendo a todas las mujeres - su “voz interior de protesta”¹³⁶- a pesar de las maniobras misóginas para desactivarla y a erradicarla de nuestra memoria histórica.

Otro elemento del análisis de Friedan que me parece importante subrayar es el vínculo que la autora de la *Mística* establece entre el espacio doméstico y la ciudadanía de las mujeres. Es, en mi opinión, la expresión *avant la lettre* de “lo personal es político”, aunque pienso que Friedan no hubiera podido elaborar esta conclusión porque le faltaba una teoría política explicativa de la opresión de las mujeres. Coincido con las críticas a la *Mística*. A pesar de llegar que describe un sistema de represión, Friedan no consigue identificar la raíz del mismo, ni tampoco explicar cómo está se reproduce y se mantiene¹³⁷. Por otro lado, no hubiera podido

¹³⁴ La *Mística de la feminidad* se basa en un estudio realizado por Betty Friedan sobre sus antiguas compañeras de clase del Smith College para el 15º aniversario de su reencuentro. Fue un estudio que le encargaron, y Friedan añadió algunas preguntas al guión de entrevista inicial.

¹³⁵ En el contexto de la emergencia de los movimientos en torno a la reivindicación de las identidades raciales y culturales, al combinar el planteamiento del *¿quién reivindica?*, con un análisis empírico basado en un contexto determinado y específico, la obra de Friedan alimentará el debate feminista que empieza a gestar en torno a la diferencia. Hablar de la subjetividad de las mujeres abre el capítulo sobre la identidad de las mujeres. Se criticará a la *mística* por fundamentar sus argumentos en el análisis de un grupo de mujeres blancas, de clase media alta y heterosexual y convertir el problema que no tiene nombre en un problema universal que afecta a todas las mujeres.

¹³⁶ FRIEDAN B., *op. cit.*, 1965, p.41.

¹³⁷ PERONA J. A., *op. cit.*, 2010, p.24.

llegar a esta conclusión porque por la corriente liberal en la que Friedan se inscribe, el espacio por excelencia de la praxis feminista y del horizonte normativo es el espacio público formal del Estado y de sus instituciones¹³⁸. Y aunque centra su análisis en el ámbito doméstico, Friedan lo considera como fuente de limitaciones para la igualdad formal de las mujeres en el espacio público pero no llega a considerarlo como un espacio político. Su formalismo liberal le impide cuestionar el modelo de sociedad y sus contradicciones (la igualdad formal no implica la igualdad real), lo cual a su vez le impide identificar un sistema macro de dominación que lo engloba y lo atraviesa todo¹³⁹.

c) El sistema patriarcal como *política sexual*

A partir de la pregunta de Simone de Beauvoir “¿qué significado tiene ser mujer?”, se inicia una profunda reflexión individual y colectiva centrada en la experiencia vivida de las mujeres la cual conducirá a las teóricas feministas de distintas corrientes a analizar la opresión en sus múltiples formas, entender su origen, percibir cómo se organiza y se reproduce, identificar cuáles son las bases que la sustentan y evaluar cómo les afecta. Para ello, tendrán que indagar en espacios poco investigados hasta entonces por la generación anterior: los del cuerpo y de la sexualidad. Cabe recordar que las reivindicaciones feministas de las décadas anteriores se desarrollan en base a la constatación de una opresión visible y tangible: la negación de la ciudadanía a las mujeres. Lo que Friedan llamó el malestar que no tiene nombre es la manifestación de algo mucho más complejo y arraigado, un laberinto con techos y paredes de cristal al que las mujeres han ganado sólo el derecho de entrada. Las feministas de la tercera ola dan un vuelco a la cuestión de la igualdad al observarla desde una nueva perspectiva.

Gracias a su presencia en las universidades, disponen de suficientes herramientas epistemológicas, teóricas y metodológicas para elaborar una potente hermenéutica feminista de la sospecha. Su experiencia vital individual y colectiva será su campo de investigación. Al cruzar el campo del conocimiento adquirido con el de la experiencia llegan a desestabilizar los paradigmas heredados superando una concepción puramente formal de la igualdad y una visión limitada de lo político. Se adentran en el espacio de lo íntimo y de lo personal para investigarlo y transfieren las problemáticas que descubren allí a la esfera pública. De este modo las abren al debate público y las convierten en objeto de reivindicaciones feministas. Y como conceptualizar es politizar, lógicamente, desde esta perspectiva, lo personal se convierte en algo político.

Las feministas radicales de la década de los 60 parten de una constatación: los marcos teóricos y conceptuales dominantes que tratan la cuestión de las relaciones de poder son insuficientes para explicar la opresión de las mujeres. Con lo cual son insuficientes para explicar

¹³⁸ En 1966 Betty Friedan funda la NOW (National Organization for Women). Sigue siendo una de las más grandes organizaciones feministas en EE. UU. Para más detalles sobre la misión y los objetivos de esta organización véanse “The National Organization for Women's 1966 Statement of Purpose” <http://www.now.org/history/purpos66.html>, consultado el 26/02/2014.

¹³⁹ PERONA J. A., *op. cit.*, 2010. p.25.

la opresión de cualquier ser humano. En *La Dialéctica del sexo*, Shulamith Firestone expone su tesis de una teoría feminista radical. Para esta teórica radical, el problema de la opresión de las mujeres es tan profundo como invisible. Con lo cual, no puede ajustarse a las categorías tradicionales como por ejemplo la categoría “política”. Y ello, no porque estas categorías no puedan aplicarse sino porque no son suficientemente amplias para abarcar la problemática. Firestone plantea la problemática desde una perspectiva teórica crítica porque considera que sin entender cómo ha nacido, ha evolucionado y a través de qué instituciones opera la opresión, no es posible cambiar la situación. No basta con proyectar un futuro deseable como hacían los pensadores socialistas previos a Marx y Engels o como las precursoras feministas.

Firestone considera que “para la revolución feminista necesitaremos de un análisis de las dinámicas de la guerra del sexo tan integral como el análisis del antagonismo de clase de Marx y Engels lo fue para la revolución económica”¹⁴⁰. Sin embargo, continúa Firestone, el análisis debe ser más integral porque nos enfrentamos a un problema más amplio que va más allá de la historia de la humanidad extendiéndose hasta al reino animal. Aunque considera el método de Marx y Engels como pionero en desarrollar una teoría basada en la realidad, para Firestone es una aproximación limitada porque se basa en una realidad parcial y, la definición estrictamente económica del materialismo histórico de Engels no permite dar cuenta de la opresión de las mujeres. Así lo explica la autora: “El análisis de clase es un trabajo magnífico pero limitado: (...) existe todo un sustrato sexual de la dialéctica histórica que Engels en su tiempo apenas percibió, y como puede ver la sexualidad solo a través del filtro económico, reduciendo todo a esto, no es capaz de evaluarla en su justa medida”¹⁴¹.

Sin llegar a romper con el análisis marxista, Firestone propone ampliarlo para que sea más comprensivo y también limitar su aplicación estricta a una esfera más reducida. Hay un nivel de la realidad que no proviene directamente de lo económico, existe una realidad psicosocial. Sin embargo, explica Firestone, esta suele ser rechazada por los seguidores de la perspectiva dialéctica materialista de la historia por ser una asunción ahistórica, utópica y filosófica, basada en categorías *a priori* y no con bases materiales. Pero -allí es la tesis fundamentalmente radical de la autora- puede haber una tercera alternativa: desarrollar una perspectiva materialista de la historia basada en la propia categoría de sexo, es decir en la división biológica de los sexos para la reproducción. En esta categoría reside la base material de todas las desigualdades -no sólo la de género- y de la opresión. Al materializar la división biológica de los sexos, Firestone la desnaturaliza y la reconceptualiza colocando lo “humano” en otro plano que lo “natural”. Como bien explica la autora, la humanidad ha empezado a trascender la naturaleza con lo cual no se puede justificar un sistema discriminatorio de clases sexuales por tener sus orígenes en la naturaleza. Si la opresión de las mujeres no encuentra su justificación en la naturaleza por lo tanto es un problema político de desigualdad de poder que establece el injusto privilegio de una clase sexual sobre la otra. Dice Firestone: “al igual que el

¹⁴⁰ FIRESTONE SH., *Dialectic of Sex*, Farrar, Strauss and Giroux, New York, 2003, p.4.

¹⁴¹ *Idem*, p.6.

objetivo de la revolución socialista no era únicamente la eliminación del privilegio de la clase económica sino la distinción de clase económica en sí misma, el objetivo de la revolución feminista debe ser, a diferencia del primer movimiento feminista, no sólo la eliminación del privilegio masculino sino la distinción sexual en sí misma: las diferencias genitales entre los seres humanos no importaran más culturalmente”¹⁴².

La feminista radical Kate Millett en su obra *Política sexual* dota esta dialéctica de las clases sexuales de una dimensión sistémica. Para entender cómo el sexo es el motor de dichas dinámicas, es importante ver cómo permea y se relaciona con todas las dimensiones de la vida social en un sistema complejo y dinámico, el sistema patriarcal. El sistema patriarcal establece una relación de dominación y subordinación entre los sexos y la mantiene y reproduce gracias a la política sexual. La dimensión política de la relación entre los sexos depende para Millett de cómo se define el concepto de política. Para apoyar su tesis, la autora propone ampliarlo: “en este ensayo no entenderemos por 'política' el limitado mundo de las reuniones, los presidentes y los partidos, sino, por el contrario, el conjunto de las relaciones y compromisos estructurados de acuerdo con el poder, en virtud de los cuales un grupo de personas queda bajo el control de otro grupo” y añade: “utilizo la palabra 'política' al referirme a los sexos, porque subraya la naturaleza de la situación recíproca que estos han ocupado en el transcurso de la historia y siguen ocupando en la actualidad. Resulta aconsejable, y hoy en día casi imperativo, desarrollar una psicología y una filosofía de las relaciones de poder que traspasen los límites teóricos proporcionados por nuestra política tradicional. De hecho, es imprescindible concebir una teoría política que estudie las relaciones de poder en un terreno menos convencional que aquel al que estamos acostumbrados”¹⁴³.

A través de su definición de la política, Millett opera una radicalización del concepto. No rompe con él, sino que considera que tal y como está concebido hasta ahora, no permite entender las relaciones entre los sexos, relaciones que ella califica de dominación y subordinación. Para apoyar su argumento, Millett -al igual que Firestone- recurre a la analogía entre la opresión sexual y la racial. Para las feministas radicales, las relaciones de poder de sexo participan de la misma lógica que las relaciones de poder interraciales: ambas se basan en una esencialización y mitificación instrumentalizada para justificar y mantener la dominación de un grupo sobre otro. Los movimientos para los derechos civiles y también los movimientos para la autodeterminación de los pueblos abren brechas al cuestionar y desestabilizar las legitimidades que fundamentan la dominación basada en estos criterios.

Las feministas radicales -al igual que hicieron las sufragistas estadounidenses al calor de los movimientos antiesclavistas- aprovechan esta veta para activar su *modus operandi*: si ninguna forma de dominación de un grupo de personas sobre otro puede justificarse por elementos ontológicos y esenciales, si todos los seres humanos son iguales en virtud del

¹⁴² *Idem*, p.11.

¹⁴³ MILLETT K., *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 1995, p.68.

principio de la equivalencia humana -consagrada ya desde 1948 en la Declaración Universal de los Derechos Humanos-, las relaciones de dominación / subordinación entre los hombres y las mujeres son injustificables y sólo se pueden explicar en términos políticos. Recuperar la veta de los movimientos antiracistas tiene también una explicación desde la práctica política. Muchas de las feministas radicales eran veteranas de los movimientos para los derechos civiles, y aunque luego se integraron en los movimientos de izquierda, las referencias teóricas para muchas eran los teóricos del Black Power¹⁴⁴.

Esta perspectiva radical y crítica es la que permite a Millett desmontar la institucionalización de la supremacía masculina, la cual ha alcanzado en sus palabras una “colonización interior’ más resistente que cualquier tipo de segregación y más uniforme, rigurosa y tenaz que la estratificación de las clases”¹⁴⁵. El dominio sexual, dice Millett, es la ideología más profundamente arraigada en nuestra cultura, por cristalizar en ella el concepto más elemental de poder. Ello se debe al carácter patriarcal de nuestras sociedades y de todas las civilizaciones históricas: “si consideramos el gobierno patriarcal como una institución en virtud de la cual una mitad de la población (es decir, las mujeres) se encuentra bajo el control de la otra mitad (los hombres), descubrimos que el patriarcado se apoya sobre dos principios fundamentales: el macho ha de dominar a la hembra y el macho de más edad ha de dominar al más joven”¹⁴⁶. La definición amplia de política, extendida a todas las relaciones estructuradas de poder entre las personas, permite a Millett politizar los conceptos de patriarcado y de género. Cabe subrayar que patriarcado y género no son conceptos nuevos.

Como explica Chapman, “la distinción entre sexo y género remonta a los antropólogos. Fueron los primeros en identificar el papel de la cultura en la formación de lo que cada sociedad consideraba como naturalmente masculino o femenino” y añade “lo que hizo el feminismo radical fue transformar la teoría de género en una teoría política sustituyendo el 'logro de objetivos' y 'la superioridad' por 'poder' y 'dominación' en la explicación de los valores masculinos, traduciendo la posición desigual de la mujer y sus restringidos papeles a términos políticos como subordinación, impotencia y opresión”¹⁴⁷. Con lo cual, si las relaciones de poder (dominación y subordinación) entre los sexos son políticas, construidas socialmente y culturalmente y no son naturales, si el género y el patriarcado organizan y estructuran dichas relaciones de dominación y subordinación para poder mantenerlas, extenderlas y perpetuarlas, para Millett es necesario considerar todos los elementos del sistema como políticos. Al politizar dichos conceptos y mecanismos, les da una dimensión crítica y abre así la posibilidad de utilizarlos no sólo para describir la realidad *tal como es*, sino para transformarla en *como debería ser*.

¹⁴⁴ ECHOLS A., *Daring to be bad. Radical feminism in America, 1967 – 1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p.53.

¹⁴⁵ MILLETT K., *op. cit.*, 1995, p.70.

¹⁴⁶ *Idem*, p.70.

¹⁴⁷ CHAPMAN J., “La perspectiva feminista”, en MARCH D., STOKER G. (Eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, p.105.

Los argumentos de la *Política sexual* detonan en el panorama teórico y militante feminista de la década de los 70. En torno a ellos, el movimiento feminista define su forma de acción y sus reivindicaciones: lo personal es político, *sisterhood is powerful*, los grupos de autoconciencia, las manifestaciones contra la elección de Miss America, etc. son nuevas formas de militancia feminista que surgen a partir de una definición de lo político que desvela las relaciones de poder entre los sexos en sus manifestaciones más cotidianas, extendidas e invisibilizadas. Las feministas radicales de la década de los 60 ponen así las bases de nuevos marcos de análisis y de interpretación basados en el sexo como categoría política que opera en las dinámicas de poder.

Como señala Alicia Puleo: “aunque no suele reconocerse en la historia oficial de las ideas, el feminismo radical fue pionero en considerar la sexualidad como una construcción política. Antes de que un pensador tan famoso y aclamado como Foucault criticara la 'hipótesis represiva' o creencia de que la sociedad se limita a reprimir la libido, Kate Millett y otras pensadoras feministas radicales habían identificado la construcción patriarcal del deseo y del objeto del mismo”¹⁴⁸. Las cuestiones visibilizadas y teorizadas por las feministas radicales constituyen un hito sin precedente en la historia de la teoría feminista: el patriarcado como sistema de dominación, la noción de poder y política ampliada, el análisis de la sexualidad como política sexual y el análisis de la violencia. Para Jenny Chapman, la influencia del feminismo radical se extiende a la forma de definir la política de los politólogos y sobre los valores culturales occidentales: “el carácter político de las relaciones hombres-mujeres, el reconocimiento de la experiencia de las mujeres como campo de estudio, la integración en la agenda política de asuntos que afectan la raíz del dominio del hombre sobre las mujeres, el feminismo se ha convertido en objeto de análisis político”¹⁴⁹.

Casi 45 años después, la teoría política de Millett y de sus compañeras radicales resuena aún en la teoría y práctica feminista. La diferencia entre sexo y género, los roles, las identidades, la socialización y la jerarquía de los géneros y la organización y perpetuación de las relaciones desiguales de género son, al día de hoy, el abecedario básico de cualquier manual de igualdad de género. Varias décadas de agendas políticas y públicas en esta materia a nivel nacional e internacional han acostumbrado a cierto manejo, tanto en el discurso como en la práctica de dichos conceptos, haciéndonos olvidar su carácter originariamente radical y revolucionario. Una de las aportaciones más valiosa de las teorías radicales ha sido mostrar la existencia de un sistema de opresión y detenerse en las causas la misma más que en sus efectos. La identificación y conceptualización de la fuente de la opresión ha dado un asiento más sólido al sujeto del feminismo.

¹⁴⁸ PULEO A., “Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010. p.43.

¹⁴⁹ CHAPMAN J., *op. cit.*, 1997, p.103.

Considerar que las desigualdades de género tienen un carácter estructural, nos obliga a pensarlas de manera integral, transversal y sistémica. De acuerdo con esta perspectiva, no se pueden analizar las desigualdades y la opresión de género (pienso en concreto en la violencia de género, la prostitución, la pornografía, etc.) como hechos aislados y autoreferidos. Para las feministas radicales sólo situándolas en el marco interpretativo del sistema patriarcal, se puede entender a qué dinámicas responden.

Para esta corriente, dichas dinámicas tienen como objetivo mantener y reproducir un sistema de dominación y de subordinación que se superpone a todos demás sistemas de opresión, sean de raza, de clase, etc. Este marco de análisis permite también entender los brotes y la propagación de la resistencia patriarcal cada vez que las feministas abren brechas en el sistema normativo de las relaciones desiguales de género. Revela la dimensión política del patriarcado. Así, las teóricas feministas radicales hacen del concepto de patriarcado un elemento indispensable, no sólo para cualquier análisis de la opresión, sino también para cualquier reivindicación de emancipación y liberación, las cuales suponen en definitiva para las radicales, la muerte del sistema patriarcal en todas sus manifestaciones y dimensiones. A pesar de su carácter revolucionario -y precisamente también debido a ello-, las tesis de las feministas radicales no tardarán en desatar polémicas, resistencias e intensos debates en el seno del propio movimiento feminista. Pero antes de abordar este aspecto, me parece importante detenerme en las implicaciones prácticas del carácter profundamente crítico de dichas teorías.

Pasando por la lupa cada uno de los valores, los principios, las prácticas, las relaciones, los discursos, los símbolos etc., en definitiva todo aquello que estructura la vida humana, el feminismo radical convierte a la vida privada y personal en objeto de su investigación y teoría. Resituándola en el marco sistémico de las relaciones de dominación / subordinación provoca una verdadera desestabilización de las legitimidades tradicionales. Esto implica evidentemente, desde una perspectiva crítica, una praxis política-colectiva orientada a la transformación de la vida personal-individual.

d) “Sisterhood is Powefull” desde lo personal a lo político

Al decir que lo personal es político, las feministas radicales establecen una conexión definitoria entre la teoría, el horizonte normativo y la práctica. La definición ampliada de poder, la cual permite analizar todas las relaciones interpersonales de dominación y considerarlas como injustificadas e injustas, les lleva a explorar las experiencias personales de las mujeres para establecer las bases empíricas de su teoría. Pero como es también una teoría transformativa, el espacio de investigación y la acción investigadora, en el que las mujeres y su opresión son a la vez objeto y sujeto de la investigación, se convierten en espacio de empoderamiento, de autodesignación, de liberación y de acción política. Cuanto más se indaga en las relaciones interpersonales más se precisa la teoría, y cuando más se precisa la teoría más se tiene conciencia de las relaciones de opresión.

Esta dinámica crítica llevará a las feministas, que posteriormente se llamarán feministas radicales, a romper y diferenciarse tanto de las feministas liberales como de los movimientos de la nueva izquierda. Con las feministas liberales porque estas últimas sitúan sus reivindicaciones en un plano formal sin analizar las causas de las desigualdades ni identificar la existencia de un sistema de opresión que lo engloba todo, con lo cual la transformación que proponen es parcial e implica la integración de las mujeres en un sistema cuyo referente normativo sigue siendo el capitalismo. Y con los movimientos de nueva izquierda porque no reconocen la legitimidad de las reivindicaciones de las feministas dentro del movimiento, ni en la teoría ni en la práctica¹⁵⁰.

En su libro *Daring to be Bad. Radical Feminism in America, 1967 – 1975*, Alice Echols examina los procesos y las dinámicas que configuraron el movimiento de liberación de las mujeres en EE. UU. La autora habla de las relaciones entre los movimientos de mujeres y los movimientos contestatarios de la época, sobre todo, el de la nueva izquierda y también explica que la ruptura no fue nada fácil. A raíz de esta cuestión surgieron muchas tensiones entre los grupos de liberación de las mujeres en el seno de la nueva izquierda. Aunque todas estaban de acuerdo en que las mujeres tenían que organizarse de manera separada de los hombres, no se ponían de acuerdo en cuanto a la naturaleza de esta separación, ni en cuanto a sus objetivos ¿Separación o divorcio? ¿Excluir a los hombres por cuestiones estratégicas para que no dominen los debates o con la convicción de que las mujeres deben organizarse fuera del espacio del opresor? ¿Deben los grupos de mujeres focalizarse sólo en cuestiones relativas a las mujeres o implicarse en la lucha contra el racismo y la guerra? ¿Qué grupos de mujeres? ¿Sólo las pobres y las trabajadoras o todas las mujeres? Y la más incómoda de todas según Echols fue: ¿qué o quién es el enemigo?

Estos debates provocaron una división en el seno de la nueva izquierda entre las que se denominaban feministas o feministas radicales, inicialmente minoritarias en el MLM, y las “políticas”. Para las “políticas”, que mantenían que la causa de la opresión de las mujeres estaba en el capitalismo, los grupos de liberación de las mujeres tenían que ser subgrupos del movimiento de la nueva izquierda. Sin embargo, para las feministas radicales, el problema de la opresión de las mujeres no residía sólo en el capitalismo sino en la supremacía masculina con lo cual el MLM no podía permanecer subordinado a un movimiento impregnado por esta misma dinámica. Pero las feministas radicales no eran anti-izquierda como les culpaban muchas veces sus opositoras, sino que eran críticas con las posturas de la izquierda acerca de la liberación de las mujeres, que consideraban como una cuestión periférica e incluso, en el peor de los casos, como una cuestión contrarrevolucionaria¹⁵¹. Como bien lo expresa Amelia Valcárcel, “El 'hijo no

¹⁵⁰ PULEO A., *op. cit.*, 2010. p.41.

Como explica Alicia Puleo en este artículo, la ruptura con los movimientos de izquierda se produce en 1967 durante la Conference for New Politics cuando las resoluciones de los grupos de discusión de las mujeres apenas fueron consideradas por la presidencia de la convención. Sus demandas eran: el 51% de representación en los votos por constituir las mujeres este porcentaje en la población, la condena de los estereotipos sexistas vehiculados por los medios de comunicación, el matrimonio, las leyes de propiedad y divorcio, la promoción de la información anticonceptiva y abortiva, etc. La presidencia rechazó la petición, diciendo no tener tiempo para debatirlas porque no eran temas suficientemente revolucionarios ni importantes.

¹⁵¹ ECHOLS A., *op. cit.*, 1989, p.52.

querido de la Ilustración', que con el sufragismo se había vuelto el incómodo pariente del liberalismo, ahora se percibía como el indeseable, por inesperado, compañero del 68"¹⁵².

A partir de este momento, las relaciones entre las políticas y las feministas radicales serán complejas y las posturas de ambas no se diferenciarán mucho. Para diferenciarse tanto de las políticas como de las feministas liberales, las feministas radicales tendrán que movilizar su crítica en torno a una identidad política colectiva autónoma. El primer paso será recuperar la genealogía del feminismo histórico del que se habían distanciado las políticas por ser reformista y burgués. Para las feministas radicales será importante recuperar las voces de las precursoras, como Simone de Beauvoir, a la que se refieren tanto Shulamith Firestone como Kate Millet para establecer una continuidad en la historia de la liberación de las mujeres. De igual importancia será también la recuperación de la designación "feminista", aunque para diferenciarse del feminismo liberal optarían por el de feminista radical¹⁵³. En segundo lugar, buscarán consignas movilizadoras capaces de captar la idea según la cual la opresión de las mujeres es un fenómeno universal siendo el patriarcado un meta sistema de dominación por encima de todos los demás (raza, clase, etc.). Esta idea se materializará en la consigna *Sisterhood is Powerfull*¹⁵⁴, con elementos simbólicos como la imagen del puño cerrado dentro del símbolo de mujer.

La autodesignación es otro de los hitos importantes en la historia de la teoría feminista porque da cuerpo a una subjetividad política feminista, definiendo el paraguas bajo el que se pueden organizar las mujeres para liberarse, más allá de los elementos que les diferencian, materializando así la lucha política transformativa para la emancipación. Y en tercer lugar, establecerán nuevas formas de acción política coherente con su autonomía teórica y política. Se formarán distintas organizaciones de feministas radicales, como las Redstockings y las New York Radical Feminists. Para Carol Hanisch, feminista radical autora del artículo "The personal is Political" publicado en 1970¹⁵⁵, el objetivo de estos movimientos era luchar contra la supremacía masculina con un movimiento político autónomo que cuestionaba la dicotomía entre lo personal y lo político y los roles de género en los que las mujeres han sido socializadas. Y como hilo conductor, la siguiente pregunta: ¿a quién beneficia la opresión de las mujeres? Pero para que lo personal sea político reconocen que es necesario *hacerlo* político porque, como

¹⁵² VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2009, p.101

¹⁵³ ECHOLS A., *op. cit.*, 1989, p.54.

¹⁵⁴ *Sisterhood is Powerfull* es el título de una antología de textos del feminismo radical recopilado por Robin Morgan. MORGAN R. (Ed.), *Sisterhood is Powerfull. An anthology of writings from the women's liberation movement*, Random House, New York, 1970.

¹⁵⁵ HANISCH C., "The Personal is Political", en FIRESTONE SH., KOEDT A., *Notes from the Second Year: Women's Liberation: Major Writings of the Radical Feminists*, Radical Feminism, New York, 1970, artículo disponible en <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>, consultado el 29/07/2014.

En una nota introductoria del 2006, Hanisch explica que escribió este artículo en respuesta a una nota publicada por otra activista del movimiento de liberación de las mujeres (MLM), Dottie Zellner que criticaba los grupos de autoconciencia por ser nada más que terapias de grupo y por carecer de carácter político. Según Hanisch esta crítica era una reacción muy habitual a las ideas de las feministas radicales en los 70, sobre todo por parte de los movimientos para los derechos civiles, los de izquierda y los pacifistas que veían con mucha resistencia la multiplicación de brotes de MLM independientes. Las demandas de las feministas radicales -especialmente aquellas que tenían que ver con el cuerpo, el sexo, el aborto, el reparto de las tareas domésticas, etc.- eran calificadas por estos grupos de problemas personales que enturbiaban las verdaderas cuestiones políticas.

explica Hanisch, lo personal no es político por sí mismo.

Y podría añadir como contrapunto que ninguna cuestión personal escapa *a priori* al campo de lo político. Lo que sí es necesario, es un “procesador” capaz de operar la transformación. Las feministas encontraron en los grupos de autoconciencia el método o procesador de transformación de lo personal en lo político. No era una tarea fácil ya que la tendencia era considerar estos problemas como cuestiones individuales que requerían soluciones individuales. Partiendo de la asunción según la cual el conjunto tiene más poder que la suma de las partes, el feminismo radical plantea la cuestión de la lucha individual (ya que son problemas personales) *versus* la lucha colectiva (porque son también problemas políticos). Aún reconociendo la necesidad de la lucha individual y a veces, por las circunstancias, valorándola como la única alternativa posible, creen que su potencial transformador es limitado en comparación con la lucha colectiva, sobre todo cuando tiene el propósito de acabar con la supremacía masculina¹⁵⁶.

El método feminista radical tenía dos fases: en primer lugar, en pequeños grupos cada asistente planteaba una cuestión vinculada a la experiencia personal de las mujeres que sometía a las demás participantes para iniciar un debate e intercambiar puntos de vista. Luego, al final de la sesión se sintetizaba y se intentaba totalizar y establecer conexiones entre lo que se había dicho. Para las feministas radicales estas sesiones analíticas eran una forma de acción política y no terapias de grupo como lo solían calificar sus oponentes. No iban allí para exponer problemas personales sino para descubrir la dimensión política de los mismos. En definitiva lo que buscaban era articular una nueva política con acciones determinadas como resultado del trabajo realizado en los grupos. Pretendían así establecer la conexión entre ser y pensar y entre la teoría y la práctica, o en palabras de Amelia Valcárcel “elevar lo particular a categoría”¹⁵⁷. Esta operación la sintetizan y conceptualizan en *lo personal es político* y descubren en él su método. Según MacKinnon: “la experiencia personal de las mujeres en tanto que mujeres, ocurre en la esfera que ha sido socialmente vivida como personal -privada, emocional, interiorizada, particular, individuada, íntima- de tal manera que conocer la dimensión política de la situación de las mujeres significa conocer la vida privada de las mujeres”¹⁵⁸.

Para esta autora, decir que lo personal es político significa: “que el género, en tanto que división del poder, puede descubrirse y verificarse en la experiencia íntima de cosificación sexual que viven las mujeres, la cual es defintoria y sinónimo de la vida de las mujeres como género femenino. Por lo tanto, para el feminismo, lo personal es epistemológicamente lo político, y su epistemología es su política. El feminismo a este nivel es la teoría del punto de vista de las mujeres. (...) La autoconciencia es la quintaesencia de su expresión. El feminismo

¹⁵⁶ HANISCH C., *op. cit.*

¹⁵⁷ VALCÁRCEL A., *op. cit.*, 2009, p.101.

¹⁵⁸ MACKINNON C. A., “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”, *Signs*, Vol.7, nº3, *Feminist Theory* (Spring, 1982), p.535, en <http://www.jstor.org/stable/3173853>, consultado el 03/04/2013.

no se apropia una metodología determinada -como un método científico- para aplicarlo a una esfera distinta de la sociedad para revelar su aspecto político preexistente. La autoconciencia no viene únicamente para conocer distintas cosas en tanto que políticas, viene necesariamente para conocerlas de manera distinta. La experiencia de las mujeres de la política, de la vida en tanto que objeto sexual, da lugar a su propio método para apropiarse de la realidad: el método feminista”¹⁵⁹.

Si el método marxista es la dialéctica materialista, el método feminista es, según MacKinnon, la autoconciencia, es decir, la reconstrucción crítica y colectiva del sentido de la experiencia social de las mujeres, cómo las mujeres viven a través de ella. En efecto, las mujeres tienen realmente pocas opciones a parte de convertirse en personas que aceptan libremente los roles de mujeres -y no por ello deja de ser este hecho inaceptable. Por esta razón, explica esta autora, la realidad de la opresión de las mujeres, finalmente, es muy compleja. Mientras esto no se confronte a nivel del método, la crítica de lo que existe puede ser debilitada señalando a la realidad que debe ser criticada porque la opresión de las mujeres operaría como barrera a la conciencia en lugar de ser medio de acceso a aquello de lo que deben ser conscientes las mujeres para cambiar. A ello hay que añadir que el poder masculino es real, aunque no es lo que pretende ser, es decir, la única realidad. Como dice MacKinnon, “el poder masculino es un mito que se hace verdad a sí mismo”, con lo cual, “concientizarse es confrontar el poder masculino en esta dualidad: como total por una parte, y como una ilusión por otra”¹⁶⁰.

Para MacKinnon, en la autoconciencia reside toda la potencia del feminismo en tanto que teoría crítica: con este método, las mujeres toman conciencia de la construcción social de las desigualdades, pero no como una simple descripción, sino como una crítica social lo cual pone en evidencia que las mujeres son iguales a los hombres aun cuando están encadenadas en todas partes. En palabras de la autora, “el feminismo convierte la teoría misma -la búsqueda de un verdadero análisis de la vida social- en una búsqueda de conciencia, y convierte el análisis de las desigualdad en una aceptación crítica de sus propios determinantes. (...) La búsqueda de la conciencia se convierte en una forma de práctica política. La autoconciencia ha revelado que las relaciones de género son un hecho colectivo, no más personal que las relaciones de clase”. Y concluye: “el lugar del pensamiento y de las cosas en el método y en la realidad se invierten en una toma de poder que penetra al sujeto con el objeto y la teoría con la práctica”¹⁶¹.

Tal vez hoy nos resulte algo difícil representarnos la envergadura del movimiento de liberación de las mujeres en Occidente en la década de los años 60 y 70. Desde la investigación teórica se puede reconstruir la genealogía y encontrar las huellas que ha dejado en las normas sociales, culturales, legales -nacionales e internacionales y en los temas que ha colocado en las agendas políticas feministas. Para algunas historiadoras como Barbara Leslie Epstein, el

¹⁵⁹ *Idem.*

¹⁶⁰ *Idem.*

¹⁶¹ *Idem.*

movimiento feminista fue el más exitoso de todos los de aquella época y su hito más importante ha sido el de dar a las mujeres un sentido a su poder colectivo¹⁶². Podría añadir que sus teorías abrieron un horizonte de posibilidades, que se perfilaron tanto como continuidad de las mismas como sus críticas más severas. En mi opinión, una de las posibilidades más importantes es la que abre la conceptualización y reivindicación del sujeto político del feminismo. Como he analizado en este capítulo este surge del cuestionamiento histórico de las mujeres sobre su condición de subalternidad y su exclusión del universal “ser humano”. Se crea así una categoría política “sujeto-mujer” basado en una opresión común y cuyo fin será acceder a esta humanidad. Aunque no se haya formulado como tal por las feministas radicales, no puedo resistirme a la tentación de interpretar *lo personal es político* en estos términos. Se puede asimismo intuir que para las feministas radicales, el feminismo sin sujeto político dejaría de ser una teoría crítica.

El proceso que he analizado en estas páginas ha desembocado en la construcción de un paradigma feminista ilustrado: las mujeres toman conciencia de que como género están excluidas del horizonte normativo basado en el universal “ser humano”, se constituyen como sujeto político y se organizan para transformar su *statu quo* y desestabilizar las legitimidades que fundamentan esta exclusión. Para ello, desarrollan unas herramientas de análisis y marcos de interpretación para entender cuáles son las causas y los efectos de la opresión que viven. Sin embargo, la construcción de un sujeto político basado en la dimensión política de lo personal implica también la construcción de un sujeto a partir de una categoría que pretenden desestabilizar, la de mujer. Las feministas se verán atrapadas entre la dimensión personal y la dimensión política de su lucha: ¿quién es el sujeto del feminismo? ¿yo? o ¿nosotras? Y allí, como examino en el capítulo siguiente, reside uno de los mayores dilemas de la teoría feminista: cómo unir a las mujeres a pesar de sus diferencias y desde su diferencia de género. ¿Cómo articular una teoría crítica feminista que sea universal sin ser totalizante, normalizadora ni excluyente?

¹⁶² EPSTEIN B.L., “The success and the failures of feminism, *Journal of Women's History*, Vol.14, nº2, 2002, pp. 118-125, p.119.

CAPÍTULO III
DESARTICULACIÓN DEL FEMINISMO ILUSTRADO
EN LA ERA DE LOS “POS-ISMOS”

1) El principio de los fines

Algunos filósofos visionarios intuían lo que se iba a perfilar en el mundo de las ideas. Con la muerte de Dios, Nietzsche anuncia el principio de los fines de las abstracciones totalizantes, incluido el concepto de “sujeto”. El sujeto y su autonomía son sólo una ficción y una ilusión, un juego de palabras. A partir los 70 se inicia un proceso de cambios sociales, políticos, económicos y culturales a nivel mundial cuyos efectos empiezan a visibilizarse a finales de esta década y a comienzo de los años ochenta. El hito histórico emblemático de dicho proceso, fue la caída del muro de Berlín en 1989. Desaparece la cortina de hierro que durante más de cuatro décadas polarizó el mundo en una guerra fría. En el mismo año, Francis Fukuyama publica su ensayo “¿El fin de la historia?”¹ en el que anuncia el fin de las ideologías y su sustitución por la economía. Según su tesis, las necesidades humanas se satisfacerían gracias a las actividades económicas sin que los seres humanos tengan que arriesgar sus vidas en conflictos bélicos y revoluciones sangrientas. Unos años más tarde, en 1993, Samuel Huntington publica otro artículo intitulado “¿El choque de civilizaciones?”². En él, el autor defiende la tesis que las principales fuentes de conflicto en el siglo XXI no serán ni ideológicas ni económicas, sino culturales.

Otro hito histórico que marca la marcha hacia el “principio de los fines”, que me parece importante incluir es la Revolución islámica de Irán de 1979, la cual anticipó diez años antes de la caída del muro de Berlín, el inicio de la desestabilización de las polaridades ideológicas del liberalismo y del comunismo. Su lema *na sharghi, na gharbi, yomhuri-e eslami* (“ni oriental, ni occidental, República Islámica”, en referencia a los modelos soviéticos y europeo-estadounidenses) marca la voluntad de ruptura con el capitalismo occidental así como con las injusticias sociales en Oriente Próximo y en el resto del mundo. Tal desafío a las potencias internacionales, además llevado a cabo por una revolución popular, despertará mucho interés y

¹ FUKUYAMA F., “The End of History?”, *The National Interest*, Summer 1989, pp.3-18.

² HUNTINGTON S. P., “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Summer 1993, Vol. 72, N°3, pp.22-49.

entusiasmo en distintas partes del planeta. Este acontecimiento marca también el fin del antiguo paradigma del “tercer mundo” popularizado a partir de los años 50 tanto en el ámbito académico como político en referencia a los movimientos nacionalistas anti-colonización y los análisis político económicos de las teorías de la dependencia y del sistema mundo.

Como bien señala Shohat, el periodo de la “euforia del tercer mundo” cede el paso al colapso del modelo comunista soviético, a la crisis del socialismo, a la frustración de la muy esperada revolución tricontinental, a darse cuenta de que los damnificados de la tierra no son todos unos revolucionarios ni aliados naturales y, por último, al hecho de que el sistema económico globalizado obliga, incluso a los regímenes socialistas, a negociar y pactar con el capitalismo transnacional³. De esta crisis surge el término “poscolonial”, con el que se designan los discursos críticos que tematizan cuestiones emergentes de las relaciones coloniales y sus consecuencias. El final de las grandes utopías deja un espacio disponible para nuevas propuestas políticas y teóricas de cambio. Como expliqué en el capítulo anterior, los conflictos sociales se desplazan hacia otros núcleos de poder, caracterizados por los micropoderes y por el poder simbólico del discurso y de la cultura. La reivindicación de la identidad, que ya se había iniciado con los nuevos movimientos sociales de la década de los sesenta y setenta, tomará una nueva dirección potenciada por las olas migratorias y el fin del colonialismo. Ambos fenómenos plantearán nuevas problemáticas en torno a las relaciones de poder hegemónicas entre las culturas invitando a pensar en nuevas perspectivas sobre la gestión y la convivencia de las diversidades culturales. Dichas transformaciones conducen a un nuevo paradigma enfocado a la diferencia y al reconocimiento. La marcha hacia la deconstrucción del sujeto de la Modernidad y del desplazamiento hacia la diferencia y el reconocimiento se verá reflejada en la teoría feminista de la década de los sesenta y setenta.

Como consecuencia, se cuestionará muy seriamente la relación histórica y epistemológica entre feminismo e Ilustración. Esta crítica constituye un punto de inflexión en el pensamiento feminista ya que pondrá en el centro de su atención al sujeto moderno del feminismo, sospechando se sus pretensiones universalizantes, deconstruyéndolo y descentrándolo. La sospecha se orientará hacia el concepto de género, categoría de análisis y herramienta política desarrollada por el feminismo radical, para el que la diferencia y la jerarquía de género constituyen la base material de la opresión patriarcal y el denominador común de la opresión de las mujeres. Como vamos a ver a continuación, la propuesta radical en torno a la categoría de género será interpretada por nuevas corrientes feministas como un intento de equiparar las experiencias de opresión de todas las mujeres sin tomar en cuenta que variables como las de la raza, clase social u orientación sexual afectan de manera sustancial a las relaciones de poder y de opresión. Los debates girarán alrededor de lo que I. M. Young llamó “el dilema de la diferencia” del sujeto feminista.

³ SHOHAT E., “Notes on the ‘Post-Colonial’”, *Social Text*, N°31/32, Third World and Post-Colonial Issues (1992), pp.99-113, p.100.

El marco de esta dialéctica se situará también el feminismo poscolonial. Se apropiará asimismo de las ideas de fragmentación, de particularismo y de legitimidades autoreferidas y, establecerá alianzas teóricas duraderas con la posmodernidad y el multiculturalismo. El alcance de dichas alianzas traspasará el marco de la producción teórica y académica. En 1995, durante la Plataforma de Acción de Beijing enmarcada en la Cuarta Conferencia Mundial sobre las Mujeres de Naciones Unidas, las delegaciones del Vaticano, de Irán, de Sudán así como de otros 35 países crearon una alianza para mostrar su desacuerdo con determinados objetivos formulados en el borrador de la declaración conjunta. El objeto de la polémica eran los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres. Las delegaciones se opusieron a todos los intentos de legitimar o facilitar el derecho de aborto para las mujeres, el derecho de las mujeres a tomar sus propias decisiones en cuanto a la reproducción y al reconocimiento de formas no tradicionales de familia.

El núcleo duro argumentó el derecho a la diferencia y el respeto a las culturas y a las tradiciones de los países miembros de la coalición. Se opusieron a todas las formulaciones del documento que, según sus representantes, contradecían sus creencias, sus tradiciones y sus religiones. Mi objetivo en este capítulo es examinar y entender el proceso de desarticulación del feminismo ilustrado y su recuperación por la crítica poscolonial. Este análisis me conducirá luego a examinar dentro de este marco, los enfoques y los temas priorizados por las principales corrientes de los estudios de género en Oriente Próximo. Cabe señalar también, que el 11 de septiembre del 2001 será sin duda otro acontecimiento determinante para los análisis sobre Oriente Próximo. El foco se pondrá especialmente sobre el islam como religión, proyecto político e ideología. A partir de esta fecha, veremos surgir numerosas investigaciones sobre las relaciones de género en los países de mayoría musulmana, particularmente sobre el papel de las mujeres, centradas en la categoría de análisis “islam”. Muchas de ellas se inscriben precisamente en la ruptura paradigmática que analizo en este capítulo.

2) Nuevos marcos teóricos en torno a la diferencia, las identidades y al reconocimiento

1. Las primeras brechas: cuestionamiento de la unidad del sujeto feminista

Como vimos anteriormente, el campo teórico y conceptual desarrollado en la tercera ola del feminismo, sobre todo desde las corrientes radicales, abre una posibilidad sin precedente para la reivindicación de los derechos humanos de las mujeres, el de un “nosotras” colectivo que aspira a la posición de sujeto universal. Esta aspiración se refleja en el lema de las feministas estadounidense *Sisterhood Is Powerfull*. Sin embargo, la disponibilidad del potente concepto de “sujeto feminista” para todas las mujeres tiene como consecuencia la de someter la categoría analítica de género y la teoría del patriarcado a otro nivel de lectura y de análisis desde las experiencias concretas y diversas de las mujeres. Distintos grupos de mujeres, como las lesbianas y/o negras, cuestionan asimismo una teoría de la opresión basada en el único eje de

género por sesgada y discriminatoria. Dichos colectivos consideran que aunque pretende ser universal, este eje sólo refleja la experiencia de las mujeres estadounidense blancas, heterosexuales y de clase media.

A partir de los años 70 la retórica de la hermandad universal da lugar a discusiones muy tensas sobre la diferencia entre las mujeres. Mientras para las mujeres lesbianas y las de clase obrera veteranas del movimiento radical la uniformidad de las experiencias y de los intereses de las mujeres es cuestionable, para otras la categoría de clase es irrelevante al ser una categoría androcéntrica y el lesbianismo un intento de diluir el feminismo⁴. Las acusaciones de racismo, clasismo y heterosexismo conducirán a una fractura entre las radicales, aunque el conflicto se orientará más hacia cuestiones personales de la vida de las mujeres que hacia cuestiones de compromiso con la lucha política⁵. Finalmente, este conflicto se cristaliza en torno a la oposición *gay-straight* y deja en un segundo plano las diferencias de raza y de clase.

De dicha ruptura surge una nueva corriente denominada feminismo cultural que se presenta como solución al *gay-straight split*, a la parálisis y los estancamientos del movimiento y a sus fisuras y su falta de dirección. Como vía de liberación de las mujeres, el feminismo cultural propone poner el énfasis en la identidad de las mujeres y su diferencia fundamental con los hombres, y desarrollar y preservar una contracultura femenina en un espacio no contaminado por el patriarcado. Así, como bien señala A. Echols, para reconciliar a las feministas heterosexuales y lesbianas y procurar que ambas puedan identificarse con la lucha, el feminismo cultural modificará el feminismo lesbiano sustituyendo la denuncia de "los hombres" por la de "los valores masculinos" y, valorizará los "vínculos femeninos" en lugar del "lesbianismo"⁶. Bajo esta nueva perspectiva, el feminismo cultural consigue mantener la unidad de las mujeres como grupo, pero al basarla en una diferenciación con los valores y principios masculinos, abre una brecha en el postulado ilustrado de la unidad de los seres humanos.

En la década de los 70 inaugura otro frente crítico dentro de la teoría feminista: el feminismo negro y el feminismo del Tercer Mundo. Se fundan varias organizaciones y colectivos, como la Third World Women Alliance, en 1970; la National Black Feminist Organization, en 1973; o The Combahee River Collective, en 1974 y en Gran Bretaña, la OWAAD (Organisation for Women of Asian and African Descendent) a principios de los 70. El objetivo de estas organizaciones es crear un espacio de reivindicación política propio para las feministas negras y de otras minorías. Dirige su crítica al elitismo y al racismo del Movimiento de Liberación de la Mujer (MLM) y una crítica del sexismo del Movimiento para los Derechos Civiles y Liberación de los Negros (MDCLN). Como estipula el *Manifiesto de las Feministas Negras del Combahee River Collective* de 1977, su objetivo político principal es "luchar contra

⁴ ECHOLS A., *Daring to be Bad: Radical Feminism in America, 1967 - 1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989, p.203.

⁵ *Idem*, p.240.

⁶ *Idem*, p.244.

las opresiones raciales, sexuales, heterosexuales y de clase y considerar como su tarea particular desarrollar análisis y prácticas integradas basadas en el hecho de que los más grandes sistemas de opresión están conectados”⁷.

En este manifiesto, las feministas del colectivo recuerdan la genealogía del feminismo negro, iniciado en la época de la esclavitud por mujeres activistas negras como Sojourner Truth⁸ quienes ya tenían clara la conexión entre identidad sexual e identidad racial. Recuerdan también que las feministas negras han estado presentes desde su inicio tanto en el MLM como en los MDCLN. Sin embargo, como manifiestan, “ha sido nuestra experiencia y nuestra desilusión en estos movimientos de liberación, así como la experiencia en la periferia del hombre blanco de izquierda lo que nos ha conducido a la necesidad de desarrollar una política que era anti-racista, a diferencia de la de las mujeres blancas y, una política anti-sexista, a diferencia de la de los hombres negros y blancos”⁹. La sensación que les deja su experiencia tanto en el MLM como en el MDCLN es la de haber sido colocadas en la posición de “otra”. La activista feminista bell hooks relata su experiencia dentro del MLM en estos términos: “(...) la condescendencia que dirigían a las mujeres negras era una forma de recordarnos que el movimiento era ‘suyo’, que podríamos participar porque ellas lo permitían, incluso nos alentaban a hacerlo. Después de todo, teníamos que legitimar el proceso. No nos veían como iguales”¹⁰. Lo mismo ocurre dentro del MDCLN, en el que, como explica M. Wallace, las mujeres negras se sienten excluidas de la revolución que se está impulsando¹¹.

Las feministas negras empiezan a entablar un diálogo tanto con el MLM como con el MDCLN. En su célebre artículo “White Women Listen!”, H. Carby interpela a las feministas blancas del MLM sobre los límites de la hermandad universal y les pregunta: “¿(...) qué queréis decir exactamente cuando decís ‘nosotras’?”¹². Otras como Audre Lorde reflexionan sobre las implicaciones de ignorar sistemáticamente tanto teórica como empíricamente las diferencias que existen entre las mujeres, sobre todo cuando esta omisión se produce desde la posición dominante en la que se elabora la teoría feminista: “si la teoría feminista americana blanca no necesita tratar la cuestión de las diferencias entre nosotras, y como consecuencia de las diferencias en nuestras opresiones, entonces ¿cómo respondéis al hecho de que la mujer que

⁷ *The Combahee River Collective Statement*, <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>, consultado el 12/11/2014.

⁸ Sojourner Truth fue una abolicionista y activista de los derechos de las mujeres (1797 - 1883). En su célebre discurso “Ain’t I a Woman” pronunciado en la Ohio Women’s Right Convention en 1851, Truth interpela a la audiencia y pregunta por qué la lucha para la igualdad entre hombres y mujeres no incluye a las mujeres negras. ¿A caso no soy también una mujer?, pregunta Sojourner Truth. Este discurso y la figura de Sojourner Truth se ha convertido en un referente histórico para el feminismo negro estadounidense y un antecedente teórico del concepto de intersección entre las opresiones de sexo y de raza.

⁹ *The Combahee River Collective Statement*, <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>, consultado el 12/11/2014.

¹⁰ bell hooks, “Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista”, en VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismo desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp.33-50, p.45.

¹¹ WALLACE M., “A Black Feminist’s Search for Sisterhood”, en HULL G.T., BELL SCOTT P., SMITH B. (Eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women’s Studies*, Feminist Press at CUNY, Nueva York, 1982, pp.5-12, p.7.

¹² CARBY H., “White Woman Listen! Black Feminism and Boundaries of Sisterhood”, en Center for Cultural Contemporary Studies (Ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70’s Britain*, Hutchinson, London, 1982, pp.212 - 235, p.230.

limpia vuestra casa y que se ocupa de vuestros hijos mientras asistís a conferencias sobre teoría feminista son, en su mayoría, mujeres pobres y mujeres de color? ¿Qué teoría hay detrás del racismo feminista?”¹³.

Para las feministas negras, la falta de reconocimiento de sus vidas, experiencias e historias en el MLM ha alienado a las mujeres negras y por ello, piden que se reconozca la existencia del racismo como elemento estructural de sus relaciones con las mujeres blancas y que se examine cómo el racismo ha excluido a muchas mujeres negras impidiéndoles aliarse con las mujeres blancas. Si quiere dirigirse a ellas, el feminismo debe transformarse¹⁴. Es más, como señala B. Smith, si el feminismo pretende ser lo que es, es decir una teoría política y prácticas que orientan la lucha para liberar a *todas* las mujeres, debe necesariamente considerar el racismo como una problemática feminista: “Las mujeres blancas no trabajan sobre el racismo para hacerle un favor a otras, sólo para que beneficie a las Mujeres del Tercer Mundo. Tenéis que saber cómo el racismo distorsiona y disminuye vuestras propias vidas como mujeres blancas - que el racismo afecta vuestras oportunidades de sobrevivir también y que por ello, es definitivamente vuestro problema. Hasta que no entendáis esto, no van a producirse cambios fundamentales”¹⁵.

Al mismo tiempo, las feministas negras entablan una crítica muy seria del sexismo imperante en la comunidad negra y en el MDCLN. Wallace cuenta que tardó casi tres años en entender que Stokely Carmichael, el líder del Student Nonviolent Coordinating Committee, hablaba muy en serio cuando decía que la posición de las mujeres dentro del movimiento era “tumbada”¹⁶. Y también que le llevó tres años darse cuenta de que todos los discursos que empezaban por “El hombre negro” no las incluían a ellas. Para las feministas negras, la “nueva negritud” se está convirtiendo muy rápidamente en la nueva esclavitud de las mujeres negras¹⁷. Además, se las acusa de abrazar las causas del “enemigo blanco”, de debilitar el movimiento y de amenazar la identidad negra masculina. A pesar de ello, las feministas negras consideran que las dos luchas están interconectadas. Para ellas, la crítica al sexismo va más allá de una cuestión de lealtad al movimiento: “El feminismo negro no es el feminismo blanco con rostro negro. Los problemas que nos afectan son específicos y tratar de resolverlos no nos hace menos negras. Tratar de establecer un diálogo entre las mujeres negras y los hombres negros atacando a las feministas negras se me antoja una maniobra torpe y condenada al fracaso”¹⁸. Para Lorde, la liberación de comunidad negra requiere necesariamente poner fin al sexismo -esta autora lo

¹³ LORDE A., “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”, <http://www.muhenberg.edu/media/contentassets/pdf/campuslife/sdp%20reading%20lorde.pdf>, consultado el 12/11/2014.

¹⁴ CARBY H., *op. cit.*, 1982, p.246.

¹⁵ SMITH B., “Racism and Women’s Studies”, en HULL G.T., BELL SCOTT P., SMITH B. (Eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women’s Studies*, Feminist Press at CUNY, Nueva York, 1982, pp.48-51, p.49.

¹⁶ En inglés, Stokely Carmichael utiliza la palabra “prone”, que puede significar tanto “inactiva” o “pasiva” como “tumbada”.

¹⁷ WALLACE M., *op. cit.*, 1982, p.9.

¹⁸ LORDE A., “Sexismo: una enfermedad norteamericana con rostro negro”, en *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Horas y Horas, Madrid, 2003, pp.47- 56, p.47.

califica de la “enfermedad masculina blanca”- porque tanto el sexismo como el odio a las mujeres surgen de la misma constelación que engendra el racismo y la homofobia: “Mientras no se despierte la conciencia, los hombres negros pensarán que la lucha contra el sexismo y la destrucción de las mujeres negras no es más que un aspecto tangencial a la lucha por la liberación negra y no que se encuentra en el mismo centro de esa lucha. Hasta que cambien las cosas en este sentido, no podremos embarcarnos en el diálogo entre mujeres y hombres negros que es esencial para nuestra supervivencia como pueblo. La perpetuación de la ceguera beneficiará exclusivamente al sistema opresor en el que vivimos”. Y añade: “Invitamos a nuestros hermanos negros a unirse a nosotras, puesto que, en definitiva, la abolición del sexismo nos beneficiará a todos”¹⁹.

Por su situación de *outsiders*, las feministas negras dicen sentirse en la parte más baja del escalón de las luchas de liberación y sin posibilidad de aliarse ni con las feministas blancas ni con los activistas negros²⁰. Dicha situación requiere una apropiación de su lucha a través de una voz y organizaciones propias e independientes. Ello no quiere decir que renuncien a estos dos espacios de lucha, ni tampoco que su voz sea homogénea, sino que todas comparten un espacio práctico y teórico que las coloca en un cruce entre distintas formas de opresión. Desde esta ubicación deben lidiar con la gran incomodidad de tener que estar a la vez dentro y fuera de las corrientes en las que se alinean, es decir, son feministas negras por lo tanto no son sólo feministas, y son negras feministas con lo cual tampoco son sólo negras. La incomodidad aumenta a medida que desarrollan una dialéctica cruzada desde las reivindicaciones feministas hacia las reivindicaciones negras, y desde las reivindicaciones negras hacia la reivindicación feminista, todo esto simultáneamente. Esto tiene la ventaja de conjugar la doble lealtad con la doble crítica y de proponer la transformación de ambos espacios de reivindicación.

Como plantea H. Carby, el proceso de visibilizar la posición histórica y contemporánea de las mujeres negras entabla en sí mismo la superación de algunas de las más recientes categorías centrales y supuestos del pensamiento feminista: “cuando las feministas blancas hacen únicamente hincapié en el patriarcado, queremos redefinir el término y hacer de él un concepto más complejo”²¹. En otras palabras, la crítica cruzada les permite resignificar desde la crítica antirracista herramientas conceptuales feministas y, una vez transformadas, utilizarlas para resignificar las herramientas antirracistas. Como expliqué más arriba, las feministas negras piensan que la experiencia del racismo del hombre negro afecta a su sexismo así como la experiencia sexista de las mujeres blancas afecta a su racismo. Por esto interpelan a los dos grupos sobre las ventajas para cada uno para deshacerse del sexismo y del racismo, lo cual como estipula el *Manifiesto del Combahee River Collective* permitirá en última instancia la liberación de todas las personas oprimidas²².

¹⁹ LORDE A., *op. cit.*, 2003, p.54.

²⁰ WALLACE M., *op. cit.*, 1982, p.12.

²¹ CARBY H., *op. cit.*, 1982, p.231.

²² *The Combahee River Collective Statement*, <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>, consultado el 12/11/2014.

Al hacer del sexismo un componente del racismo y al mismo tiempo del racismo un componente del sexismo crean una intersección entre distintas formas de opresión. Esta ubicación concreta ha sido conceptualizada posteriormente por teóricas feministas negras como Kimberley Crenshaw y Patricia Hill Collins bajo la denominación de la "interseccionalidad". Para Crenshaw, la raza y la sexualidad no son categorías analíticas y existenciales mutuamente excluyentes, pensar lo contrario distorsionaría las experiencias de las mujeres negras. Partiendo de dicha experiencia, Crenshaw constata cómo las concepciones dominantes de la discriminación nos condicionan a pensar la subordinación desde un único eje categórico. El efecto para esta autora ha sido borrar la experiencia de las mujeres negras en la conceptualización, identificación y en las soluciones propuestas contra las discriminaciones de raza y de sexo. Sin embargo, el problema de la exclusión de las mujeres negras de la teoría feminista y de la política antiracista no puede resolverse integrando a las mujeres negras en las estructuras analíticas establecidas porque como afirma Crenshaw, "la experiencia interseccional es más grande que la suma del racismo y del sexismo, y cualquier análisis que no tome en cuenta la interseccionalidad no puede atender suficientemente la forma en la que las mujeres negras están subordinadas"²³. Crenshaw compara la interseccionalidad a una colisión: cuando una persona se sitúa en la intersección de la trayectoria de dos procesos de exclusión, tiene más probabilidad de ser atropellada por ambos²⁴.

Para esta autora, esta situación concreta requiere una nueva perspectiva en la que las teorías y las estrategias políticas que sostienen las luchas de las comunidades negras integren el análisis del sexismo y del patriarcado y, por otro lado, que el feminismo incluya la dimensión analítica de la raza²⁵. Para P. H. Collins, la interseccionalidad nos permite además entender la conexión que existe entre conocimiento y empoderamiento: por un lado produce nuevas interpretaciones sobre las experiencias de las mujeres afroamericanas y de otros grupos históricamente identificables y, por otro lado, ofrece nuevas perspectivas sobre cómo se organiza la dominación. El concepto que propone Collins, el de *matriz de dominación* describe el conjunto de las organizaciones sociales dentro de las que se producen, desarrollan y mantienen las opresiones interseccionales.

Y de la misma manera que las opresiones interseccionales son producciones históricas específicas que pueden cambiar mediante las acciones humanas, la forma de la dominación en sí también pueden cambiar. En definitiva, como expresa la autora, "la política sexual de la feminidad negra revela la falacia de asumir que el género afecta a todas las mujeres de la misma manera - la raza y la clase tienen una gran importancia. El activismo de las mujeres negras norteamericanas, sobre todo su compromiso dual para luchar por la supervivencia del grupo y por la transformación institucional sugiere que el entendimiento de lo político debe ser revisado.

²³ CRENSHAW K., "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics", *University of Chicago Legal Forum*, 1989, pp.139 - 167, p.140.

²⁴ *Idem*, p.149.

²⁵ *Idem*, p.166.

Al utilizar paradigmas interseccionales para explicar la matriz de dominación norteamericana, y la agencia individual y colectiva de las mujeres negras dentro de la misma, el pensamiento del feminismo negro reconceptualiza las relaciones sociales de dominación y de resistencia”²⁶. Así, la matriz de dominación que propone la autora permite un análisis más sistémico de las opresiones interseccionales al abordarlas simultáneamente en sus dimensiones macro y micro.

Las dos corrientes del feminismo que acabo de presentar, la del feminismo cultural y la del feminismo negro ponen en el centro de sus reivindicaciones el concepto de “diferencia” vinculándolo al de poder. Marcan asimismo el inicio de un giro importante en la teoría feminista hacia un nuevo paradigma que se aleja cada vez más de un feminismo de raíz ilustrada. Sin embargo, pienso que este giro crítico no hubiera podido producirse sin haber teorizado previamente un ámbito universal de subjetividad feminista. Las nuevas corrientes surgen a partir de una lectura crítica de la confrontación del “nosotras” teórico con la realidad concreta y diferenciada de las mujeres. Lo que se desprende de esta crítica es que existe una variabilidad tanto en “lo personal” como en “lo político”. Para las feministas culturales dicha variación se plantea en términos ontológicos, estableciendo una diferencia ontológica y esencial entre valores femeninos y masculinos y, ubicando en esta diferencia el poder unitario de las mujeres para afirmarse como sujeto libre y autónomo en un espacio despatriarcalizado.

Como veremos más adelante, esta corriente tendrá una fuerte influencia sobre el feminismo de la diferencia. Sin embargo, para el feminismo negro y de color, la variación es en sí misma y ante todo una cuestión política, es decir, la diferencia es un producto y no sólo una causa, ni un conjunto de hechos. Las feministas negras inscriben la cuestión de la diferencia en una crítica hacia la definición de la opresión de las mujeres basada en una categoría única, la de género, invisibilizando las diferencias basadas en la raza y la clase social y las relaciones de poder desiguales entre las personas y más concretamente entre las mujeres. El concepto de hermandad universal, al definirse sin tomar en cuenta estas diferencias, no hace más que reproducir y mantener una perspectiva excluyente en la teoría y en la práctica feminista. Asimismo, aunque ambas corrientes hablan de “diferencia”, mientras la primera produce brechas en el sujeto de la modernidad, la diferencia politizada del feminismo negro, por lo menos en un primer momento, lo radicaliza.

En efecto, en la reivindicación de *Black is beautiful*, *Black* es una categoría política y no una esencia fija y opuesta a “blanco”. Es, como dice Brah, un campo de cuestionamiento inscrito en procesos y prácticas discursivas y materiales en un terreno de lucha antiracista. Representa una lucha por los marcos teóricos, la relación entre teoría y práctica y experiencia subjetiva, representa una lucha por las prioridades políticas y las formas de movilización²⁷. Cuando las feministas negras afirman su lealtad no se refieren a una identidad cultural o étnica

²⁶ COLLINS P.H., *Black Feminist Thought*, Routledge, New York, 2000, p.229.

²⁷ BRAH A., “Diferencia, diversidad, diferenciación”, en VV.AA., *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp.107-136, p.114.

en tanto que afroamericanas, sino una lealtad a una lucha política de liberación negra. Dentro de esta perspectiva, como sugiere Lorde, debemos aprehender su concepto de la diferencia, es decir, no en los hechos que conforman esta diferencia, sino más bien en las distorsiones que producen cuando no se reconocen, cuando se hace caso omiso de sus consecuencias y cuando se les ponen nombres que no les corresponden.

Estas distorsiones provocan lo que Lorde denomina una “norma mítica”, “una norma con la que en realidad sabemos que no nos identificamos. En EE. UU, la definición de dicha norma mítica suele ser: blanco, delgado, varón, joven, heterosexual, cristiano y con medios económicos”²⁸. Por tanto, *Black is beautiful* sugiere la desestabilización de un “nosotras” homogéneo mítico: no rompe con el, sino que lo radicaliza para que sea inclusivo y coherente y que se defina en torno a un objetivo político común, el de la emancipación de todas las mujeres, teniendo en cuenta las diferencias de partida y superándolas. En este sentido, la interseccionalidad se interpreta como herramienta de análisis de las relaciones de poder y de la opresión, pero al incluir otras categorías pretende ir aún más lejos que otras teorías con enfoques radicales como la Teoría del Sistema Dual (Z. Eisenstein, H. Hartmann) o el Materialismo Histórico Feminista de N. Hartsock, que radicalizan desde el feminismo socialista la teoría marxista vinculando la opresión de género a la de clase.

Por otro lado, el feminismo negro no se limita a un análisis crítico de la dimensión empírica y teórica del feminismo dominante, es decir a su análisis de la situación de partida para teorizar la cuestión de la opresión de todas las mujeres. La crítica, en efecto, pone de manifiesto que la base empírica está sesgada al basarse en la situación de las mujeres blancas de clase media, heterosexuales, cristianas, etc., y sus herramientas de análisis limitados. Pero las tres dimensiones del feminismo -la teórica, normativa y práctica- no pueden pensarse como marcos independientes, con lo cual, cuestionar la dimensión empírica y teórica conlleva necesariamente una crítica de la dimensión normativa del feminismo, esta misma que da cuerpo al sujeto feminista y que define las modalidades de su realización. En efecto, el horizonte normativo de la igualdad y su subjetividad se han transformado a medida que se iban descubriendo sus zonas de sombra. Es precisamente lo que pretende revelar el feminismo negro a través del análisis interseccional de la opresión, y es lo que sugiere la interpelación de Carby cuando, como expliqué más arriba, pregunta a las feministas blancas qué es lo que quieren decir cuando dicen “nosotras”.

Desde este punto de vista, el feminismo negro tampoco rompe con la universalidad de un sujeto feminista, sino que lo radicaliza y radicaliza sus herramientas teóricas cuando afirma, como hace A. Lorde, que “las herramientas del amo nunca podrán desmontar la casa del amo”²⁹. El feminismo negro plantea la necesidad de transformar el horizonte normativo del feminismo

²⁸ LORDE A., “Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia”, en *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Horas y Horas, Madrid, 2003, pp.121-136, p.124.

²⁹ LORDE A., “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”, <http://www.muhenberg.edu/media/contentassets/pdf/campuslife/sdp%20reading%20lorde.pdf>, consultado el 12/11/2014.

como una necesidad racional, como una exigencia de coherencia, pero no rompe con el paradigma en el que se inscribe, es decir el de la igualdad y la emancipación de los seres humanos. Pero tampoco llega a formular una propuesta normativa alternativa clara. En otras palabras, el objetivo sigue siendo un objetivo radical, el de desmontar la casa del amo, amo que, en definitiva, oprime a todas las mujeres, aunque por las diferencias que existen entre ellas -de raza, de clase social, de orientación sexual, etc.- no las oprime de la misma manera. Es más, dicho "amo" mantiene su posición dominante a través de estas diferencias que él mismo genera e institucionaliza creando mecanismos subalternos y jerarquizados de opresión de unos grupos oprimidos hacia otros, en este caso, de las mujeres blancas hacia las mujeres negras. Con lo cual, para desmontar la casa del amo, es necesario desmontar al mismo tiempo los mecanismos multidimensionales e interseccionales de opresión, y esto requiere redefinir tanto sus herramientas de análisis como sus herramientas de liberación.

2. Desplazamiento de las reivindicaciones de la igualdad hacia las reivindicaciones de la diferencia

A partir de los años 90, el debate sobre la intersección de las diferentes formas de opresión se va a desplazar progresivamente hacia un debate en torno a las reivindicaciones de reconocimiento de identidades culturales y fragmentadas. El lema "lo personal es político" de las feministas radicales fue ciertamente uno de los catalizadores de este cambio. Centrarse en las experiencias personales de las mujeres reveló las diferencias que las atravesaban. Tanto el feminismo negro como el feminismo cultural intentarán superarlas, el primero construyendo un proyecto de liberación a partir de dichas diferencias, y el segundo, buscando un denominador común para las mujeres en su diferencia social y cultural con los hombres. En ambos casos y como primer paso tendrán que centrarse en estas diferencias para visibilizarlas, nombrarlas y analizarlas. Esta epistemología constituirá un terreno muy propicio para desplazar las reivindicaciones de la igualdad hacia las reivindicaciones de la diferencia, pero dicho proceso no hubiera podido realizarse sin el apoyo de nuevos marcos de interpretación y de análisis de la opresión y del poder más orientados hacia las producciones simbólicas de los mismos.

El feminismo francés de la diferencia se inspirará de el psicoanálisis lacaniano para desarrollar una teoría sobre la construcción de las mujeres como categoría basada en el concepto de la diferencia. Para L. Irigaray, hay que buscar en el inconsciente la explicación de la realidad psicológica y social de las mujeres. El inconsciente está condicionado, según esta autora, por las especificidades y diferencias sexuales entre las mujeres y los hombres, las cuales construyen a su vez identidades diferenciadas. Sin embargo, el feminismo de la diferencia ve en la superación de las diferencias y en la meta de la igualdad una trampa asimilacionista por parte de la cultura masculina dominante, que impide el desarrollo de una identidad femenina autoreferida. Irigaray considera que la cultura es una construcción masculina y las mujeres han sido construidas por esta cultura dominante como "otra", como un reflejo de este mundo definido, construido y

dominado por los hombres³⁰.

Para liberarse de dicha alienación, las feministas de la diferencia proponen indagar y redescubrir la identidad femenina genuina, aquella que deriva de su naturaleza y esta condicionado por su biología, esta misma que marca su irreductible diferencia con los hombres, con sus valores y principios. El feminismo de la diferencia sitúa en el centro de su propuesta normativa la capacidad de las mujeres de dar la vida, y a través de ella, de tener una continuidad con la naturaleza y los seres humanos. Dicha continuidad determina para N. Chodorow la forma diferenciada en que las mujeres se relacionan con el mundo y con las personas, que les daría una capacidad para la empatía y el afecto³¹. C. Gilligan, por su parte, alude a la existencia de un ámbito moral propio de las mujeres, una *ética del cuidado* basada en los afectos, en la sensibilidad, el altruismo, el cuidado y la no-violencia en oposición a una ética masculina caracterizada por la agresividad, la competitividad y el egoísmo³².

Para entender el giro de lo "personal es político" hacia proyectos más centrados en el reconocimiento de las identidades, algunas autoras como A. Puleo y Ch. Delphy sugieren que las nuevas corrientes feministas enmarcadas en la reivindicación de la diferencia, además de apoyarse sobre los nuevos marcos de interpretación, se han dejado llevar por cierta "tentación esencialista"³³, que les ha conducido, en opinión de Delphy, a cometer una falta teórica al incluir en la cadena de explicación elementos heterogéneos al orden que pretenden explicar, es decir, cuando como expresa la autora, "la biología viene al socorro de la sociología"³⁴. Según A. Puleo estos planteamiento se basan en una "nostalgia del sueño ontológico", cuando la mujer encarnaba la naturaleza aún no deformada por el Logos dominador y que poseía la negatividad necesaria para la restauración de los valores de la vida y el reencuentro con la Naturaleza reprimida³⁵. La recuperación por parte de determinadas corrientes feministas de dichos elementos que Puleo califica de "no ilustrados" habría conducido a planteamientos como aquellos que colocan en una oposición irreconciliable la Mujer/Naturaleza *versus* el Hombre/Cultura³⁶ o que proponen la creación de una nueva forma de poder femenino basado en el modelo de la mujer-madre-Tercer Mundo cuya naturaleza femenina no habría sido deformada por los dictados del desarrollo capitalista³⁷.

³⁰ IRIGARAY L., *Speculum. De l'autre femme*, Edition de Minuits, Paris, 1974.

³¹ CHODOROW N., *The reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Los Angeles, 1978.

³² GILLIGAN C., *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, 1982.

³³ PULEO A., "De Marcuse a la Sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada", *ISEGORÍA* /6, 1992, pp. 113-127, p.113.

³⁴ DELPHY Ch., "L'invention du 'French Féminisme': une démarche essentielle", *Nouvelles Questions Féministes*, Vol.17, No.1, 1996 Février, pp.15-58.

³⁵ PULEO A., *op. cit.*, 1992, p.120.

³⁶ Véanse S. ORTNER, "Is female to male as nature is to culture?", en ROSALDO M.Z., LAMPHERE L. (Ed.), *Woman, Culture and Society*, Standford University Press, Standford, 1974, pp.67-87.

³⁷ En referencia a la obra de GREER G., *Sex and Destiny*, en PULEO A., "De Marcuse a la Sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada", *ISEGORÍA* /6, 1992, pp. 113-127, p.125.

Para A. Puleo, este planteamiento es “la versión ‘feminista’ post revolución sexual de un antiguo discurso filosófico, el de la exaltación de la diferencia y la excelencia femenina³⁸. El desliz hacia reivindicaciones de reconocimiento con tintes esencialistas ha sido progresivo. El feminismo cultural surge en un contexto en el que el MLM vive un *backlash* en EE. UU. y, para algunas autoras como Echols, eso no es una coincidencia. Sugiere que las feministas no eran inmunes al conservadurismo creciente de la época. Para esta autora, la demonización de la izquierda por parte de las feministas culturales está anclada en el rechazo del radicalismo de los 60 al que esta vinculado el feminismo radical³⁹.

El feminismo de la diferencia, heredero del feminismo cultural, pretende aportar nuevas pistas para pensar la categorías “mujer” y “femenino”, ya que las herramientas tradicionales de corte marxista no ha logrado explicar por qué son las mujeres las que han de realizar las tareas de mujeres, por qué la división sexual del trabajo se puede observar en sociedades pre-capitalistas y, finalmente, por qué a pesar de haber cada vez más mujeres presentes en el espacio público, la opresión de las mujeres no está disminuyendo en la misma proporción⁴⁰. Inspiradas en los métodos psicoanalíticos, las feministas de la diferencia consideran las categorías de “mujer” y “femenino” como algo reducido, como construcciones culturales, producidas por un orden simbólico y psíquico. Asimismo priorizan más la cuestión de la diferencia sexual que la de la jerarquía sexual, centrándose en una dimensión personal más esencializada que politizada.

Desde el posestructuralismo se desarrolla otro frente crítico hacia las categorías radicales de patriarcado, de género y de sujeto apoyándose en pensadores como J. F. Lyotard y sobre todo M. Foucault. Las dos ideas clave para las feministas inspiradas por estos planteamientos serán en primer lugar, el fin de las metanarrativas totalizantes como explicación objetiva e universal de la historia humana y, en segundo lugar y como consecuencia de lo anterior, el sujeto como producto de relaciones de poder multidimensionales y múltiples, siempre contingente y necesariamente parcial. En su libro *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*⁴¹, Jean-François Lyotard considera que las dos grandes metanarrativas características de la Modernidad, a saber el sujeto racional y el metarelato hegeliano de la Historia de la Razón Universal han muerto. Teniendo en cuenta los cambios producidos por los avances científicos y tecnológicos en la era posindustrial y más concretamente por la informatización de la sociedad, los metarelatos ya no son creíbles, ni permiten explicar las nuevas dinámicas sociales y políticas. Lyotard propone un paradigma crítico dentro lo que se suele calificar de filosofía posmoderna⁴².

³⁸ PULEO A., *op. cit.*, 1992, p.125.

³⁹ ECHOLS A., *op. cit.*, 1989, p.245.

⁴⁰ JAGGAR A., *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Littlefield Publishers, Brighton, 1983, p.71.

⁴¹ LYOTARD J-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992.

⁴² El término posmoderno abarca una multitud de discursos y trabajos que suelen coincidir sobre una actitud crítica y muchas veces rupturista hacia las tradiciones ideológicas de la modernidad occidental. Sin embargo, muchos autores y autoras, como Butler, Mouffe y el propio Foucault señalan que bajo esta apelación hay en realidad puntos de vistas muy divergentes. Estos mismos autores señalan que el origen de este reagrupamiento está en las universidades norteamericanas a partir de los años 1980, bajo la apelación de “French Theory” un conjunto de teorías filosóficas, literarias y sociales que aparecen en las universidades francesas en la víspera de mayo de 68. Dichas teorías han sido un impulso en el desarrollo de los estudios culturales y poscoloniales.

Con esta crítica estallan literalmente los planteamientos ilustrados en una constelación de universos autodefinidos y autolegitimados por las relaciones sociales que los producen y por aquellas que estos universos mismos producen simultáneamente. Cualquiera pretensión universalista, humanista y racionalista se vuelve de repente inestable, fragmentada, cambiante y con contornos borrosos. Para las corrientes posmodernas, esta inestabilidad es lo único con lo que podemos contar, con lo cual, en lugar de buscar dentro de este caos alguna unidad, de intentar dirigirlo hacia algún futuro deseable o pretender entender sus leyes fundamentales, sería más pertinente centrarse en el momento presente y tratar de averiguar cómo se construyen estas redes inestables de relaciones de poder, cómo interactúan sus elementos y a qué dan lugar.

Uno de los pensadores que más influencia ha tenido y sigue teniendo sobre las corrientes afines al posestructuralismo es sin duda el filósofo francés Michel Foucault. Desde una perspectiva posestructuralista, M. Foucault propone un nuevo concepto de poder alejándose de lo que denomina "economicismo en la teoría del poder". El filósofo francés considera que el poder es ante todo una relación de fuerza -y de resistencia a esta fuerza- establecida en un momento determinado e históricamente localizable. El poder estaría en todas partes. Formado por una constelación de interacciones sociales, microscópicas y capilares, el poder circularía entre las personas. En el esquema foucaultiano no se puede identificar una fuente homogénea y masiva de opresión de un individuo sobre los otros, de un grupo sobre los otros, de una clase sobre las otras, no es algo dividido entre los que lo poseen, los que lo detentan exclusivamente y los que no lo tienen y lo soportan. Todos los individuos por su posición cambiante en las relaciones de fuerza participan tanto de la lucha como de la sumisión con lo cual, los calificativos de "legítimo" *versus* "ilegítimo" o el de "oprimido" *versus* "opresor" dejan de tener pertinencia en este esquema. Es más, el poder produce sujetos: el individuo no es el *vis-à-vis* del poder; es uno de sus primeros efectos. El individuo es un efecto del poder y, al mismo tiempo, o justamente en la medida en que es un efecto, el elemento de conexión. Así, el poder circula y se consolida a través del individuo que ha constituido⁴³. Al ser el producto de relaciones de fuerzas históricamente situados, este sujeto es asimismo histórico y contingente, siempre situado.

Para analizar el poder, Foucault propone arrancar de los mecanismos de poder infinitesimales y ver después cómo estos han sido y todavía están investidos, colonizados, utilizados, doblegados, transformados, desplazados, extendidos, etc., por mecanismos más generales y por formas de dominación global. Estos micromecanismos están en la base de la dominación y en un momento dado, en una conyuntura precisa, y mediante un determinado número de transformaciones, han empezado a volverse económicamente ventajosos y políticamente útiles para unos en detrimento de otros. Este proceso es lo que Foucault denomina la "microfísica del poder"⁴⁴. Para este autor, la Ilustración occidental supuso un cambio importante, una nueva mecánica del poder que se apoya sobre los cuerpos a través de tres mecanismos: el primero es el de la observación y la vigilancia jerarquizada en la que, en un

⁴³ FOUCAULT M., *La microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992, p.144.

⁴⁴ FOUCAULT M., *op. cit.*, 1992, p.146.

orden ascendente, cada eslabón es a la vez vigilante y vigilado. La normalización es otro de sus mecanismos, es decir el juicio cuyo objetivo es corregir los comportamientos que se alejan de la norma establecida socialmente. Y el tercer mecanismo es el examen. Combina los dos primeros mecanismos, permitiendo asimismo controlar a través del conocimiento y conocer a través del control⁴⁵. El efecto para Foucault es castigar menos pero mejor, creando cuerpos dóciles y auto-controlados. Podría resumir la propuesta epistemológica de Foucault con sus propias palabras: "en lugar de dirigir la investigación sobre el poder al edificio jurídico de la soberanía, a los aparatos de Estado y a las ideologías que conllevan, se le debe orientar hacia la dominación, hacia los operadores materiales, las formas de sometimiento, las conexiones y utilidades de los sistemas locales de dicho sometimiento, hacia los dispositivos de estrategia"⁴⁶.

La tesis foucaultiana de la *Microfísica del poder* tendrá un impacto importante en la teoría feminista y supondrá un cambio fundamental de perspectiva desde las que hasta este momento se habían pensado las cuestiones del poder, de la dominación y de la subjetividad. Su propuesta de indagar más en los procesos de sometimiento, en las técnicas y tácticas de dominación ofrecen una nueva perspectiva epistemológica y metodológica para repensar los términos de "lo personal es político". Desde una postura crítica con los análisis de Foucault, S. Bordo o S. L. Bartky sugieren que el poder disciplinario no es un proceso genéricamente neutro. Produce cuerpos más dóciles para las mujeres que para los hombres⁴⁷. Reflexionan sobre las resistencias (donde hay poder hay resistencias al poder) y su potencial transformador y consideran que pueden ocurrir paradójicamente a través de los propios mecanismos de sometimiento a la norma, lo que refuerza la inestabilidad de las relaciones de poder.

En este sentido, resulta poco pertinente detenerse en la búsqueda de las fuentes y agentes de opresión de las mujeres, porque estos cambian. Dependiendo de las circunstancias, algunas prácticas consideradas como opresivas pueden convertirse, desde otra relación de fuerza, en algo ventajoso y útil para algunas mujeres. Es más, las mujeres no pueden ser totalizadas como grupo oprimido, ya que muchas veces ellas mismas reproducen los mecanismos de dominación de género⁴⁸. Las mujeres forman parte de este entramado de relaciones de fuerza, de sus técnicas, tácticas y estrategias. Este enfoque deja inoperativos las categorías de patriarcado y de género acuñadas por el feminismo radical, así como la de un proyecto feminista emancipatorio. En efecto, como ningún proyecto emancipatorio puede escapar a las constelaciones de micropoder, es muy probable que la libertad y emancipación producida por un lado conduzca a la producción de nuevas formas de opresión por otros lados y a otros niveles.

⁴⁵ Foucault lo describe en detalle en su obra *Vigilar y castigar*. FOUCAULT M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI de España, Madrid, 1978.

⁴⁶ FOUCAULT M., *op. cit.*, 1992, p.147.

⁴⁷ BARTKY S.L., *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, London, 1990, pp.66-67.

⁴⁸ BORDO S., *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993, p.28.

A diferencia de los teóricos críticos de la Escuela de Fráncfort que también señalaban los riesgos de un deriva totalitaria y de una instrumentalización de los metarrelatos de la Ilustración, la crítica de Foucault desactiva cualquier intento de situar dicha crítica en una propuesta de radicalización de los planteamientos de la Ilustración. Mientras los teóricos de la Escuela de Fráncfort consideran que la Ilustración contiene en sus propias instancias el anticuerpo de las derivas totalitarias y que, combinando las pretensiones normativas de la filosofía con la práctica interpretativa y empírica de las ciencias sociales pueden activarlo, Foucault considera que estos intentos siempre se verán relativizados o neutralizados de alguna manera por combinaciones de relación de poder que operan simultáneamente en otros niveles.

Una de las teóricas feministas que más ruido y polémica ha provocado desde las corrientes posestructuralistas es la estadounidense Judith Butler. En su obra *Género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, Butler propone una lectura subversiva, en clave foucaultiana de la subjetividad moderna para problematizar los efectos de dominio de los esencialismos genéricos y sexuales. Para Butler, el poder opera también en la producción de un marco binario de pensamiento sobre el género a través de mecanismos que construyen y mantienen la estabilidad interna del sujeto y de su “otro” beauvoiriano. Este tipo de cuestionamientos requiere para Butler centrar -descentrar- las instituciones, las prácticas y los razonamientos definitorios de las categorías de identidad buscando los intereses políticos que están en la base del proceso ⁴⁹. Butler empieza reflexionando sobre la relación entre género y sexualidad y desde una postura crítica con el feminismo radical formula las siguientes preguntas epistemológicas: “¿acaso basta con la ‘jerarquía de género’ para explicar las condiciones de producción del género? ¿Hasta qué punto la jerarquía de género sirve a una heterosexualidad más o menos obligatoria, y con qué frecuencia la vigilancia de las normas de género se hace precisamente para consolidar la hegemonía sexual?”⁵⁰ ¿De qué hegemonía sexual nos habla Butler? Para esta filósofa, el falogocentrismo y la heterosexualidad normativa serían los efectos más visibles de una oposición binaria de género producida por una normalización de las prácticas sexuales. En dicha oposición genérica, cada término es presentado y representado como una entidad unitaria, homogénea y estable donde opera la igualdad, ocultando las diferencias que existen dentro de cada entidad. Es más, para mantener esta ficción, se reprimen las diferencias internas a través de un juego de exclusión / inclusión cuyos efectos en definitiva serán los de reificar la identidad binaria de género, mantener la relación de poder intragenérica y aquella que mantiene la oposición genérica.

En la base del proceso de reificación de la identidad de género está lo que Butler denomina la teoría de la performatividad de género. La performatividad es una anticipación sobre una esencia provista de género que origina lo que plantea como exterior a sí misma. “Una expectativa que acaba produciendo el fenómeno mismo”⁵¹. Además, es una repetición y un

⁴⁹ BUTLER J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007, p.38.

⁵⁰ *Idem*, p.14.

⁵¹ *Idem*, p.17.

ritual que consigue su efecto naturalizándose en el cuerpo, dotándole de una duración temporal sostenida culturalmente. Así, lo que hemos tomado como un rasgo “interno” de nosotros mismos es algo que anticipamos y producimos a través de ciertos actos corporales. Para J. Butler, esta repetición crea una “ficción reguladora”. Si el género, la identidad o la esencia son categorías performativas no son aptos para ser otra cosa que un efecto. Al ser productos, no pueden tener ni pretensiones de estabilidad ni de unidad y, no pueden ser definitorios del sujeto “mujer” ni de un proyecto normativo feminista sin dictar normas de género jeraquizados y excluyentes en su seno porque “el sujeto feminista está discursivamente formado por la misma estructura política que, supuestamente, permitiría su emancipación”⁵².

El término “mujer” -incluso utilizado en plural- como sujeto universal sometido a una forma igualmente universal de opresión, el patriarcado, se convierte en la perspectiva butleriana en un problema político para el feminismo porque “¿qué sentido tiene ampliar la representación hacia sujetos que se construyen a través de la exclusión de quienes no cumplen las exigencias normativas tácitas del sujeto?”⁵³. Ninguno, responde Butler, por ello, propone abandonar esta categoría como base para la solidaridad política feminista. Además, Butler no cree que sea necesario definir una base universal para la acción política. Lo que sugiere es construir una nueva política feminista que se ocupa de las funciones productivas y jurídicas del poder, desarrollando al modo foucaultiano una genealogía crítica del sexo, género y deseo; y una nueva política feminista que sostenga que la construcción variable de la identidad es un requisito metodológico y normativo, además de una nueva política.

¿Qué propone Butler en la práctica? Propone subvertir al género para disolver los binarios. Si las prácticas sexuales normativas consolidan al género normativo, por consiguiente las prácticas sexuales no normativas cuestionan la estabilidad de género. Cuando las categorías “hombre” y “mujer” se ponen en tela de juicio, también se tambalea la realidad de género. La frontera que separa lo real de lo irreal se desdibuja: “lo que invocamos como el conocimiento naturalizado de género, es, de hecho, una realidad que se puede cambiar y que es posible replantear”⁵⁴. Butler propone desnaturalizar y otorgar un significado nuevo a las categorías corporales porque ahí, en la superficie de los cuerpos es donde se construyen las relaciones de poder. Basándose en su teoría de la performatividad de género, Butler propone parodiar el cuerpo, el sexo, el género y la sexualidad para que estos adquieran nuevos significados y se multipliquen subversivamente más allá del marco binario.

¿En este contexto, cómo se entiende en este contexto la acción política? Butler la entiende como subversión. En la performatividad de género misma es donde podríamos encontrar una capacidad para la acción. Así es como la define esta autora: “como procedimiento, la significación contiene en su seno lo que el discurso epistemológico llama ‘capacidad de acción’.

⁵² *Idem*, p.47.

⁵³ *Idem*, p.53.

⁵⁴ *Idem*, p.28.

Las normas que gobiernan la identidad inteligible, o sea, que posibilitan y limitan la afirmación inteligible de un ‘yo’, están parcialmente articuladas sobre matrices de jerarquía de género y heterosexualidad obligatoria, y operan a través de la *repetición*. En realidad, cuando se afirma que el sujeto está constituido, esto sólo significa que el sujeto es el resultado de algunos discursos gobernados por normas que conforman la mención inteligible de la identidad. El sujeto no está *formado* por las reglas mediante las cuales es creado, porque la significación *no es un acto fundador, sino más bien un procedimiento regulado de repetición* que al mismo tiempo se esconde y dicta sus reglas precisamente mediante la producción de efectos sustancializadores. En cierto modo, toda significación tiene lugar dentro de la órbita de la obligación de repetir; así pues, la ‘capacidad de acción’ es estar dentro de la posibilidad de cambiar esa repetición. Si las normas que gobiernan la significación no sólo limitan, sino que también posibilitan la afirmación de campos diferentes de inteligibilidad cultural, es decir, nuevas alternativas para el género que refutan los códigos rígidos de binarismos jerárquicos, entonces sólo puede ser posible una subversión de la identidad *en el seno* de la práctica de significación repetitiva”⁵⁵.

Sin embargo, Butler se niega a establecer un criterio, un modelo o un paradigma para la subversión. La subversión es un proceso, sea cual la realidad que pretenda desestabilizar. El objetivo no es ni de travestir ni de cambiar las prácticas sexuales, estos serían en todo caso medios o ejemplos de inestabilidad de las categorías normativas de género. El objetivo es borrar los límites que separan lo real de lo irreal porque sólo de esta manera podríamos salir de la dicotomía entre los cuerpos legítimos e ilegítimos. Podría decir que el único criterio que marca Butler es aquel que da un estatus ontológico, estable y preexistente a realidades que desde una postura posestructuralista se asumen como meros productos del lenguaje. En otras palabras, el razonamiento que ofrece Butler es el siguiente: establecer la existencia tanto descriptiva como prescriptiva de una universalidad donde no la hay -porque ninguna realidad puede pretender ser estable- se convierte en una verdad ontológica y esencializada que violenta todos aquellos que necesariamente -ya que ninguna realidad es estable- se quedan fuera de ella.

Pero Butler no se deshace totalmente ni de los conceptos de sujeto ni del de universalidad, sin embargo, sugiere que dichos conceptos deben ser resignificados en un lugar de disputa permanente. En este sentido, la propuesta de Butler se acerca al “pluralismo agonista” de Ch. Mouffe quien sostiene la importancia del disenso en un proyecto de democracia plural y radical donde sólo una noción operativa del conflicto garantiza la posibilidad de subvertir los códigos dominantes sin quedarse fuera de ellos. En este aspecto podría decir que se parece bastante a la teoría de la negatividad conflictiva de los teóricos de la Escuela de Fráncfort, pero Butler y Mouffe basan su propuesta teórica sobre la deconstrucción de los esencialismos identitarios y la inclusión de las diferencias, pero concibiéndolas como absolutas y atómicas, aquellas que revelan lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo de cada

⁵⁵Idem, p.282.

categoría. El particularismo debe desestabilizar la idea misma del sujeto unitario. No se trata por lo tanto de desplazar al sujeto unitario ilustrado hacia el sujeto unitario situado del comunitarismo, o de derivar de la crítica al universalismo nuevas formas de esencialismo⁵⁶.

Para Mouffe, somos sujetos múltiples y contradictorios, habitantes de una diversidad de comunidades, construidas por una variedad de discursos, y precaria y temporalmente situados en la intersección de esas posiciones subjetivas. Las múltiples "posiciones de sujeto" no pueden estar nunca totalmente fijadas en un sistema cerrado de diferencias ni implican una coexistencia punto por punto de una pluralidad de posiciones de sujeto sino más bien una constante subversión y sobredeterminación de una por las otras, lo cual hace posible la generación de 'efectos totalizantes' dentro de un campo que se caracteriza por tener fronteras abiertas e indeterminadas⁵⁷. Asimismo, una vez que hayamos descartado la existencia de una esencia común, tenemos que concebir dicho campo como el resultado de una fijación parcial de identidades mediante la creación de puntos nodales que permitan a las diferentes posiciones enfrentarse en el seno mismo de lo que reconocen como constitutivo de su espacio político común. Para nuestra autora, esta mecánica requiere deshacerse de la perspectiva epistemológica de la Ilustración y encontrar un "nuevo sentido común" que permita establecer una cadena de equivalencias democráticas que transforme la identidad de diferentes grupos, creando nuevas posiciones subjetivas desde donde las exigencias de cada uno de ellos se articularía con las de otros⁵⁸. Para Ch. Mouffe, el aspecto de articulación es decisivo y permite evitar el efecto de dispersión y de separación de las perspectivas antiesencialistas y hace posible el uso de categorías como clase trabajadora, varones, mujeres, negros u otros significantes que se refieren a sujetos colectivos, esto sí, siempre considerados como una fijación parcial y contingente de determinadas articulaciones.

¿Cómo (re)pensar la acción política feminista dentro de este marco de lo particular, lo múltiple, lo heterogéneo, lo contradictorio y lo multiposicional? ¿Cómo formular luchas políticas sin la categoría moderna de "mujer"? En opinión de Ch. Mouffe, para las feministas comprometidas con una política democrática radical, la desconstrucción de las identidades esenciales tendría que considerarse como la condición necesaria para una comprensión adecuada de la variedad de las relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad. En lugar de tratar de descubrir cuál es el elemento unitario de la categoría mujer, deberíamos intentar conocer cómo se ha construido históricamente esta categoría, cómo la diferencia sexual se ha convertido en una distinción pertinente dentro de las relaciones sociales y cómo han construido relaciones de subordinación. Para Mouffe, este cambio de perspectiva implica resignificar el concepto de ciudadanía borrando sus límites modernos y,

⁵⁶ Mientras Ch. Mouffe advierte sobre el riesgo de asimilar el posestructuralismo al posmodernismo en sus críticas al universalismo, al humanismo y al racionalismo, no duda en reunir en su crítica a los esencialismos, aquellos definidos bajo el paradigma de la diferencia y aquellos definidos desde la unidad y la universalidad.

⁵⁷ MOUFFE CH., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999, p.111.

⁵⁸ *Idem*, p.29.

entre ellos, borrando de su definición la categoría de diferencia sexual. A cambio, propone situar en el centro de la definición de la ciudadanía la articulación contingente y precaria de las posiciones múltiples del sujeto⁵⁹.

Con sus planteamientos, tanto Butler como Mouffe desmontan toda la construcción teórica, conceptual y normativa del feminismo radical. En efecto, si lo que prevalece para estas autoras es la articulación de múltiples piezas, la existencia de un sólo eje, como la diferencia sexual, o de varios ejes interseccionales, es poco relevante para el mecanismo complejo de las relaciones sociales, sobre todo cuando, como afirma Butler, las categorías axiales son también "efectos" y por tanto también inestables. Aunque el género y la diferencia sexual sean categorías inestables y resignificables constantemente, quitarle pertinencia para el análisis de las relaciones sociales sería en mi opinión lo mismo que considerar que cada pieza que constituye esta mecánica tiene la misma potencia de por sí y bastaría con resignificarla para que se transforme la relación de poder. Además me pregunto cómo se articula en la práctica el sistema que proponen: si no existe un elemento regulador -la igualdad, la autonomía, la justicia, etc.- previo y por encima de los antagonistas, no entiendo como se puede formar el consenso: ¿Cuáles son los mecanismos que garantizan la participación igualitaria en el agonismo? ¿Cómo se establece la cadena de equivalencia? ¿Cómo tener garantía de que no se reproduzcan e impongan significados desde posiciones dominantes? ¿Cómo participar en el proyecto de democracia plural y radical desde posiciones marginales? ¿Subvirtiéndolo previamente los códigos normativos? Bien, pero entonces, ¿cómo puede ser subversiva la reiteración cuando no tiene dentro de las normas sociales, culturales, legales, etc. el mismo peso que la práctica que pretende subvertir?

Sin definir previamente una norma de equipotencia entre los antagonistas no veo cómo los actores puedan tener las mismas posibilidades de resignificación. Por otro lado, la capacidad de acción existe tanto para las minorías excluidas como para las mayorías hegemónicas. Butler no toma en cuenta este aspecto en su propuesta y reduce las mayorías dominantes a meros espectadores pasivos frente a las prácticas subversivas que desestabilizan las normas que han definido. La teoría de Butler no toma en cuenta los elementos de coacción real que pueden existir en la repetición de la norma, ni que la subversión genera resistencias y reacciones. Además, no todo es una cuestión de significados. Las minorías y las mayorías interactúan y negocian constantemente sus posiciones. Como consecuencia de esta interacción, las normas dominantes también se transforman sin dejar de dominar. En su carácter metaestable reside la fuerza del sistema patriarcal para poder perpetuarse. Con lo cual, en mi opinión, subvertir el género normativo no garantiza subvertir la jerarquía de género ni eliminarla, puede incluso, como efecto, reforzar la norma que genera la opresión y la exclusión y endurecer los sistemas de coacción.

⁵⁹ *Idem*, p.118.

Y finalmente, Butler no aclara cómo opera la subversión dentro del grupo minoritario o marginado. Para esto, primero debería especificar quién es el/la *queer*. ¿Aquellos/as que se identifican como tales o aquellos que están identificados por los demás como tales? Subvertir el género normativo recrea otro aunque sea un no-género que sirve como plataforma para quienes quieren participar en el proyecto subversivo, pero también puede crear una categoría adscriptiva en la que los demás encasillan a todos aquellos y aquellas que están fuera de la norma de género a sus expensas. Mientras entre quienes participan del proyecto subversivo haya consenso sobre la forma, los objetivos y las consecuencias de la subversión podemos concebir la propuesta de Butler. Pero, ¿es esto siempre el caso? ¿Podemos asumir que la subversión va a afectar a todas las personas el grupo minoritario de la misma manera, beneficiarles a todas por igual y no tener ningún efecto sobre quienes no quieren o no pueden formar parte de la práctica performativa? Y en segundo lugar, Bulter debería aclarar qué entiende exactamente por subversión. Se niega explícitamente a establecer un criterio que defina la performatividad para evitar que se normativice, lo percibe más bien como un proceso no inscrito en un horizonte normativo. Pero, si no hay ideal normativo ni hay un sujeto definido *a priori*, ¿podemos concluir que la subversión siempre es liberación? Y si lo es, ¿para quién? Bulter parece asumir que lo es. Pero si como sostiene Foucault las relaciones sociales están atravesadas por redes infinitesimales de poder, ¿cómo asegurarme de que mi subversión del género normativo no tenga un efecto regulador y excluyente para otro/a?

Sin horizonte normativo definido *a priori*, difícilmente puedo asegurarlo. Ahora, que sea definido *a priori* no quiere decir que se cristalice en el tiempo y en una ubicación determinada de manera acrítica y hegemónica. Siempre debe permanecer abierto a una redefinición y deliberación. En este sentido, como método deliberativo, el modelo de Ch. Mouffe me parece plausible. Sin embargo, sin un eje orientativo, las combinaciones son tan infinitas -millones de sujetos que hablan desde posiciones múltiples y variables de poder- que hacen casi imposible pensar en algún proyecto común. Si además las emancipaciones son sólo parciales, cómo hacer que desde estas combinaciones tan infinitas podamos coincidir en unas articulaciones mínimamente satisfactorias para un máximo de personas. Y, teniendo en cuenta que nada es estable, cómo afrontar la temporalidad incierta de las eventuales articulaciones mínimamente satisfactorias sin generar angustias frente a lo inestable e imprevisto que es el cambio de nuestras posiciones de sujeto. Aunque para Butler la libertad sea ilusoria, el hecho de que el sujeto se reivindique de ella no puede ser descartado sin más, porque su sentimiento de libertad activa su capacidad de acción, lo mueve. Está afirmando su deseo de escapar de la sujeción y proyectarse en un futuro deseable. Además, siempre existe un margen de decisión propia para desviarse o someterse a la norma, como por ejemplo cuando cruzamos la calle cuando el semáforo está todavía rojo. Pero, contrariamente a Butler, pienso que nuestra capacidad de acción implica una noción previa, la de la libertad. En definitiva si eliminamos como sugieren estas dos autoras, los ejes claves de una teoría crítica emancipatoria, nos quedamos sin herramientas para entender cuál es, en definitiva, el sistema que mueve toda la mecánica y en qué dirección lo hace.

No me cabe duda de que las propuestas de Butler y de Mouffe hayan ofrecido nuevas perspectivas desde las que abordar la cuestión de la acción feminista y la construcción del sujeto y, que su crítica del universalismo, humanismo y racionalismo haya arrojado luz sobre los microprocesos de poder ocultados por los “ismos” de la Modernidad. Los enfoques posestructuralistas han dejado una huella muy importante en las teorías poscoloniales y en el feminismo poscolonial. Me pareció importante dedicar un tiempo a su comprensión para visibilizar sus influencias teóricas.

3. De la diferencia al reconocimiento. La diferencia como identidad

El último enfoque crítico con el paradigma ilustrado que me parece importante señalar para entender el giro en la teoría feminista hacia reivindicaciones basadas en el concepto de diferencia es aquel formulado desde las teorías multiculturalistas. El debate político y teórico en torno a la diversidad cultural se inicia a partir de los años 70, sobre todo en Gran Bretaña, en Canadá y en EE. UU. y adquiere una dimensión europea en los años 90. El pasado colonial y las olas migratorias del siglo XX han producido espacios multiculturales complejos -locales y globales-, planteando la necesidad de debates públicos y políticos sobre la convivencia de diversas tradiciones culturales, religiosas, políticas y de género. Hay dos ejes que quisiera mencionar. El primero, es la crítica a la “biologización del pensamiento social” por haber servido de justificación a valores culturales discriminatorios y a la exclusión de la categoría de sujetos históricos a todos aquellos que no participan de la norma del hombre blanco occidental⁶⁰. El segundo se vincula a las visiones posmodernas de las dinámicas culturales y sociales, aquellas que cuestionan el paradigma universalista de la Modernidad por ser “ciego” a las diferencias y la diversidad de las experiencias humanas. Los enfoques multiculturalistas van a situar en la intersección de su crítica las cuestiones de las diferencias y jerarquías culturales para poder cuestionar la pertinencia del concepto de la identidad fija.

En el centro de los planteamientos multiculturalistas está la relación entre la cuestión de la ciudadanía y el principio de “reconocimiento”. Dicha relación es el motor alrededor del que se organizarán las reivindicaciones para derechos de los grupos y políticas de identidad y la noción de cultura será su principal fuente de alimentación. En un contexto en el que las categorías de clase social e incluso de identidad interseccional se vuelven menos operativas para definir los grupos y caracterizar la naturaleza de los conflictos, de las resistencias y de los nuevos movimientos sociales, la cultura se presenta como un marco alternativo más dinámico, relacional y complejo para analizar e interpretar las nuevas dinámicas sociales y políticas generadas por la globalización. Desde una perspectiva multiculturalista, dichas dinámicas sociales y políticas se definirían como el “resultado de las luchas y negociaciones colectivas en relación con las diferencias culturales, étnicas, raciales y de género en escalas diferentes, desde

⁶⁰ NASH M., “Diversidad, multiculturalismo e identidades: perspectiva de género”, en NASH M., MARRE D. (Eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2001, p.26.

la comunal y local hasta la nacional y supranacional"⁶¹. Dentro del multiculturalismo, se pueden distinguir varias corrientes, algunas de las cuales han mantenido una estrecha relación con las teorías poscoloniales y el feminismo poscolonial.

La primera corriente se define como un multiculturalismo liberal igualitarista basado en los valores liberales de la autonomía y de la igualdad. Para el filósofo político canadiense Will Kymlicka los derechos diferenciados en función de los grupos no son contradictorios con el liberalismo. Al contrario, considera la cultura como un instrumento al servicio de los individuos. Por un lado, la cultura potencia la autonomía individual ampliando el horizonte de libre elección de los individuos. Y por otro lado, la cultura potencia la autoestima de los individuos. Para Kymlicka, la autoestima individual esta estrechamente vinculada al respeto que se otorga al grupo al que pertenece el individuo. Con lo cual, no es tanto una cuestión de proteger y defender "derechos colectivos" frente a "derechos individuales", sino defender la idea de una "ciudadanía diferenciada en función del grupo"⁶². En las sociedades multiculturales, no todos los grupos minoritarios gozan de la misma situación de protección y de respeto. Por ello, el marco liberal de la igualdad requiere cierta acomodación: "en muchos países se acepta cada vez más que algunas formas de diferencia cultural únicamente pueden acomodarse mediante medidas legales o constitucionales especiales, por encima -y más allá de- los derechos comunes de ciudadanía. Algunas formas de diferencia derivadas de la pertenencia a un grupo sólo pueden acomodarse si sus miembros poseen algunos derechos específicos como grupo"⁶³.

Para resolver la confusión entre derechos colectivos versus derechos individuales, Kymlicka sugiere distinguir las reivindicaciones de un grupo contra sus propios miembros, las cuales plantean el peligro de la opresión individual, de las reivindicaciones de un grupo contra la sociedad en la que está englobado. Kymlicka reconoce que la protección externa de los grupos puede plantear un problema de injusticia entre los grupos cuando un grupo está marginado o segregado en aras de conservar la especificidad de otro grupo, como fue por ejemplo el caso de la política de apartheid en Sudáfrica, sin embargo, apenas menciona el problema que surge cuando la supervivencia de un grupo depende principalmente de las restricciones intragrupalas y que estas afectan sobre todo a los subgrupos marginados en el seno del grupo que reivindica la protección externa. El autor reconoce las variaciones en las reivindicaciones que plantean los grupos -aquellos que reivindican protección externa pero no imponen limitaciones internas, aquellos que no reivindican protección externa pero ejercen limitaciones internas, y aquellos que son una mezcla de los dos-, y considera que los derechos de las minorías sólo deben ser reconocidos cuando la protección externa a la que apelan no supone restricciones internas a los derechos individuales de los miembros del grupo.

⁶¹ *Idem*, p.36.

⁶² KYMLICKA W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996, p.58.

⁶³ *Idem*, p.47.

Sin embargo, no resuelve la cuestión práctica de cómo deben acomodarse los grupos cuya supervivencia depende de las restricciones internas a sus miembros. Al eludir esta cuestión, el autor establece de manera implícita una escala de valoración desde criterios igualitaristas liberales que no define claramente entre las culturas que “merecen” ser rescatadas y aquellas que no. Es más, contempla esta operación de selección sólo para las culturas minoritarias, presuponiendo que son las únicas que podrían reivindicar derechos diferenciados en función de los grupos y que corren el riesgo de imponer restricciones a los derechos individuales de las personas. En ningún momento contempla esta posibilidad para la cultura hegemónica o mayoritaria⁶⁴ dejando entender que los grupos mayoritarios son homogéneos -que no existen subgrupos con reivindicaciones propias- y que son “neutros” desde el punto de vista cultural.

La segunda corriente multiculturalista se inscribe precisamente en una crítica al liberalismo igualitarista. Considera que este último antepone el individuo a la comunidad, reduce el valor del “bien social” a su contribución al bienestar de los individuos y basa sus teorías en una supuesta neutralidad del marco liberal. Por el contrario, las corrientes comunitaristas piensan que las identidades colectivas y las culturas también pueden ser consideradas al mismo título que los derechos y las libertades individuales, como “bienes sociales” y tener el mismo valor. Sobre esta base Ch. Taylor elabora su propuesta normativa para “una política de reconocimiento” multicultural. Para Taylor, el reconocimiento de la identidad es “una necesidad vital humana” porque constituye las características fundamentales que las personas se atribuyen y que les hace sentir como seres humanos⁶⁵. Los conceptos de identidad y de reconocimiento, centrados principalmente desde finales del siglo XVIII en el individuo, se han transformado para responder a las demandas de igualdad de estatus por parte de las culturas y de los géneros. En el centro de esta transformación está la cuestión de la autenticidad: el horizonte ideal del reconocimiento consiste en descubrir y articular nuestra identidad genuina, aquella que nos diferencia de los demás. Esto, nos dice Taylor, vale tanto para los individuos como para los pueblos. Los pueblos deben ser acordes con su propia cultura. Pero como señala el autor, descubrir la identidad genuina, aquella que es única a cada persona y cada grupo, no es algo que hacemos en solitario, sino que es algo que negociamos a través del diálogo con los demás y que nos permite diferenciarnos de los demás⁶⁶.

Según Taylor, las políticas de la diferencia crecen de manera orgánica fuera de las políticas universalistas gracias a una nueva concepción de la condición humana: la identidad como algo que se (de)forma por el intercambio. Mientras las políticas universalistas se basan en la idea de que todos los seres humanos merecemos un respeto igual por el potencial humano universal que compartimos, las políticas de la diferencia consideran importante otorgar también

⁶⁴ Kymlicka admite que los gobiernos y las fuentes de autoridad políticas pueden imponer limitaciones y restricciones a los derechos individuales, pero considera que estas son legítimas cuando su objetivo es salvaguardar los principios, los derechos y las libertades democráticas.

⁶⁵ TAYLOR CH., “The politics of recognition”, en GUTMANN A. (Eds.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994, p.26.

⁶⁶ *Idem*, p.34.

un valor igual a lo que los humanos hacen con este potencial humano: definir una identidad tanto individual como cultural⁶⁷. Sin embargo, para Taylor, estas dos visiones de las políticas entran en conflicto. Se confronta el principio de la no discriminación con el de la identidad y se denuncia la pretendida homogeneidad por ser una hegemonía cultural. Las sociedades supuestamente justas y ciegas a las diferencias no son para él sólo inhumanas (porque suprimen las identidades) sino que son también, de manera sutil e inconsciente, altamente discriminatorias.

Esto lleva Taylor al otro eje de la crítica multiculturalista que señalé más arriba, la crítica hacia la superioridad asumida de una cultura que se impone sobre otra. Esta superioridad es la que paraliza el proceso de reconocimiento porque no sólo impide que todas las culturas sean reconocidas como iguales y que les sea reconocido su valor, sino también porque muchas veces los grupos dominantes asientan su hegemonía inculcando la imagen de la inferioridad a los grupos dominados. La política de reconocimiento debe por lo tanto basarse en la siguiente presunción o hipótesis de entrada: *a priori* "todas las culturas humanas que han dado vida a sociedades enteras durante un tiempo extremadamente considerable tienen algo importante que decir a todos los seres humanos"⁶⁸. Para ello, reconoce Taylor, es necesario una voluntad para extender la universalidad del reconocimiento de la dignidad individual -a pesar de sus defectos de "ceguera"- al reconocimiento de las identidades culturales.

Frente a las teorías multiculturales de corte liberal, la feminista Susan Moller Okin formula la siguiente pregunta: "¿Es el multiculturalismo malo para las mujeres?". Moller Okin sugiere que se ha concluido demasiado rápidamente que el feminismo y el multiculturalismo pueden acomodarse fácilmente⁶⁹. Para esta autora, a los teóricos multiculturalistas se les ha escapado que todas las culturas tienen una ideología de género y que si dichas culturas promueven desigualdades de género entran en conflicto con planteamientos feministas de igualdad en la dignidad humana y en la libertad de elección. Esta inercia conceptual del multiculturalismo se debe, por una parte, a una visión monolítica sobre las culturas que centra su atención en las relaciones intergrupales en detrimento de las relaciones intragrupalas. Y por otra parte, se debe a la poca atención que dichas corrientes han prestado a la esfera privada, espacio en el que se articulan los roles de género y donde se produce y reproduce la cultura. Ahora bien, la esfera sexual y reproductiva es central en las culturas, con lo cual defender prácticas culturales puede afectar más a las mujeres.

A pesar de ciertas variaciones, Moller Okin constata que la mayoría de las culturas tienen como objetivo el control de las mujeres por los hombres. Sin embargo, estas prácticas se suelen adscribir a las categorías de cultura, familia y comunidad dejando inoperativas las consideraciones referentes a los derechos individuales de las mujeres dentro de estas esferas. Es

⁶⁷ *Idem*, p.41.

⁶⁸ *Idem*, p.66.

⁶⁹ MOLLER OKIN S., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp.7-26.

más, a veces “cultura” y “tradición” están tan estrechamente vinculadas al control sobre las mujeres que se equiparan virtualmente: “la servitud de las mujeres se presenta como virtualmente sinónimo de ‘nuestras tradiciones’”⁷⁰. Moller Okin reconoce el intento de Kymlicka de enmarcar los derechos de los grupos dentro de los principios liberales de autonomía e igualdad, pero, vista la relación que existe entre género y cultura, le parece muy difícil que muchas culturas cumplan con este requisito, incluida la cultura occidental.

De hecho, y como vimos en el capítulo anterior, reconocer y consagrar los principios de autonomía e igualdad nunca ha supuesto ni *de facto* ni *de jure* que sean reconocidos para las mujeres ni para los grupos minoritarios. La titularidad de dichos derechos está estrechamente vinculada al reconocimiento de la subjetividad, la cual, como hemos analizado también, depende de relaciones de poder establecidas social, cultural e históricamente. Aunque Kymlicka considera que no se deben proteger los derechos diferenciados por grupos que están abiertamente contra los derechos de las mujeres, no repara en que dichas violaciones y otras manifestaciones de la desigualdad de género no son siempre visibles y para Moller Okin, muchas tienen claramente una raíz cultural⁷¹. La autoestima y el respeto requieren más que una simple pertenencia a una cultura viable, remarca Okin, supone evaluar cuál es la posición de cada uno y cada una dentro de dicha cultura.

Sin embargo, para las corrientes feministas multiculturalistas, la pregunta de Okin -¿es el multiculturalismo malo para las mujeres?- es retórica y sesgada porque opone el feminismo y el multiculturalismo como dos planteamientos contradictorios e irreconciliables. L. Volpp considera además que las bases teóricas de esta oposición contribuyen a la construcción de un sujeto particular: la mujer inmigrante víctima de las culturas minoritarias⁷². Con lo cual, para articular el feminismo con el multiculturalismo es necesario en primer lugar deconstruir las ideas que sostienen dicha oposición. Lo que Volpp encuentra en esta oposición es la idea que sitúa a las mujeres no occidentales en una posición de extrema vulnerabilidad frente a su cultura hasta el extremo sufrir “muerte por su cultura”⁷³. Debajo de esta suposición la autora encuentra otras tres: 1) las culturas no occidentales son más patriarcales que las culturales occidentales; 2) las minorías no occidentales viven en función de la cultura mientras que los y las occidentales viven a través de la razón y de su capacidad de elección; y 3) las culturas de las minorías no occidentales son entidades congeladas y monolíticas⁷⁴.

⁷⁰ *Idem*, p.16.

⁷¹ *Idem*, p.22.

⁷² VOLPP L., “Feminism versus Multiculturalism”, *Columbia Law Review*, Vol.101, No. 5 (Jun., 2001), pp. 1181-1218, p.1183.

⁷³ La autora hace referencia al concepto utilizado por Uma Narayan quien ha calculado que los asesinatos por violencia machista en EE. UU. son significativamente y numéricamente iguales que las *dowry death* (fenómenos de asesinatos o suicidios de mujeres por sus maridos y su familia política vinculados con la dote) en la India. Sin embargo, según la autora, las explicaciones de tipo cultural se dan sólo para las formas extremas de violencia contra las mujeres que ocurren en el Tercer Mundo cuyo efecto sugiere que las mujeres del Tercer Mundo sufren de “muerte por su cultura”. Y eso contribuye a ocultar que los asesinatos machistas forman parte tanto de la cultura estadounidense como la *dowry death* de la cultura india. NARAYAN U., *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third-World Feminism*, Routledge, London, 1997, p.84.

⁷⁴ VOLPP L., *op. cit.*, p.1194.

Como consecuencia, la situación de las mujeres de las minorías no occidentales suele contemplarse exclusivamente desde una perspectiva cultural y, además, teniendo en cuenta los supuestos anteriores, su posición no puede ser otra que la de víctima de unas tradiciones culturales inmutables. Además, estas asunciones olvidan que las culturas se transforman y se reconfiguran constantemente. Según Volpp, estas ideas obvian que tanto las culturas como las reivindicaciones de reconocimiento cultural están contestadas desde dentro de las comunidades. Las culturas se negocian constantemente, son múltiples y contradictorias. Sin embargo, las críticas feministas no suelen reconocer según esta autora las voces disidentes, en particular las voces feministas, dentro de las reivindicaciones de reconocimiento cultural y suelen identificar a las "otras" culturas sólo a través de las articulaciones masculinas de los valores de subordinación de género. Reconocer la existencia de reivindicaciones feministas dentro de las comunidades rompería para Volpp la ecuación entre multiculturalismo y anti-feminismo.

Para deconstruir estas ideas, Volpp sugiere buscar las bases teóricas que las fundamentan. La primera se encuentra en la articulación entre género y nación en la historia del colonialismo. Las corrientes feministas poscoloniales analizan críticamente esta relación pero se analiza también desde el multiculturalismo para entender la relación entre las representaciones históricas de las culturas no occidentales y la construcción de las mujeres inmigrantes como víctimas de las culturas minoritarias. Por un lado, esta construcción está impregnada de visiones orientalistas que presentan las culturas orientales exclusivamente a través de sus rituales ancestrales, de su despotismo y barbaridad, mientras equipara la cultura occidental al progreso, a la democracia y a la civilización. La modernidad se construye como un correctivo a la tradición y el estatus de las mujeres como indicador de esta modernidad. Y por efecto de espejismo, la idea de que las "otras mujeres" están sometidas a un patriarcado duro permite desarrollar una visión de las mujeres occidentales como seculares, liberales y que controlan totalmente sus vidas. Y por otro lado, el discurso nacionalista en las luchas anticoloniales utiliza también la imagen de las naciones y las culturas como metáforas que sitúan a las mujeres como constructoras de la identidad de la nación.

El segundo fundamento teórico estaría en las corrientes feministas de raíz ilustrada que definen al sujeto del feminismo primordialmente a partir del eje de género, aislando a las mujeres de las otras dimensiones que las definen y situándolas colectivamente en una oposición con los hombres de su raza, cultura, clase social, etc.⁷⁵. La influencia del liberalismo en el feminismo alimenta también el debate. Para ser titulares de derechos, los sujetos liberales deben renunciar a su carga diferencial, asimilarse a la cultura hegemónica y abandonar su cultura minoritaria. Dichos planteamientos constituyen una lógica binaria que opone el relativismo cultural al universalismo como dos entidades irreconciliables. Este planteamiento implica para las mujeres de las minorías no occidentales que deberían renunciar al reconocimiento de su identidad cultural porque se presume que su cultura no les aporta nada más que opresión y

⁷⁵ *Idem*, p.1199.

subordinación⁷⁶. Además asumir la oposición entre feminismo y multiculturalismo implica que sus valores se excluyen mutuamente: el feminismo no valora los derechos de las culturas minoritarias y el multiculturalismo no valora los derechos de las mujeres.

Como consecuencia, Volpp señala que la oposición entre feminismo y multiculturalismo acaba por invisibilizar las fuerzas que configuran la cultura, aquellas que están más allá y fuera de la cultura y que inciden también y en gran medida en la vida de las mujeres. La situación y los problemas de las mujeres de las minorías no occidentales suelen examinarse sólo desde una perspectiva cultural, prestando atención sólo a aquellos temas que conciernen a las mujeres blancas occidentales privilegiadas como por ejemplo la libertad de movimiento, la libertad de vestir o el derecho a la integridad física. Las violaciones del derecho a disponer de un techo o de tener medios para vivir suelen despertar poca atención según Volpp. Como ejemplo emblemático, la autora habla de la insistencia de las feministas occidentales en denunciar la mutilación genital femenina sin preocuparse por las condiciones materiales de la vida de las mujeres mutiladas⁷⁷. Todo ello contribuye a invisibilizar la existencia de una agencia propia dentro de los patriarcados de las culturas minoritarias.

En otras palabras, o tenemos capacidad de elección o somos víctimas y, según las presuposiciones que Volpp ha identificado, en este esquema sólo las mujeres occidentales parecen tener la capacidad de elección. Sin embargo, como señala la autora, uno puede estar subordinado en una relación social y estar en posición dominante en otra. El caso de las mujeres confrontadas al techo de cristal es un ejemplo de esta relatividad: están en una posición de subordinación que a su vez refleja una posición dominante que ocupan con respecto a las mujeres inmigrantes que se ocupan de su casa y de sus hijos. El problema es que esta relatividad no suele analizarse porque se presume que la relación entre las mujeres no es opresiva mientras que se supone que la raza crea relaciones de opresión de los hombres de las minorías culturales hacia las mujeres de su comunidad⁷⁸.

La propuesta multiculturalista feminista de Volpp es por lo tanto un examen más minucioso de las particularidades de las relaciones de las mujeres con el patriarcado, así como de las relaciones geopolíticas y económicas. Es importante entender cómo la subordinación de género esta vinculada a otras fuerzas subordinantes -incluido el racismo y las desigualdades económicas transnacionales-. Esto implica prestar atención al contexto, a las significaciones de la diferencia y a las disparidades globales de poder. Cambiar los juicios normativos androcéntricos y los comportamientos debe tener como premisa una aceptación de las culturas - de todas incluidas las occidentales- como patriarcales, ninguna más o que otra, pero todas de modo diferente⁷⁹.

⁷⁶ *Idem*, p.1201.

⁷⁷ *Idem*, p.1209.

⁷⁸ *Idem*, p.1215.

⁷⁹ *Idem*, p.1217.

Como acabamos de ver, el feminismo multiculturalista proporciona nuevas perspectivas conceptuales y teóricas críticas en torno a la diferencia, las identidades y el reconocimiento. Integra a la crítica iniciada por el feminismo negro herramientas del posestructuralismo que señale antes que sirven de base a las reivindicaciones de las mujeres de las minorías. Ahora bien, reflexionar sobre el concepto de la diferencia y de sus particularidades escondidas no es nuevo en la teoría feminista. Hemos visto en el capítulo anterior cómo la teoría feminista de raíz ilustrada desde su origen denuncia la esencialización de la diferencia sexual que sirve para justificar la exclusión de las mujeres del ámbito de la igualdad. La existencia de una jerarquía entre las diferencias ha sido también una cuestión central en los debates teóricos feministas en torno a la definición androcéntrica de las abstracciones universalizantes.

En el caso de los marcos teóricos a los que me he referido en este punto, la novedad reside en atribuir una significación y una virtualidad distinta a la diferencia, dando un valor positivo a todo aquello que crea diferencias. Dan un paso más al buscar las fuentes de las diferencias y de las injusticias en los procesos y las producciones simbólicas y no únicamente en las producciones materiales. Consideran que mientras estas últimas crean diferencias negativas, como la de clase social por ejemplo, los procesos simbólicos conforman las identidades. Desde esta nueva perspectiva, las diferencias dejan de ser un problema *a priori* para transformarse en algo positivo -también *a priori*- cuyo reconocimiento contribuye al bienestar de las personas. El problema no es la diferencia, ni las instancias que la producen sino el no reconocimiento de las mismas basadas en el supuesto de su negatividad o conflictividad. Además, como señalan varias de las autoras citadas en este capítulo, el no reconocimiento de las diferencias se refuerza con la existencia de una norma mítica o ficción reguladora que, lejos de superar las diferencias en aras de la igualdad, contribuye a consolidar el poder hegemónico de aquellos grupos que las definen y a excluir a aquellos que no cumplen con sus requisitos. Las nuevas corrientes teóricas feministas desplazan así, como formula Fraser, las reivindicaciones de redistribución a las reivindicaciones de reconocimiento⁸⁰.

Sin embargo, este giro parece producir otras formas de generalizaciones que contribuyen, en mi opinión, a polarizar el debate en torno al reconocimiento. En efecto, Volpp atribuye a las feministas occidentales la construcción de estereotipos culturalistas victimistas sobre las mujeres de las minorías no occidentales, pero para apoyar su tesis recurre a ejemplos de tratamiento que los medios de comunicación dan a los casos de violencia machista dentro de dichas comunidades. Volpp asimila el discurso de los medios de comunicación, de la política y de la opinión pública en Occidente al discurso de las feministas occidentales. Acaba confundiendo el discurso feminista occidental con la parte racista del discurso occidental. Procede a las mismas amalgamas que denuncia, como la de identificar a las "otras" culturas sólo a través de sus valores patriarcales. La teoría feminista occidental no se salva de sus cegueras y

⁸⁰ En referencia a FRASER N., "Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young's *Justice and Politics of Difference*", *Journal of Political Philosophy*, Vol.3, N°2, (1995), pp.166-180.

etnocentricidades ni es inocente como afirma Haraway⁸¹. Sin embargo, mi experiencia como mujer inmigrante en Occidente dentro del movimiento feminista, dentro de los espacios académicos feministas y dentro de la práctica del trabajo en cooperación en género y desarrollo estos diez últimos años me proporciona una imagen mucho más variada y contrastada que la que dibuja Volpp. Afirmar que las feministas occidentales se limitan a denunciar las prácticas culturales "otras" que consideran nefastas para las mujeres inmigrantes sin preocuparse por los derechos básicos y de las condiciones materiales de dichas mujeres es, en mi opinión, una visión igualmente sesgada y estereotipada del "feminismo occidental".

Por otra parte, la crítica de Volpp sobre lo que describe como una obsesión de las feministas occidentales por enfocar desde una perspectiva cultural únicamente la opresión de las mujeres de las minorías, obvia el hecho de que las reivindicaciones de reconocimiento de las minorías suelen basarse precisamente en rasgos culturales considerados como características fundamentales, suficientes y necesarias del grupo en cuestión. Como señalé más arriba, en las dos últimas décadas del siglo XX, cambian los marcos de análisis de los conflictos y se desplazan hacia los ámbitos de producción simbólica de las identidades. Las diferencias cristalizadas en las identidades se perciben como positivas. Pero la identidad cultural tiene la misma ambivalencia que el género como marca de diferenciación. Por un lado, la identidad diferenciada excluye de la comunidad hegemónica de iguales y, por otro lado, crea un punto de adhesión para reivindicar desde esta misma diferencia que excluye, la inclusión en el universal formal de la ciudadanía⁸². En este proceso, las reivindicaciones de reconocimiento de la diferencia cultural se vuelven disponibles para ser debatidas. Se convierten así en referentes polémicos de la teoría feminista -tanto occidental como no occidental- quien somete las legitimidades invocadas a un examen crítico. El problema surge, efectivamente, cuando todas las acciones y prácticas que tienen lugar dentro de una comunidad se etiquetan indiscriminadamente como "culturales", pero esta asimilación no es sólo el hecho de quienes observan o interactúan con ellas desde fuera de las comunidades, sino también de quienes las definen, las ejercen y las viven por dentro. Dentro de las comunidades se invoca la cultura para justificar determinadas prácticas que carecen de una base cultural.

Se instrumentaliza también la cultura, evocando la preservación de su herencia y de su autenticidad para imponer determinadas prácticas y normas dentro de las comunidades. Y en este aspecto, las mujeres tienen una función determinante en la reproducción de la cultura -o de lo que se etiqueta como cultura. El control sobre las mujeres varía en función de lo que se percibe, interpreta o instrumentaliza como una amenaza a la integridad cultural y/o al sistema de normas y jerarquías de género. Muchas jóvenes inmigrantes marroquíes con las que he tenido ocasión de trabajar en el marco de algunos proyectos que he asesorado sentían que las mujeres marroquíes inmigradas gozaban de menos libertad y autonomía que las mujeres que seguían

⁸¹ HARAWAY D. J., *Simians, Cyborg and Women: The reinvention of Nature*, Routledge, London, 1991.

⁸² AMORÓS PUENTE C., QUESADA CASTRO F. (Coord.), *Las mujeres como sujetos emergentes en la era de la globalización: nuevas modalidades de violencia y nuevas formas de ciudadanía*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2011, p.151.

viviendo en Marruecos. Eso, evidentemente, como bien subrayó Volpp, no quiere decir que todo el mundo dentro de la comunidad acepte las definiciones identitarias y sus normas. Las culturas minoritarias también son contestadas y negociadas desde dentro. Pero asumir este hecho no debería minimizar las tendencias al equistamiento identitario y las relaciones de poder hegemónicas que operan dentro de las comunidades, a través de la persuasión, de las coacciones y otros mecanismos regulatorios que se establecen para proteger la definición voluntarista -y a veces instrumentalizada- de la identidad cultural. Volveré sobre esta cuestión cuando analice la relación entre género, nación y cultura desarrollada por la teoría poscolonial, en el siguiente apartado.

Y por último, me parecen también cuestionables los intentos de equiparar las distintas manifestaciones del poder patriarcal. Coincido con la autora en que todas las culturas son patriarcales, discuto sin embargo su afirmación de que todas, aunque sean diferentes, ejercen el mismo grado de opresión sobre las mujeres y que ninguna es más o menos opresiva que otra. Como bien nos recordó Volpp, hay fuerzas que se sitúan más allá de la cultura, son los elementos materiales y estructurales que condicionan la vida de las mujeres. Afirmar que ninguna cultura que es más o menos patriarcal tiene, en mi opinión, dos significados, ambos refutables: o bien quiere decir que los condicionantes externos son los mismos para todas las culturas. Basta con mirar los indicadores comparados de desarrollo humano para darse cuenta de que no es el caso. O bien quiere decir que el patriarcado sólo presenta una dimensión cultural separada herméticamente de la variabilidad de los factores estructurales y materiales que condicionan la vida de las personas, con lo cual una variación en estos factores no afecta a las manifestaciones culturales del poder patriarcal ya que todas las culturas tienen el mismo valor humano. Pero, como pusieron de manifiesto las feministas negras y de color, la opresión de las mujeres está atravesada por distintos ejes interconectados y situados. Asumir que el patriarcado tiene la misma fuerza dentro de las diferentes comunidades culturales invisibiliza también cómo opera esta interseccionalidad en la agencia de las mujeres y su capacidad de transformación de las relaciones patriarcales dentro de cada comunidad. En su intento por deconstruir la oposición entre feminismo y multiculturalismo, Volpp crea otra oposición entre el feminismo occidental y no occidental atribuyendo a cada uno principios difíciles de conciliar: el feminismo occidental universalizante es ciego a las diferencias y el feminismo multiculturalista relativista es ciego a la igualdad. En esta oposición el eje de género se queda desarticulado del sujeto del feminismo y queda desactivado para cualquier empresa emancipatoria.

A estas alturas me parece oportuno formular la siguiente pregunta: ¿en qué medida la valoración positiva de las diferencias, el poder de autodesignarse y el reconocimiento de derechos diferenciados garantiza que los procesos de poder hegemónico, excluyente y marginalizante no se reproduzcan dentro de dichos grupos? Y en relación con esta cuestión sugiero otra que formula A. Oliva Portolés: ¿hasta qué punto la renuncia al genérico es posible o

tan siquiera legítima aquí y ahora?⁸³ Son dudas importantes teniendo en cuenta que las mujeres suelen estar en la intersección de varias formas de opresión. Y si transponemos esta duda al análisis de los movimientos feministas, me vuelve a la mente la pregunta de H. Carby: “¿qué quieren decir cuando dicen nosotras?”. Es más, me pregunto si la pregunta sigue siendo pertinente cuando el “nosotras” se define a partir de las múltiples diferencias que lo atraviesan. ¿Qué criterios privilegiar?, ¿tienen todos los criterios establecidos el mismo valor y merecen la misma protección? y, ¿quién(es) los establecen y deciden su validez?, ¿con qué legitimidad? La cuestión de la diferencia, sea negativa o positiva, es inseparable de la cuestión del poder y de las relaciones de poder, sean intragrupalas o intergrupales.

Como señalan Amorós y Quesada: “muchas veces la palabra ‘identidad’ obedece simplemente a la resignificación positiva, más o menos voluntarística de un rasgo que funcionó primero como pivote y catalizador de segregaciones o de discriminaciones (...) de modo que en la ‘identidad’ converge una red dispersa de significados vinculados entre sí por los elementos activos de los diversos movimientos sociales de autoafirmación local. En la mayoría de los casos, la ‘identidad’ se desliza hacia una concepción claramente esencialista. (...) Un sinnúmero de matices desaparece bajo la priorización de una cierta ‘esencia’ o ‘ser’ (nacional, cultural, racial, sexual, etc.) que se invoca por mera apelación a las ‘tradiciones’. Las tradiciones operan a modo de ‘pantalla’ invisibilizadora de tensiones de poder”⁸⁴. La cuestión del poder resulta clave en la articulación entre feminismo y multiculturalismo. Y en este aspecto, la posición de las mujeres dentro de las comunidades culturales, como portadora y guardiana de los valores culturales del grupo es particularmente emblemática. Para Michèle Le Doeuff esta posición produce una sobrecarga de identidad para las mujeres⁸⁵. Y, como muestra Moller Okin, los mecanismos del poder patriarcal se hacen particularmente visibles cuando se empiezan a cuestionar las relaciones de poder patriarcales que sostienen la producción y el mantenimiento de las identidades culturales.

Con lo cual, como sugieren Amorós y Quesada, es necesario buscar alternativas que sean “flexibles y cambiantes aptos para buscar respuestas a factores de orden sociohistórico, económico, cultural, etc. subrayando la importancia de la variable individual”, en la que además “suele primar la noción de identificaciones más que de identidad y suele aceptarse más de una ficción regulativa como referencia”⁸⁶. En esta línea se sitúa en mi opinión la propuesta teórica de la feminista estadounidense I. M Young. Young pretende conciliar el multiculturalismo con la Teoría Crítica. Dicha teórica considera que cualquier propuesta conciliadora de las diferencias culturales debe pasar previamente por una revisión crítica de la idea moderna de la universalidad de la ciudadanía porque dicho concepto definido como generalidad e igualdad de

⁸³ OLIVA PORTOLÉS A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009, p.25.

⁸⁴ AMORÓS PUENTE C., QUESADA CASTRO F. (Coord.), *op.cit.*, 2011, p.152.

⁸⁵ LE DOEUFF M., *El estudio y la rueca: de las mujeres, de la filosofía, etc.*, Cátedra, Madrid, 1993, p.304.

⁸⁶ AMORÓS PUENTE C., QUESADA CASTRO F. (Coord.), *op. cit.*, 2011, p.155.

tratamiento no implica necesariamente inclusión y participación de todo el mundo⁸⁷. Para I. M. Young el concepto mismo de justicia debe ser redefinido.

En efecto, la idea de ciudadanía como expresión de una voluntad general ha tendido por un lado, a imponer una homogeneidad de los ciudadanos/as y una exclusión en la práctica de los grupos considerados incapaces de adoptar el punto de vista general y, por otro lado, a perpetuar la opresión y la desventaja de los grupos diferenciados no privilegiados. La idea fundamental que Young contesta es aquella que equipara la ciudadanía con la expresión de la voluntad de la mayoría. La búsqueda del interés común para definir la comunidad de ciudadanos/as amenaza con suprimir las diferencias y este último aspecto, para Young, será siempre problemático ya que la inclusión de más voces en base al interés común no garantiza la representación de todas las diferentes voces que puedan quedar al margen de la mayoría representada: "El intento de realizar un ideal de ciudadanía universal -que encuentra lo público encarnado en la mayoría antagónica de la particularidad, en lo común frente a la diferencia- tendrá a excluir o poner en desventaja a algunos grupos, pese a que dispongan formalmente de idéntico estatus de ciudadanía.

La idea de lo público como universal y la concomitante identificación de la particularidad con la privacidad hace de la homogeneidad un requisito de la participación pública. Al ejercer su ciudadanía, todos los ciudadanos/as deberán asumir el mismo e imparcial punto de vista, que trasciende todos los intereses, perspectivas y experiencias particulares"⁸⁸. Para Young, esta perspectiva general imparcial es un mito porque los grupos sociales tienen diferentes necesidades, culturas, historias, y percepciones de las relaciones sociales que influyen en su interpretación del significado de asuntos públicos y ciudadanía y, "en una sociedad donde algunos grupos son privilegiados mientras otros están oprimidos, insistir en que las personas, en tanto que ciudadanos/as, deberían omitir sus experiencias y afiliaciones particulares para adoptar un punto de vista general sólo sirve para reforzar ese privilegio, puesto que las perspectivas e intereses de los privilegiados tenderán a dominar ese sector público unificado, marginando o silenciando a todos los grupos restantes"⁸⁹.

La propuesta de Young será entonces la de una ciudadanía diferenciada en función del grupo -en lugar de una ciudadanía universal entendida como mayoría- y, por tanto, un ámbito y un sector público heterogéneo en el que las diferencias se reconocen y se aceptan públicamente como irreductibles. Young define al grupo social como un espacio de afinidad entre personas, afinidad a través de la que dichas personas se identifican mutuamente y a través de la que otras personas se identifican con ellas. La identidad grupal se constituye al menos parcialmente, por el sentido de la historia particular, la comprensión de relaciones sociales y las posibilidades

⁸⁷ YOUNG I.M., "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en CASTELLS C. (Coord.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona, 1996, pp.99-126., <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/27.03.08%20cap%204.htm>, consultado el 04/01/2015.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ *Idem.*

personales, la manera de razonar, los valores y los estilos expresivos de las personas. Además, son el producto de relaciones sociales, "se crean y pueden desvanecerse"⁹⁰ y nunca se constituyen como una esencia o una naturaleza dotada de un conjunto específico de atributos comunes. Pero dado que muchas veces las definiciones del grupo proceden del exterior, de otros grupos que etiquetan y estereotipan los "otros", los grupos heterodesignados encuentran una afinidad en la opresión. Esta última tiene cinco aspectos que se pueden acumular: la explotación, la marginación, la falta de poder, el imperialismo cultural y la violencia por fobia u odio al grupo. Así, la propuesta de una ciudadanía diferenciada debe reconocer que algunos grupos están potencial o realmente oprimidos o en situación de desventaja.

Por consiguiente, Young sugiere que un gobierno republicano y democrático debería permitir la articulación de derechos especiales orientados a atender las diferencias de grupos y poner a disposición de los grupos que se encuentran en situación de desventaja u opresión -sólo estos nos dice Young, ya que los grupos privilegiados ya están representados-, mecanismos para la representación y el reconocimiento efectivo de sus distintas voces y perspectivas. Dichos mecanismos deben, por un lado, facilitar la auto-organización de los grupos para empoderarles y concienciarles sobre sus intereses en el contexto de la sociedad. Por otro lado, deberían existir análisis de grupo, vinculantes para los poderes políticos sobre cómo las propuestas políticas sociales afectan a dichos grupos. Y, por último, los grupos deberían gozar de un poder de veto respecto a políticas específicas que les afecten directamente.

Para Young, la teoría de la democracia deliberativa, herencia de la teórica política liberal clásica, no ofrece estas garantías de representación y participación porque aquellos grupos que históricamente han sido silenciados se encuentran en una posición difícil para la participación e inclusión en el ámbito público, en parte porque los privilegios de grupos privilegiados dependen hasta cierto punto de la opresión continuada de los demás. Además, como subraya: "nadie puede afirmar que habla en el interés general, porque ningún grupo puede hablar por otro ni, obviamente nadie puede hablar en nombre de todos. Por lo tanto, la única forma de lograr que se expresen, escuchen y tomen en consideración todas las experiencias y perspectivas sociales es tenerlas específicamente representadas en el sistema de gobierno"⁹¹. El espacio público se vuelve así heterogéneo siguiendo el ideal de una "coalición arco iris" en el que cada uno de los grupos integrantes afirma la presencia de los demás y afirma también la especificidad de su experiencia y perspectiva hacia los asuntos sociales.

Con respecto a la cuestión de los derechos, Young considera que en las sociedades democráticas actuales existe un consenso sobre la universalidad de la dignidad humana y de la ciudadanía. Sin embargo, las desigualdades continúan, y los derechos universalmente formulados ciegos a las diferencias perpetúan la opresión en lugar de socavarla⁹². Esta situación

⁹⁰ *Idem.*

⁹¹ *Idem.*

⁹² *Idem.*

provoca lo que la autora llama “el dilema de la diferencia”, es decir, por un lado, se debe seguir negando la esencialización de ciertas diferencias -entre hombres y mujeres por ejemplo- pero, por otro lado, se hace necesario afirmar la existencia de diferencias grupales. Salir del dilema implica dejar de considerar la diferencia como una desviación de la norma, un estigma o una desventaja y permitir que algunos grupos gocen a veces de derechos especiales. Estos últimos proceden no de la necesidad de compensar una inferioridad o una desviación de la norma hasta que se logre la normalidad, sino de la valoración positiva de la especificidad en diferentes formas de vida⁹³. Ahí reside la clave para poder conciliar los derechos universalmente reconocidos y los derechos especiales. Es la única manera de no confundir la universalidad de la ciudadanía con la convicción de que ejercer la ciudadanía supone adoptar un punto de vista universal.

La propuesta de Young tiene el mérito de abrir las posibilidades de elección y de autonomía a la hora de autodesignarse. La identidad, tal y como la define esta autora, se presenta como un proceso abierto, flexible y dinámico que conjuga la dimensión individual con la colectiva frente a los contextos sociohistóricos y políticos cambiantes y diversos. A diferencia de las propuestas de Mouffe y de Butler, Young no intenta deshacerse del marco normativo de la modernidad. Propone su transformación para poder integrar las demandas de aquellos grupos que histórica y circunstancialmente han quedado excluidos de la ciudadanía. Para ello, Young procede a un cambio de parámetro definitorio de la igualdad. El concepto mismo de ciudadanía se convierte en la virtualidad que establece la relación de equivalencia. Siendo el concepto de ser humano demasiado inestable desde las diferencias que lo constituyen, no puede garantizar una igualdad real entre todas las personas. En cambio, el concepto de ciudadanía podría garantizar que los derechos diferenciados de cada grupo y persona puedan ser virtualmente reivindicados.

Sin embargo, coincido con Amorós y Quesada en que dicha propuesta no impide que las identidades operen como sistemas de regulación y de control de los sujetos⁹⁴. Su propuesta carece de alternativa o de mecanismos de resolución de las tensiones políticas entre las heterodesignaciones y autodesignaciones tanto entre los grupos como dentro de los grupos y no toma adecuadamente en cuenta la dimensión persuasiva y coercitiva de las heterodesignaciones. Como señalan Amorós y Quesada, estas tensiones no se juegan solipsista sino colectivamente, dejando un estrecho margen a la elección singular, sobre todo cuando la autodesignación individual se enfrenta a un conflicto de interés con las definiciones dominantes en los grupos y cuando la presión entre los grupos o con el Estado obliga a definiciones de otro orden. Así, si bien se pueden elegir y combinar diferencias, la elección resulta limitada: “sea como fuere, la identidad implica siempre identificaciones de primer orden, en cambio las construcciones basadas en modelos de ciudadanía, suponen una identificación de segundo orden”⁹⁵. Teniendo

⁹³ *Idem.*

⁹⁴ AMORÓS PUENTE C., QUESADA CASTRO F. (Coord.), *op. cit.*, 2011, p.156.

⁹⁵ AMORÓS PUENTE C., QUESADA CASTRO F. (Coord.), *op. cit.*, 2011, p.156.

en cuenta que las construcciones y socializaciones primarias son más de orden sociocultural, privadas y grupales y que los mecanismos de control suelen ser más colectivos y restrictivos para las mujeres, me pregunto cuáles son las consecuencias de una política emancipatoria basada en las identidades culturales para las mujeres.

El concepto de ciudadanía tampoco es tan estable como para ser definitorio de una relación de equivalencia como sugiere la propuesta de Young. Su alcance me parece limitado porque obvia que en las constituciones modernas el concepto de ciudadanía ha sido previamente sellado bajo el parámetro de la equivalencia humana -y no de la diferencia. Cuando en contextos como el de Irán, este requisito teórico previo no existe, o cuando el concepto de ciudadanía se define precisamente desde la diferencia -de género, de minorías étnicas, de minorías religiosas, etc.- la segunda parte de la demostración, a saber, la ciudadanía como fundamento de derechos diferenciados por grupos y personas se cierra de repente sobre sí mismo y la reivindicación del reconocimiento de la diferencia deja de ser una elección y un derecho para convertirse en un estigma normativo. Como veremos, la acción y la práctica del movimiento de IMF en Irán surge precisamente de un cuestionamiento de las limitaciones que supone en un contexto dictatorial reivindicaciones feministas basadas en identidades culturales y religiosas atrapadas en el sello de la diferencia.

3) Nuevos marcos teóricos y políticos para las mujeres del “Tercer Mundo”

1. La crítica poscolonial y su articulación con la teoría feminista

a) Teoría poscolonial

El poscolonialismo como teoría crítica tiene sus raíces históricas en los procesos de descolonización de los años 50 y 60 y en las visiones críticas de autores como Franz Fanon y Aimé Césaire sobre la cuestión de la alienación del sujeto colonial. Casi dos décadas más tarde, a partir de finales de los 70, las ideas de estos autores empiezan a consolidarse y teorizarse dentro de las academias occidentales por parte de investigadores e investigadoras del Tercer Mundo dedicados/as a estudiar las experiencias de la colonización y de la descolonización, sus efectos pasados y sus herencias presentes. De sus preocupaciones surgen los estudios poscoloniales. Este nuevo campo de investigación comparte muchas perspectivas teóricas y prácticas con el posestructuralismo⁹⁶ y el multiculturalismo, y surge más o menos al mismo tiempo que ellos. Todos comparten una visión crítica y rupturista con los fundamentos de la Ilustración. Denuncian la violencia epistémica del proyecto emancipatorio universal y su sujeto unitario así como los dualismos y sus particularidades escondidas y opresivas. La cuestión de la

⁹⁶ La relación entre poscolonialismo y posestructuralismo ha sido ampliamente debatida por varios autores y autoras. Mientras para unos/as la relación parece clara e incluso dentro de una cierta continuidad y lógica epistemológica -el poscolonialismo como “hijo” de la posmodernidad dirán algunos, para otros/as esta relación es más circunstancial e incluso a veces estratégica e instrumental. En mi opinión la naturaleza de esta relación es una cuestión clave para entender los límites y las potencialidades de los movimientos feministas en contextos como la República Islámica de Irán. Examinaré esta cuestión más adelante.

diversidad de los sujetos en las intersecciones fluctuantes y cambiantes de las diferencias que los atraviesan es también unos de sus ejes clave.

Las teorías poscoloniales enfocan su examen crítico sobre “la lógica del dominio”. Es decir, sobre las construcciones, las representaciones y la posicionalidad del “otro-colonizado” diferente y jerárquicamente inferior frente al “uno-colonizador” que se presenta como unitario y racional. Su perspectiva no es sólo histórica sino que abarca otras que le ayudan a investigar cómo se ha producido, reproducido y mantenido dicha lógica en el pasado y cuales son sus herencias actuales. En la opinión de M. L. Femenías, los estudios poscoloniales, como muchos otros estudios “pos” “representan una suerte de pérdida de la inocencia sobre las narrativas igualitaristas modernas, su neutralidad y su potencial emancipador”⁹⁷. Para sus teóricos y teóricas, es más, el poscolonialismo representa el paradigma de la teoría antihegemónica en el que el colonialismo constituye el arquetipo y la expresión más brutal de la hegemonía⁹⁸.

Sin duda, la obra de E. W. Said, *Orientalismo*, escrita en 1978, ha sido pionera en este campo. La propia G. C. Spivak, otro referente teórico en esta materia la considera como fuente de la disciplina, y tanto su trabajo como el de H. K. Bhabha desarrolla sustancialmente el proyecto que inició Said de confrontar la teoría radical occidental a las cuestiones coloniales y poscoloniales y viceversa⁹⁹. La idea clave de esta obra es que la disciplina académica occidental del Orientalismo ha sido un medio para producir en el imaginario occidental una imagen fija de Oriente para, en última instancia, desarrollar y mantener el proyecto de dominación imperial a través de un estilo de pensamiento que establece una distinción ontológica y epistemológica entre Oriente y Occidente. Para Said, Oriente no es puramente fantasía sino que es una parte integrante de la civilización y cultura material europea. El autor define el Orientalismo como aquello que “expresa y representa, desde un punto de vista cultural e incluso ideológico, esa parte como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales”¹⁰⁰. Y, de una manera más histórica y material, el Orientalismo se puede describir y analizar como “una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente”¹⁰¹.

⁹⁷ FEMENÍAS M. L., “El feminismo postcolonial y sus límites”, en AMORÓS C., DE MIGUEL A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo (Vol.3)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.154-213, p.156.

⁹⁸ QUAYSON A., “Postcolonialism and Postmodernism”, en SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp. 87-111, p.96.

⁹⁹ MOORE-GILBERT B., “Spivak and Bhabha”, en SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp.451-466, p.451.

¹⁰⁰ SAID W. E., *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2008, p.20.

¹⁰¹ *Idem*, p.21.

Para definir el concepto, Said recurre, por una parte, a la noción foucaultiana de discurso porque en su opinión, solo a través del discurso se puede entender en qué medida la cultura europea ha sido capaz de dominar Oriente desde un punto de vista político, sociológico, militar, ideológico, científico e imaginario desde la Ilustración. Y por otra parte, se apoya en el concepto de hegemonía cultural definida por Gramsci, es decir como supremacía de determinados consensos de naturaleza cultural, para explicar la durabilidad y la fuerza con las que se ha mantenido y sigue manteniéndose la lógica de dominio del Orientalismo. A través del Orientalismo, Occidente construye a Oriente como una imagen inferior y rechazable de sí misma, construye un “nosotros” europeos superiores contra todos “aquellos” no europeos inferiores. La idea de una identidad europea superior a todos los pueblos y culturas no europeas es, para Said, el componente principal de la hegemonía cultural europea. Lo que el autor de *Orientalismo* pone de manifiesto en definitiva es que la creación de un Oriente fantaseado que se propaga a través de la cultura no es sólo una necesidad de la imaginación, detrás de esta construcción hay una relación de poder, de dominación y de hegemonía: “Oriente fue Orientalizado no sólo porque se descubrió que era ‘Oriental’ según los estereotipos de un europeo medio del siglo XIX, sino también porque se podía conseguir que lo fuera -es decir, se le podía obligar a serlo-”¹⁰². Said establece en la lógica de dominio imperialista una relación entre conocimiento y política a través de la que se crea “al oriental” para poder eliminarlo.

Me voy a detener más sobre G. C. Spivak, cuyo pensamiento me resulta especialmente interesante porque, por un lado, ha sido la pionera en introducir una perspectiva feminista en la teoría poscolonial y es un referente teórico para muchas feministas poscoloniales y feministas no occidentales¹⁰³. Y por otro lado, porque adopta un postura crítica hacia la esencialización de las identidades culturales y nacionales a la vez que reconoce la necesidad de un “esencialismo estratégico” para la agencia de “los subalternos”. Spivak intenta entender la perpetuación del imperialismo colonial no sólo a través de sus causas, sino también analizando los efectos que produce, las interacciones que genera y los micromecanismos de poder que se establecen y se retroalimentan entre colonizadores y colonizados. Incluye en su análisis las posibilidades de acción del “Otro”, condicionadas por el modo en el que ha sido construido y mantenido como “Otro”. Si como afirma Said la construcción del “Otro-oriental” produce el efecto de su eliminación, para Spivak este efecto tiene la forma de un silenciamiento estructural de los/as colonizados/as y, con más agudeza, de sus sectores menos privilegiados -los hombres y las mujeres entre el campesinado iletrado, las tribus y los más bajos estratos del subproletariado urbano-: los “subalternos”.

¹⁰² *Idem*, p.25.

¹⁰³ MOORE-GILBERT B., *op. cit.*, 2005, p.455.

En uno de sus más importantes artículos intitulado “¿Puede hablar el subalterno?”¹⁰⁴, Spivak utiliza el concepto de subalterno acuñado por Gramsci y adaptado por el colectivo de Estudios Subalternos para indagar en qué medida el subalterno puede hablar por sí mismo o si está condenado a ser conocido, representado o hablado de manera distorsionada por otros. El concepto fundamental que está en el centro de la crítica de Spivak es el de *agencia*, es decir, la validación institucional de la acción. Hasta que no esté validada por formas dominantes de conocimiento o de poder, la resistencia no puede ser reconocida -escuchada- como tal¹⁰⁵. La conclusión a la que llega al final de su famoso artículo y que de alguna manera intuimos por la pregunta retórica que plantea, es que el subalterno no puede hablar. Para Spivak el proceso de silenciamiento del subalterno encuentra sus raíces en la filosofía ilustrada. En su obra *Crítica de la razón postcolonial: hacia una historia del presente evanescente*, Spivak propone desvelar, siguiendo las reglas de la deconstrucción derrideana, lo que denomina “la axiomática del imperialismo” en el pensamiento de la Ilustración¹⁰⁶. La “axiomática del imperialismo” como subtexto del colonialismo se apoya en el surgimiento del “informador nativo”, imagen a la vez requerida y forcluida -es decir a la vez necesaria y expulsada- por la filosofía, la literatura, la historia y la cultura del dominador. Según Lacan, lo que ha sido expulsado de lo simbólico reaparece en lo real, y lo real por consiguiente lleva la marca de esta expulsión. El informador nativo es entonces el nombre que designa la marca de esta expulsión del concepto de Hombre, marca que a su vez imposibilita la relación ética. Tanto el aborigen australiano de Kant, como el “Otro” de Europa de Hegel, o la manera en la que Marx negocia la diferencia se inscriben en esta axiomática del imperialismo.

Esta línea axiomática no desaparece con la desestabilización del pensamiento ilustrado ni con la “muerte del sujeto”. En “¿Puede hablar el subalterno?”, Spivak analiza de manera crítica cómo los intelectuales occidentales radicales -se apoya en una conversación entre Foucault y Deleuze- que han intentado defender la causa de los/as oprimidos/as por el neocolonialismo han contribuido al silenciamiento del subalterno: “la teoría de ‘sujetos-efectos’ pluralizados da la ilusión de socavar la soberanía subjetiva mientras con frecuencia provee una cubierta para este sujeto de conocimiento. Aunque la historia de Europa como Sujeto es narrativizada por la ley, la economía política y la ideología de Occidente, este sujeto encubierto pretende ‘no tener determinaciones geopolíticas’. Y así, la muy publicitada crítica del sujeto soberano inaugura en efecto un Sujeto”¹⁰⁷. Mientras los filósofos posestructuralistas anuncian la muerte del sujeto, se quedan con una concepción “utópica” del sujeto/agente centrado en los grupos marginados, como los prisioneros, las mujeres o los subalternos del Tercer Mundo quienes supuestamente pueden “hablar por sí mismos” a pesar de todas sus desventajas¹⁰⁸. Eso constituye para Spivak

¹⁰⁴ SPIVAK G. C., “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, Enero-Diciembre 2003, pp.297-364.

¹⁰⁵ SPIVAK G. C., “Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*”, en SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp.XV - XXII., p.XX.

¹⁰⁶ SPIVAK G. C., *A Critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*, Harvard University Press, Cambridge, 1999, p.4.

¹⁰⁷ SPIVAK G. C., *op. cit.*, 2003, p.302.

¹⁰⁸ MOORE-GILBERT B., *op. cit.*, 2005, p.453.

una violencia epistémica del Sujeto etnocéntrico que se establece a sí mismo para definir selectivamente a un Otro.

Como ejemplo paradigmático de esta violencia epistémica Spivak analiza la abolición del rito indio del sacrificio de la viuda *-sati-* por los británicos coloniales. Según la autora, es un caso de lo que denomina la dialéctica de la diferencia entre “hombres blancos salvando a mujeres cafés de hombres cafés”, y la parodia de la nostalgia por los orígenes perdidos del argumento indio nativo de “las mujeres realmente deseaban morir”¹⁰⁹. Estas dos versiones de la libertad entablan un dura lucha para legitimarse mutuamente pero, como señala Spivak, en este proceso no hay ningún rastro del testimonio de la “voz-conciencia de las mujeres”. Las mujeres se vuelven así sujetos subalternos sexuados por ambos lados. Lo que acaba prevaleciendo es la imagen de la buena sociedad que el imperialismo se arroga en nombre de las mujeres que pretende salvar y proteger criminalizando el *sati* en la ley hindú.

La crítica de Spivak es una crítica tanto política como metodológica. Recurre a la deconstrucción derrideana para revelar la relación de complicidad entre la escritura, la apertura de la sociedad doméstica y civil, y las estructuras del deseo, poder y capitalización en el pensamiento supuestamente transparente de intelectuales occidentales como el de Foucault y Deleuze. Spivak propone ir a contrapelo de la lógica ostensible del texto y utilizar materiales aparentemente marginales para revelar las lógicas ocultas detrás del significado obvio del texto. La deconstrucción revela asimismo la vulnerabilidad del propio deseo de “conservar algo que es, paradójicamente, a la vez inefable y no trascendental”. Y añade: “Al criticar la producción del sujeto colonial, este lugar inefable, no trascendental -‘histórico’- es provisto de carga afectiva por el sujeto subalterno”¹¹⁰. Es lo que Spivak llama *la mecánica de la construcción del Otro*. En esa participan de manera ambigua los sujetos coloniales. En su análisis de la prohibición del *sati* por la administración colonial británica, Spivak muestra cómo los sujetos coloniales confieren una carga social inversa a este ritual como muestra de su pureza ritual y de su lealtad a la alta cultura tradicional en un momento en el que las normas antiguas se habían vuelto inestables¹¹¹. Así, el sujeto colonial contribuye también a fijar una práctica que no era del todo universal ni era específica de una clase o de una casta.

En la parte IV su libro *Crítica de la razón postcolonial* sobre “Cultura” la autora describe al sujeto colonial como una clase de intelectualidad funcional indígena que era “no-del-todo-no-blanca” y servía de amortiguador entre los gobernantes extranjeros y los gobernados nativos. Esta es para Spivak la descripción más accesible y abstracta de la fabricación del denominado sujeto colonial. Luego, tras el final de la descolonización y a mediados de la guerra fría, bajo el impulso de EE. UU. como auto-garante de la descolonización, una parte de esta elite nativa integra los centros de producción de conocimiento de estudios culturales tercermundistas en

¹⁰⁹ SPIVAK G. C., *op. cit.*, 2003, p.344.

¹¹⁰ *Idem*, p.337.

¹¹¹ *Idem*, p.346.

Occidente. El sujeto colonial pasa así a ser el informante poscolonial. Sin embargo, esta nueva posición le deja en una postura incómoda. Por un lado se encuentra atrapado en el molde de las autoridades humanistas tradicionales quienes no autorizan la crítica de los cánones occidentales y por otro siente cualquier crítica a sus orígenes político-culturales como una molesta sensación de lealtades escindidas.

Finalmente este informante poscolonial tiene poco que decir sobre las minorías oprimidas en las naciones descolonizadas pero, como señala la autora, lo acaban identificando de alguna manera con estos grupos: “El aura de identificación con esos lejanos objetos de opresión se adhiere a estos informantes mientras se identifican, en el mejor de los casos, con otras minorías raciales y étnicas en el espacio metropolitano. En el peor de los casos, se aprovechan del aura y representan el papel de informante nativo no contaminado por una participación negada en la maquinaria de producción de conocimiento. De esta manera, este último grupo mina la lucha, simulando el efecto de un nuevo Tercer Mundo y reconstruyendo grandes relatos legitimadores de especificidad y continuidad culturales y étnicas y de identidad nacional, una especie de ‘alucinación retrospectiva’”¹¹². El informante poscolonial controla así el discurso sobre la diferencia cultural, desde una posición fingida radical que disimula, según Spivak, una colaboración implícita de los poscoloniales con la servidumbre al neocolonialismo.

Y por último, Spivak ofrece un análisis radical feminista de la construcción del “Otro-subalterno” que considera clave para entender las interrelaciones entre los imperios coloniales y las cuestiones de género: “Dentro del itinerario suprimido del sujeto subalterno, la pista de la diferencia sexual está doblemente suprimida. La cuestión no es la de la participación femenina en la insurgencia, o las reglas básicas de la división sexual del trabajo para cada caso de los cuales hay ‘evidencia’. Es más que ambos en tanto objeto de la historiografía colonialista y como sujeto de insurgencia, la construcción ideológica de género mantiene lo masculino dominante. Si en el contexto de la producción colonial el subalterno no tiene historia y no puede hablar, el subalterno como femenino está aún más profundamente en tinieblas”¹¹³. La figura de la mujer no desaparece dentro de una nada prístina sino, dentro de “un violento ir y venir que es la figuración desplazada de la ‘mujer del Tercer Mundo’ atrapada entre la tradición y la modernización”¹¹⁴.

El caso del *sati* como ejemplo de la *mujer-en-el-imperialismo*, la mujer no desaparece únicamente en el silencio y la no-existencia, se encuentra inmersa en una violenta paradoja entre el estatus de sujeto y de objeto. Finalmente, la mujer, que encarna para Spivak el subalterno con marca de género, está silenciada porque no tiene espacio desde el que puede hablar. El compromiso de Spivak con el feminismo está claro aunque, como lo señala Moore-Gilbert, uno de los temas más llamativos de su trabajo será una crítica persistente del feminismo occidental y

¹¹² *Idem*, p.350.

¹¹³ *Idem*, p.328.

¹¹⁴ *Idem*, p.358.

de su fracaso por “deshegemonizar” e incluso descolonizar sus propios fundamentos teóricos y conceptuales¹¹⁵. Como veremos más adelante, esta crítica, en continuidad con aquella formulada por las feministas de color y del Tercer Mundo, será uno de los ejes teóricos más importantes del feminismo poscolonial¹¹⁶.

En definitiva, lo que exige esta “feminista-marxista-deconstructivista” es una extrema vigilancia y sospecha sobre las pretensiones de transparencia intelectual. Su exigencia como deconstructivista es ir más allá de la mera textualidad del pensamiento para descubrir la “parte en blanco”, o mejor dicho su subtexto. Para Spivak ningún esfuerzo de Occidente de subvertir el sujeto ni ninguna producción crítica occidental -incluso la poscolonial y la feminista- está libre de la carga de complicidad con los intereses económicos internacionales occidentales ni está totalmente inocente de perseguir intereses propios cuando habla en nombre de los subalternos. Este esquema que define la “axiomática del imperialismo”, la construcción del “Otro-subalterno” esencializado, unitario y homogéneo, en nombre de quien se suele hablar -“la voz del Otro en nosotros”- se convierte en una necesidad.

¿Cuál es entonces la capacidad de acción del subalterno sexuado mujer si no tiene ningún espacio desde el que pueda hablar? ¿Cómo puede generar resistencia si es heterogéneo, fragmentado y sólo un efecto del discurso hegemónico? Spivak encuentra en los escritos del grupo de Estudios Subalternos el proyecto de rescatar la “conciencia subalterna” utilizando de manera estratégica el esencialismo positivista, con un marcado interés político¹¹⁷. A través del concepto de “esencialismo estratégico”, Spivak establece un puente entre su epistemología deconstructivista y su ontología marxista. Lo que sugiere es que de cuando en cuando el esencialismo -y no el universalismo- es una necesidad para posibilitar una resistencia contra la dominación imperialista, creando la ilusión de una identidad unida, estable y basada en el valor y la dignidad de las culturas nativas pre-coloniales¹¹⁸. Esto no impide seguir deconstruyendo por otro lado todos los esencialismos.

El esencialismo estratégico, como marco para la agencia de los subalternos ha tenido varias recepciones. Por parte de las feministas inscritas en tendencias posestructuralistas y poscoloniales como Butler o Saba Mahmood, esta noción ha permitido desarrollar una idea de sujeto-efecto construido socialmente a través del discurso sin esencia natural o identidad auténtica de género, sin condenarlo a una parálisis perpetua dentro de los marcos normativos heterodesignados. Las esencias como mujer o como subalterno/a utilizadas de manera estratégica o necesaria para perseguir un objetivo político se vuelven así transitorias, inestables, resignificables y totalmente incluyentes, sin riesgos de ser excluyentes y opresivos. Sin

¹¹⁵ MOORE-GILBERT B., *op. cit.*, 2005, p.455.

¹¹⁶ SUÁREZ NAVAZ L, HERNÁNDEZ CASTILLO R. A., “Introducción”, en SUÁREZ NAVAZ L, HERNÁNDEZ CASTILLO R. A. (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, pp.11-28, p.15.

¹¹⁷ SPIVAK G. C., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, New York, 2006, p.281.

¹¹⁸ SPIVAK G. C., *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, New York, 1990, p.11.

embargo, otros consideran que Spivak no consigue desprenderse del esencialismo y cae en una versión romántica de las sociedades precoloniales.

Según M. L. Femenías, Spivak “desconoce o minimiza las jerarquizaciones y discriminaciones en el interior de la India, como emblemática de la cultura autóctona no occidental, forzando la justificación de algunos rasgos culturales. En general, el proceso deconstructivo es más potente que el constructivo y termina por ofrecer un sujeto Uno-precolonizado más que Uno-poscolonizado híbrido o mestizo”¹¹⁹. Spivak ha reaccionado a estas críticas afirmando que para ella el subalterno no es el absoluto Otro, porque tal cosa no existe y ha lamentado que la crítica se haya focalizado más en la noción de esencia que en la de estrategia¹²⁰. La crítica sobre su minimización de las jerarquías internas de la India no me parece tampoco muy fundada ya que el subalterno surge precisamente de la parte más baja de dicha estratificación y que el informante poscolonial ocupa una posición intermedia entre el sujeto (neo)colonizador y el subalterno. Lo que sí me produce ciertas dudas es en qué medida un uso *estratégico* de las identidades no corre el riesgo de caer en los esencialismos excluyentes *de facto* y, por otro lado, en qué medida permiten subvertir el orden normativo hegemónico y salir de la condición de “subalterno”.

Con respecto a mi primera duda, el “esencialismo estratégico” implica adscribirse a un conjunto de características sociales y culturales definidas desde fuera del grupo -por los grupos dominantes-, para permitir el reconocimiento desde fuera y desde dentro. A pesar de que permita crear, aunque sea de manera ficticia, una suerte de etiqueta a la que afiliarse para llevar a cabo un proyecto político, en la práctica no sabemos cuáles son los mecanismos de “control” frente a los efectos excluyentes de dichas identidades adscriptivas, ni cómo asegurarse de que “la conciencia estratégica subalterna” no acaba confundiendo a aquellos y aquellas que se reagrupan bajo su égida con la conciencia subalterna heterodesignada. En este sentido, pienso efectivamente que Spivak termina esencializando el propio grupo que ella denomina subalternos. Por un lado, las definiciones inestables, en este caso la de “subalterno”, no garantizan que no haya quienes deciden cuáles son los criterios de legitimidad y de pertenencia al grupo, con efectos de inclusión / exclusión. Nadie, ni ningún grupo, queda totalmente inmune a la posibilidad de tener o buscar privilegios y poder. A menos que exista un mecanismo que regule esta deriva, y este, en la propuesta de Spivak, no lo encontramos.

Y por otro lado, la propuesta de Spivak invisibiliza las interacciones de los subalternos con los grupos dominantes, con los que negocian sus posiciones constantemente. Sus resistencias generan contraresistencia, que acaba transformando también las definiciones del “Otro” por los grupos dominantes. Esta definición es dinámica, y su fluctuación no es sólo fruto del mecanismo de construcción del Otro, sino de una interacción conflictiva y no conflictiva -a

¹¹⁹ FEMENÍAS M. L., *op. cit.*, 2010, p.173.

¹²⁰ SPIVAK G.C., DANIEL S., JONSSON S., “An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak”, en *Boundary*, Vol. 20, N°2, Summer 1993, pp.24-50, p.43.

través de alianzas por ejemplo- con los grupos dominantes. Con lo cual, que las identidades sean utilizadas de manera estratégica no impide que acaben siendo esencializadas *tout court* ni tampoco impiden que sean instrumentalizadas por un grupo o por otro.

Y en relación con mi segunda duda, me pregunto en qué medida un esencialismo estratégico permite subvertir los códigos y las normas hegemónicas excluyentes y opresivas. Spivak responde a la pregunta que planteo más arriba: ¿quién define la identidad bajo la que los grupos minoritarios pretenden organizar sus reivindicaciones? Para ella, está claro que esta definición no parte del grupo minoritario o subalterno, sino que viene de arriba y tiene como objetivo consolidar la posición hegemónica del grupo dominante. Lo que me llama la atención es que de alguna manera, la posición del subalterno lo condena a una heterodesignación y heterofonía. Si el subalterno no puede hablar, siempre va a necesitar algún intermediario que lo haga para él.

En mi opinión, esa configuración crea una paradoja o un dilema, el dilema del subalterno, quien para poder organizarse de manera estratégica necesita una definición que otro le asigna sin garantía de que sea para bien. Entonces, si se asume además desde una perspectiva posmoderna que la ética es una ficción reguladora, ¿cómo garantizar la empatía y la solidaridad desinteresada de los intelectuales benevolentes que hablan en nombre del subalterno? ¿Quién monitoriza el desinterés? ¿Los propios subalternos u otro intelectual benevolente, como Spivak en este caso? Volviendo a mi duda, me pregunto en qué medida el esencialismo estratégico, lejos de garantizar una subversión del orden normativo hegemónico y excluyente, no acaba consolidando la posición de subalternidad y el poder hegemónico. Aunque Spivak considere el esencialismo estratégico como un primer paso necesario y pragmático para poder crear agencia y resistencia, no hay que olvidar que durante este lapso de tiempo los subalternos y dominantes interactúan, que las identidades no son fijas y que van modificándose como resultado de las interacciones, sean conflictivas o no, incluso cuando se intenta esencializarlas.

En este lapso de tiempo, las identidades esencializadas pueden incluso verse reforzadas a través de medidas materiales y jurídicas, sobre todo cuando el grupo dominante siente tambalear su hegemonía. Eso deja poco margen de efectividad a una agencia que se basa en definiciones cuyo control depende de los grupos dominantes. El ejemplo del cambio de la ley hindú por la administración colonial británica con respecto al *sati* no debe valorarse únicamente como un mecanismo de construcción del Otro, sino como una reacción a probables intentos de resistencia y de autoafirmación por parte de los subalternos. Considerar que el subalterno no puede hablar, ignora en mi opinión la capacidad de polemizar de los subalternos y acaba confundiendo el hecho de que se les intenta silenciar con la excusa de que no pueden hablar. Esta confusión me hace pensar en lo que sugiere A. Oliva Portolés: que el deconstruccionismo de Spivak es más un modo de ver que un programa a poner en práctica¹²¹. Es un movimiento crítico y correctivo,

¹²¹ OLIVA PORTOLÉS A., *op. cit.*, 2009, p.339.

pero no puede ser el fundamento de ningún programa político porque, en mi opinión, acabaría siendo muy fatalista y con poca posibilidad de cambio.

Hay un elemento que la propuesta teórica de Spivak no analiza suficientemente, y que como lo vamos a desarrollar más adelante es un rasgo llamativo del movimiento feminista iraní, es la existencia de redes, programas, acciones, pensamientos, intenciones individuales y colectivas ocultos, aquellos que operan sumergidos, en la clandestinidad y en paralelo con las normas y las prácticas definidas por el poder dominante. Estas dobles vidas se han difundido en películas, novelas y dichos populares. Uno muy famoso que se popularizó después de la Revolución islámica de 1979 dice: "Antes de la revolución rezábamos en casa y tomábamos alcohol fuera. Ahora, tomamos alcohol en casa y rezamos fuera". Así, debajo del paraguas totalizante de una moral institucional y oficial, brotan una multiplicidad de referentes normativos autodefinidos y autogestionados ocultos que se organizan dentro de un espacio privado politizado, por afinidades identitarias y/o políticas, que pueden llegar a articularse entre ellos, que se transforman poco a poco, que se hacen más o menos visibles en función de las circunstancias políticas del país. Pueden utilizar de manera estratégica las identidades asignadas por el poder dominante para tener cierta legitimidad de interlocución con este último e incluso pueden tener ciertos puntos de inflexión con dichas definiciones, sin embargo no por ello dejan de elaborar sus propias designaciones como sujeto, su propia crítica y su propio proyecto político de transformación. De hecho, pienso que el movimiento de un IMF en Irán corresponde a un breve momento de emersión de esa agenda feminista oculta, propiciado por un contexto político nacional e internacional favorable.

En Irán, como veremos, la utilización del esencialismo como estrategia de resistencia y de acción se ha revelado de hecho poco productiva. ¿Qué margen para la capacidad de acción deja la institucionalización legislativa -no sólo cultural- de los roles, de las funciones, de las relaciones, de las obligaciones y derechos de las mujeres y de los hombres, en pocas palabras, de todos los aspectos de su vida, desde su concepción hasta su muerte, cuyo respeto está sancionado con castigos muy severos -castigos corporales, pena de muerte, etc.-? ¿Qué capacidad de acción deja a las feministas iraníes un sistema político en el que cualquier contestación y crítica del orden dominante patriarcal se castiga igualmente con penas muy duras -atentado contra la seguridad y la integridad del Estado- dentro de una arbitrariedad absoluta? Si me quedo con la propuesta de Spivak de que el subalterno no puede hablar, entonces contestaría a mis preguntas anteriores con una negativa. ¿Cómo explicar entonces la emergencia de un movimiento como la campaña de IMF en Irán? Como señalé antes, Spivak lamentó que sus críticos se hayan quedado más con la parte "esencialista" que con la "estratégica" de su propuesta. En esto estoy de acuerdo, sin embargo, pienso que la estrategia no consiste únicamente en reutilizar las heterodesignaciones esencialistas para subvertirlas sino también en ocultar adecuadamente los procesos de autonomización y de autodesignación de las subjetividades feministas hasta que se abran vías que permitan negociarlas con el poder dominante. El movimiento de IMF nos obliga a pensar la agencia en términos estratégicos

porque, por un lado, no se limita a actuar dentro del sistema existente sino que plantea, como analizaremos, la transformación de dicho sistema. También, y por otro lado, nos fuerza a resignificar el espacio "privado" como un espacio potencialmente -por el contexto-emancipatorio para las mujeres y para los hombres, al ser un espacio oculto de articulación política. En otras palabras, al ser un espacio público oculto.

b) Feminismo poscolonial

Numerosas teóricas feministas poscoloniales seguirán la pista abierta por los planteamientos de Spivak. Ponen en el centro de su cuestionamiento crítico las intersecciones entre el género, la raza, la nación y su relación con el colonialismo y el neocolonialismo. Proponen además nuevas herramientas de análisis y de transformación política. Están muy influenciadas por planteamientos posmodernos como la superación del dualismo sujeto racional / objeto, el sujeto como efecto de las relaciones de poder, el fin de las metanarrativas, y la representación-construcción de la realidad mediante el discurso. Sus reflexiones las conducen hacia dos críticas: por un lado, una crítica al esencialismo de género de las teorías feministas occidentales. Muchas teóricas feministas poscoloniales centran su análisis en lo que Spivak denominó la mecánica de la construcción del "Otro" en las pretensiones universalizantes del feminismo hegemónico occidental y en la invisibilización y falta de representación de la realidad de las mujeres no occidentales. Por otro lado, polemizan también con la teoría poscolonial por ser igualmente esencialista. Consideran que su análisis de la dialéctica Occidente / Tercer Mundo es incompleta porque no toma en cuenta ni cómo esta dialéctica está influenciada por las relaciones de género ni cómo a su vez influencia dichas relaciones. Estas dos críticas constituyen una aportación importante de las feministas poscoloniales tanto a la teoría feminista como a la teoría poscolonial.

El feminismo poscolonial se va a colocar en la intersección entre el (neo)colonialismo y el género, la nación, la clase, la raza y las sexualidades en distintos contextos de vivencias y experiencias, de subjetividades y de derechos. En este aspecto, coincido con la observación de Sunder Rajan y Park de que el feminismo poscolonial no puede ser visto como un capítulo especializado de la teoría poscolonial ni como una variante más de la teoría feminista¹²² sino que radicaliza estos dos campos de manera cruzada y recíproca: descolonizando la teoría feminista para poder recuperar un concepto de género desesencializado, intersectado y situado, y utilizarlo para una lectura feminista de los procesos de colonización y descolonización. Las preguntas que plantean las feministas poscoloniales son las siguientes: ¿por qué las herramientas de la teoría feminista así como de la teoría poscolonial son insuficientes para clarificar la situación y posición histórica y cambiante de las mujeres del Tercer Mundo? Retoman de alguna manera la pregunta que plantean las feministas de color: ¿qué queréis decir cuando decís *nosotras*? ¿Qué queréis decir cuando decís *nosotros*? Gracias a las aportaciones

¹²² SUNDER RAJAN R., PARK Y., "Postcolonial Feminism / Postcolonialism and Feminism", en SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp.53-71, p.53.

del posestructuralismo y más concretamente del deconstruccionismo, las feministas poscoloniales van a orientar sus preguntas hacia el entendimiento del subtexto del “nosotras” de las feministas occidentales y del “nosotros” de los proyectos nacionalistas. Quieren averiguar qué intereses ocultan estas (no)representaciones, qué potencialidades y limitaciones producen para las mujeres del Tercer Mundo y en qué medida condicionan la constitución y la naturaleza de una agenda feminista propia. A través de sus cuestionamientos, indagan sobre la dialéctica que sitúa a las mujeres del Tercer Mundo en una doble construcción identitaria heterodesignada, atrapadas según la fórmula de Ch. T. Mohanty entre la exotización y la normalización.

Descolonizar el feminismo requiere, como vamos a ver a continuación, desestabilizar los marcos empíricos y recuperar la genealogía y las voces de las mujeres del Tercer Mundo, pero implica también desestabilizar los marcos teóricos y normativos tradicionales y producir unos nuevos. En este proceso, los conceptos que han sido centrales en la teoría feminista de raíz ilustrada -el sujeto, la igualdad, la libertad, la autonomía, la emancipación, etc.- se quedarán muy destabilizados. Evidentemente, tal irracionalización me reenvía a una pregunta que formulé al principio de esta tesis, “¿quid de un feminismo sin crítica?”. Teniendo en cuenta que vinculé en un primer momento mi definición del feminismo con la teoría crítica y que situé a ambos en un marco ilustrado, esta pregunta va cobrando una importancia teórica notable a medida que profundizamos en los intentos de desarticulación del feminismo ilustrado. Al final de este capítulo, volveré sobre las propuestas de las feministas poscoloniales y reflexionaré sobre sus potencialidades transformadoras y emancipatorias tanto para las mujeres como para los hombres. De momento, necesito profundizar en las claves de su crítica cruzada hacia la teoría poscolonial y hacia la teoría feminista hegemónica.

1. La crítica de la teoría poscolonial

Para las teóricas feministas poscoloniales, la poscolonial es una teoría incompleta ya que no toma en cuenta los modos en los que las relaciones de género se sitúan en una intersección con los procesos de colonización y descolonización ni analiza cómo se influyen mutuamente. Los esfuerzos de los estudios poscoloniales iniciados con *Orientalismo* de E. W. Said han evidenciado y teorizado la existencia de una dialéctica entre Occidente y el Tercer Mundo. Han investigado mucho sobre las representaciones culturales que se construyen por ambos lados, sus inestabilidades, sus mestizajes y cómo todos estos influyen las relaciones de poder que se establecen entre ambos. Sin embargo, para las teóricas feministas poscoloniales, dichos procesos no pueden entenderse sin tomar en cuenta la dimensión cultural simbólica que tienen los roles y las representaciones de género. Ni estos últimos se podrían entender sin analizar su articulación con los procesos de colonización y descolonización. En efecto, como se esforzarán por demostrar las teóricas feministas poscoloniales, la intersección entre dicha dialéctica y el género atrapa por un lado a las mujeres en una doble subalternidad tal y como explicó Spivak y, por otro lado y como consecuencia, las coloca en un juego de lealtades múltiples. Visibilizar y teorizar esta dinámica es una herramienta valiosa para entender la trayectoria de los

movimientos de mujeres en los países (des)colonizados, sus propuestas y agendas, sus resistencias y alianzas y, sobre todo, sus estrategias, tanto las ostensibles como las ocultas.

La autora cingalesa K. Jayawardena ha sido una de las primeras en analizar la dialéctica Occidente / Tercer Mundo desde el eje de género. En *Feminism and Nationalism in the Third World*, un estudio pionero sobre la historia de los movimientos de mujeres y feministas en el Tercer Mundo, Jayawardena señala que el “orientalismo” -esta representación estereotipada y fantaseada de Oriente que señaló E. W. Said- encuentra un referente dialéctico en el “occidentalismo”. El occidentalismo, al igual que su contraparte, es también una construcción y una representación fantaseada que atribuye el desarrollo económico de Occidente a la existencia de valores y principios culturales como la consagración de derechos naturales y universales, el liberalismo y la democracia parlamentaria. Se contemplan como la llave del éxito de su poder imperialista y constituyen el marco principal de la lucha contra el imperialismo. Los reformistas nacionalistas convierten la lucha contra el oscurantismo, la reforma y la racionalización de las estructuras y prácticas sociales, políticas y religiosas en una prioridad para desafiar el imperialismo occidental. Al mismo tiempo, necesitan construir y reforzar una identidad cultural nacional para movilizar al pueblo, rescatando la idea de una tradición auténtica, prístina ubicada en un pasado muy lejano cuando las naciones del Tercer Mundo eran todavía independientes¹²³. Así, la dialéctica Occidente / Tercer Mundo crea dos polos complementarios de acción antiimperialista, una hacia fuera, de lucha contra el poder colonial occidental y otra, hacia dentro, en la que la modernización de la sociedad se debe combinar con el fortalecimiento de la identidad nacional.

Dicha combinación ha llamado bastante la atención de los/as investigadores/as poscoloniales. Partha Chatterjee sostiene que precisamente por la acomodación que supone esta combinación, no se puede considerar el proyecto de modernización en Oriente como una mera imitación de los modelos occidentales. La occidentalización era solo un aspecto del proyecto reformista nacional. Según Chatterjee, para los nacionalistas indios de finales del siglo XIX, Occidente debía imitarse sólo en sus aspectos materiales porque creían que desde el punto de vista espiritual, Oriente era superior a Occidente. Con lo cual, el planteamiento era copiar las técnicas materiales de las civilizaciones modernas occidentales pero guardando y reforzando la esencia espiritual de la cultura nacional. Para este autor, esto explica la apropiación selectiva de la modernidad occidental. El discurso nacionalista indio distingue dos esferas: “el mundo”, dimensión externa vinculada con las condiciones materiales y, “la casa”, dimensión interna vinculada con la dimensión espiritual y constitutiva el auténtico ser y - aquel que diferencia a Oriente de Occidente -. Mientras la parte interna-espiritual-casa de la cultura está protegida y reforzada, se pueden hacer compromisos y ajustes necesarios para adaptarse a las necesidades del mundo material moderno sin perder la identidad auténtica¹²⁴.

¹²³ JAYAWARDENA K., *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, London, 1986, p.5.

¹²⁴ CHATTERJEE P., “The Nationalist Resolution of the Women’s Question (1987)”, en PECORA V. P. (Ed.), *Nations and Identities. Classic Readings*, Blackwell, Oxford, 2001, pp.325-332, p.327.

El análisis de P. Chatterjee separa la Modernidad como pensamiento filosófico heredado de la Ilustración occidental y la modernización como proceso socioeconómico y tecnológico. Ya señalé antes que el pensamiento poscolonial, al igual que el posmoderno rechaza los dualismos, las abstracciones universalizantes, y diferencia la modernidad como pensamiento crítico de la modernidad como producto de una materialidad histórica. P. Chatterjee da un paso más sugiriendo una diferenciación entre el pensamiento racional y lo que produce dicho pensamiento racional. Esta diferenciación la formula en términos de “casa” versus “mundo” y, al sostener que los reformistas indios de finales del XIX sólo escogieron la parte “mundo” del pensamiento occidental me deja con cierta perplejidad acerca de la posibilidad de separar de manera tan categórica estas dos esferas, sea en la India o en otras partes del mundo. Mientras su observación me parece bastante acertada cuando sostiene que la modernización en el Tercer Mundo no ha sido un mero “corta-pega” de la modernidad occidental al contexto de los Estados nación emergentes, su explicación del proceso me genera serias dudas.

Por un lado, me resulta difícil poder separar de manera tan rígida el “mundo” de la “casa”, o la dimensión material de la dimensión espiritual con cada parte funcionando de manera autónoma, permitiendo operar una “selección” de los elementos apropiables de aquellos que se dejarían en su cajón correspondiente. Los encuentros coloniales o las migraciones producen apropiaciones culturales, pero pensarlas en término de “selección” invisibiliza su anclaje en un contexto dinámico de movilidad social, de relevo de poder y de emergencia de nuevos modos de producción. Una visión dinámica sugiere pensar más en términos de “lucha”, “resistencia”, “alianza” y “negociación” que en términos de “selección”. Es más, como bien señala E. Hobsbawm, las tradiciones se reinventan constantemente para responder a nuevas situaciones tomando la forma de referencia a viejas situaciones o, para imponer su propio pasado por medio de repeticiones¹²⁵. Se reinventan para simbolizar una cohesión social, para legitimar nuevas relaciones de poder o para inculcar nuevos valores y normas de comportamiento cuando las legitimidades tradicionales han sido contestadas, debilitadas o relevadas. Estos procesos también son dinámicos, se negocian y en ellos intervienen diferentes actores. Al minimizar el peso de dichas dinámicas, la visión de P. Chatterjee termina reificando las dos esferas que ha identificado. El argumento de la apropiación “selectiva” de la modernidad acaba en definitiva invisibilizando todas las otras versiones de la modernidad que compiten en el nuevo escenario cultural, social y político, incluidas aquellas que irracionalizan las normas de la “casa” o que consideran que no se puede modernizar sin modernidad aunque sea una modernidad autoreferida. Como veremos en el caso de Irán, la modernidad como pensamiento crítico también echó raíces aunque ha tenido que ir acomodándose a las transformaciones políticas que ha acontecido en este país durante más de 200 años.

¹²⁵ HOBBSAWM E., “Introducción: la invención de la tradición”, en HOBBSAWM E., RANGER T. (Eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, p.8.

Y por último, aunque el artículo de P. Chatterjee se refiere a la resolución de la cuestión femenina por los nacionalistas, el eje de género se aborda también de una manera estática. Para las feministas poscoloniales, la combinación que los nacionalistas reformistas hacen entre las reformas modernizadoras y el fortalecimiento de la identidad nacional no se podría entender sin cruzar el análisis de la dialéctica Occidente / Tercer Mundo con un análisis de género. Este análisis es igualmente necesario para entender la construcción de la “mujer del Tercer Mundo” en su doble subalternidad como lo ponía de manifiesto G. C. Spivak. Las feministas poscoloniales establecen una conexión entre simbolismo cultural, género e ideología, conexión que se plasma en la dialéctica que acabo de señalar. Frente a las posturas tradicionales sobre las relaciones entre género, raza, etnicidad y nación -que incluyen aquellas que niegan o minimizan la relación que puede haber entre estos elementos-, S. Walby sostiene que el género y las relaciones étnicas/nacionales/de raza se afectan mutuamente, obligándonos a un análisis dinámico sobre los cambios y las interrelaciones causales que marcan dichas relaciones¹²⁶. Floya Athias y Nira Yuval-Davis, en su libro *Woman-Nation-State*, analizan por su parte los modos en los que las mujeres están involucradas en los procesos étnicos y nacionales. En la introducción del estudio, describen los cinco modos siguientes: a) como reproductoras biológicas de los miembros de las colectividades étnicas; b) como reproductoras de los límites de los grupos étnicos/nacionales; c) como participantes centrales en la reproducción ideológica de la colectividad y como transmisoras de su cultura; d) como marca de las diferencias étnicas/nacionales -como foco y símbolo en los discursos ideológicos utilizados en la construcción, reproducción y transformación de las categorías étnicas/nacionales; e) como participantes en las luchas nacionales, económicas, políticas y militares¹²⁷.

En una obra posterior, *Gender and Nation*¹²⁸, Yuval-Davis destaca además el papel central de las mujeres en la reproducción cultural: “*Dada la importancia central de la reproducción social de la cultura, se ha considerado muchas veces que las relaciones de género constituían la esencia de las culturas como modos de vida que pasan de generación en generación*”¹²⁹. Las mujeres se convierten por lo tanto en símbolos culturales de la colectividad, de sus límites, en portadoras de la identidad y del honor colectivo y en reproductoras intergeneracionales de la cultura. Es una figura femenina que simboliza en muchas culturas el espíritu de la colectividad. Se habla de la “Madre Patria”, de la “Madre India”. También, simbolizan la colectividad cuando los hombres van a la guerra y se sacrifican por sus mujeres y sus hijos: “*En la imaginación colectiva, las mujeres están asociadas con los hijos, y de este modo con la colectividad y el futuro de la familia*”¹³⁰. Este peso de la representación construye a las mujeres como la portadora del honor de la colectividad. Las mujeres con su comportamiento adecuado, su ropa adecuada personifican la línea representativa de los límites de la colectividad

¹²⁶ WALBY S., “Woman and Nation”, en SMITH D. A. (Ed.), *Ethnicity and Nationalism*, E. J. Brill, Leiden, 1992, pp.81-100, p. 82.

¹²⁷ ANTHIAS F., YUVAL-DAVIS N., *Woman-Nation-State*, Macmillan, London, 1989, p.7.

¹²⁸ YUVAL-DAVIS N., *Gender and Nation*, Sage, London, 1997.

¹²⁹ *Idem*, p.43.

¹³⁰ *Idem*, p.45.

y cuando cruzan esta línea traen deshonra y vergüenza a la colectividad. Yuval-Davis considera que esta relación coloca a las mujeres en una posición ambivalente dentro de la colectividad. Por un lado, simbolizan la unidad de la colectividad, el honor y la razón de ser de algunos proyectos nacionales o étnicos, y por otro, se ven excluidas del cuerpo político colectivo donde ocupan una posición más de objeto que de sujeto.

Aquí es donde los dos ejes que mencioné se cruzan: la relación entre género y cultura se traduce en una redefinición del papel de las mujeres para responder a las metas del nuevo proyecto nacional dentro del marco de la dialéctica señalada anteriormente por Jayawardena. Si cambia la definición de la sociedad, deben cambiar también las representaciones, las funciones y los roles de las mujeres en la misma. Según Jayawardena: “el debate sobre el rol y el estatus de las mujeres había empezado por supuesto antes, pero en la era de la expansión imperialista y capitalista, la cuestión revistió nuevas dimensiones; el crecimiento del capitalismo cambió el antiguo orden social y dio luz a nuevas clases y una nueva capa cuyas mujeres tenían que plantear las antiguas preguntas en una nueva dinámica”¹³¹. La nueva dinámica está marcada por la necesidad de modernizar la sociedad, modernización que se equipara con la adopción de modelos políticos e institucionales occidentales: “Confrontados con sociedades suficientemente desarrolladas y poderosas para subyugarles, y frente a la necesidad de modernizar sus propias sociedades, muchos reformadores de Asia tomaron la aparente libertad de las mujeres en las sociedades occidentales como clave del desarrollo de Occidente, y sostuvieron que el ‘atraso oriental’ se debía en parte al bajo estatus de las mujeres”¹³². Las mujeres, como símbolos de la nueva cultura nacional y como reproductoras biológicas y culturales, tenían así que encarnar la modernización del Estado y de sus instituciones. En el centro del nuevo proyecto está la reproducción y el fortalecimiento de la familia monogámica burguesa simbolizada por la figura de la “mujer nueva”¹³³.

Deniz Kandiyoti, una de las pioneras en los estudios de género en Oriente Próximo, analiza la relación entre género y proyectos nacionales en Turquía. Para esta investigadora, las reformas modernizadoras como la abolición del Califato y el establecimiento de una República en 1923, la abrogación de la *sharia* a favor de leyes seculares, la adopción de un alfabeto latino, la promoción del modo occidental de vestirse, la adopción del calendario occidental, así como la introducción del matrimonio civil, el divorcio y la abolición de la poligamia formaban parte del mismo proyecto nacional de Mustafa Kemal. Como señala D. Kandiyoti, la emancipación de las mujeres era parte integrante del plan de modernización de la nueva república porque garantizar la igualdad de derechos a los hombres y a las mujeres simbolizaba la determinación de M.

¹³¹ JAYAWARDENA K., *op. cit.*, 1986, p.8.

¹³² *Idem*, p.12.

¹³³ Jayawardena señala como el concepto y la terminología de “mujer nueva” fue adoptado tanto por los hombres como por las mujeres de las clases educadas. Como ejemplo, menciona el libro del reformador egipcio, Qasim Amin, defensor de la emancipación de las mujeres, *La nueva mujer*, publicado en 1919 en Egipto.

¹³⁴ KANDIYOTI D., “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp. 22-47, p.31.

Kemal de ponerse a la altura de las civilizaciones occidentales¹³⁴. El estatus de las mujeres se convierte así en el barómetro de civilización de la sociedad y simboliza la ruptura con el pasado.

En el caso de Egipto, numerosos estudios relatan la importancia que tenía para los nacionalistas reformistas el sacar a las mujeres de su estado de ignorancia y atraso, a través de una educación moderna que les habilitase a ser madres aptas para educar y cuidar a los futuros ciudadanos de la nación y para velar por el bienestar de la familia y a través de ella de la nación entera¹³⁵. En muchos países de mayoría musulmana, el velo de las mujeres se convierte en símbolo de feudalismo y de atraso conduciendo los reformistas de dichos países a abogar por su prohibición. Tales fueron los casos de Iraq en 1911, de Turquía en 1921 y de Irán en 1936. Los Estados nación emergentes realizan también actos y manifestaciones de carácter propagandístico en los que las esposas e hijas de altos cargos del poder o de los círculos nacionalistas aparecen en público sin velo y vestidas con la moda occidental de la época.

La construcción de la “mujer nueva” está en relación con la dialéctica entre Occidente / Tercer Mundo. En efecto, la necesidad de reformar la imagen de las mujeres para simbolizar la entrada de los nuevos Estados nación en una era de emancipación, de libertad y de autonomía tiene como referente dialéctico la imagen de las mujeres del Tercer Mundo representadas por los orientalistas, por el poder colonial y por las feministas occidentales. Cabe recordar, como explicaron Said y Spivak, que la mecánica de la construcción del “Otro” no es desinteresada y esconde pretensiones hegemónicas en las intenciones de quienes representan y hablan en nombre de los “Otros”. La construcción de la mujer del Tercer Mundo como exótica y erótica, recluida en los harenes, oculta bajo el velo, víctima de prácticas salvajes como la quema de viudas, con los pies atados, etc. servía como justificación a la dominación imperial bajo el pretexto de la sagrada misión civilizadora. Las mujeres orientales tenían que ser rescatadas por los hombres europeos.

El poder imperialista exporta e impone modelos apropiados de relaciones de género y de sexualidad. Esto implicaba también eliminar las prácticas autóctonas calificadas por los europeos de “salvajes”. Se eliminaban porque se consideraban contrarias a las ideas cristianas de la monogamia y del control sexual que los europeos imponían a sus mujeres, independientemente del hecho de que constituyeran prácticas opresivas o no para las mujeres. Como explica C. Enloe, “el comportamiento femenino adecuado era el pilar de la civilización imperialista. Al igual que la higiene y la cristiandad, la respetabilidad femenina estaba pensada para convencer tanto a los colonizadores como a los colonizados que la conquista extranjera era justa y necesaria”¹³⁶. La imagen femenina con la que los proyectos nacionales pretenden romper

¹³⁵ SHAKRY O., “Madres instruidas y juego estructurado: la crianza de los hijos en Egipto a finales del siglo XIX”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 189-252, p. 196.

¹³⁶ ENLOE C., *Bananas, Beaches and Bases: making Feminist Sense of International Politics*, Pandora, London, 1989, p.48.

es aquella construida por el poder colonial e interiorizada por los pueblos dominados. La “mujer nueva” debe representar la negación absoluta de todo aquello que se considera como atraso y barbarie *según las normas morales occidentales*. La “mujer nueva” se sitúa así en la intersección de dos representaciones totalizantes construidas, imaginadas y fantaseadas: por un lado la mujer del Tercer Mundo imaginada por los orientalistas y, por el otro lado, la mujer occidental imaginada por los occidentalistas.

Sin embargo y como señalé más arriba, el proyecto nacional tiene también una dimensión interna de construcción y fortalecimiento de la identidad nacional, aspecto al que deberán adecuarse igualmente las mujeres como representantes culturales y símbolos de la colectividad. Volviendo a la distinción que establece P. Chatterjee entre el “mundo” y la “casa”, el autor considera que para los reformistas nacionalistas indios de finales del XIX la casa/interior se asocia con valores y roles femeninos, mientras que el mundo/exterior se asocia con los valores y roles masculinos. Para este autor, cuando conjugamos este nuevo sentido de la dicotomía casa/mundo con la identificación de los roles sociales por género, esto nos da el marco ideológico dentro del que el nacionalismo intentó responder a la cuestión femenina. El temor de los nacionalistas a que instituciones como la familia y la casa estén amenazadas por los valores exteriores era muy grande. Esto requería nuevas normas para “la casa” más apropiadas a las nuevas condiciones exteriores del mundo moderno. Buscarán en los principios de la excelencia natural de las mujeres, su virtud y su modestia las bases para elaborar un nuevo modelo de “la casa”: “en el sistema ario, hay una preponderancia de la espiritualidad, en el sistema europeo una preponderancia del placer material. En el sistema ario, la esposa es una diosa. En el sistema europeo la esposa es una socia y una compañera”¹³⁷.

La casa se convierte así en el sitio principal para expresar las cualidades espirituales de la cultura nacional, y las mujeres serán las principales responsables de proteger y nutrir esta cualidad. Así es como, según P. Chatterjee, el nacionalismo resuelve la cuestión femenina para que sea acorde con su propio proyecto histórico. La mujer nueva se define como sujeta al nuevo patriarcado, un patriarcado reformado, transformado que se distingue de las tradiciones indígenas, y la mujer nueva se diferencia de la mujer corriente y de la mujer occidentalizada de las familias relacionadas con la administración colonial¹³⁸. Al análisis de Chatterjee me parece importante aportar una observación en continuidad con la que formulé más arriba. Tal y como señaló C. Pateman en su análisis del proyecto ilustrado occidental, el contrato sexual forma parte integrante y condicional del contrato social. Es decir, que las esferas mundo/exterior/hombre y casa/interior/mujer, para retomar la dicotomía de Chatterjee, no sólo estaban vinculadas sino que son interdependientes. Desde esta perspectiva, me resulta aún más problemático pensar en estas dos esferas como polos separados e independientes que permiten una apropiación “selectiva” de los elementos materiales de la modernidad en detrimento de sus elementos espirituales. Para K. Jayawardena, el objetivo del proyecto nacional está claro, los

¹³⁷ CHATTERJEE P., *op. cit.*, 2001, p.330.

¹³⁸ *Idem*, p.331.

reformistas buscan establecer en sus países un sistema estable de familia burguesa con mujeres educadas y trabajadoras, en conformidad con el desarrollo capitalista y la ideología burguesa, pero asegurándose de que las mujeres van a permanecer en posición de subordinación tradicional dentro de la familia¹³⁹.

Además, para S. Walby, el examen del mecanismo de construcción de la “Otra” mujer del Tercer Mundo requiere un enfoque más dinámico de las relaciones sociales que imperaban en la dialéctica Occidente / Tercer Mundo. La autora propone añadir otro elemento de análisis al cuadro propuesto por Anthias y Yuval-Davis al que me referí antes: las jerarquías sociales, económicas, culturales, étnicas y su intersección con el eje de género¹⁴⁰. Este aspecto para Walby es fundamental para no caer en el error de considerar que los grupos étnicos/nacionales son homogéneos desde el punto de vista de género y/o de clase y que tienen intereses y objetivos compartidos dentro del proyecto nacional. Sin esta visión diferenciada no podríamos entender el surgimiento surgen en los momentos de formación de proyectos nacionales, entre los diversos grupos de mujeres por un lado y, entre los diversos grupos de mujeres y otros grupos políticos, culturales, etc. por otro lado, las cuestiones como las relaciones de poder hegemónicas y excluyentes, las tensiones, las resistencias y los conflictos de legitimidad así como las estrategias de acción y las necesidades de buscar y establecer alianzas.

Científicas sociales como Z. T. Sullivan y L. Abu-Lughod sostienen que los proyectos feministas nacionalistas perseguían más consolidar intereses de clase que de género¹⁴¹. Según afirman, tenían más intereses compartidos con los hombres nacionalistas que con las mujeres de las clases bajas. Podían incluso, llegar a ejercer un control sobre los cuerpos, los comportamientos y las prácticas de dichas mujeres para adecuarlos al proyecto nacionalista. Como señala Jayawardena, “los movimientos de mujeres no ocurren en el vacío sino que corresponden a y están determinados en gran medida por los movimientos sociales más amplios de los que forman parte”¹⁴². El proyecto nacionalista es el proyecto de la clase burguesa capitalista emergente de los países del Tercer Mundo que busca, a través de la modernización y racionalización de las instituciones políticas, sociales y religiosas ,suplantar el poder de las antiguas dinastías reinantes y de las estructuras religiosas tradicionales. Analizaré en detalle estas cuestiones en la historia del movimiento feminista en Irán. Son claves para entender por qué en la actualidad surge la necesidad para dicho movimiento de rearticular un sujeto feminista inclusivo y plural.

Con respecto a los distintos modos en los que las mujeres y los hombres se relacionan con los proyectos nacionales, Walby apunta lo siguiente: “a veces las mujeres pueden apoyar un proyecto nacional diferente del de los hombres. Hay una lucha para definir lo que constituye *el*

¹³⁹ JAYAWARDENA K., *op. cit.*, 1986, p.15.

¹⁴⁰ WALBY S., *op. cit.*, 1992, p.83.

¹⁴¹ ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002.

¹⁴² JAYAWARDENA K., *op. cit.*, 1986, p.10.

proyecto nacional, y a las mujeres se les suele escuchar menos que a los hombres en esto. Por tanto, las relaciones de género son importantes para determinar lo que constituye *el* proyecto nacional. Las mujeres son más susceptibles de apoyar los proyectos nacionales que incluyan sus intereses¹⁴³. Además, el proyecto nacional no afecta ni beneficia a todos sus defensores al mismo tiempo. Este es el caso del estatus de ciudadanía al cual no todos los miembros del grupo étnico/nacional acceden al mismo tiempo. Y finalmente, Walby considera que la relación entre género y etnicidad/nación/raza es recíproca: el grado diferenciado en el que las mujeres se implican en los proyectos nacionales afecta al proyecto mismo y su relación con los otros grupos étnicos/nacionales¹⁴⁴.

La reciprocidad nos obliga a un análisis dinámico. Las mujeres no han sido símbolos pasivos instrumentalizados por las ideologías nacionalistas o por las miradas orientalistas. Al contrario, tal y como muestran Deniz Kandiyoti y Kumari Jayawardena, las mujeres se han organizado para introducir sus reivindicaciones de emancipación en los movimientos nacionalistas. Han aprovechado los nuevos espacios de legitimidad que les proporcionaban las reformas modernizadoras, como la educación, el empleo y la participación social, para generar espacios de reivindicación propios a través de la creación de asociaciones y de revistas. La ideología nacionalista de género que debe conjugar modernización con fortalecimiento de la identidad nacional requiere para su entendimiento que crucemos su análisis con el de la radicalización de dicha ideología por las feministas inscritas también en los proyectos nacionales. ¿Qué propuestas y qué actores eran los referentes polémicos de los planteamientos nacionalistas sobre la normatividad femenina y masculina apropiados para su proyecto nacional? Mientras existe una literatura muy extensa sobre el activismo feminista en los nuevos Estados nación y su participación activa en los círculos reformistas, pocos exploran la relación entre las reivindicaciones que surgen de dicho activismo feminista y la producción de nuevos modelos de normatividad de género. Suelen examinar este último como producto de un proyecto histórico nacional propio.

En definitiva, como señala C. Amorós, en este proceso las mujeres acaban con una sobrecarga de identidad: "cuando entre distintos grupos de varones hay tensiones por el relevo del poder, entonces aparecen heterodesignaciones distintas. Los varones dicen en determinadas situaciones 'mujer es lo que tienen ellos'. Otras veces, en cambio, aseguran 'mujer es lo que tenemos nosotros'. La afirmación 'mujer es lo que tenemos nosotros' o 'lo que proponemos nosotros' aparece cuando hay un grupo de varones emergentes que está disputando el poder al grupo de varones que está en una situación hegemónica"¹⁴⁵. En esta carrera por el relevo del poder y de las heterodesignaciones intervienen activamente las feministas a través de las brechas abiertas por la desestabilización de las legitimidades anteriores. Ni la esencialización de

¹⁴³ WALBY S., *op. cit.*, 1992, p.90.

¹⁴⁴ *Idem*, p.90.

¹⁴⁵ AMORÓS C., "Feminismo y multiculturalismo", en AMORÓS C., DE MIGUEL A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo (Vol.3)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.215-264, p.235.

género, ni el discurso de la excelencia de las mujeres, ni el discurso de las mujeres como símbolos de la autenticidad cultural son características exclusivas de los proyectos políticos de los Estados nación emergentes. En el capítulo II profundicé estas cuestiones con respecto al proyecto ilustrado occidental.

Sin embargo, al rescatar el subtexto de género de los proyectos nacionales, las teóricas feministas poscoloniales rescatan también la historia de las relaciones de género y de los movimientos feministas que ni la historiografía tradicional de la (des)colonización, ni la crítica poscolonial habían tomado en cuenta ni considerado como elementos determinantes de su observación. Como sugerí al principio de este apartado, el análisis feminista poscolonial no es una suma de teoría feminista y teoría poscolonial sino que propone un nuevo espacio teórico y analítico desde el que abordar cuestiones como nación, Estado, etnicidad y también cuestiones relativas a la agencia feministas en el Tercer Mundo. En este aspecto comparte con las teorías "pos" la necesidad de deconstruir y resignificar los marcos empíricos, teóricos y normativos existentes, tanto los poscoloniales como los feministas.

2. La crítica de la teoría feminista hegemónica

"Hegemónico" es el calificado con connotación política que la teoría feminista poscolonial adjudica a la teoría feminista occidental. Su objetivo es "descolonizarla", deconstruyendo sus marcos de interpretación y creando unos nuevos. Comparten muchas afinidades teóricas con el feminismo de color, el poscolonialismo y el posestructuralismo. Retoman las sendas teóricas sembradas por las feministas de color, sus denuncias de etnocentrismos y clasismo del feminismo occidental hegemónico y las sitúan en el escenario de la lógica del dominio colonial. Sostienen que universalizar las experiencias y los problemas de las mujeres oculta los modos diferenciales en los que las mujeres del Tercer Mundo están oprimidas, opresiones de género que se cruzan con otros sistemas de opresión y discriminación, históricamente situados en el fondo del encuentro colonial. Descolonizar la teoría feminista implica por lo tanto crear herramientas de autonomización y autodesignación: por un lado, dando voz a los sujetos subalternos mujeres del Tercer Mundo, rescatando la historia de sus luchas y de sus anhelos y, por otro lado, desvinculando el feminismo, como pensamiento radical, de sus raíces ilustradas occidentales.

El feminismo poscolonial necesita para ello radicalizar tanto la teoría poscolonial como la teoría feminista. Sin embargo, como revisaré a continuación, no puede deshacerse totalmente de los conceptos ni de las herramientas de estas dos corrientes. Tiene que buscar un equilibrio entre las críticas y las alianzas teóricas que establece tanto con la teoría poscolonial como con la teoría feminista. Para algunas autoras, esta operación eleva la teoría feminista poscolonial a un nivel de metaparadigma. T. de Lauretis considera que la teoría feminista sólo se ha hecho

posible como tal en un “modo poscolonial”¹⁴⁶. Pero en la práctica y la acción política, esta tarea no es nada sencilla ya que en el medio de su construcción teórica y normativa discurren cuestiones clave para el feminismo, como las de la autonomía y autodesignación de los sujetos por un lado, y de las lealtades por el otro.

Como mencioné antes, el debate poscolonial se centra en las cuestiones de la formación de las identidades y sus debates concomitantes acerca de las representaciones y posicionalidad¹⁴⁷. Para romper con las representaciones y posición de la “mujer poscolonial”, las feministas poscoloniales resignifican primero el término poscolonialismo para convertirlo en “una abstracción disponible para el despliegue figurativo de cualquier definición estratégica de la marginalidad”¹⁴⁸. En el contexto del discurso feminista contemporáneo, S. Suleri sugiere que la categoría de poscolonialismo debe aprehenderse “como una metáfora de libre flotación para el asedio cultural y como un significado casi obsoleto de la historicidad de la raza”¹⁴⁹. Desde este nuevo lugar, las feministas poscoloniales empiezan a polemizar con la teoría feminista occidental para descolonizarla.

En su célebre ensayo: “Bajo los ojos de occidente: los estudios feministas y el discurso colonial”, Ch. T. Mohanty discute la dicotomía género como cultura frente a género como historia. La autora sostiene la idea siguiente: “la relación entre ‘Mujer’ -un compuesto cultural e ideológico del Otro construido a través de distintos discursos figurativos (científicos, literarios, jurídicos, lingüísticos, cinematográficos, etc.)- y ‘mujeres’ -sujetos reales, materiales de sus historias colectivas- es una de las cuestiones centrales que la práctica del estudio feminista pretende atender. Esta conexión entre las mujeres como sujetos históricos y la re-presentación de la Mujer como producto del discurso hegemónico no es una relación de identidad directa ni una relación de correspondencia o de simple implicación. Es una relación arbitraria construida por culturas particulares”¹⁵⁰. Para Mohanty, los escritos feministas colonizan discursivamente la heterogeneidad de las vidas de las mujeres del Tercer Mundo produciendo y representando así una “Mujer del Tercer Mundo”, una imagen fabricada de manera arbitraria, pero con el sello de legitimidad del discurso ilustrado occidental. Esto conduce a una conceptualización limitada y homogénea de lo que Mohanty llama “la Diferencia del Tercer Mundo”, la cual borra las complejidades y los conflictos que caracterizan las vidas de las mujeres de diferentes clases sociales, religiones, culturales, razas y castas en estos países. Este proceso de construcción de la “Mujer del Tercer Mundo” coloca a las feministas occidentales en una relación de poder que tiene efectos sobre la vida de las mujeres del Tercer Mundo.

¹⁴⁶ DE LAURETIS T., “Displacing Hegemonic Discourses: Reflections on Feminist Theory in the 1980’s”, *Inscriptions*, 3/4, (Feminism and the Critique of Colonial Discourse), pp.127-144, p.138, http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_3-4/delauretis.html, consultado el 3/06/15.

¹⁴⁷ SUNDER RAJAN R., PARK Y., *op. cit.*, 2005, p.54.

¹⁴⁸ SULERI S., “Woman Skin Deep. Feminism and the Postcolonial Condition”, en ASHCROFT B., GRIFFITHS G., TIFFIN H. (Eds.), *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, London, 2006, pp.273-280, p.274.

¹⁴⁹ *Idem*, p.274.

¹⁵⁰ MOHANTY CH. T., “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en ASHCROFT B., GRIFFITHS G., TIFFIN H. (Eds.), *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, London, 2006, pp.259-263, p.260.

Según Mohanty, varios elementos de la producción teórica y práctica feminista occidental fortalecen esta relación de poder. El primero es la ubicación o situación estratégica de la categoría "mujeres" como categoría universal y grupo preconstituido, homogéneo y con intereses y deseos idénticos en el contexto de análisis. El segundo es el uso acrítico de metodologías particulares utilizadas para demostrar la validez de dicha universalidad más allá de las especificidades culturales. El tercero, de naturaleza política determina el modelo de poder y de lucha que los dos primeros elementos implican y sugieren. Mohanty sostiene que de este marco de análisis surge la idea de la opresión de las mujeres como grupo, lo que a su vez produce la imagen de la "mujer corriente del Tercer Mundo": "Esta mujer corriente del Tercer Mundo lleva una vida esencialmente truncada basada en su género femenino (léase: sexualmente constreñida) y su ser del 'Tercer Mundo' (léanse: ignorante, pobre, sin educación, atada por la tradición, doméstica, orientada a la familia, victimizada, etc.)"¹⁵¹. Esta imagen contrasta con la autorepresentación implícita de las mujeres occidentales en tanto que educadas, modernas, controlando sus cuerpos y su sexualidad, y con la libertad de poder tomar sus propias decisiones. En opinión de esta autora, esta distinción sirve como base al privilegio de convertir a un grupo particular en el referente normativo.

Este análisis lleva Mohanty a una crítica del concepto de la hermandad universal basada en la idea según la cual todas las mujeres comparten una misma opresión. Ahí es donde se genera la confusión entre "mujeres" en tanto que grupo construido y "mujeres" como sujetos materiales de su propia historia. La homogeneidad de "las mujeres como grupo" se confunde asimismo con las especificidades histórico-materiales de la realidad de "grupos de mujeres"¹⁵². El problema es que el énfasis se pone más en demostrar que las mujeres como grupo son oprimidas a través de casos similares que responden a las descripciones formuladas, que en descubrir las especificidades materiales e ideológicas de los grupos de mujeres consideradas como oprimidas. Lo que cuestiona Mohanty es la sustitución de la realidad sociológica por la realidad biológica (lo mismo que opera en el discurso sexista, señala la autora) para crear una unidad entre las mujeres. Lo que critica no es el potencial descriptivo de la diferencia de género sino el posicionamiento privilegiado y el potencial explicativo de la diferencia de género como origen de la opresión. El sesgo reside en el hecho de considerar la subjetividad político sexual de las mujeres y los hombres como previas a las relaciones sociales que se establecen entre ellos.

Lo que Mohanty sostiene es que las mujeres y los hombres son tanto sujetos como producto de estas relaciones. Por ejemplo, ser madre y el valor que cada sociedad asigna a la maternidad son dos cosas distintas que requieren un análisis contextualizado. Esto lleva a la autora a estipular que "la hermandad no puede asumirse en base al género, debe ser formulada a través de prácticas y análisis concretos, históricos y políticos"¹⁵³. Esto implica que las

¹⁵¹ *Idem*, p.261.

¹⁵² *Idem*, p.262.

¹⁵³ *Idem*, p.262.

feministas occidentales reconozcan la posición de poder desde la que “hablan” y construyen a la “otra del Tercer Mundo” para poder, como sugería Spivak, desaprender sus conocimientos y sus privilegios. Para Mohanty, la decolonización del discurso de las feministas occidentales supone además pensar en una nueva metodología de producción de conocimiento: en lugar de registrar los puntos comunes, deberían enfocarse de manera positiva en las diferencias y en las particularidades. Buscar en las particularidades la prueba de la universalidad de las teorías corre el riesgo de borrar el significado que adquiere esta particularidad. En cambio, Mohanty sugiere empezar con el análisis de lo particular para poder explorar poco a poco cómo los individuos se articulan con la universalidad.

Antes de seguir con los ejes característicos de la teoría feminista poscolonial, me parece conveniente aportar unas observaciones con respecto a la crítica de Mohanty. Si la hermandad no puede asumirse en base al género, entonces ¿en base a qué eje organizar una lucha feminista en un contexto en el que el género es precisamente el lugar de adscripción de las desigualdades y de los privilegios? En el caso de Irán, las discriminaciones y los privilegios de género se materializan además en el ordenamiento jurídico. ¿Cómo prescindir en este contexto del género? La campaña de un millón de firmas en Irán resulta ser un marco de reflexión interesante desde este punto de vista porque aglutina el activismo de mujeres y de hombres contra leyes que regulan relaciones discriminatorias de género. Ponen en el centro de su reivindicación una concepción del género vinculado a la titularidad de derechos humanos. Su apropiación del lema “los derechos de las mujeres son derechos humanos”¹⁵⁴ traduce su visión política que podría resumir así: “donde haya leyes discriminatorias en base al género, no hay derechos humanos ... para nadie”. El género ya no se define sólo como una construcción social y cultural de los roles femeninos y masculinos, ni como un eje universal de desigualdad entre las mujeres y los hombres, se resignifica y se convierte en lugar de cuestionamiento de todo el aparato ideológico, político e institucional de la República Islámica de Irán.

Volviendo al marco teórico del feminismo poscolonial, hemos visto que uno de sus ejes descansa sobre la importancia de visibilizar los mecanismos de construcción de la mujer del Tercer Mundo como sujetos subalternos. El otro eje se focaliza en la elaboración de un marco empírico descentrado, basado en las voces y las vivencias de las mujeres y de las feministas no hegemónicas. La obra *Feminism and Nationalism in the Third World*, de Jayawardena Kumari, a la que me referí antes, ha sido una de las primeras en fijarse en la recuperación y reconstrucción de una genealogía de los movimientos de mujeres en Asia y Oriente Próximo desde el siglo XIX hasta la década de los 80. La tesis principal de Jayawardena es que el feminismo no es una ideología occidental impuesta por el dominio colonial en el Tercer Mundo. En los países del Tercer Mundo que han pasado por un proceso de colonización directa o indirecta, existe una historia autóctona ocultada e invisibilizada de las luchas de las mujeres contra su subordinación. El proyecto feminista en el Tercer Mundo era un proyecto propio, que perseguía responder a las

¹⁵⁴ Principio enunciado durante la Plataforma de Acción de Beijing en 1995 durante la Cuarta Conferencia Mundial para las Mujeres de Naciones Unidas.

necesidades de las mujeres que lo llevaban, plasmado en la realidad social y política de su contexto y no era una mera réplica de modelos occidentales importados. Esta tesis ha sido documentada minuciosamente con respecto a las luchas de las mujeres en América Latina, en África y en Asia¹⁵⁵.

De modo esquemático se podría decir que estas investigaciones persiguen un doble objetivo: en primer lugar, crear antecedentes y empoderar los movimientos feministas actuales en los países del Tercer Mundo aportando datos empíricos sobre la existencia histórica de un feminismo autóctono. Como expliqué en el primer capítulo, hacer genealogía del feminismo permite sostener que en la historia de las luchas sociales, las mujeres no son unas “recién llegadas”. Reconstruir una genealogía contribuye asimismo a crear una legitimidad histórica y exigir un reconocimiento histórico de la participación activa de las mujeres en los proyectos y procesos de transformación política para que no se queden “en las notas a pie de página de la historia”¹⁵⁶. La genealogía contribuye también a la formación de una conciencia feminista autodefinida, desde las referencias y las experiencias propias, “la articulación de la experiencia como parte de esta misma experiencia”¹⁵⁷.

El segundo objetivo de las investigadoras feministas poscoloniales es desvincular al feminismo de sus raíces ilustradas occidentales. Lo que pretende esta extensa literatura es disociar dos ideas: el feminismo como proceso histórico -incluso con respecto a su teorización- y el feminismo como pensamiento radical. Como pensamiento radical, las feministas poscoloniales intentan mostrar que el feminismo ha existido históricamente en muchas partes del mundo y no sólo en Occidente: han existido movilizaciones y resistencias de las mujeres contra normas y prácticas que consideraban opresivas y en cada sociedad han existido individuos -mujeres y hombres- que han desafiado los límites de las normas de género establecidas. El hecho de que el feminismo y la modernidad occidental como procesos históricos hayan sido anteriores y que hayan tenido una influencia sobre los proyectos nacionalistas y feministas en los países que estaban bajo su dominio colonial no les otorga el estatus de referente normativo universal. Para las feministas poscoloniales es más bien al contrario, sostienen que la pretensión universalista de dichos proyectos se basa en la “axiomática del imperialismo”.

¹⁵⁵ Véanse entre otras referencias: MOLYNEUX M., *Movimientos de Mujeres en América Latina. Estudio teórico comparado*, Cátedra, Madrid, 2003; WIERINGA S. (Ed.), *Subversive Women: Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*, Zed Books, London, 1996; HIGGS C., MOSS A. B., FERGUSON E. R. (Eds.), *Stepping Forward: Black Women in Africa and the Americas*, Ohio University Press, Athens, 2002; ROCES M., EDWARDS L. (Eds.), *Women's Movements in Asia. Feminism and Transnational Activism*, Routledge, London, 2010; MARI TRIPP A., CASIMIRO I., KWESIGA J., MUNGWA A., (Eds.), *African Women's Movements: Transforming Political Landscape*, Cambridge University Press, New York, 2009.

¹⁵⁶ JAYAWARDENA K., *op. cit.*, 1986, p.23.

¹⁵⁷ LUGONES M., SPELMAN E., “Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for ‘the woman’s voice’”, *Women's Studies International Forum*, Vol. 6, No. 6., 1983, pp. 573-581, p.573.

Ambos objetivos confluyen hacia la creación de un espacio de legitimidad para los movimientos feministas autóctonos tanto hacia fuera como hacia dentro. Visibilizar la contribución de las mujeres a los procesos de creación de Estado nación crea una “deuda” nacional hacia las mujeres que sirve como virtualidad para sus reivindicaciones. Por otro lado, demostrar que el feminismo es una producción autóctona le confiere un sello de autenticidad del que las feministas pueden servirse cuando las acusen de complicidad con la ideología del enemigo imperialista y de traición a la lealtad nacional. Como veremos en el caso del movimiento feminista en Irán, reivindicar el “sello de autenticidad” es una clave estratégica de su activismo, sobre todo en el contexto de la revolución y República Islámica cuya base ideológica descansa sobre la lucha contra el imperialismo cultural. En el contexto iraní el concepto de “lucha contra el imperialismo cultural”, con una definición arbitrariamente variable por parte del poder político dominante, se convierte en una espada de Damocles que pesa sobre cualquier proyecto político, incluido el proyecto feminista. Pueden verse tachados en cualquier momento de colaboración directa o indirecta con el poder imperialista occidental, de traición y de occidentalitis e incurrir en penas muy severas por atentado contra la seguridad e integridad nacional. Por eso, demostrar el carácter autóctono y la autenticidad se convierte en este entorno en una prioridad estratégica y vital para las feministas.

La idea que subyace bajo la apelación de “feminismo” en plural es la de contextualizar y situar los movimientos de mujeres y feministas. Reivindicar el reconocimiento del feminismo en plural insiste no sólo sobre la diferencia entre las mujeres sino también en la diferencia entre las teorías, los proyectos y prácticas feministas inscritos en distintos procesos y realidades nacionales. Estos feminismos se empiezan a asociar con marcos geográficos -feminismo iraní, marroquí, boliviano, etc.- o a ideologías geolocalizables como es el caso del feminismo islámico. Sin embargo, buscar un sello de autenticidad tanto hacia dentro como hacia fuera en mi opinión corre el mismo riesgo que señala Mohanty cuando se refiere al feminismo occidental hegemónico: hacia dentro, su estrategia de legitimación puede convertirse en una posición privilegiada de referente normativo frente a los otros proyectos feministas presentes en el mismo contexto. En efecto, lo “auténtico” al que se acogen y en el que pretenden buscar su legitimidad suele ser definido por una narrativa nacional identitaria dominante. Bien es verdad, como mostraron las autoras antes citadas, que no se debe infravalorar la influencia de los movimientos de mujeres en la construcción de dicha narrativa, sin embargo tampoco se puede minimizar que en la lucha por las definiciones, una acaba imponiéndose sobre otras. Con lo cual, el feminismo “auténtico” puede acabar siendo otra apelación del feminismo “hegemónico”. Y hacia fuera, la certificación de autenticidad invisibiliza las dinámicas transnacionales que repercuten localmente en la vida de las mujeres, oculta el peso de las influencias externas sobre los proyectos feministas y dificulta las posibilidades de establecer alianzas feministas transnacionales. De nuevo nos encontramos con el “dilema de la diferencia” al que se refería I. M. Young, pero declinado tanto individual como colectivamente y tanto local como globalmente.

Ahora, además de la cuestión de la legitimidad, desbancar al feminismo occidental hegemónico de su estatus de referente universal abre la posibilidad a nuevos marcos de interpretación y permite pensar la acción feminista desde horizontes normativos resignificados. En efecto, poner fin a la mecánica de la construcción de la Otra-Mujer-del-Tercer-Mundo requiere herramientas de autonomización mediante la asignación de significados propios y esto implica primero desestabilizar los marcos hegemónicos. En el centro de esta desestabilización se hallan los conceptos paradigmáticos de universalidad y dualismo, fundamentos del pensamiento político de raíz ilustrada en Occidente. Influida, como vimos, por el pensamiento posestructuralista, el feminismo poscolonial retoma la idea del conocimiento como poder para subvertir la legitimidad de dicho saber. Somete así el concepto ilustrado de universalidad a una deconstrucción para invalidarlo como abstracción totalizante y dejarlo a un nivel de construcción del lenguaje, producido por una estructura de relaciones de poder hegemónica y situada en un contexto y un momento determinado. Me gustaría incluir aquí un matiz: el feminismo poscolonial no se deshace totalmente de la idea de la modernidad, sino que la resignifica. En primer lugar desactiva los antagonismos por los que tradicionalmente se la define: modernidad contra tradición, secularismo contra religión, mente frente a cuerpo, público frente a privado, etc. Considera dichos antagonismos como productos teóricos vinculados a la historia de la ilustración occidental y como instrumentos de dominación sobre “Otros/as”, con lo cual no pueden pretender de ninguna manera tener una legitimidad universal. Y en segundo lugar, producen nuevos significados para los conceptos ilustrados con los que se asocia la modernidad, especialmente los de “sujeto”, “igualdad”, “libertad” y “emancipación”, conceptos centrales en la teoría feminista hasta ahora.

Como señalé antes, la cuestión de las identidades, de sus representaciones y posicionalidad se convierte en la nueva clave de análisis y de teorización en torno al sujeto poscolonial. Con respecto al tema de la representatividad, las feministas poscoloniales denuncian tanto la universalidad del sujeto del feminismo como la reificación de la diferencia. Insisten por un lado en el reconocimiento de las diferencias y de las especificidades históricas de las mujeres según su contexto. Urgen a las feministas occidentales a reconocer su etnocentrismo y a abandonar y desaprender sus privilegios. Pero por otro lado, rechazan también la actitud de “benevolencia” en la que caen cuando consideran a las mujeres del Tercer Mundo como víctimas o como informadoras, o cuando abogan por una versión acrítica del pluralismo¹⁵⁸. Y con respecto al asunto de la posicionalidad del sujeto, el feminismo poscolonial rechaza las nociones de identidades fijas, puras, auténticas, herméticamente separadas y ancladas en un territorio específico. La identidad se entiende como: “ese mismo proceso por el cual la multiplicidad, contradicción e inestabilidad de la subjetividad se significa como dotado de coherencia, continuidad, estabilidad; como dotado de un núcleo -un núcleo en transformación constante pero núcleo al fin y al cabo- que en un momento dado se enuncia como el ‘Yo’”¹⁵⁹.

¹⁵⁸ SUNDER RAJAN R., PARK Y., *op. cit.*, 2005, p.54.

¹⁵⁹ BRAH A., “Diferencia, diversidad, diferenciación”, en VV.AA., *Otras inapropiables*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp. 107-136, p.131.

Repensar la identidad en términos de posicionalidad desestabiliza también las dicotomías esquemáticas y esencializadas como blanco/negro, primer mundo/Tercer Mundo, colonizado/colonizador, mujer/hombre, etc.

En cambio, proponen nuevas construcciones teóricas basadas en nociones como el mestizaje, la ambivalencia, la ambigüedad, la interseccionalidad, el sincretismo o la hibridez. H. K. Bhabha se refiere al concepto de hibridez para describir los modos de construcción de la cultura y de la identidad en el marco de la colonización. La define como la inversión estratégica del proceso de dominación a través de su negación, es decir, la negación de la producción de identidades discriminatorias que aseguran la identidad 'pura' y originaria de la autoridad¹⁶⁰. Dicha inversión se produce en el "tercer espacio" de subjetividad donde se opera una desestabilización de las representaciones coloniales hegemónicas sobre la esencialización y la autentificación de las identidades culturales. El "tercer espacio" no es sólo un estado de las cosas listo para la descripción y el análisis, es un lugar dinámico de producción de nuevas posibilidades¹⁶¹. Desde las perspectivas feministas poscoloniales, el "tercer espacio" se situaría entre el feminismo hegemónico por un lado y los nacionalismos y las políticas de identidad por otro. Es el lugar desde donde se irrationalizan las heterodesignaciones y se abren posibilidades de autodesignación para sujetos autónomos no unitarios y posibilidades para la articulación de su agencia. Como señalan Sunder Rajan y Park, "los feminismos poscoloniales han establecido un espacio discursivo donde se han hecho posibles críticas constructivas y diálogos. En lugar de acoger o rechazar ciegamente las teorías occidentales, las feministas poscoloniales en sus mejores momentos han anclado con éxito estas teorías en realidades sociales histórica y geográficamente específicas. En el espacio poscolonial, donde las contradicciones políticas y económicas son más ampliamente visibles y con menos habilidades para ser disfrazadas que en el primer mundo, las feministas poscoloniales han tenido oportunidades de 'probar' su adecuación -y en algunos casos han revisado significativamente y fundamentalmente las teorías mismas"¹⁶².

El horizonte normativo del feminismo hegemónico de raíz ilustrada se somete también a crítica. Conceptos como igualdad, libertad, emancipación y autonomía deben repensarse y resignificarse desde los mismos parámetros críticos a los que se ha sometido el de Sujeto. Deben deshacerse de sus raíces ilustradas occidentales. Como veremos en el apartado siguiente, en el contexto de los países de mayoría musulmana, la cuestión de la agencia feminista se replantea desde una crítica de las dicotomías ilustradas: tradición / modernidad y religión / secularismo, abriendo así la reivindicación de una agencia feminista desde y dentro del marco de la práctica religiosa. En este debate, la huella del pensamiento posestructuralista está significativamente presente. Las corrientes feministas poscoloniales están impregnadas por el pensamiento de Foucault, Spivak y Butler sobre la agencia y la resistencia. Sostienen como

¹⁶⁰ BHABHA H. K., *The Location of Culture*, Routledge, New York, 2004, p.159.

¹⁶¹ *Idem*, p.55.

¹⁶² SUNDER RAJAN R., PARK Y., *op. cit.*, 2005, p.66.

ellos que dichos conceptos no pueden teorizarse ni articularse desde un concepto de libertad pensado como abstracción universalizante, ni pueden abstraerse de las relaciones de poder en las que están inmersos sin correr el riesgo de producir nuevas formas de opresión y de exclusión.

La opinión de esta investigadora es para mi muy ilustrativa de este planteamiento: “representar al feminismo como ‘la libertad de elegir’ no sólo reproduce (de nuevo) nociones de agencia como elementos centrales en el feminismo, sino que plantea preguntas sobre lo que hay que hacer cuando las mujeres *eligen* formar parte de estructuras que consideran a los hombres como superiores y por lo tanto reproducen formas de desigualdad de género. La cuestión más importante es que argumentos como este asumen que las ‘elecciones’ existen y pueden hacerse fuera de las relaciones de poder. Las elecciones no son nunca ‘libres’ en el sentido de que nunca se hacen fuera de las relaciones de poder o de los sistemas e ideales hegemónicos. Sin embargo, esta claro que algunas ‘elecciones’ han sido designadas como feministas o emancipatorias mientras que otras han sido designadas como opresivas. Siguiendo eso, las mujeres que han hecho ‘elecciones’ que son percibidas como opresivas sufren de una falsa conciencia y por lo tanto no han alcanzado el estado de liberación que han alcanzado otros -reproduciendo de nuevo una visión lineal del tiempo donde el progreso se mide como un *continuum* encabezado por las mujeres occidentales. Además (...) es pertinente subrayar que el modo en el que algunas elecciones han sido designadas como emancipatorias y otras como opresivas, es en sí mismo enredado con relaciones de poder que provienen tanto del (varias formas de) patriarcado como del feminismo occidental dominante”¹⁶³.

2. Los estudios de género y feministas en Oriente Próximo

Como analicé en los dos primeros capítulos, los temas relacionados con el concepto de sujeto y de su horizonte normativo universal han estado históricamente en el centro de la teoría feminista y, desde los años 70, han constituido su manzana de la discordia. A la exigencia de reconocimiento de la diferencia se ha añadida la del reconocimiento de nuevos proyectos políticos basados en concepciones alternativas y resignificadas de la modernidad y del feminismo. Oriente Próximo, región de mayoría musulmana y, como señaló E. W. Said, lugar histórico de las luchas por el poder colonial, representa en mi opinión un lugar emblemático de contestación de los marcos dominantes de la modernidad occidental. Esta contestación se plasma en acontecimientos históricos muy cargados política y emocionalmente relacionados con los procesos de descolonización, de luchas por la autodeterminación nacional y contra el imperialismo cultural y para el reconocimiento de la especificidad cultural de las sociedades de mayoría musulmana. En este aspecto, la Revolución islámica de Irán de 1979 constituye un punto de inflexión político y teórico emblemático, no sólo dentro de Irán sino internacionalmente. Muchas de las investigaciones que voy a presentar en este apartado, que

¹⁶³ SALEM S., “Feminist Critique and Islamic Feminism: the Question of Intersectionality”, *Academic Journal*, November 2013, Vol.1, N°1, http://postcolonialist.com/civil-discourse/feminist-critique-and-islamic-feminism-the-question-of-intersectionality/#_ftn24, consultado el 14/01/2015.

exploran la dimensión de género de los Estados modernos en Oriente Próximo surgen precisamente después de esta fecha y convergen en las implicaciones del islam para las mujeres.

Para Deniz Kandoyoti, las producciones intelectuales feministas en Oriente Próximo, sus reivindicaciones y sus prácticas se inscriben sobre la trama histórica y política de la región. Son profundamente locales, están inmersas en sus propias historias y especificidades (geográfica, económica, étnica, religiosa, nacional, lingüística, etc.) y, simultáneamente, muy internacionales cuando entablan diálogos, tanto colaborativos como conflictivos, con distintas corrientes del feminismo Occidental¹⁶⁴. Al mismo tiempo, existen ciertos puntos comunes entre los movimientos de mujeres y feministas en la región. Me gustaría rescatar y combinar algunos que me parecen especialmente relevantes para entender la naturaleza de los debates feministas actuales aquí: 1) los procesos de construcción de Estados nación modernos con políticas educacionales, legales y sociales muy similares en distintos países de la región han modelado una nueva normatividad de los roles de género pero, al mismo tiempo, han producido brechas o vetas de ilustración recuperadas por los movimientos de mujeres para la construcción de una subjetividad feminista; 2) el impacto del colonialismo ha configurado una relación ambivalente y ambigua entre Oriente Próximo y Occidente la cual ha influenciado a su vez polaridades internas en los movimientos feministas en Oriente Próximo; y 3) el islam, religión dominante y su articulación política, el islamismo, han estado en el centro de los cuestionamientos, las reivindicaciones y las contestaciones identitarias y políticas con importantes implicaciones para las mujeres y para el feminismo no sólo en Oriente Próximo, sino más allá de sus fronteras, entre las minorías musulmanas que viven en Occidente.

Los tres puntos que acabo de mencionar han dado lugar a muchos análisis teóricos sobre la relación entre Estado, identidad y género en Oriente Próximo. Además de recuperar unos datos inéditos sobre la participación histórica de las mujeres en los proyectos de construcción de Estados nación y sobre las reivindicaciones feministas, han aportado nuevos elementos al debate más global en torno a la (des)articulación del sujeto del feminismo. Propongo dividir estas producciones en tres olas¹⁶⁵: la genealogía del feminismo en Oriente Próximo, los análisis críticos y nuevos marcos de interpretación desde "el feminismo posorientalista" y los debates y diálogos feministas que surgieron a raíz de estas producciones teóricas. Desarrollaré esta última "ola" a partir del análisis de su manifestación concreta en el caso de los movimientos de mujeres y feministas en Irán.

¹⁶⁴ KANDIYOTI D., "Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies", en KANDIYOTI D. (Ed.), *Gendering the Middle East. Emerging Perspectives*, Syracuse University Press, Syracuse, 1996, pp.1-28, p.7.

¹⁶⁵ Para esta categorización me inspiro de la genealogía que establece D. Kandiyoti aunque la modifiqué ligeramente. Kandiyoti distingue tres olas de producciones feministas en Oriente Próximo. La primera es la de la articulación entre feminismo y el nacionalismo, la segunda corresponde a la emergencia y consolidación de las disciplinas de ciencias sociales en Oriente Próximo y, la tercera concierne la interpenetración del feminismo occidental con el feminismo de Oriente Próximo. KANDIYOTI D., "End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey", en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp.22-47, p.26.

a) Genealogía del feminismo en Oriente Próximo

A finales de los setenta, varias autoras empezaron a cuestionar la invisibilización del papel desempeñado por las mujeres en la historia moderna y contemporánea de distintos países de Oriente Próximo. Se iniciaron investigaciones para recuperar la genealogía del feminismo y de los escritos feministas y para mostrar la implicación activa de las mujeres en los procesos de construcción de los Estados nación. Al mismo tiempo, buscaron entender el modo en que las mujeres estuvieron relacionadas con los proyectos de construcción de los Estados nación. Estos estudios abrieron el paso para indagar sobre biografías de mujeres que desempeñaron un papel activo en el ámbito público y sobre la historia de las actividades y de los movimientos políticos de las mujeres. Estos, a su vez, condujeron, a nuevos cuestionamientos sobre la naturaleza del poder político o la ubicación de las actividades políticas y sobre el análisis de los discursos de género en Oriente Próximo.

Esto no quiere decir que antes no haya habido investigaciones relacionadas con mujeres, sin embargo, los que voy a señalar a continuación inauguran nuevas perspectivas que se alejan de las perspectivas antropológicas y etnográficas clásicas. Entre las obras pioneras en este campo de estudio, se puede mencionar: *Middle Eastern Muslim Women Speak*¹⁶⁶, publicada en 1977. En la misma, las editoras Elizabeth Warnock Fernea y Basima Q. Bezirgan recopilan una serie de autobiografías y biografías de mujeres traducidas desde el árabe, el persa y el francés. *Women in the Muslim World*¹⁶⁷, editado por Nikki R. Keddie y Lois Beck, se publica un año más tarde, en 1978 e introduce una perspectiva más analítica. Los 33 artículos que componen este libro exploran, desde distintos enfoques -legal, histórico, cultural y religioso- y a partir de casos de estudio, la diversidad y variedad de las vidas de las mujeres en relación con los cambios económicos, políticos y sociales experimentados en los países islámicos.

A raíz del trabajo de Jayawardena Kumari que mencioné más arriba, se empieza a investigar el vínculo entre género y nación en este el contexto y a rescatar los modos en que las mujeres participaron activamente en los proyectos de construcción nacional. En 1991, Deniz Kandiyoti publica *Women, Islam and the State*¹⁶⁸ en el que participan investigadoras como Afsaneh Najmabadi, Naila Kabeer, Margot Badran y Maxine Molyneux, todas referentes en materia de género, nación, Estado e identidad. Dichos análisis sitúan en el centro de su reflexión la relación entre el islam, la naturaleza de los proyectos de formación del Estado y la posición de las mujeres en los Estados nación de Oriente Próximo y el sur de Asia. Kandiyoti explica en estos términos esta opción teórica: “A pesar del interés creciente en las recientes políticas de ‘islamización’ adoptadas por varios gobiernos y sus implicaciones para las mujeres, los estudios de las mujeres en las sociedades musulmanas han pasado por alto el papel del Estado y no se

¹⁶⁶ WARNOCK FERNEA E., BEZIRGAN B. Q. (Ed.), *Middle Eastern Muslim Women Speak*, University of Texas Press, Austin, 1977.

¹⁶⁷ BECK L., KEDDIE N. R. (Eds.), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, 1978.

¹⁶⁸ KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991.

han visto afectado por los cada vez más numerosos estudios feministas sobre este tema. Estos últimos ponen de manifiesto la reproducción de las desigualdades de género a través de distintas dimensiones de las políticas del Estado, a través de construcciones de la ciudadanía ‘con dimensión de género’ y a través de la dinámica de la incorporación de las colectividades nacionales y étnicas en los Estados modernos”¹⁶⁹.

Con esta propuesta, Kandiyoti y las demás autoras proponen alejarse de las explicaciones ahistóricas sobre el islam como religión y sus implicaciones para las mujeres, porque, como ella misma señala, esta tendencia ha producido una convergencia paradójica entre los orientalistas occidentales (cuyas descripciones ahistóricas y etnocéntricas de las sociedades musulmanas han sido objeto de numerosas críticas), y las feministas y académicas musulmanas con un interés genuino en los cambios radicales. Sin embargo, estos planteamientos no dan cuenta de la diversidad y de las variaciones que ha experimentado la condición de las mujeres dentro los países islámicos. Tampoco permiten conceptualizar las conexiones probables entre islam y otros aspectos de la sociedad como los sistemas políticos, los sistemas de parentesco o la economía. Por otro lado, constata la existencia de numerosos estudios que se centran en los cambios en las condiciones materiales de las mujeres en las sociedades musulmanas, en determinados contextos geográficos y periodos históricos, por ejemplo analizando los cambios en la situación laboral de las mujeres o la educación pero sin incluir la categoría islam, privilegiando las teorías más generales sobre las transformaciones sociales como las teorías de la modernización o de la dependencia¹⁷⁰.

A través de esta perspectiva histórica, Kandiyoti explora como la “cuestión femenina” se vio atrapada entre las corrientes modernistas que abogaban por ampliar los derechos ciudadanos de las mujeres y promover la igualdad social y las corrientes antimodernistas preocupadas por la integridad de la identidad y de los valores culturales en la sociedad poscolonial. El debate sobre la modernidad no se limitaba a los aspectos técnicos, institucionales y jurídico-legales con respecto a los aparatos del Estado, ni a la necesidad de promover la modernización tecnológica, sino que abarcaba la definición misma de la sociedad como conjunto institucional, político, económico, social y cultural. Las autoras lo muestran a través de la figura de algunos intelectuales reformistas de Oriente Próximo, como Qasim Amin y Mohamad Abduh (Egipto), Mirza Malkam Khan y Sayed Jamal ad-Din al-Afghani (Irán) y Ziya Gökalp y Mustafa Kemal Atatürk (Turquía).

Todos situaron la cuestión de la emancipación de las mujeres dentro del debate sobre la construcción nacional y la modernización. Abogaron por la supresión de prácticas como el velo, la segregación, la poligamia, y se posicionaron a favor de la educación formal de las mujeres. Para estos reformistas, estas cuestiones eran inseparables de la lucha contra la corrupción, el

¹⁶⁹ KANDIYOTI D., “Introduction”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp.1-21, p.1.

¹⁷⁰ *Idem*, p.2.

feudalismo y el imperialismo colonial. La emancipación de las mujeres y sus derechos como ciudadanas formaban parte de una transformación social y política más amplia. Además, como señala Kandiyoti, estos reformistas encuentran en la “cuestión femenina” un medio potente para expresar sus propias críticas hacia las convenciones sociales y las estructuras patriarcales que consideran como arcaicas y opresivas para sus propias libertades¹⁷¹. La “cuestión femenina” pasa a convertirse en un marcador ideológico¹⁷², en este caso, un símbolo de la modernidad y de ruptura con un pasado feudal, valores que los reformistas nacionalistas asumen como parte de su compromiso con el nuevo proyecto.

Mientras Kandiyoti y las demás autoras se centran en la dimensión de género de los proyectos de construcción del Estado moderno en Oriente Próximo, otras investigaciones como *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society and the Press* de Beth Baron, *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran* de Parvin Paidar, y *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt* de Margot Badran rescatan la historia del feminismo y los modos en los que se articularon con dichos proyectos¹⁷³. Exploran en qué medida mientras los proyectos de modernización redefinieron el papel de las mujeres en la sociedad para adecuarlo al ideal social y político de la modernidad, determinadas mujeres aprovecharon las nuevas oportunidades ciudadanas, educativas y laborales que les proporcionaba el Estado moderno para participar en el espacio público. Su cercanía con los movimientos nacionalistas les otorgó cierta legitimidad para crear escuelas, asociaciones, periódicos y revistas, espacios de ejercicio de la ciudadanía y plataformas para que las mujeres involucradas en el proyecto conviertan sus experiencias de desigualdad en un asunto público y político.

Del contexto de la lucha nacional emergen figuras referentes del feminismo como Aíshah al-Taymuriyah, Huda Sha'rawi y más tarde Doria Shafiq en Egipto, Halide Edib Adivar en Turquía y Sadigheh Dolatabadi en Irán. Aunque todas se inscriben en el nuevo marco ideológico proporcionado por el nacionalismo y están muy vinculadas a los “circuitos” nacionalistas, las investigadoras que rescataron sus biografías dan evidencias de desacuerdos y críticas que formulaban en contra de los proyectos de modernización, presiones que ejercían sobre los gobernantes mediante huelgas de hambre o manifestaciones para que dieran cabida a sus reivindicaciones de ciudadanía para las mujeres, o de unas estrategias para estirar los límites de los que los proyectos nacionalistas definían como papeles aceptables para las mujeres -madres y esposas de los futuros ciudadanos de la nación y encarnación del progreso del Estado. En otras palabras, dan evidencias de la emergencia de la reivindicación de una subjetividad feminista propia, de una definición autorreferida del “nosotras” colectivo.

¹⁷¹ KANDIYOTI D., “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp.22-47, p.26.

¹⁷² Véanse *supra* Walby S., Yuval-Davis N., Anthias F. y Yuval-Davis N.

¹⁷³ BARON B., *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society and the Press*, Yale University Press, New Haven, 1994; PAIDAR P., *Women and the Political Process in Twentieth-Century Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995; BADRAN M., *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, New Jersey, 1995; AHMED L., *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.

Si bien las luchas nacionalistas constituyen la trama sobre la que se ha creado el movimiento feminista, pienso que se puede afirmar que el feminismo de la primera ola ha operado una radicalización de los ideales, proyectos y políticas nacionalistas exigiendo la ampliación de la esfera de igualdad, al igual que lo hicieron las feministas ilustradas y sufragistas en Occidente. Si bien no se puede pensar en dichos movimientos feministas sin hacer referencia a los movimientos y proyectos nacionalistas, considero que lo contrario también es cierto. En este sentido, las investigaciones y el análisis minucioso del activismo feminista y su relación con los proyectos políticos muestran que las feministas de la primera ola han creado una huella propia o “remanente” que ha servido de referencia identitaria y de referente polémico para las corrientes feministas posteriores. Recuperar esta genealogía ha tenido una importancia vital para los movimientos feministas, pero, como señalan L. Abu-Lughod y D. Kandiyoti, estos análisis revelan también ambigüedades y contradicciones en torno a la “cuestión femenina” y al activismo feminista¹⁷⁴ que han sido analizadas más en profundidad por la segunda ola de los estudios feministas.

b) Análisis críticos y nuevos marcos de interpretación: el feminismo “posorientalista”

El mayor problema que señalan las teóricas de la segunda ola del feminismo para explicar y analizar la posición de las mujeres reside en la adopción de teorías generales, como el orientalismo o la teoría de la modernización, ambas basadas en la idea del modelo universal del desarrollo occidental y de la modernidad. El orientalismo, fundado en una visión esencializada de las culturas ha identificado el islam como el factor principal de diferenciación con Occidente. Dentro de este marco los estudios orientalistas han apreciado la posición de las mujeres. En primer lugar, considerando a las mujeres musulmanas como oprimidas, en segundo lugar, oponiendo la modernidad a la tradición para explicar los cambios políticos y, en tercer lugar, esencializando la historia de las mujeres¹⁷⁵. La imagen de las mujeres musulmanas ha cristalizado en un concepto de sociedad donde el islam es sinónimo de tradición y donde la tradición es sinónimo de inmovilismo y atraso. Como consecuencia, sólo un choque entre estas dicotomías y un desafío occidental al islam podría provocar un cambio político que sea relevante y emancipatorio para las mujeres. En este esquema, las mujeres y los hombres se consideran como víctimas pasivas y confusas de la tradición y como receptores de la modernidad. Las críticas revelan que mientras en Occidente la historia de las mujeres aparece como el producto de un desarrollo económico y social complejo, la historia de las mujeres en Oriente Próximo se simplifica y se resume como el producto de “visiones musulmanas tradicionales”¹⁷⁶.

¹⁷⁴ KANDIYOTI D., “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp.22-47, p.31 y 41; ABU-LUGHOD L., “Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.13-56, p.20.

¹⁷⁵ PAIDAR P., *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p.5.

¹⁷⁶ *Idem*, p.7.

A partir de los años 50 y 60, y con la consolidación de los movimientos nacionalistas en la región, el orientalismo cede el paso a las teorías de la modernización. Esta última asocia la modernidad con Occidente y convierte la modernización en un proceso que permite, gracias a la intervención del Estado como agente de cambio social y la implementación de instituciones occidentalizadas, pasar de una sociedad tradicional retrógrada a una sociedad occidentalizada moderna. Dentro de estos parámetros la teoría de la modernización conceptualiza y evalúa la posición de las mujeres: la opresión de las mujeres se sitúa en el marco del islam tradicional y su emancipación en el marco de la adquisición de nuevos roles en las instituciones modernas gracias a políticas estatales¹⁷⁷. La idea clave de esta teoría era que la implementación de instituciones occidentales en las sociedades retrógradas produciría los mismos efectos que en Occidente. Y cuando dicho cambio no se producía, la diferencia en Occidente y Oriente se solía explicar a través de factores económicos y culturales. Frente a los efectos no esperados de los procesos de modernización, la teoría de la modernización empieza a perder vigor y se critica por no dar suficientemente cuenta de los procesos históricos y sociales e invisibilizar los procesos políticos internos y externos que fueron determinantes en la formación del Estado nación y que han configurado su continuidad. Como señala Paidar: “a pesar de su reclamo de poder predecir el rumbo de los desarrollos sociales y políticos en Oriente Medio, la teoría de la modernización no logró explicar los cambios de circunstancias en la región y el ascenso del populismo islámico en el año 1970”¹⁷⁸.

Muy influida por las corrientes posestructuralistas y poscoloniales, la segunda ola del feminismo critica los planteamientos clásicos desde los que se ha estudiado a las mujeres en esta región. Para Nadjé Al-Ali podemos hablar de una corriente “posorientalista” en continuidad con la crítica formulada por Said acerca de la homogeneización y esencialización de las diferencias entre Oriente y Occidente, materializada en su famoso concepto de orientalismo que expliqué en el capítulo anterior. Según N. Al-Ali, el orientalismo sigue vivo, aunque mejor disfrazado y más sutil, y es precisamente sobre estas construcciones discursivas y metodológicas sobre las que trabajan las corrientes posorientalistas para deconstruir las esencias ahistóricas, las referencias al extraño exotismo y las explicaciones monocausales con las que se aborda Oriente Próximo¹⁷⁹. Como resume Mikdashi en un artículo sobre las primaveras árabes, en la actualidad, esta sutileza se puede ver a través de los marcos que se han utilizado para debatir sobre el género durante la primavera árabe: “uno, género quiere decir mujeres y gays. Dos, los islamistas (y sólo los islamistas) dan miedo y son peligrosos para las mujeres y las minorías sexuales. Tres, la legitimidad de una revuelta popular y/o una lucha revolucionaria se mide por la manera en que tratan a ‘sus mujeres’ y ‘sus gays’. Cada uno de estos tres marcos son altamente selectivos y politizados”¹⁸⁰.

¹⁷⁷ *Idem*, p.5.

¹⁷⁸ *Idem*, p.11.

¹⁷⁹ AL-ALI N., *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge Press University, Cambridge, 2000, p.23.

¹⁸⁰ MIKDASHI M., “The Uprising Will be Gendered”, *Jadaliyya*, 28/02/2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4506/the-uprisings-will-be-gendered>, consultado el 09/05/2014.

Críticas y observaciones como aquellas que formula esta autora se sitúan en la continuidad de la emergencia de un campo teórico que podríamos denominar, utilizando la terminología de Al-Ali, de feminismo posorientalista y que forma parte de la segunda ola del feminismo. Este campo teórico se desarrolló inicialmente en torno a dos críticas hacia las teorías tradicionales con las que se solía estudiar la situación de las mujeres en Oriente Próximo. Por un lado, el feminismo posorientalista explora cómo se ha construido históricamente la noción de modernidad y se pregunta si la modernidad como condición es lo que pretende o dice ser en el lenguaje de la ilustración y el progreso, es decir racional, edificada sobre la objetividad, dedicada a la acumulación y mejora libre de los valores del conocimiento. Y con respecto al género, inspirada en las investigaciones de Foucault, explora el lado oscuro y oculto del Estado moderno y sus instituciones, y sus prácticas de normalización y disciplina¹⁸¹.

Por otro lado, inspirándose de los trabajos críticos de Said, Spivak y Bhabha, el feminismo posorientalista reflexiona sobre los procesos de hibridación cultural que ha producido el encuentro colonial entre Occidente y Oriente Próximo. A través de ellos, se interroga sobre la relación que existe entre modernidad y Occidente, sobre las conjunciones entre los proyectos europeos y de Oriente Próximo y el papel real de los discursos europeos en los de Oriente Próximo, por los proyectos de modernidad¹⁸². Ambas críticas han conducido a una reevaluación de los proyectos de modernización del XIX y XX en Oriente Próximo y sus implicaciones para mujeres. Y como consecuencia, han derivado también en la revaluación de los marcos de interpretación y de acción dominantes sobre los movimientos de mujeres y feministas y en la elaboración de propuestas alternativas para el activismo feminista en esta región. En mi opinión, dichas críticas siguen, condicionando y hasta cierto punto polarizando los debates actuales en torno a los proyectos feministas en Oriente Próximo. Dicha polarización, como voy a explicar en el capítulo siguiente, ha sido un factor importante de la dialéctica entre distintos actores sociales y políticos sobre la “cuestión femenina” en Irán.

Uno de los aspectos que problematizan las teóricas feministas posorientalistas es la definición moderna de la “cuestión femenina”. Para estas autoras, dicha definición no está desprovista de contradicciones y de ambigüedades. *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*¹⁸³, obra editada por Lila Abu-Lughod, ahonda en el análisis sobre esta cuestión. Los artículos que componen esta obra colectiva muestran cómo y en qué medida, por un lado los reformistas modernizadores invitaban a las mujeres a participar en la gran empresa nacional como madres, educadoras, cuidadoras, trabajadoras e incluso como militantes y luchadoras. Pero por otro, definían los límites de lo que consideraban social y culturalmente aceptable para las mujeres de acuerdo a su visión de la modernidad, presionándolas para que adecuen sus intereses a dichos límites. Como consecuencia, los proyectos de modernización eran a la vez

¹⁸¹ABU-LUGHOD L., “Introducción. Anhelos feministas y condiciones postcoloniales”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.13-56, p.22.

¹⁸²*Idem*, p.38.

¹⁸³ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002.

emancipatorios y reguladores¹⁸⁴.

Las investigaciones que han profundizado sobre dicha ambigüedad revelan la emergencia de nuevas normas coactivas y de sometimiento, control y de disciplina para las mujeres. Muestran también las consecuencias inesperadas e imprevistas que los proyectos de modernización tuvieron para las mujeres, además de exacerbar las diferencias de clase entre ellas¹⁸⁵. Es más, muestran como dichos proyectos eran el lugar de contestación donde se libraron batallas sobre la ideas de la modernización, de la reforma y de la ilustración y los modelos de sociedad y de Estado asociados con ellas. Tal es caso de la investigación de K. Fahmy sobre el establecimiento de la Escuela de Comadronas, calificada de “primera institución educativa gubernamental para las mujeres en Oriente Próximo”, establecida en Egipto en 1830 por el reformista modernizador Muhammad Ali. Fahmy muestra como la razón principal para establecer la Escuela de Comadronas con el pleno respaldo de Muhammad Ali no fue otorgar a ‘sus mujeres libres’ la oportunidad de acceder a una educación moderna, sino la necesidad de mantener la salud de los soldados del ejército, que se creía amenazada por las prostitutas sifilíticas y las *dayas*, cuyas prácticas supersticiosas elevaban al tasa de partos de fetos muertos y acababan reduciendo el tamaño de la fuerza de combate potencial¹⁸⁶.

A primera vista, dicha escuela parece haber mejorado la posición de sus licenciadas en la sociedad y haber logrado superar las cuestiones de raza, clase y género, pero al examinar más de cerca a estas mujeres en sus puestos, Fahmy encuentra una imagen menos favorable y considera que su situación en la sociedad resulta bastante más problemática. Muchas de las alumnas eran esclavas africanas y huérfanas y, pese a haber recibido educación moderna gratuita, tener un salario y a la importancia de las tareas que realizaban, seguían ocupando el escalón más bajo de un sistema institucional muy rígido y jerarquizado y siempre fueron atacadas y salieron perdiendo en momentos de disputa, como componentes más vulnerables de esta nueva estructura polémica¹⁸⁷. Fahmy muestra también como el gobierno utilizaba a las *hakimas* para controlar la decencia y la sexualidad de las demás mujeres, socavando el poder y la autoridad que las familias tenían tradicionalmente en este ámbito.

Las propias *hakimas* eran objeto de control y de paternalismo por parte del Estado ya que no se les permitía abandonar la escuela hasta que se les encontrara un marido adecuado entre los médicos egipcios. Tras analizar esta institución, el autor llega a la siguiente conclusión: “aunque está claro que la estancia de las *hakimas* en la escuela y sus trabajos posteriores les habían dado la oportunidad de convertirse en actoras facultadas y emancipadas, e incluso en algunos casos en sujetos con voluntad capaces de efectuar pequeños actos de resistencia, también se daban buena cuenta de que el Estado las utilizaba adrede como agentes de disciplina y reglamentación.

¹⁸⁴ABU-LUGHOD L., *op. cit.*, 2002, p.31.

¹⁸⁵*Idem*, p.21.

¹⁸⁶FAHMY K., “Mujeres, medicina y poder en Egipto durante el siglo XIX”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.59-112, p.80.

¹⁸⁷*Idem*, p.103.

Asimismo, percibían que sus cuerpos estaban rígidamente controlados y observados”¹⁸⁸. Investigaciones similares han puesto de manifiesto las consecuencias imprevistas de los proyectos de modernización, entre otros, la emergencia de movimientos revolucionarios islamistas desde los márgenes de la modernización como fue el caso de la Revolución islámica de Irán de 1979 y su recuperación de la imagen de las mujeres como “metáfora para una nación sitiada”¹⁸⁹.

La definición del activismo feminista tampoco estaba desprovista de contradicciones y ambigüedades. Como señala Deniz Kandiyoti, mientras durante la primera república turca las mujeres alcanzaron los más altos niveles de representación en el parlamento, también durante este mismo periodo las iniciativas políticas autónomas de las mujeres fueron activamente desalentadas. Por ejemplo, en 1923, el gobierno turco se niega a autorizar el Partido de las Mujeres del Pueblo¹⁹⁰. Las feministas que intentaban salir del marco normativo definido por el Estado modernizador acerca de los roles femeninos “apropiados” eran violentamente reprimidas. Como demostración, Sullivan narra la historia de Qorrat ol-Ayn, una de las primeras figuras del feminismo iraní, quien fue detenida y condenada a muerte en 1852 por haber traspasado los límites quitándose el velo en público y hablando ante grandes multitudes de hombres, y también la historia de Sadigheh Dolatabadi, otra feminista iraní de principios del siglo XX cuyo activismo feminista fue repetidamente contraatacado por el gobierno hasta el punto de temer por su vida y tener que exiliarse¹⁹¹.

Este control sobre el activismo feminista “disidente” es valorado por autoras como Margot Badran como representativo de la cooptación del feminismo por el Estado y de la conformación de un “feminismo estatal” a lo largo del siglo XX en Oriente Próximo, peculiaridades de las organizaciones y asociaciones feministas bajo el alto patrocinio y control del Estado¹⁹². Para Kandiyoti, este control sobre el movimiento feminista y otros movimientos (obrero, clubes culturales, etc.) responde a la característica del populismo corporatista del partido único o ideología única (el Kemalismo en Turquía, el Nasserismo en Egipto o la era Pahlavi en Irán) la cual niega la existencia de intereses fragmentados y diferenciados, sean de clase o de género, en el cuerpo político y que se considera como representativo y garante de los intereses de toda la nación¹⁹³.

Lo que subrayan estos autores es la dimensión ideológica de la dicotomía moderno versus tradicional heredada de las corrientes teóricas de la modernización y la imagen, posición y roles de las mujeres como símbolos de los términos de esta dicotomía. Los autores y las autoras

¹⁸⁸ *Idem*, p.109.

¹⁸⁹ SULLIVAN Z. T., “¿Eludir a la feminista, desbancar lo moderno? Transformaciones en Irán durante el siglo XX”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp. 315-354, p.340.

¹⁹⁰ KANDIYOTI D., *op. cit.*, 1991, p.41.

¹⁹¹ SULLIVAN Z. T., *op. cit.*, 2002, p.340.

¹⁹² BADRAN M., *Feminism and Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford, 2009, p. 226.

¹⁹³ KANDIYOTI D., *op. cit.*, 1991, p.42.

inscritos en dicha crítica cuestionan seriamente la línea divisoria entre modernidad y tradición y los valores respectivamente asociados con estas dos categorías, a saber, la modernidad con la emancipación, la libertad, el progreso, y la tradición con el sometimiento, la opresión y el retraso y la ignorancia. La posición que sostienen es que dichos proyectos, si bien eran transformadores para las mujeres, no eran sólo emancipatorios sino que también establecían nuevas formas de control sobre ellas. Además visibilizan el subtexto oculto debajo de las políticas de "rehacer a las mujeres", las cuales perseguían objetivos políticos de consolidación del nuevo modelo social y político asociado con la modernidad.

Según Kandiyoti: "El hecho de que las mujeres representaran el 'santuario interno' de distintas colectividades nacionales y el punto focal de solidaridades basadas en el parentesco, como opuestas a una lealtad más abstracta y problemática al Estado, ha presentado un dilema para el Estado 'modernizador' en el mundo musulmán. Los Estados modernos tenían que confrontar y hasta cierto extremo erradicar los particularismos locales para crear nuevas formas de conciencia cívica y para liberar las fuerzas disponibles para el desarrollo, incluyendo el trabajo potencial de sus ciudadanas mujeres. Según la naturaleza de sus proyectos políticos, los Estados han desafiado, acomodado o cedido a los intereses patriarcales locales/comunales, con importantes consecuencias para la legislación sobre la familia y de manera más general para las políticas que afectaban a las mujeres"¹⁹⁴.

Categorizar de modernas y emancipatorias las políticas estatales para la promoción de instituciones como la familia nuclear burguesa, de la educación y de las formaciones profesionales para las mujeres sin atender a estas observaciones críticas oculta asimismo intereses particulares que se articularon con o en contra del proyecto de modernización en Oriente Próximo. Además el modo autoritario y "desde arriba" en el que se impusieron dichos intereses particulares ha cristalizado la posición del feminismo en un silogismo compuesto por los siguientes elementos: feminismo, modernidad y autoritarismo, los cuales organizan la lógica de la crítica hacia la modernidad y el feminismo. Más adelante, a dicho silogismo se añadirá otra premisa, "Occidente", la cual lo completará de tal manera que ningún debate en torno a la "cuestión femenina" en Oriente Próximo podrá escapar a la fuerza concéntrica de dicha lógica. Será, como lo explicaré en el caso de Irán un lugar clave de concentración de la contestación política, no sólo para la reivindicación de los derechos humanos de las mujeres, sino para una reivindicación de apertura democrática del país.

Otro aspecto de la crítica feminista posorientalista es el concepto de un sujeto mujer en Oriente Próximo. Los estudios de género en estas áreas deben lidiar con un problema de definición: "¿qué es exactamente una mujer de Oriente Próximo? ¿Tiene algún sentido esta categoría analítica o se convierte invariablemente en una forma de violencia hacia el sujeto que

¹⁹⁴ KANDIYOTI D., "Women, Islam and the State", *Middle East Report*, N°173, Gender and Politics (Nov.- Dec., 1991), pp.9-14, p.11.

pretende servir?"¹⁹⁵. Meriwether y Tucker consideran que un análisis más detenido de los contextos específicos desde una perspectiva de género revela una enorme diversidad que impide cualquier generalización. Como señalan, la construcción del Estado moderno no tuvo las mismas consecuencias en un país que en otro, la cuestión del género y de la identidad nacional pueden presentar varias formas: las mujeres pueden ser el emblema de la tradición para un Estado mientras que representan la modernidad para otro y, en ambos casos, los Estados implementan políticas acordes a su visión sobre el rol de las mujeres. Además, la relación de las mujeres con el proyecto nacional varía también.

No todas las mujeres se vieron afectadas de la misma manera ni al mismo tiempo por las reformas modernizadoras. La modernización crea zonas de exclusión, de control y de limitación. Y por último, no todas las mujeres tienen un interés común en el proyecto emancipatorio de la modernización, como mostró K. Jayawardena. Esto condiciona los vínculos y las alianzas que van formando con unas fuerzas políticas u otras. La diversidad de los movimientos de mujeres en la región socava cualquier reclamo de unidad entre las mujeres y también cualquier intento de definir el proyecto nacional como unificado y homogéneo. Dicha definición varía en función de la definición misma de identidades auténticas y nacionales, las cuales se construyen de manera dinámica entre distintos grupos dentro de la nación. En Egipto, como señala Al-Ali, ha habido una continua fluctuación entre el anclaje secular o religioso de la identidad nacional, además de la cuestión no resuelta de la pertenencia cultural y política de Egipto¹⁹⁶. Esto, a su vez, condiciona no sólo el modo en el que dichos grupos articulan la cuestión femenina con su concepción de la modernidad y de la identidad nacional sino también el modo en el que las mujeres se articulan con dichos grupos y sus definiciones.

Como señalé antes, la pregunta que formula el feminismo posorientalista es si la modernidad como condición es lo que pretende o dice ser en el lenguaje de la ilustración y del progreso. Desde los planteamientos poscoloniales que analicé más arriba, queda claro que dicha pregunta no podría responderse sin analizar la relación histórica entre modernidad y occidente. Así, el feminismo posorientalista añade otra categoría de análisis -el encuentro colonial- para reevaluar los proyectos de modernización y su relación con el género en Oriente Próximo. No me voy a detener sobre este aspecto de la crítica posorientalista ya que comparte los planteamientos de la crítica poscolonial que expliqué más arriba en este capítulo. Sin embargo, pienso que es necesario subrayar un aspecto determinante de la dialéctica oriente / occidente en el contexto de los países de Oriente Próximo y su relación con el género. El orientalismo primero y la teoría de la modernización después construyen una narrativa que identifica el islam como el diferencial determinante de Oriente. Dicha narrativa fija el islam como una esencia intrínsecamente tradicional y anti-moderna que impide la secularización necesaria para transformar las sociedades tradicionales en sociedades modernas.

¹⁹⁵ MERIWETHER M. L., TUCKER J. E., "Introduction", en MERIWETHER M. L., TUCKER J. E. (Ed.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Westview Press, Boulder, 1999, pp.1-24, p.17.

¹⁹⁶ AL-ALI N., *op. cit.*, 2000, p.42.

Como reacción a esta narrativa, en distintos países de Oriente Próximo se desarrollan corrientes ideológicas de defensa del islam político. Dichas corrientes no son sólo una reacción a una interpretación normativa de la modernidad sino también una reacción a la traducción concreta que tuvo la modernidad y a las modalidades a través de las que se implementó en los países referidos. En muchos de ellos, la modernización significó ante todo mimetismos, colaboracionismo del poder con las fuerzas imperialistas y una imposición forzada y acelerada “desde arriba”, sin tomar en cuenta las particularidades locales, las aspiraciones sociales y las libertades fundamentales. El contexto de los países de Oriente Próximo, la modernización y la secularización nunca fueron asociadas con los ideales de la democracia y del respeto de los derechos humanos¹⁹⁷. En el nacionalismo kemalista, la secularización se convirtió en una ideología basada en la total privatización de la religión y la completa secularización de la vida pública. La religión se consideró como el enemigo principal del nacionalismo y esto se tradujo en persecuciones de distintas corrientes religiosas valoradas por el poder como el centro del oscurantismo y de la superstición, totalmente incompatibles con las visiones modernistas del progreso, del racionalismo y del positivismo¹⁹⁸.

Como señala Lamchichi, esta interpretación del secularismo se reveló tiránica, sectaria e ilusoria, en la medida que no tomó en cuenta el apego de los individuos a la dimensión espiritual de su existencia, a la capacidad de resistencia de las conciencias individuales a toda forma de despotismo y a la importancia de las solidaridades colectivas¹⁹⁹. Para los grupos marginados y excluidos de los proyectos de modernización de los Estados autoritarios, la secularización, la modernización, el imperialismo y neocolonialismo y el autoritarismo son componentes de un mismo proceso, aquel que pretende desestructurar la identidad colectiva y reforzar la dominación cultural. Frente a esto, ya desde los años 30 se empieza a elaborar una defensa del islam político²⁰⁰, pero las distintas corrientes de este movimiento comienzan a expandirse y a tener cierta relevancia social a partir de los años 70, sobre todo después de la derrota del mundo árabe frente al Estado de Israel en 1973 y de la onda expansiva producida por la revolución islámica de Irán de 1979.

Para dichas corrientes, la religión es un medio para recuperar la “autenticidad” cultural y nacional. Mientras para las teorías modernizadoras el islam era una fuerza contra la que había que luchar para llegar a una sociedad moderna, en la perspectiva islamista, el islam se convierte en una fuerza transformadora de la sociedad hacia una modernidad alternativa, una modernidad islámica. Pero no se trata de volver a una tradición premoderna, porque el islamismo político se refiere a conceptos modernos como Estado y ciudadanía y se reivindica como un movimiento moderno, independiente y progresista. Es un producto o efecto de la modernidad. Lo que

¹⁹⁷ LAMCHICHI A., *L'islamisme politique*, L'Harmattan, Paris, 2001, p.110.

¹⁹⁸ KANDIYOTI D., *op. cit.*, 1991, p.39.

¹⁹⁹ LAMCHICHI A., *op. cit.*, 2001, p.112.

²⁰⁰ Entre otros por pensadores como Hassan al-Banna y Sayyed Qotb, fundadores de los hermanos musulmanes en Egipto en 1928 o Abou al-Ala al-Mawdudi, ideólogo de las corrientes de la piedad en Pakistán al principio de los años 40.

rechazan es la normatividad occidentalocéntrica de la definición y las modalidades de la modernidad. Consideran que la occidentalización es un proceso ajeno a la cultura de las sociedades musulmanas y por consiguiente carece de relevancia y de legitimidad. El argumento que sostienen es que la dominación occidental de la cultura, la política y la educación, la transición hacia identidades nacionalistas/seculares y filosofías capitalistas/democráticas ha destrozado "el tejido moral de la personalidad humana y de la sociedad y ha conducido a conflictos mortales a nivel social, político, económico e internacional"²⁰¹.

Según Siddiqui, perseguir la modernización y el progreso a través de la occidentalización estaba destinado a fracasar y lo ha hecho a costa del tejido cultural, económico, social y político de las sociedades musulmanas. Para este autor, para salvar su sociedad y su herencia, los musulmanes no tienen más remedio que concebir y crear sistemas sociales, económicos y políticos fundamentalmente diferentes y la *intelligentsia* musulmana comprometerse con su rol histórico de recrear sistemas sociales, económicos y políticos del islam completamente operativos en todas las sociedades musulmanas²⁰². No se trata únicamente de un respeto y una práctica intensa de los rituales y cultos religiosos, sino de comprometerse con una acción política, individual y colectiva para reformar o cambiar radicalmente la sociedad. En dicha nueva sociedad, el papel de las mujeres como símbolo de la autenticidad cultural y de los límites de la identidad colectiva debe ser también sometido a un escrutinio crítico para desarticular la definición occidentalocéntrica de la relación entre mujeres y modernidad.

En el capítulo que sigue, desarrollaré más la dimensión de género del discurso islamista en Irán, pero voy a señalar dos aspectos centrales de su argumento: en primer lugar, sitúan la opresión de las mujeres en el imperialismo cultural. Siendo las mujeres el pilar de la familia, son una diana perfecta para desestabilizar y desnaturalizar los valores tradicionales y las resistencias de las naciones de Oriente para poder explotarlas económicamente. La doble estrategia del capitalismo occidental ha sido la de convertir a las mujeres en objeto sexual y en consumidoras insaciables. Las mujeres musulmanas deben romper con este modelo y entrar en la modernidad islámica. Esto nos conduce al segundo aspecto de su argumento: la liberación de las mujeres se encuentra en el islam, un islam puro y auténtico despojado de los rastros de las culturas y tradiciones preislámicas. En efecto, por un lado, los ideólogos islamistas sostienen que el discurso sobre la igualdad de género no es un principio universal sino un producto occidental y, por lo tanto irrelevante para las sociedades musulmanas. Y por otro lado, consideran que el Corán garantiza los derechos humanos de los hombres y de las mujeres velando y protegiendo sus derechos y responsabilidades naturales en la complementariedad y armonía natural y biológica de ambos.

²⁰¹ SIDDQUI K., *The Islamic Revolution in Iran*, The Muslim Institute, London, 1980, Appendix p.1.

²⁰² *Idem*.

Las posorientalistas se basan en la emergencia de los movimientos islamistas, sus discursos y sus prácticas -sobre todo después de la revolución islámica de 1979- para refutar las interpretaciones dominantes, de corte modernista, en concreto, sobre la dicotomía tradición / modernidad. Como señala Saba Mahmood: “cualquier invocación de la tradición, cualquier afirmación de un vínculo con el pasado se interpreta como un forma de nostalgia, como un movimiento ‘aurático’ que desaparece bajo la mirada desilusionada (o ¿hiperrealista?) de lo moderno, desvelando así el carácter ilusorio de dichas formas de deseo”²⁰³. Cita como ejemplo a Walter Benjamín quien afirma que el carácter fragmentario de la existencia moderna vuelve impracticable las artes y los modos de conocimiento tradicionales, impidiendo el acceso a dichas prácticas del pasado en el seno de los nuevos regímenes de percepción de lo “moderno”²⁰⁴. La tradición y la modernidad serían dos esferas de conocimiento, de prácticas y de razonamiento separadas y autoexcluyentes.

Sin embargo, Mahmood sostiene que los resultados de su investigación sobre los movimientos de renacimiento islámico y el movimiento de las mezquitas iniciados en los años 70 en Egipto, refutan dicha dicotomía. Mahmood ofrece evidencias de la producción de un conocimiento basado en fuentes fragmentadas, fácilmente verificables y susceptibles de una aplicación inmediata, características que Benjamin atribuye a lo moderno. Por otro lado, esta autora señala que existen otras formas de interpretación según las cuales el carácter tradicional de una práctica es una forma totalmente moderna de establecer la legitimidad de la misma: “el pasado se usa así como una fuente de símbolos, de significados y de lenguajes para conferir autoridad a proyectos sociales y políticos que en realidad son de origen reciente”²⁰⁵. Es decir, la utilización del pasado, de una “tradición inventada”²⁰⁶ para legitimar un conjunto de nuevas prácticas que, en realidad, no tienen precedentes históricos.

Mahmood propone otra lectura de la tradición. Basándose en la perspectiva de Foucault quien apela a una formación discursiva cuyas condiciones de posibilidad no están ni en el individuo ni en una autoridad, Mahmood considera que la tradición es más “una forma de relación entre el pasado y el presente, basada en un sistema de normas que definen a la vez los límites y las posibilidades de lo que se puede decir, hacer y reconocer en tanto que acontecimiento comprensivo en todas sus manifestaciones”²⁰⁷.

Mahmood se inspira mucho de las obras de Talal Asad. Este último sostiene que frente a los marcos de pensamiento, de valoración y de acción que se suelen aceptar sin cuestionar, hay que “complicar” los términos de comparación para crear nuevas posibilidades de comunicación,

²⁰³ MAHMOOD S., *Politique de la piété. Le féminisme à l'épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, Paris, 2009, p.169.

²⁰⁴ *Idem*, p.170.

²⁰⁵ *Idem*.

²⁰⁶ En referencia a HOBSBAWM E. J., RANGER T., *La invención de la tradición*, Editorial Crítica, Barcelona, 2005.

²⁰⁷ MAHMOOD S., *op. cit.*, 2009, p.171.

de conexión y de invenciones creativas donde suelen prevalecer las oposiciones²⁰⁸. Asad, muy crítico con el concepto normativo occidentalocéntrico de secularismo, considera que este no se puede limitar a una división entre la esfera pública y privada donde la diversidad religiosa sólo prosperaría en la esfera privada. El secularismo no impide las exclusiones y conlleva una definición de lo religioso detrás de la que se esconden algunas de sus prácticas más problemáticas. Es más, el secularismo europeo pretende consignar el orden disciplinario y ritual a la esfera privada y, al hacerlo, no da cuenta del modo en que prácticas corporeizadas contribuyen a moldear la cultura, incluida la cultura europea. Por otro lado, la constitución de la Europa moderna como continente y civilización secular le conduce a tratar a los musulmanes como ciudadanos abstractos y como minoría diferente que se debe tolerar en el mejor de los casos o limitar en el peor, dependiendo de las políticas del momento²⁰⁹.

Cruzando su crítica del secularismo occidental normativo con su apropiación de la perspectiva foucaultiana sobre las formaciones discursivas, Asad propone concebir el islam como una “tradición discursiva” que establece un vínculo conceptual con el pasado y con el futuro a través del presente, es decir, “una tradición del discurso musulmán que se dirige a concepciones del presente y futuro islámico con referencia a prácticas islámicas particulares en el presente”. Y añade: “Claramente, no todo lo que los musulmanes dicen o hacen pertenece a la tradición discursiva islámica. Ni se puede considerar que una tradición islámica en este sentido es imitativa de lo que se ha hecho en el pasado. Porque incluso cuando el antropólogo interpreta las prácticas tradicionales como imitativas de lo que se ha hecho antes, será la concepción del practicante sobre lo que es un *acto performativo apropiado*, y como el pasado está vinculado a las prácticas presentes, que serán cruciales para la tradición, y no la aparente repetición de una forma antigua”²¹⁰.

En otras palabras, para estudiar, analizar e interpretar los fenómenos que ocurren en los países de mayoría musulmana, tanto Asad como Mahmood nos prescriben un terremoto epistemológico continuo cuyos efectos deberíamos asumir como tal. En las ondas expansivas de dicho terremoto encontramos numerosas feministas posorientalistas como Leila Abu-Lughod quien considera que se debería cuestionar la genealogía del feminismo en el sentido de que se trata de un movimiento dedicado a lograr derechos políticos, sociales y económicos para las mujeres. Este, igual que otros conceptos como el de secularismo posee una indiscutible genealogía europea, clasificada, entre otras formas, lingüísticamente (como feminismo en Oriente Próximo, para el cual al menos en árabe no existe aún un término plenamente aceptado)²¹¹. Por lo tanto, en lugar de ser una idea universal, es local y está ligada a una historia particular de Europa que se puede examinar. Es más, es posible rastrear de qué forma, cuando se

²⁰⁸ CONNOLLY W. E., “Europe: A Minor Tradition”, en SCOTT D., HIRSCHKIND C. (Ed.), *Powers of the Secular Modern: Tala Asad and his Interlocutors*, Stanford Press University, Stanford, 2006, pp.75- 92, p.75.

²⁰⁹ *Idem*, p.76.

²¹⁰ ASAD T., “The Idea of an Anthropology of Islam”, *Occasional Papers Series*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, March 1986, p.14.

²¹¹ ABU-LUGHOD L., *op. cit.*, 2002, p.49.

vinculó al derecho colonial y modernista en distintos lugares de Oriente Próximo, sirvió en realidad para construir la “religión”, en este caso el islam, y el problema de su secularización en relación con la emancipación de las mujeres.

Como consecuencia, R. Sayigh, otra teórica posorientalista, señala que “las mujeres de Oriente Próximo” se asume como categoría autoevidente y se asume un entendimiento compartido de su significado y sus límites. Ella también sostiene que se debe “complicar” la idea de mujeres de Oriente Próximo como algo no evidente y problemático para permitir a las mujeres construir su propia definición o escapar de ella. Y se debe problematizar la idea de “mujeres” investigando los procesos a través de los cuales las mujeres como categoría están producidas²¹². Esta complicación se extiende, como voy a explicar, a las prácticas discursivas emancipatorias de las mujeres en Oriente Próximo. Pero antes quisiera señalar, para no inducir a confusión, que los planteamientos de las feministas posorientales son plurales y matizados. Por ejemplo, Paidar y Kandiyoti puntualizan dichos planteamientos considerando que un entendimiento sobre la posición de las mujeres de Oriente Próximo y sus posibilidades debe buscarse tanto en las relaciones sociales históricas y contemporáneas y en las prácticas discursivas de la modernización o/y islamización, como en los procesos políticos, las clases sociales, las divisiones entre urbano y rural, la etnicidad, el género, etc. Paidar utiliza el discurso político como marco político más amplio dentro del cual el Estado, los partidos políticos, los movimientos sociales y la sociedad civil comunican, se relacionan y negocian el poder y el control, y emprenden acciones²¹³.

Los estudios feministas posorientalistas, al igual que las otras corrientes de orientación posestructuralistas han contribuido ampliamente a desafiar y desestabilizar las definiciones y los marcos teóricos y las grandes narrativas -la modernidad, el islam, el género, el feminismo, etc.- con los que se solía investigar e interpretar las cuestiones de género, y en particular la situación de las mujeres en Oriente Próximo. La frase de esta investigadora es muy representativa de la “complicación” que pretenden provocar: “A veces un *hiyab* es sólo un *hiyab*. Otras veces no”²¹⁴. Al visibilizar e incluir la dimensión de género en los estudios posorientalistas, la crítica feminista posorientalista ha contribuido a su vez a reevaluar cuestiones como las estructuras políticas, la legitimidad y la toma de decisiones. Más arriba hablé de las autoras que han centrado sus investigaciones sobre los procesos políticos contemporáneos, pero algunas retroceden más en el tiempo. Por ejemplo, Leslie Penn Peirce, en su libro *The Imperial Harem*²¹⁵, muestra como en el Imperio Otomano del siglo XVI las mujeres jugaron un papel importante y una influencia política destacable en los cambios estructurales y de legitimidad de

²¹² FLEISCHMANN E., CAINKAR L., COOKE M., DAHLGREN S., KANNANEH R., KHATER A., SAYIGH R., VOM BRUCK G., “Women and Gender in Middle East Studies: A Roundtable Discussion”, *Middle East Report*, N°205, Middle East Studies Networks, Oct.-Dec. 1997, pp.30-32, p.32.

²¹³ PAIDAR P., *op. cit.*, 1995, p.23.

²¹⁴ MIKDASHI M., “How not to study gender in the Middle East”, *Jadaliyya*, 21/03/2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4775/how-not-to-study-gender-in-the-middle-east>, consultado el 18/05/2015.

²¹⁵ PEIRCE L. P., *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1993.

la dinastía otomana. Otras autoras como Fatima Mernissi o Leila Ahmed desarrollan investigaciones similares en las que rescatan la historia de mujeres de las elites que tuvieron poder e influencia política en la historia islámica²¹⁶. Estas investigaciones han permitido reflexionar sobre las relaciones de género y poder con respecto a temas más concretos como la propiedad, la religión, el derecho o la sexualidad.

Esto me conduce a analizar el tema que ocupa esta tesis: la política feminista. Como decía antes, el terremoto epistemológico ha expandido sus ondas de desestabilización o de “complicación” al ámbito de los discursos y de la práctica feminista. En su libro titulado: *La política de la piedad*, Saba Mahmood, autora a la que me he referido antes, se pregunta en qué medida la adhesión de las mujeres del movimiento de la piedad en Egipto a las normas patriarcales cuestiona la universalidad de los presupuestos sobre la libertad individual, la autonomía y la definición misma del sujeto en la perspectiva del feminismo liberal. Recuerdo que estos elementos constituyen para las feministas de raíz ilustrada -no sólo en Occidente sino en otras partes del mundo- el sostén axiológico del feminismo como teoría crítica. Las teóricas de la interseccionalidad introdujeron nuevas categorías de análisis como la clase, la raza o la etnicidad, pero para Mahmood, la cuestión de la diferencia religiosa ha sido muy poco estudiada. Además, como señala, la relación entre feminismo y religión es aún más tensa en el caso del islam por la naturaleza de las relaciones históricas conflictivas entre Oriente Próximo y Occidente. Pero también viene del hecho de que los movimientos islamistas contemporáneos cuestionan la política de la modernidad secular.

Aunque el feminismo ha sido muy crítico con la ilustración, forma parte integrante de dicho proyecto político²¹⁷. Como consecuencia, señala la autora, “la participación y el apoyo de las mujeres a movimientos islamistas suscita reacciones muy vivas entre las feministas de un amplio abanico de tradiciones políticas. Una de las reacciones más corrientes consiste en sugerir que las mujeres que apoyan a los islamistas son meros peones al servicio del patriarcado: si las liberamos de su servidumbre, dichas mujeres sentirían sin ninguna duda un disgusto instintivo por las costumbres y tradiciones islámicas que las oprimen”²¹⁸. La gran duda a la que están confrontadas las feministas, incluso aquellas que no comparten la tesis de la “falsa conciencia” es cómo entender el apoyo masivo de las mujeres en muchas partes Oriente Próximo a un movimiento que parece favorecer tan poco sus intereses y objetivos, sobre todo en un momento en el que aparentemente existen muchas posibilidades de emanciparse. El dilema al que está confrontado el feminismo hegemónico de raíz ilustrado es que, por un lado, las mujeres que integran este movimiento están entrando y defendiendo su presencia en esferas históricamente reservadas a los hombres, pero por otro lado, el vocabulario que utilizan se inscribe en discursos patriarcales de sumisión a la autoridad masculina. Para Mahmood, la respuesta a estas preguntas

²¹⁶ MERNISSI F., *The Forgotten Queens of Islam*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997; AHMED L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.

²¹⁷ MAHMOOD S., *op. cit.*, 2009, p.11.

²¹⁸ *Idem*, p.12.

es determinante para abrir nuevas posibilidades de articulación del feminismo y también para repensar a través del caso del islam, la dimensión política de algunas formas de religiosidad contemporánea. Pero antes, Mahmood considera que es necesario reevaluar de manera crítica la validez del presupuesto según el cual, “en cada mujer existe una cosa que *debería* predisponerla a oponerse a las prácticas, a los valores y a los preceptos de los movimientos islamistas”²¹⁹.

El Movimiento de las Mezquitas de las Mujeres pertenece al Movimiento de Renacimiento Islámico que se ha propagado en los países islámicos desde los años 70. No se refiere sólo a actividades de grupos políticos activos en el escenario político estatal, sino también una “ética o sensibilidad religiosa” que se manifiesta concretamente en el espacio público egipcio a través de la proliferación de mezquitas de barrio y otras instituciones islámicas que ofrecen servicios sociales o educativos. En estos, las mujeres enseñan a otras mujeres la manera de transmitir y aprender las escrituras y las prácticas sociales islámicas. Les enseñan también las actitudes corporales necesarias para formar una subjetividad virtuosa. Según Mahmood, es la primera vez que tantas mujeres participan en reuniones públicas en las mezquitas y que proponen tantos cursos de doctrina islámica: “Estas mujeres transforman así la naturaleza de las mezquitas y de la pedagogía islámica, tradicionalmente centrada sobre los hombres. Al mismo tiempo, la participación religiosa femenina a estos espacios públicos de pedagogía islámica queda fundamentalmente estructurada por una tradición discursiva -que refuerza de vuelta- donde la sumisión a la voluntad trascendental (y por lo tanto, en muchos casos, a la autoridad masculina) es vista como su objetivo supremo”²²⁰.

Concretamente, se trata de enseñar a las mujeres musulmanas cómo organizar sus conductas cotidianas conforme a los principios de la piedad islámica y del comportamiento virtuoso. Para Mahmood, este movimiento tiene una dimensión política en la medida en la que los principios de la piedad están íntimamente vinculados a distintos aspectos de la vida social, que ejercen una gran influencia sobre los mismos y que han producido numerosos cambios en la sociedad egipcia: cambios de vestidura, maneras de hablar, criterios determinantes del ocio autorizado para adultos y niños, modelos de gestión del hogar o de la economía, ayuda a los pobres, y los términos del debate público. A través de las prácticas de este movimiento que califica de “no liberal”, Mahmood quiere reexaminar los presupuestos normativos de la concepción liberal de la naturaleza humana: “la creencia según la cual todos los seres humanos sienten un deseo innato de libertad; la idea según la cual buscamos todos, de una manera u otra, afirmar nuestra autonomía tan pronto como nos sea posible; la convicción según la cual la capacidad de actuar (*agency*) de los seres humanos se expresa ante todo en los actos que se oponen a las normas sociales y no en actos que los reproducen”²²¹.

²¹⁹ *Idem*, p.12.

²²⁰ *Idem*, p.13.

²²¹ *Idem*, p.17.

Para Mahmood, las explicaciones basadas en la falsa conciencia o en los procesos de socialización patriarcal han cedido el paso, a partir de los años 70, a investigaciones que se interesan sobre todo en la agencia de las mujeres dentro de las estructuras de subordinación y que quieren entender cómo las mujeres se resisten a la hegemonía masculina subvirtiendo los significados dominantes de algunas prácticas culturales para reapropiárselas en función de sus intereses y objetivos, "un proceso de redefinición que aparece como el lugar mismo de la capacidad de actuar de las mujeres"²²². Se refiere concretamente a las corrientes y autoras que he analizado en este capítulo. Los estudios centrados en la agencia de las mujeres han permitido enriquecer las investigaciones sobre las mujeres en Oriente Próximo. Por un lado, rompiendo con las explicaciones basadas en los estereotipos de mujeres pasivas y sumisas, víctimas de las estructuras de la autoridad masculina y, por otro lado, presentando a las mujeres como agentes de su propia vida buscando formas de resistir a y controlar la dominación masculina. Sin embargo, para Mahmood, esto supone una redefinición de la resistencia.

Se apoya en los trabajos de Abu-Lughod, para quien los actos de desafío femenino no deben interpretarse sólo como actos de resistencia -basada en una visión romántica de la resistencia- o de liberación respecto a las relaciones de poder dominantes, porque también contribuyen a dar más fuerza a otras formas de poder. Sugiere por lo tanto utilizar la noción de resistencia para " 'diagnósticos de poder', para detectar los cambios en las relaciones sociales que actúan tanto sobre aquellas y aquellos que dominan que como aquellas y aquellos que se resisten"²²³. Esta nueva perspectiva permite superar la oposición simplificada de resistencia y subordinación. Lo que se pregunta esta autora es si el uso de la categoría de resistencia implica necesariamente que se encierre el análisis del poder en el marco de la teleología propia de la política progresista. Esta visión, nos impediría ver y entender, según ella, formas de ser y de actuar que no constituyen necesariamente formas de subversión o de reformulación de la norma. Para ello, Mahmood provoca el antes mencionado terremoto conceptual problematizando la idea de un deseo universal de liberación hacia las estructuras de dominación masculina. En otras palabras, el feminismo debería problematizar las tensiones existentes entre la dualidad fundamental de su proyecto que es, a la vez analítico y políticamente prescriptivo²²⁴. En realidad Mahmood problematiza la dimensión crítica del feminismo, sobre todo su dimensión normativa. Según ella: "en el feminismo como en el liberalismo, la libertad es normativa, y aquellos que pretenden limitar la libertad de las mujeres son criticados más severamente que aquellos que pretenden extenderla"²²⁵.

Además, Mahmood recuerda que la idea de autonomía subyacente a la de libertad tampoco es una noción estable. Desde los años 70, distintas corrientes feministas han cuestionado el concepto de autonomía de un sujeto feminista. Lo que esta autora quiere aportar

²²² *Idem*, p.18.

²²³ *Idem*, p.23.

²²⁴ *Idem*, p.24.

²²⁵ *Idem*, p.25.

a este debate es la idea según la cual es necesario desarticular la noción de realización del yo y la de autonomía de la voluntad, pero pretende ir más lejos que las feministas posestructuralistas. En efecto, mientras las feministas posestructuralistas siguen vinculadas a una idea de sujeto político normativo liberador, a través del que interpretan la agencia, es decir, en términos de subversión o redefinición de las normas sociales o de resistencia a formas de poder dominantes, Mahmood se propone romper con la dicotomía de la sumisión y la subversión.

Dichos análisis pasan por alto las actividades humanas cuyo estatuto ético y político no se inscriben en la lógica de represión y resistencia. Con lo cual, vuelve con la idea según la cual es necesario desarticular la noción de agencia de los objetivos de la política progresista porque estos, lejos de ser innatos, son determinados histórica y culturalmente: "si la capacidad para producir un cambio en el mundo y de por sí está cultural e históricamente situado (tanto en el plano del contenido del 'cambio' como en el plano de los medios a través de los cuales dicho cambio se produce), entonces el sentido y la significación de la capacidad de actuar no pueden fijarse de antemano. Hace falta dejarlos emerger del análisis de los conceptos que hace posible modos específicos de existencia, de responsabilidad y de realidad. En esta óptica, lo que los progresistas perciben como un ejemplo de pasividad y docilidad deplorable en realidad, puede ser una forma de capacidad de actuar. Simplemente, esta última solo puede ser entendida a partir de los discursos y de las estructuras de subordinación que la hacen posible. En este sentido, la capacidad de actuar se halla no sólo en los actos de resistencia a las normas sino también en las múltiples maneras de *habitar* las normas"²²⁶.

El análisis muy provocador de Mahmood converge con la pregunta que unos años antes planteó Lila Abu-Lughod: "¿Necesitan realmente las mujeres musulmanas ser salvadas?"²²⁷. A través de esta pregunta, Abu-Lughod cuestionaba los estándares normativos occidentales de libertad y autonomía para las mujeres con los que se pretende "salvar" a las mujeres de Oriente Próximo, y justificar con la excusa de este objetivo superior, llevar a cabo guerras en esta parte del mundo. La narrativa occidental de salvar a las mujeres de Oriente Próximo ha equiparado la opresión de las mujeres de esta región con el terrorismo, ambos fuertemente identificados con el islam y con las prácticas y culturas de los países islámicos. Esta visión se cristalizó en el burka, símbolo de la opresión de los talibanes contra las mujeres. Y sobre todo, la limitación de dicha narrativa quedó, según Abu-Lughod, muy patente cuando al liberar a Afganistán de los talibanes, las mujeres no se quitaron los burkas. La autora lo explica en términos de prácticas preexistentes a los talibanes y de su significado como marca de pertenencia a una comunidad determinada y forma de participar en una vida moral donde las familias son lo más importante en la organización de la comunidad y la casa esta asociada con la santidad de las mujeres.

²²⁶ *Idem*, p.32.

²²⁷ ABU-LUGHOD L., "Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflexions on Cultural Relativism and Others", *American Anthropologists*, Vol.104, N°3, September 2002, pp.783-790.

Entonces, teniendo en cuenta esta especificidad cultural, social e histórica, Abu-Lughod se pregunta por qué las mujeres desearían abandonar el burka. Además, llevar un velo no significa no tener agencia, en muchas ocasiones velarse es un acto voluntario con el que las mujeres cumplen para marcar su acuerdo y respeto a las convenciones sociales. Esto le lleva a formular las siguientes preguntas: ¿puede haber liberación que sea islámica?, más allá de esto, ¿es la liberación siquiera un objetivo por el que las mujeres o las personas deben luchar?; ¿son la emancipación, la igualdad y los derechos parte de un lenguaje universal que debemos utilizar?; y finalmente, ¿pueden otras formas de deseo tener más sentido para distintos grupos de personas como vivir en familia o de manera piadosa?²²⁸. Son numerosas las académicas como Abu-Lughod quienes reivindican la necesidad de desestabilizar profundamente y radicalmente los marcos normativos occidentalicéntricos sobre la justicia de género y sobre la política feminista y abrir la posibilidad de reconocer otras formas de agencia para las mujeres²²⁹. Sus planteamientos se han cruzado y han encontrado además cierto punto de anclaje mutuo con las teorías multiculturalistas y más concretamente sobre la cuestión de la práctica de la religiosidad musulmana entre las minorías musulmanas en Europa²³⁰.

Antes de analizar cómo estos debates se han articulado en el caso concreto de Irán, quisiera detenerme un poco más sobre los planteamientos de los/as teóricos/as posorientalistas e intentar analizarlos desde la perspectiva de las posibilidades de transformación social que dichas propuestas aportan a la práctica concreta de las mujeres en el contexto de Oriente Próximo. Evidentemente es un debate muy denso, y añadiría, algo confuso porque las posturas de las posorientalistas, como he explicado en este apartado, tampoco son del todo uniformes ni se pueden resumir algunos rasgos característicos. Soy consciente de ello, sin embargo y a pesar de esta dificultad, voy a llamar la atención sobre algunas cuestiones que, en el debate sobre la “cuestión femenina” en Oriente Próximo, llevan cierto tiempo fijando los términos del mismo en una tensión dialéctica, tanto en la teoría como en la praxis feminista. De entrada quisiera señalar que el debate que las feministas posorientalistas han suscitado me parece sumamente interesante porque, por un lado, han contribuido a visibilizar determinados aspectos de la “cuestión femenina” poco explorados. Sus señalamientos interpelan además sobre los motivos de dicha invisibilización o el empeño en calibrar la realidad a partir de parámetros histórica y culturalmente determinados. Por otro lado, las “complicaciones” que sugieren han ayudado a movilizar y renovar cierta reflexión de corte ilustrada más allá de la zona de comodidad o incomodidad -según las latitudes- en la que se había instalado, obligándola a integrar dichos nuevos aspectos revelados por la crítica posorientalista.

²²⁸ *Idem*, p.788.

²²⁹ GÖLE N., *The forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996; DEED L., *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*, Princeton University Press, Princeton, 2006; COOKE M., *Women Claim Islam: Creating Islamic Feminism Through Literature*, Routledge, New York, 2001.

²³⁰ RAMÍREZ A., *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Catarata, Madrid, 2011

Ahora, no puedo evitar preguntarme cuál es el propósito del desorden o la “complicación” que sugieren dichos/as teórico/as. Si el objetivo es abrir nuevas posibilidades para los actores -en este caso para las mujeres- me pregunto entonces cuál sería la viabilidad de estas nuevas posibilidades cuando no integran, en su diagnóstico de partida sobre la “cuestión femenina”, la agencia de las mujeres, la modernidad, la religión, etc., las variables del sistema patriarcal y de la naturaleza del régimen político, ni contemplan cómo estas dos variables se cruzan con aspectos clave para dichas posibilidades. La mayoría de las autoras y autores que he citado apenas integran en sus análisis dichas variables y se quedan casi exclusivamente centrados/as en el nivel de los significados de las prácticas discursivas de los agentes. No cuestiono la pertinencia de sus críticas, pero me pregunto ¿cómo pensar, por ejemplo, el significado de la modernidad y su relación con la secularización y evaluar las posibilidades o modalidades de dicha articulación para las mujeres haciendo abstracción de los condicionantes político-patriarcales del contexto en el que se inscribe?

En mi opinión, el análisis de Mahmood, en este sentido, carece de una visión más sistémica sobre la relación que existe entre el Movimiento de las Mezquitas de las Mujeres, el movimiento más amplio de Renacimiento Islámico en el que se inscribe y el contexto político contemporáneo de Egipto. Mahmood propone una concepción de la agencia que rompe con la concepción liberal dominante, la desvincula de la dicotomía de la opresión frente a la resistencia, y la define como capacidad de acción que no tiene que situarse necesariamente en una dinámica de resistencia. Pero Mahmood no toma en cuenta que la práctica de las mujeres del Movimiento de las Mezquitas de las Mujeres se inscribe en un movimiento más amplio, el del Renacimiento Islámico, cuyas prácticas discursivas y acciones sí se inscriben en la definición de la agencia que ella misma refuta. Por otro lado, la práctica formativa de las mujeres implica también una interpelación activa de las otras mujeres, y ello de manera prescriptiva (aunque en conformidad con las normas patriarcales de género). Las prácticas de estas mujeres no son sólo éticas con una dimensión de empoderamiento personal, sino también políticas con una dimensión relacional, prescriptiva que se inscriben además en un proyecto de islamización más amplio.

En una reseña del libro de Mahmood, Samah Selim señala que el Movimiento de la Piedad tiene una larga gama de actividades institucionales y pedagógicas tales como establecer mezquitas de proximidad, organizaciones de bienestar social, instituciones educativas islámicas, prensa, llamar a los musulmanes a una mayor responsabilidad religiosa a través del sermón o de la conversación personal, etc. Y, por otro lado, también forma parte del crecimiento de una industria multimillonaria mediática islámica cuyo mensaje de “despolitizar el islam” y cultivar una ética personal es bastante similar al que vehiculan las nuevas elites del sector privado en Egipto, especialmente las mujeres que Mahmood describe en su libro²³¹. Al no considerar dicha conexión, Mahmood omite en el análisis sobre la agencia de las mujeres perteneciente a dicho

²³¹ SELIM S., “Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject”, *Jaddaliya*, 13/10/210, http://www.jadaliyya.com/pages/index/235/book-review_politics-of-piety_the-islamic-revival-, consultado el 08/09/2015.

movimiento, el discurso de legitimidad y autenticidad que vehicula el movimiento de Renacimiento Islámico y los objetivos políticos que este último persigue. Como señala Selim: "No 'nacemos' en el feminismo ni en el fundamentalismo religioso, pero nos desarrollamos en estas posiciones a través de un amplio abanico de compromisos y luchas, experiencias aprendidas y 'pedagogías de la persuasión' que están muchas veces en conflicto directo el uno con el otro. En este sentido, por lo tanto, *da'wa*²³² no es una expresión 'natural' de una forma ontológica de la agencia de las mujeres egipcias ancladas en 'sentimientos...y sensibilidades' que al final no son traducibles en términos de ideales progresistas 'occidentales', sino un movimiento político activo que explícitamente lucha por convertir -o explusar- el otro"²³³.

Desde la perspectiva de las relaciones de poder patriarcales, la definición de la autenticidad y de la legitimidad son inseparables de su lectura de género, de los roles apropiados para las mujeres y los hombres en el ideal social y político perseguido. El discurso del islam político es igual de normativo con pretensión universalizante -y por tanto excluyente y opresivo- que aquellos inscritos en la teoría de la modernización o en el orientalismo. Sin embargo, autoras como Mahmood nos dejan con la sensación de que su problema con la norma no reside tanto en su carácter opresivo y excluyente sino en su definición y legitimidad. Pero ¿quién define la legitimidad y autenticidad de la norma?; ¿quién participa en esta definición?; ¿desde qué posición de poder? y ¿cómo dichas definiciones se socializan y se imponen?

Los proyectos políticos tienen una lectura de género, como han señalado varias autoras a las que me he referido en este capítulo, sin embargo, los análisis como los de Mahmood y Abu-Lughod no toman en cuenta la relación entre la definición de las normas de género y los proyectos políticos. Cómo sugiere Abu-Lughod, podríamos considerar que llevar el burka era una práctica preexistente a la llegada de los talibanes en Afganistán e interpretarlo como una convención social y no como una forma de opresión relacionada con un proyecto político determinado, pero entonces desvincularíamos por completo dicha práctica y convención social de las relaciones de poder que las producen y reproducen -mediante la coerción o el consentimiento-, dejaríamos inoperativo el vínculo que existe entre estas prácticas sociales y los derechos de las mujeres, y no descubriríamos las relaciones que existen entre dichas prácticas y convenciones y las nuevas fuerzas políticas emergentes como los talibanes en Afganistán.

En otras palabras, lo que viene a sugerir Abu-Lughod es que prescindamos de la categoría analítica de patriarcado para analizar las prácticas sociales de las mujeres. Al hacerlo, eludimos también la cuestión de la instrumentalización de la imagen las mujeres y de sus roles apropiados como símbolos y guardianas de los proyectos políticos. Mahmood intenta desarticular la tesis de la "falsa conciencia" de las mujeres islamistas, o de su utilización como "peones", pero pienso que intentos como el suyo no deberían excluir por completo dicha posibilidad. Sostener que no

²³² El término se refiere a la predicación del Islam por un clérigo o por una persona religiosa voluntaria (Da'i) y se puede dirigir tanto a otros/as musulmanes/as como a no musulmanes/as.

²³³ SELIM S., *op. cit.*

son *siempre* o *sólo* peones, o instrumentalizadas no excluye la posibilidad de que a veces *sí* lo sean, con las consecuencias que conlleva para las posibilidades de autodefinición de su subjetividad y de sus reivindicaciones y acciones. Eludir la cuestión de la instrumentalización a su vez resta de su análisis el papel que tienen las mujeres como agentes de socialización y de control de las normas patriarcales. En el caso de las mujeres del Movimiento de las Mezquitas, Mahmood no explica cuáles son las estructuras internas del movimiento ni las relaciones de poder en su seno. ¿Quién define las normas por dentro?; ¿cómo las socializan?; ¿cuáles son los mecanismos disciplinarios y de control?; ¿cuáles son sus relaciones con los hombres del movimiento, más allá de las prácticas que promueven entre las mujeres? Tampoco nos ofrece información sobre las circunstancias personales de estas mujeres: ¿quiénes son?; ¿cuáles son sus motivaciones? y; ¿cómo afecta su práctica a su vida personal?

En mi opinión, la cuestión de la instrumentalización de las mujeres por determinados proyectos políticos debería afrontarse sin miedos, de lo contrario dejaríamos la “cuestión femenina” o bien en manos de quienes utilizan este discurso para fines que precisamente o no necesariamente tienen como prioridad la igualdad entre mujeres y hombres en la sociedad, o bien en manos de quienes lo utilizan para fines racistas y xenófobos. Las “complicaciones” que sugieren las posorientalistas las hacen disponibles para cualquier empresa, no sólo aquellas que pretenden abrir posibilidades para las mujeres sino también aquellas que quieren limitarlas, especialmente cuando dicha limitación se inscribe en un posicionamiento dicotómico del “nosotros” frente a “los otros”. Y con respecto a este último posicionamiento cabe señalar que la construcción de “otros” no es exclusivo de Occidente y de sus doctrinas modernistas o orientalistas. La retórica del “Gran Satán” y de sus agentes de occidentalitis ha sido y sigue siendo un pilar de los movimientos y de las políticas islamistas y un instrumento para desacreditar y deslegitimar cualquier reivindicación que no se ajusta a las normas que han definido y establecido. Teniendo en cuenta que su crítica hacia el imperialismo occidental es uno de los elementos constitutivos de su estructura y práctica discursiva, la acusación de complicidad con Occidente o de traición hacia los valores culturales y nacionales es un recurso común para excluir de la esfera pública islamonormativa -mediante prácticas de intimidación, de juicios mediatizados, detención, represión, etc.- todas las demás fuerzas del espectro político, incluyendo por supuesto a las feministas. Deshacerse de la “falsa conciencia” sin más, es decir, sin tomar en cuenta las dinámicas de poder en las que dominan las fuerzas políticas conservadoras, sean las occidentales o las de Oriente Próximo, en mi opinión corre el riesgo de convertirse en una auténtica inconsciencia.

Lo que sostiene Mahmood es que no hay ninguna razón por la que las mujeres deben resistir a su opresión ya que la agencia puede articularse en una práctica ética personalizada que trasciende las distinciones occidentales liberales entre lo público y lo privado. Esta agencia les permite transformar la realidad, extender su espacio de actuación y adquirir una posición, autoridad y poder de influencia. Está claro que las críticas de las feministas posorientalistas salen de un clima posterior al 11 de septiembre acompañado de una retórica de salvar a las

mujeres musulmanas del fundamentalismo islámico como justificación para unas guerras neocoloniales y como trasfondo de discursos islamófobos en Occidente. Pero Mahmood al final acaba por establecer una dicotomía que borra todos los matices de un amplio abanico de alianzas y luchas históricas. Nos obliga a elegir entre el feminismo occidental liberal que se ha asociado siempre más o menos con el imperialismo occidental y el Movimiento de la Piedad Islámica el cual, como ella misma dice, no pretende desafiar las normas patriarcales, al contrario, las apoya. Pero las posiciones disponibles para el activismo feminista son más. Por el lado occidental, como hemos visto en el segundo capítulo, el feminismo es plural y existe de hecho una tradición de lucha contra el imperialismo que encontramos entre las feministas socialistas y marxistas. La misma pluralidad se da también en los países de Oriente Próximo. El Movimiento de la Piedad Islámica constituye sólo un aspecto de las opciones vitales de las mujeres egipcias. La definición que propone Mahmood sobre la agencia de las mujeres y su crítica de las categorías de raíz ilustrada invisibiliza las otras posibilidades tanto descriptivas como prescriptivas de relaciones entre el sujeto y la norma en este contexto.

La tesis que sostiene la autora es que la voluntad de libertad innata de los seres humanos es un supuesto occidentalocéntrico producido por modos de pensar inscritos en una historia particular. Si aceptamos esta tesis, entonces con qué herramientas conceptuales y teóricas debemos interpretar las propuestas de las feministas en Oriente Próximo que quieren situarse en la continuidad con el feminismo occidental o que utiliza sus categorías interpretativas y normativas. Si el feminismo occidental constituye una norma dominante, entonces se debería reconocer ética y políticamente -son las herramientas que propone la autora- estas continuidades. Pero mientras Mahmood nos invita a reconocer en el consentimiento con las normas patriarcales islámicas dominantes una agencia para las mujeres del Movimiento de la Piedad, no parece tan predispuesta a reconocer una agencia en dichas continuidades feministas o a considerarlas también como productos sociohistóricos y culturales del contexto en el que emergen. En mi opinión, tal discrecionalidad refuerza la dicotomía entre lo culturalmente situado -auténtico- islámico y, lo culturalmente impuesto -opresor- occidental.

La complicación que sugiere esta autora complica -valga la redundancia- la posibilidad de reconocer que hay mujeres que sí sitúan su agencia en una visión política de lucha y resistencia a las normas patriarcales dominantes. Es más, crear estos dos polos opuestos dificulta las posibilidades de crear agendas comunes entre las corrientes que se sitúan entre los dos extremos de esta dicotomía. Y finalmente, mientras Mahmood opta por "complicar" el concepto de resistencia, no aplica tal rigor deconstructivo al concepto de "sumisión". De hecho, al romper con el binomio resistencia frente a sumisión, la autora se deshace por completo de dicha categoría de análisis. Sin embargo, como he mencionado antes, la agencia de las mujeres no ocurre en el vacío, la propia autora lo reconoce cuando afirma que las mujeres del movimiento de piedad consienten someterse a la norma patriarcal dominante. Así, para deshacerse del binomio resistencia frente a sumisión, Mahmood crea otro, el de confirmación frente a subversión que no toman en cuenta las otras posibilidades de agencia para las mujeres, aquellas

que existen entre los dos polos de dicha dicotomía. Mahmood crea así una “falacia”: el estado de las cosas, las mujeres de la piedad supuestamente herederas de una tradición cultural auténtica, se confunde con un futuro deseable y borra la existencia de corrientes disidentes y alternativas.

Esta dicotomización tampoco se resiste a una observación: se suele oponer la versión más dura e inflexible del secularismo occidental a las posturas más flexibles del islam político. Pero por un lado, el pensamiento político en Occidente no es tan homogéneo que pretenden las posorientalistas y, por el otro lado, las relaciones entre Oriente Próximo y Occidente son mucho más ambiguas y ambivalentes. Se suele resolver esta ambivalencia haciendo referencia a la “apropiación selectiva” como sostenía Chatterje, pero como señalaba antes, las categorías del pensamiento no son ni previamente definidas ni totalmente herméticas. Integrar, aunque de forma selectiva, elementos de la modernidad occidental (aunque se reduzca a sus aspectos meramente tecnológicos) en el modo de pensar y actuar en Oriente Próximo no deja inalterado los elementos de un pensamiento que quisiéramos calificar de propiamente “oriental”. Implica poner en interacción distintas visiones del mundo.

Además, me parece complicado excluir la posibilidad de puntos de convergencia entre estas distintas visiones. En mi opinión, el problema reside en la insistencia, por parte de las posorientalistas, en distinguir la modernidad como pensamiento radical, de la modernidad como producto socio-histórico y cultural. Sostener que la modernidad tal y como viene definida por la doctrina dominante es *sólo* un producto de la historia política y cultural de Occidente y que, por lo tanto, no puede ser replicado en Oriente Próximo conduce a inducir dos supuestos: en primer lugar, el encuentro filosófico entre Occidente y Oriente Próximo se ha producido desde la colonización donde Occidente ha impuesto su manera de pensar y de ser al resto del mundo. Esta asunción ignora los intercambios culturales históricos que han ocurrido entre el mundo Occidental y Oriental mucho antes de la colonización e invisibiliza la huella del pensamiento de la tradición ilustrada musulmana en la genealogía del pensamiento occidental. Este supuesto conduce a establecer categorías fijas y esencializadas de “pensamiento occidental” *versus* “pensamiento oriental”.

Y en segundo lugar, lleva a pensar que Oriente no podría, por *sus* condiciones sociohistóricas y culturales -siendo diferentes de las de Occidente y sin ninguna conexión con este último- *nunca* producir un pensamiento radical crítico reflexivo de orientación universalista. Es decir, no puede nunca -ni ha podido- producir conceptos como el de sujeto, la autonomía y la libertad porque estos, siempre que emergen en el marco de las reivindicaciones políticas, son en realidad productos importados, imitados y categorizados de liberal occidental. Fundamentar la cuestión de la autenticidad cultural e identitaria a partir de una diferencia tan inestable conduce a posturas políticas basadas en identidades mitificadas y poco conectadas con la realidad de las personas en la que distintas identidades y modos de pensar y ser se entrecruzan y se solapan. La relación polivalente que, por ejemplo, los y las jóvenes iraníes tienen con

Occidente les sitúa en una postura “paradójica” sólo si consideramos que su opción se reduce a “o estas con nosotros o estas contra nosotros”. Abu-Lughod lo señalaba hablando de la retórica de salvar a las mujeres de Oriente Próximo a partir de parámetros occidentalocéntricos. Teniendo en cuenta la ideologización de las posturas políticas en Oriente Próximo, me pregunto si esta tendencia falaz es un pecado exclusivamente occidental. Criticar el orden occidentalocéntrico dominante y sus efectos opresivos y excluyentes no puede hacernos olvidar que el islam, como pensamiento y como producto sociohistórico y cultural es también normativo. Y pensar la legitimidad o pertinencia de la presencia de la religión en la esfera pública no puede dispensar de un análisis minucioso sobre la naturaleza de dicha esfera pública y su relación con el Estado, su régimen político, el modo en el que la esfera pública se conecta con la esfera privada y el modo y la medida en que la religión ejerce una influencia en los distintos aspectos de la vida de las personas.

Analizar la práctica de las mujeres haciendo abstracción de las variables políticas y socio-culturales las condena a una inmutabilidad o, en el mejor de los casos, a acomodaciones a través de la agencia despolitizada de las mujeres. Mientras sostengo que reconocer la agencia de las mujeres es necesario para no considerarlas como meras víctimas pasivas, me pregunto si pensarla exclusivamente en términos éticos y personales desvinculados de un proyecto de transformación política es suficiente. Las acomodaciones tienen cierto límite y permiten transformar y mejorar la calidad de vida de las mujeres mientras no entran en contradicción o confrontación con los límites establecidos. Pero ¿sería realmente realista pensar que las cosas como están establecidas valen siempre, para siempre y para todas las mujeres? La cuestión no es saber si la agencia permite efectivamente transformar la realidad social de las mujeres mientras se conforman a las normas, la cuestión es pensar en las posibilidades que existen dentro de este marco cuando surge un conflicto de intereses. ¿Qué posibilidades tienen entonces dichas mujeres?, ¿qué posibilidades ofrece un marco de partida que *a priori* sitúa a las mujeres en una posición de sumisión? Mahmood afirma que aquellos que pretenden limitar la libertad son más severamente criticados que aquellos que pretenden extenderla. Para apoyar su crítica cita a John Stuart Mill: “la carga de la prueba corresponde a los que se oponen a la libertad; a los que propugnan cualquier restricción o prohibición... se parte de un supuesto *a priori* a favor de la libertad”²³⁴. Sin embargo, lo que Mahmood omite es que Mill habla de esta presunción precisamente para denunciar que el único ámbito en el que dicho supuesto está invertido es en el caso de las mujeres. De hecho, la ironía de la propuesta de Mahmood es que en el caso de las mujeres no hace falta dilapidar el concepto de sujeto, de libertad y de autonomía ya que la presunción es precisamente que las mujeres carecen de dichos atributos. Y en el caso de los contextos como Irán, Egipto o Pakistán para citar algunos, reivindicar o presumir del estatuto de sujeto, de libertad y de autonomía es una tarea ardua y arriesga. Así, cuando Mahmood quiere revertir la presunción a favor de aquellos que quieren propugnar las restricciones y prohibiciones, en realidad esta argumentando a favor de un terreno ya conquistado.

²³⁴ MAHMOOD S., *op. cit.*, 2009, p.25, nota 30.

Pensar y actuar desde una teoría crítica sin filosofía (N. Fraser), desde una ética sin sujeto (A. Alessandrini) o desde unas prácticas discursivas éticamente orientadas (S. Mahmood) son propuestas teóricamente muy atrevidas y provocadoras por la desestabilización que producen. Sin embargo, me pregunto cuál es la viabilidad o pertinencia de dichas propuestas en contextos no democráticos, autoritarios y opresivos. ¿Es viable una ética sin sujeto? Si la ética no tiene sujeto, ¿quién define la ética? ¿Surge por sí misma? ¿Qué posibilidades reales de transformación ofrece una teoría crítica sin filosofía en un contexto donde sí impera la filosofía, pero aquella que precisamente justifica -políticamente, religiosamente, culturalmente- las restricciones a la libertad y la autonomía? El *modus operandi* de la teoría crítica feminista nos muestra además que cuando estas preguntas se integran a las categorías analíticas de género y de patriarcado, las respuestas pueden ser muy diferentes. Es lo que viene a decir Mill cuando habla de la inversión de la carga de la prueba cuando las mujeres reivindican su libertad. La lente crítica de la teoría feminista nos invita a sospechar, incluso de aquellos y aquellas que sospechan.

CAPÍTULO IV
¿“ORIENTE ES ORIENTE”?
RECONSTRUCCIÓN DE UNA CRÍTICA ILUSTRADA
DESDE LA PRÁCTICA DEL FEMINISMO IRANÍ

1) Genealogía y radiografía de la República Islámica de Irán. Naturaleza del sistema político e institucional

1. El despertar modernista, de revolución en revolución

El inicio de la modernidad en Irán se sitúa a principios del siglo XX, con la emergencia y consolidación de un movimiento nacionalista para el establecimiento de un régimen político de tipo constitucional. En 1872, año en el que se produjeron las primeras reivindicaciones de transformación política hacia la modernización del Estado, Persia es un país que acaba de salir de dos años de hambruna que provocaron la muerte de casi el 25% de la población. Desde hace casi un siglo, el país es gobernado por los Qayars, una dinastía de origen turco establecida tras la derrota de Karim Jan, de la dinastía Zand, por Mohamad Jan Qayars, en 1779. El reinado de los Qayars está marcado por una serie de guerras en el Cáucaso, en Georgia y con Rusia y por graves dificultades económicas. A mediados del siglo XIX, los Qayars intensifican sus relaciones diplomáticas con las potencias occidentales creando rivalidades diplomáticas entre Gran Bretaña y Rusia para influir y controlar determinadas regiones de Persia -en el norte para Rusia y en el sur para Gran Bretaña-. A finales del XIX, Rusia ha recuperado los actuales Estados de Turkmenistán y Uzbekistán, estableciendo una alianza política y económica con las zonas fronterizas del norte de Irán, y Gran Bretaña lleva más de un siglo dominando distintas zonas del Golfo Pérsico. Nassereddín Shah Qayar concede también varios tratados de exportación de recursos a los británicos poniendo en manos de estos últimos el control de los asuntos políticos y económicos del país. El final del reinado de los Qayars coincide también con el inicio del proceso de modernización de Irán.

El primer ministro de Nassereddín Shah Qayar, Amir Kabir, quien ocupó el puesto durante un breve periodo de tres años, pone en marcha una serie de reformas, las más importantes la modernización del ejército, la centralización del sistema administrativo y la creación, en 1851, del *Dar ol Fonun*, la universidad politécnica de Teherán, destinada a formar jóvenes de las

elites, en ciencias modernas con profesores mayoritariamente extranjeros. Amir Kabir publica también periódicos que utiliza como herramienta de divulgación de las decisiones gubernamentales y como herramienta pedagógica para difundir los avances de la política y de la ciencia en el mundo. En sus esfuerzos para crear un país moderno, próspero y con una sola autoridad política centralizada, el primer ministro de Nassereddín Shah Qayar despierta también muchas rivalidades y reclamos de legitimidad sobre el poder. Encontrará asimismo grandes resistencias por parte de los ulemas quienes reivindican independencia y autoridad¹, y los notables que han sido apartados del poder. La animosidad que despierta entre estos grupos le lleva finalmente a su destitución y exilio. Y en 1852 es asesinado..

Tras el asesinato de Nassereddín Shah Qayar en 1896, le sucede su hijo Mozaffaredín Shah Qayar conocido por su ineptitud para gobernar y sus gastos extravagantes que rápidamente van a endeudar al Estado persa. El monarca contrae importantes deudas con Rusia y realiza concesiones a poderes extranjeros a cambio de cuantiosas compensaciones dinerarias para él y sus oficiales. Esto levanta una ola de descontento popular y los reformadores liberales, clérigos y comerciantes se organizan en fuerza de oposición y reivindican cambios políticos de cara a limitar el poder de la monarquía y establecer un Estado de derecho. Se trata de una revolución constitucional (*Enghelabe Mashruteh*) que acelera el cambio político en el país y determina su dirección. Genera nuevos ideales como la emancipación, la justicia, la prosperidad económica y el progreso tecnológico, considerados todos como elementos necesarios para desarrollar y fortalecer el país y permitir su independencia. La principal reivindicación del movimiento es crear un Estado de derecho con una constitución y un parlamento elegido por el pueblo.

En julio de 1906, tras una protesta multitudinaria, Mozaffaredín Shah Qayar acepta la formación de una asamblea constituyente. Se convoca inmediatamente, en agosto de 1906, para poner las bases y formular una ley electoral que permita formar una asamblea nacional (*Mayles*). Su primera tarea será la adopción de una ley fundamental². La Primera Guerra Mundial crea en Irán un contexto de ocupación por las potencias extranjeras. En 1915, las tropas rusas ocupan el norte del país y un año después, los británicos consiguen implantarse militarmente. Este momento histórico coincide con otro que tuvo un impacto importante. En el país vecino, Rusia, en 1917 triunfa la Revolución Bolchevique. Para parar la influencia del socialismo en Irán, el clero y los miembros del *Mayles* se unen a los británicos y protagonizan un golpe de estado militar contra la dinastía Qayar y colocan en el poder a Reza Jan Pahlavi, suboficial del ejército y ministro de la guerra de Ahmad Shah Qayar. En 1926, Reza Jan convence al *Mayles* para destituir definitivamente a la dinastía Qayar y proclamarle rey y fundador de la dinastía Pahlavi.

¹ Para un análisis más detallado de la relación entre religión y Estado en el periodo Qayar, véanse ARJOMAND S. A., *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran form the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago, 2010.

² PAIDAR P., *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, p.54.

Reza Jan tiene una visión secular y promilitar de la política, y su programa de reformas políticas, sociales y económicas se basa en la creación de un Estado fuerte, moderno, centralizado y unitario en el que implementa reformas sociales mediante un poder ejecutivo muy fuerte. Desde el punto de vista económico, crea un banco central, *Bank-e Melli-e Iran*, una compañía de pesca entre Irán y la Unión Soviética y negocia concesiones petroleras a Gran Bretaña con mejores condiciones económicas para el país. También emprende grandes reformas de modernización construyendo carreteras, una red de ferrocarriles, industrias, universidades modernas y reformando el código de estatuto personal, instalando un registro civil y documento de identidad y cambiando los derechos de las mujeres. Este último punto lo analizaré en detalle más abajo. En pocos años, consigue imponer un régimen autocrático donde el monarca reúne todos los poderes. La fuerza y la coerción se convierten también en instrumentos para asentar la legitimidad del nuevo Estado, de su cabeza y de su política. Persigue y encarcela a los disidentes, entre otros, los clérigos que se oponen a sus reformas de modernización social y cultural. Proyecta la creación de una nación unitaria llamada Irán donde las diferencias étnicas, tribales y de clanes se suprimirían en favor de una identidad nacional única y homogénea.

El Estado se convierte en el centro de gravedad de toda la sociedad y en fuente de organización, de control y de disciplina de todos los aspectos de la vida social y política. Durante la Segunda Guerra Mundial, Reza Jan se acerca al régimen nacionalsocialista de Adolf Hitler, su principal socio económico. Durante el conflicto, los británicos exigen que sean expulsados de Irán todos los trabajadores, ingenieros y otros profesionales de nacionalidad alemana, petición que Reza Jan Pahlavi rechaza aludiendo a la neutralidad de Irán en el conflicto. Finalmente, y tras una breve invasión del país por los británicos y los soviéticos, en 1941 los aliados obligan a Reza Jan a abdicar en favor de su hijo Mohamad Reza Pahlavi. Mohamad Reza Shah hereda el nuevo orden sociopolítico establecido por su padre, pero a diferencia de este, no tiene ni poder, ni experiencia para mantener el orden establecido y está bajo el dominio de los británicos³.

Al principio de su reinado, intenta mantenerse en un segundo plano y ganarse la lealtad del ejército y del *Mayles* y aumentar su popularidad liberando a los presos políticos y devolviendo al clero sus tierras confiscadas⁴. En 1942, el partido *Tudeh* (masas) celebra su primer congreso y marca las líneas de su programa. El *Tudeh* empieza a extender su influencia por distintas zonas industriales y ciudades. Se legaliza también la actividad sindical. Y en 1943, crean distintos partidos políticos, muchos inscritos en corrientes nacionalistas, como el Partido de la Voluntad Nacional, principal oponente del partido *Tudeh* y defensor de valores conservadores y tradicionales. Los ulemas, comerciantes, terratenientes y miembros de las tribus serán su principal apoyo⁵. Paralelamente, se liberaliza también la prensa y las tribus comienzan a recuperar cierta independencia y a rearmarse.

³ KEDDIE N. R., *Las raíces del Irán moderno*, Belacqva, Barcelona, 2006, p.156.

⁴ PAIDAR P., *op. cit.*, 1995, p.54.

⁵ KEDDIE N. R., *op. cit.*, 2006, p.160.

El periodo de la Segunda Guerra Mundial fue muy convulso para Irán. El país estaba sumergido en una intensa crisis económica: inflación, hambruna, deterioro del sector moderno y paralización de las finanzas del gobierno. Estos problemas agravan la profunda brecha entre la pobreza extrema del pueblo y la riqueza de las elites privilegiadas. Se empiezan también a desarrollar las ciudades en las que emergen nuevos grupos urbanos. N. R. Keddie resume así la situación de Irán hacia el final de la Segunda Guerra Mundial: “la gravedad de los problemas económicos y sociales llevó a un aumento de las organizaciones políticas. Diferentes grupos e ideologías -religiosos, nacionalistas y socialistas- competían por la lealtad de los iraníes como jamás antes había ocurrido. Y, para complicar los problemas y las rivalidades internas, las potencias extranjeras hicieron patente su interés por Irán, deseosas de controlar tanto su política como su petróleo”⁶.

Durante la Segunda Guerra Mundial se confirma la presencia e influencia de otra potencia extranjera en el suelo iraní: EE. UU. asesora al gobierno en distintas cuestiones, particularmente en gestión financiera y económica y militar. Sin embargo, los esfuerzos llevados a cabo con la ayuda de EE. UU. para mejorar la situación económica dan pocos resultados. Se mantiene la estructura social, pero apostando sobre aquellos grupos sociales que pueden dar un empujón a la reforma y al desarrollo. Pero esta estrategia debilitó, más que otra cosa, la planificación y produjo un descontento que degeneró en un poderoso movimiento nacionalista que caracterizó los años de la crisis del petróleo⁷. En las elecciones del *Mayles* de 1950, la coalición de grupos y partidos liderada por Mohamad Mosadegh, opuesto a las nuevas condiciones de las concesiones negociadas con la AIOC (Anglo-Iranian Oil Company) y a la sumisión a los intereses extranjeros, triunfa por mayoría de votos. Las tesis nacionalistas de Mosadegh ganan popularidad y desembocan finalmente en la aprobación por el *Mayles* de la nacionalización del petróleo en 1951. Poco después, Mosadegh es nombrado Primer Ministro.

Muy crítico con el poder excesivo de la monarquía, de los terratenientes y la falta de control del Estado sobre los recursos naturales, Mosadegh, presionado tanto por los nacionalistas como por los izquierdistas, emprende una serie de reformas económicas y sociales para responder a la crisis económica provocada por la nacionalización del petróleo y la crisis social. En 1952, firma un decreto obligando a los terratenientes a renunciar al 20% de sus cosechas para poder redistribuir el 10% a los bancos rurales para concesión de créditos a los campesinos; racionaliza y refuerza el sistema de recaudación de impuestos, pone en marcha un plan de desarrollo rural y agrario, implementa medidas para fomentar las exportaciones y consigue la primera expansión industrial significativa de la posguerra. Inicia también una reforma del ejército, destituyendo a una veintena de generales de alto rango y, en línea con su visión del pluralismo político, autoriza los partidos prohibidos desde el reinado de Reza Jan Pahalavi, especialmente el partido comunista, el *Hezbe Tudeh*. Como señala Keddie, el carisma,

⁶ *Idem*, p.161.

⁷ *Idem*, p.176.

el valor y la honestidad de Mosadegh le convirtieron en un personaje muy popular⁸. Sin embargo, su posición política es muy frágil porque, a pesar de sus reformas, la economía del país sigue sufriendo. Además, sus reformas provocan una reacción virulenta de las potencias extranjeras aliadas de Mohamad Reza Pahlavi con quien Mosadegh tiene cada vez más desacuerdos.

EE. UU., Gran Bretaña, los círculos vinculados a la producción petrolífera así como la cúpula del ejército ven cada vez más en el primer ministro un “peligroso fanático” dispuesto a entregar a Irán a los soviéticos⁹. Como primera medida, la administración Truman declara el bloqueo económico y de divisas a Irán y el boicot a su petróleo. Y en segundo lugar, el 22 de agosto de 1953, se organiza un golpe de estado llamado “operación AJAX”, orquestado por los gobiernos británicos y estadounidense. El intento casi falla, y Mohamad Reza Pahlavi y su esposa se suben a un avión en dirección a Bagdad y luego a Roma. Finalmente, tras una maniobra política que implica además a algunas figuras religiosas importantes como los ayatolás Kashani y Behbahani, la CIA consigue la destitución de Mosadegh, la fractura política entre los nacionalistas y los izquierdistas y restituye en el trono a Mohamad Reza Pahlavi, asegurándose a cambio que seguirá siendo un aliado fiel de los intereses de dichas potencias¹⁰. Apenas un año más tarde, el gobierno estadounidense consigue un acuerdo sobre el petróleo que deja el control efectivo de la producción así como un 50% de los beneficios en manos de cinco empresas estadounidenses, además de la Royal Dutch Shell y la Compagnie Française de Pétrol. El efecto de dicho acuerdo sobre la población es traumático¹¹. Es más, el golpe de estado contra Mosadegh sigue representando, en el imaginario colectivo iraní, el intento fallido del establecimiento de una democracia en el país. La liberalización de la prensa, de los partidos políticos, el clima de libertad política de aquellos años se recuerda con la nostalgia de un momento de prosperidad, de dignidad nacional y de apertura a nuevas ideas.

Tras la destitución del gobierno de Mosadegh, Mohamad Reza Pahlavi aumenta su poder y empieza a implementar su proyecto de secularización y de modernización al mismo tiempo que organiza la represión de las libertades políticas a través de la muy temida policía secreta SAVAK, encargada de vigilar y perseguir las actividades políticas de la oposición en nombre de una supuesta seguridad del Estado. A partir de los años 60, Mohamad Reza Pahlavi pone en marcha un plan de reformas sociales, económicas y culturales llamado “Revolución Blanca” (*Enghelabe Sefid*). La Revolución Blanca incluye una reforma agraria que rompe con la antigua estructura feudal en la que predominaban los grandes terratenientes, desestabiliza el orden político suprimiendo la aristocracia que reinaba en el ámbito rural y provoca un éxodo rural. Además, durante estos años, la renta petrolífera se cuadruplica. Como explican F. Khosrokhavar y O. Roy, librado de la aristocracia terrateniente y único proveedor de bienes

⁸ *Idem*, p.180.

⁹ *Idem*, p.178.

¹⁰ MERINERO MARTÍN M. J., *Irán. Hacia un desorden prometedor*, Catarata, Madrid, 2001, p.53.

¹¹ KEDDIE N. R., *op. cit.*, p.185.

públicos a través de la renta petrolífera, M. R. Pahlavi puede reinar sin tener que compartir el poder¹². Por otro lado, se construye una legitimidad histórica, glorificando el pasado preislámico de Irán, cambiando el calendario y organizando una fastuosa ceremonia de coronación en Persepolis. Desarrolla también el proyecto de “Gran Civilización”, promocionando y difundiendo su visión de una gran nación civilizada, moderna y occidentalizada a través de imágenes de prosperidad y de desarrollo social, cultural y económico. Busca también reforzar su legitimidad cooperando con las instituciones religiosas, intentando convertir a los ulemas en funcionarios del Estado. Pero en este último ámbito, la tarea se revela más dura de lo esperado ya que las medidas de hostilidad y de privación de privilegios llevadas a cabo por su padre han creado un clima de resentimiento y de desconfianza hacia el poder monárquico.

La rápida modernización de los años 60 y 70 favorece la emergencia de nuevas categorías sociales: una juventud urbana con educación primaria y secundaria con una mentalidad muy distinta a la de sus padres; clases medias vinculadas a la expansión petrolífera y al desarrollo de la administración del Estado; una nueva clase alta, beneficiada por la producción petrolífera, cada vez más alejada del pueblo y, finalmente, una nueva *intelligentsia* en oposición con el poder y afín a ideologías de extrema izquierda, del marxismo y del islamismo¹³. El año 1976 está marcado por una profunda crisis económica. Los gastos del Estado superan las rentas petrolíferas y lo sitúan en una posición de dependencia económica hacia las potencias extranjeras. Esto debilita cada vez más la posición política de Mohamad Reza Pahlavi quien no puede justificar más su autoritarismo¹⁴ y sus gastos faraónicos. El clima político se tensa y una oposición formada por las clases medias y la juventud urbana empieza a organizarse para denunciar los problemas sociales y económicos. Las protestas se organizan rápidamente en torno a dos ejes: una crítica moral y una crítica de la gestión del país¹⁵. La crítica se materializará en la denuncia de una modernidad occidental impuesta e identificada como la causa de todos los problemas: el imperialismo cultural, la dependencia económica y política, las elites occidentalizadas y corruptas y la falta de libertades.

La oposición se radicaliza progresivamente y se organizan grupos de extrema izquierda comunista que intentan desarrollar una oposición armada contra Mohamad Reza Pahlavi, pero dichos intentos se saldan con una represión brutal. Por otro lado, se empieza a consolidar y reforzar una oposición islamista. Los movimientos islamistas hasta ahora no habían tenido un posicionamiento muy claro hacia las políticas del Shah. Mientras en el periodo del gobierno de Mosadegh, algunos como el ayatolá Taleghani formaban parte de los movimientos nacionalistas o se habían mostrado, al menos al principio, a favor de Mosadegh, otros se convirtieron en seguidores del Shah por miedo a las políticas prosecularistas de Mosadegh y de sus alianzas con

¹² KHOSROKHAVAR F., ROY O., *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil, Paris, 1999, p.17.

¹³ *Idem*, p.19.

¹⁴ Khosrokhavar y Roy señalan que en el periodo posterior al golpe de estado contra Mosadegh, la renta petrolífera crea cierto optimismo en las clases medias que consideran que el bienestar material generalizado es la contraparte a la renuncia de las libertades políticas durante un tiempo. KHOSROKHAVAR F., ROY O., *op. cit.*, 1999, p.20.

¹⁵ MERINERO MARTÍN M. J., *op. cit.*, p.60.

los grupos de izquierda. A partir de la década de los 60, emergen algunas figuras importantes de la oposición islamista, entre ellos, Ruhollah Jomeini, futuro líder de la revolución islámica, y el ayatolá Kazem Shariatmadari. No quedan muy claros qué elementos formaban el núcleo de las críticas hacia las políticas del Shah. Mientras para algunos su crítica y fuente de descontento eran las reformas agrarias y los nuevos derechos otorgados a las mujeres y por lo tanto una crítica reaccionaria, otros consideran que estas cuestiones no eran tanto sus prioridades como la dictadura, la sumisión a EE. UU. y las buenas relaciones con Israel. Para Keddie, aunque se pueda sostener que las fuerzas lideradas por los ulemas han tenido un papel decisivo en el debilitamiento de la dictadura y de la dependencia iraní EE. UU., esto no quiere decir que los ulemas fueran partidarios o que no rechazaran muchas reformas que podrían haber significado beneficios para la mayoría de la población¹⁶.

A partir de 1963, el ayatolá Jomeini intensifica su oposición política al régimen y es objeto de varios arrestos, los cuales dan lugar a importantes manifestaciones de apoyo por parte de los grupos marginados cuyas aspiraciones de movilidad social, de derechos y libertades y de mejora de sus condiciones de vida chocan contra las políticas del Estado represor, corrupto y pro-occidental. Finalmente, en 1964, Jomeini es exiliado a Turquía, luego a Irak en 1965, desde donde empieza a organizar la oposición al régimen del Shah. Sus discursos y enseñanzas llegan y se difunden en Irán a través de casetes que circulan clandestinamente entre la oposición religiosa y los comerciantes del bazar, los *bazari* descontentos con las políticas económicas del Shah a favor de las grandes empresas modernas y extranjeras. Como señala Keddie, dada la dependencia económica de los ulemas respecto a los *bazari* y la influencia política de cada grupo sobre el otro, los ataques del gobierno a ambos grupos ayudaron a crear una fuerte coalición opositora.

En 1975, el Shah decreta la unificación de todos los partidos políticos en un único partido, el *Rastakhiz* (resurgimiento) y obliga a los miembros del gobierno, al profesorado universitario así como a funcionarios y otros trabajadores a afiliarse al mismo. Esta nueva iniciativa aumenta el descontento. Se empiezan a organizar los movimientos de izquierda, los movimientos islamistas y estudiantiles tanto dentro como fuera del país, y también en la Unión Soviética, que apoya a los miembros exiliados del partido *Tudeh*. De esta resistencia salen dos grupos políticos revolucionarios y organizados en guerrillas urbanas, con un importante protagonismo en la revolución islámica de 1979: los *Fadayin-e Jalgh*, de tendencia marxista, y los *Moyaheddin-e Jalgh*, de tendencia islamista. Al mismo tiempo, se intensifica la represión, los encarcelamientos, las ejecuciones y las torturas. En 1977, la situación podría resumirse así: recesión económica, inflación, masificación urbana, política del gobierno contra los comerciantes, brecha entre los diferentes niveles de ingresos y desmesurado consumo al estilo occidental por parte de la elite, falta de libertad y participación política¹⁷. Según Keddie, la supresión efectiva de la oposición secular abre el camino a la oposición religiosa. Esta difunde

¹⁶ KEDDIE N. R., *op. cit.*, p.204.

¹⁷ *Idem*, p.231.

el mensaje revolucionario a través de sermones repletos de referencias a la hagiografía islámica chiíta, como por ejemplo al martirio del Imán Hossein asesinado por el tirano Yazid en la batalla de Karbala, y los utiliza de manera estratégica como metáfora de la situación tiránica actual. Como señala la autora, la occidentalización del régimen, de su promoción de los modos de vida y valores occidentales provoca una reacción tradicionalista bajo la forma de reivindicaciones de autenticidad cultural y de respeto de los valores islámicos incluso por parte de muchos de quienes en un principio habían estado a favor de la occidentalización¹⁸.

2. República Islámica de Irán: ¿modernidad o posmodernidad islámica?

a) La Revolución islámica de 1979

En 1979, se produce un acontecimiento histórico sin precedentes: una revolución islámica -*Enghelabe Eslami*-. Miles de iraníes de todas las clases sociales, de distintas orientaciones políticas y de todas las edades, mujeres y hombres, llenan las calles de las principales ciudades del país reivindicando libertad y democracia. En 1977, el presidente de EE. UU., Jimmy Carter, presiona al gobierno del Shah para que relaje su política represiva hacia la oposición. Mohamad Reza Pahlavi ordena la liberación de 300 presos políticos, rebaja la censura y reforma el sistema judicial. Los intelectuales y militantes de la oposición aprovechan este clima para organizar manifestaciones y protestas en distintas partes del país y la población empieza a movilizarse. La primera ola de protestas está dirigida por el Movimiento de la Libertad (*Nehzat-e Azadi*) cuyo representante es Mehdi Bazargan. Bazargan es un liberal cercano a Mosadegh, con ideales democráticos y nacionalistas, pero que otorga una posición privilegiada al islam. Bazargan considera que el islam tiene un papel importante en la identidad nacional y que, por lo tanto, también juega un papel positivo en la movilización popular.

Ali Shariati dirige otro movimiento más radical inspirado por las revoluciones cubana y argelina, proponiendo una lectura política de la religión, y considerando al islam como una fuente de energía y un motor capaz de movilizar, como un pensamiento progresista que puede proporcionar un sentido de responsabilidad individual y colectiva. Los miembros del clero chiíta ven en estos movimientos una oportunidad para recuperar el poder que los Pahlavies les habían quitado. Por lo tanto, la oposición es un mosaico de corrientes ideológicas y de clases sociales con intereses distintos, pero que, en este momento, convergen sobre la necesidad de un cambio político radical. Sin embargo, son los grupos islamistas quienes consiguen reunir a la población contra el Shah.

En enero de 1978, el periódico oficial *Ettela'at* publica un artículo atacando a Jomeini, todavía en el exilio, y acusándole de ser un agente británico y un poeta indio loco que conspira para vender Irán a los neocolonialistas y los comunistas. La publicación de este artículo desata

¹⁸ *Idem*, p.231.

una ola de protestas en la ciudad santa y centro de formación teológica de Qom, reprimida violentamente por el ejército. A los cuarenta días del asesinato de los estudiantes y de los religiosos durante las manifestaciones, conforme con la tradición chiíta de conmemorar a los muertos, varias mezquitas organizan reuniones y llaman a protestar en memoria de los mártires. La red informal a través de las que las mezquitas y los *bazarí* convocan los eventos religiosos se convierte rápidamente en un medio de comunicación y de organización de la oposición política. Como señala Kurzman, a mediados de 1970, se pueden contar más de 9.000 mezquitas repartidas en todo el territorio, en las ciudades y también en el campo. Estos edificios constituyen una red institucional masiva, tal vez la organización civil más grande del país. La red de mezquitas coordinadas por los líderes religiosos no sólo alcanza todos los rincones del territorio nacional, sino que constituye un espacio central para la acción colectiva. No es de extrañar, como señala Kurzman, que la red de mezquitas constituyera la infraestructura para la consolidación de una oposición religiosa¹⁹.

El 18 de febrero, grupos de personas en varias ciudades organizan manifestaciones contra el Shah. En Tabriz, otros estudiantes mueren a manos del ejército. Los funerales y su conmemoración provocan nuevas olas de manifestación que se generalizan por todo el país, esta vez acompañadas por actos violentos y saqueos contra los símbolos del régimen dictatorial del Shah y de su apoyo a la decadencia occidental²⁰. Los sindicatos se unen a las protestas. La espiral de las manifestaciones, muertes, conmemoraciones se intensifica. En septiembre de 1978, el Shah decreta la ley marcial y prohíbe las manifestaciones. Sin embargo, el 8 de septiembre, conocido como “el viernes negro”, una protesta masiva degenera en Teherán. El Shah la reprime brutalmente utilizando la artillería militar contra los manifestantes, mueren casi cien personas durante los enfrentamientos. En octubre, una huelga generalizada por todo el país consigue el cierre de la mayoría de las industrias.

La fractura entre el Shah y la oposición es cada vez más profunda. Frente a la presión provocada por las manifestaciones, este introduce una nueva constitución y apunta a Shapur Bajtiar como primer ministro. Pero es demasiado tarde y el 16 de enero de 1979, el Shah abandona el país rumbo al exilio. Es el final de la monarquía en Irán. Bajtiar, el primer ministro, disuelve la SAVAK, promete unas elecciones libres e invita a las fuerzas de oposición a formar un gobierno de unidad nacional. En 1979, el líder carismático de la revolución, el ayatolá Jomeini vuelve de su exilio tras haber pactado una alianza entre las fuerzas islamistas y las fuerzas nacionalistas. Tanto para los nacionalistas como para los grupos de izquierda, el éxito de la revolución descansaba en la capacidad de la oposición de formar alianzas. Muchos de ellos albergaban la esperanza de que una vez que el Shah y su gobierno habían sido derrocados, el poder se repartiría entre estas distintas fuerzas. Sin embargo, Jomeini excluye a Bajtiar, nombra a Mehdi Bazargan, líder del Movimiento de la Libertad, declara la constitución de un gobierno

¹⁹ KURZMAN CH., *The Unthinkable Revolution in Iran*, Harvard University Press, Cambridge, 2004, p.38.

²⁰ Para una ilustración de los acontecimientos de la Revolución Islámica, recomiendo los trabajos del foto-reportero iraní Abbas, “Iranian Revolution 20 years. 1977”, en <http://www.magnumphotos.com/C.aspx?VP3=SearchResult&ALID=2S5RYDZOSCKW>, consultado el 11/09/2012.

revolucionario provisional y afirma que la lealtad a Bazargan y su gobierno son obligaciones religiosas. En junio de 1979, una constitución “100% islámica” otorga a Jomeini el puesto de *Velayat-e Faqih*, Guía Supremo, quien controla el ejército, los servicios de seguridad y tiene derecho a veto absoluto sobre todas las decisiones tomadas en el país, y diseña la estructura institucional ejecutiva, legislativa y jurídica de la nueva República Islámica de Irán.

La revolución islámica de Irán movilizó mucha atención fuera del país. No sólo era la primera revolución que desembocó en el establecimiento de un orden político republicano islámico, sino que también fue una revolución que se diferenciaba en su forma y su naturaleza de las otras grandes revoluciones acontecidas hasta ahora por su carácter masivo y relativamente no-violento, una auténtica “huelga política”, como solía decir Foucault (aunque en los últimos días de la revolución, antes de la derrota del Shah, hubo confrontaciones violentas y numerosos muertos, y después de la revolución la violencia y la represión se intensificaron) y por no ser una revolución identificada con una clase social concreta como el proletariado, los campesinos o la clase burguesa. Su lema: “*Na sharghi, na gharbi*” (ni de oriente ni de occidente) marca su carácter abiertamente antimperalista y a la vez anticomunista para dejar claro que esta revolución no iba a ser como ninguna otra de la historia de la humanidad. Los cambios que esta revolución eran también relativamente rápidos y significativos: reemplaza una monarquía semiabsoluta pro-occidental por una teocracia autoritaria antioccidental basada en el concepto de *Velayat-e Faqih*, el protector de la jurisprudencia islámica o gobierno del sabio. El ayatolá Jomeini, figura emblemática de la revolución, es también objeto de fascinación por parte de los intelectuales y medios de comunicación occidentales.

Uno de los intelectuales occidentales que más fascinación mostró por la revolución iraní fue Foucault, quien publicó una serie de artículos periodísticos para *Corriere della serra* sobre dichos acontecimientos. En su libro sobre Foucault y la revolución iraní, Afary y Andersen atribuyen dicho interés por la forma nietzsche-heideggeriana de la revolución, es decir, su tendencia a privilegiar órdenes sociales tradicionales en lugar de modernidades marxistas o liberales²¹. Sin embargo, otros autores, como Bernard Ulmann, consideran que el interés de Foucault por la revolución islámica estaba más centrado en un análisis de lo que estaba ocurriendo que en un análisis enfocado al futuro²². Lo que le interesó era la forma religiosa y también el carácter repetitivo y ritual de la revolución, así como la revolución como resistencia al poder y a la política, todos ellos temas centrales del pensamiento de este filósofo. “Todo conducía a creer en la fuerza de la corriente misteriosa que pasa entre un anciano exiliado desde hace más de quince años y su pueblo quien lo invoca”, escribirá Foucault²³. Este quería entender cómo podía producirse una revolución de tal envergadura, sin referencia a una potencia

²¹ AFARY J., ANDERSON K. B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005, p.346.

²² ULMANN B., “Iran, la vengeance du prophète”, *L'Express*, 20/04/1979.

²³ FOUCAULT M., *Dits et écrits, Tome II, 1976-1988*, Quatro Gallimard, Paris, 2001, p.690.

extranjera y que levantaba a toda una nación a pesar de la distancia entre las ciudades y de las dificultades de comunicación²⁴.

Los medios de comunicación extranjeros difunden las imágenes del Shah y de su esposa digiriéndose al avión que les llevaba al exilio, y paralelamente las imágenes de las grabaciones del ayatolá Jomeini, en su casa de Neauphle-le-Château, cerca de París, entrevistándose con los periodistas de distintas partes del mundo y anunciando el fin de la monarquía en Irán, así como las imágenes del líder de la revolución bajándose del avión de Air France, ayudado por el comandante con un grupo de ayatolás y aclamado por la multitud, o las fotos de miles de iraníes exhibiendo, con los dedos en “V” de victoria, la primera página del periódico *Ettela’at* que titula: “*Shah raft*” (el Shah se ha ido). Los medios de comunicación extranjeros, como la BBC, sirven de plataforma de difusión de los mensajes del ayatolá y miran con cierta fascinación a este personaje: “¿cómo puede este hombre, un clérigo cuya experiencia en la vida se organiza en torno a las escuelas teológicas, que claramente no tiene ni idea de como dirigir un país moderno, ofrecer un gobierno islámico como alternativa al gobierno del Shah?”²⁵. Axworthy relata la entrevista de un periodista de la BBC a Jomeini durante su estancia en Francia. Este le pregunta al líder religioso cómo se puede conciliar la prohibición islámica de la usura con el sistema bancario en Irán. “Será necesario inventar otro sistema”, le contesta Jomeini. Para Cooper, el periodista, la respuesta de Jomeini es una muestra de falta de realismo y de ingenuidad. Pero, como señala Axworthy, “era la visión de Cooper y la visión de otros como él que estaba limitada -eran todavía incapaces de entender la magnitud y la verdadera forma de lo que se estaba produciendo; ni la carismática autoestima de Jomeini”²⁶. La mediatización y la implicación de la izquierda intelectual occidental en dichos acontecimientos dio una dimensión marcadamente internacional a la revolución islámica de Irán, sin contar con la influencia que tuvo sobre otras revoluciones en otras partes de los países de mayoría musulmana: en Arabia Saudí, Siria, Egipto y el Líbano.

La Revolución Islámica ha generado muchas dudas en cuanto a su caracterización o en cuanto a las dinámicas y los principios que la gobiernan. Como señala Axworthy, parece bastante claro que la revolución iraní era islámica, pero “más allá de esta etiqueta, y a pesar de algunos parecidos familiares con dichas revoluciones anteriores, sigue siendo un enigma, y muchos no-especialistas en Occidente (y no sólo en Occidente), a pesar de muchos escritos y comentarios sobre el tema, no tienen los anclajes conceptuales para ello -ningún sentido claro sobre por qué ha ocurrido o lo que ha significado. Seguimos viviendo a través de las consecuencias de la revolución islámica de 1979, y los resultados a largo plazo quedan por evaluar”²⁷. El protagonismo del islamismo en la revolución suele explicarse en términos sociales, económicos y culturales. El desarrollo económico, mediante la industrialización, y el

²⁴ ERIBON D., *Michel Foucault, 1926-1984*, Flammarion, Paris, 1989, p.304.

²⁵ AXWORTHY M., *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*, Oxford Press University, Oxford, 2013, p.119.

²⁶ *Idem*, p.119.

²⁷ *Idem*, p.119.

desarrollo social, a través de la urbanización y el éxodo rural, producen cambios rápidos. La economía iraní se integra también en el mercado mundial, entre otras causas, gracias al petróleo. Dichos factores favorecen la emergencia de grupos sociales en las ciudades, con un nivel educativo más elevado que sus padres y con muchas ambiciones de movilidad social. Por otro lado, los pequeños negocios tradicionales y los *bazarí* se ven muy afectados por las transformaciones introducidas a nivel interno e internacional por los planes de desarrollo económico del Shah. Muchos de ellos forman parte de agrupaciones religiosas que promueven modos de vida y valores tradicionales. Atribuyen las dificultades económicas que tienen a los proyectos de modernización del Shah que asocian además con la sumisión del monarca a los intereses de las potencias occidentales.

Y por último, el clero está muy afectado por la reforma agraria, y su poder debilitado por la secularización de los ámbitos tradicionalmente bajo su dominio: la justicia y la educación. A todo ello, cabe añadir factores culturales, sobre todo, debido a la importancia del islam en la vida de los ciudadanos, no sólo como religión, sino también como modo de vida, ponderado por prácticas religiosas y ritos que acompañan numerosos aspectos de la vida social e individual. El factor cultural, como vamos a ver en un momento, ha sido un eje importante de la crítica de los pensadores revolucionarios islamistas a las políticas occidentalocéntricas de Mohamad Reza Pahlavi. Para dichos intelectuales, los problemas sociales y económicos son indisolubles de las cuestiones culturales. Los analizan desde la perspectiva del imperialismo cultural y ven en ellos la socavación del poder y autonomía del pueblo, y la eliminación progresiva de sus valores culturales auténticos.

Como señalé antes, la revolución ha sido el escenario de confrontación y de alianzas entre distintas fuerzas políticas, pero al final acaba triunfando “la línea dominante” del ayatolá Jomeini (*Jat-e Emam*) quien suprime rápidamente las distintas fuerzas políticas y desarticula el proyecto de unidad nacional. Su posición se va a endurecer a medida que va ganando poder y bases políticas e institucionales más firmes. Aunque para Axworthy el carácter islámico de la revolución parece claro, otros, como Arang Keshavarzian, consideran que el adjetivo “islámico” no describe la motivación de millones de iraníes que emprendieron las huelgas, las manifestaciones y protestaron en distintos puntos.. Opina de hecho que “el derrocamiento de más de dos mil años de monarquía ha sido rápido y relativamente incruento precisamente porque la revolución era ideológicamente inclusiva -incluyendo izquierdistas autoadscritos, feministas, nacionalistas y constitucionalistas de casi todas las clases sociales”²⁸. De hecho, como señala este autor, sólo una minoría de clérigos apoyan la revolución y algunos ayatolás de las altas esferas de la jerarquía chiíta se distanciarán públicamente del proyecto político de Jomeini. A pesar de ello, los seguidores de Jomeini, mejor organizados y financiados, consiguen apartar a los grupos seculares, los sindicatos y las facciones islamistas más progresistas. La crisis de los rehenes de la embajada de EE. UU entre 1979 y 1981 y la guerra con Irak crean

²⁸ KESHAVARZIAN A., “How Islamic Was the Revolution?”, *Middle East Report, The Islamic Revolution at 30*, Vol.39, Spring 2009, <http://www.merip.org/mer/mer250/how-islamic-was-revolution>, consultado el 25/02/2014.

circunstancias para reforzar la represión política, movilizar a la población contra el “enemigo extranjero” y monopolizar el poder del Estado²⁹.

Para Ervand Abrahamian, el liderazgo de los islamistas se debe también al hecho de que bajo la dictadura del Shah los únicos actores susceptibles de escapar de la represión son precisamente las instituciones religiosas que pueden expandir y difundir sus mensajes gracias a la red de mezquitas, de escuelas y centros culturales religiosos. Además, la religión constituye un elemento importante en las relaciones de solidaridad entre las personas y los grupos, particularmente durante los procesos de migraciones internas y éxodos rurales. Y finalmente, a pesar de las animosidades entre el clero y la monarquía, el régimen de M. R. Pahlavi ve con benevolencia las actividades de las autoridades religiosas como barrera eficaz contra la expansión de la izquierda. La personalidad de Jomeini y sus discursos son también un factor que, según Abrahamian, juega a favor del protagonismo de los actores religiosos en la revolución. Los discursos de Jomeini en torno a la corrupción del sistema imperial, su derroche de dinero a costa de los pobres, la represión de las libertades políticas, que conjuga promesas de libertad, de independencia y de justicia social, seducen a distintas capas de la sociedad y corrientes políticas y fortalecen la idea de la unidad nacional. Además, el estilo de vida del líder religioso, modesto y en completa oposición a la opulencia de la elite y familias reales, le confiere un acento carismático notable. Y por último, Abrahamian subraya también la importancia de los pensadores revolucionarios islamistas como Ali Shariati y Yalal Al-Ahmad, quienes elaboraron las bases teóricas para una lucha revolucionaria islámica³⁰.

A estas consideraciones, Khosrokhavar y Roy añaden otra: el carácter polisémico del islam permite a las clases medias modernas -actores centrales en la contestación revolucionaria- expresar sus sueños y utopías a través de un islam revolucionario. Los autores sostienen que la polisemia del islam permite a cada actor adecuarlo a sus frustraciones y su horizonte normativo: “la referencia a la religión permite una lectura unánime del acontecimiento revolucionario por los actores mismos, pero cubre una pluralidad de representaciones: para las generaciones de los padres, esta referencia es una vuelta a las prácticas comunitarias, borradas por la modernización; para la juventud desfavorecida, es la revancha sobre los opresores (*mostakbarin*); para los campesinos sin tierra, es el restablecimiento del antiguo mundo rural en sus formas de sociabilidad que la reforma agraria y la modernización habían destruido; para el clero jomeinista y los grupos asociados, es la toma del poder en nombre del derecho del clero a gestionar la ciudad islámica; y finalmente, para la nueva juventud urbana, es la reivindicación de la libertad y la voluntad de constituirse como actores del cambio social”³¹. Para las personas que participaron en las protestas y manifestaciones, sobre todo las y los jóvenes de las clases medias modernizadas, la revolución representa un nuevo horizonte. Una de mis entrevistadas, quien en la época de la revolución era estudiante, tenía 19 años y formaba parte de grupos de izquierdas

²⁹ *Idem.*

³⁰ ABRAHAMIAN E., *Iran Between two Revolutions*, Princeton University Press, New Jersey, 1982, pp.496-537.

³¹ KHOSROKHAVAR F., ROY O., *op. cit.*, 1999, p.25.

comunistas³² describe su sensación en estos términos: “lo que sentí en este momento era alegría y felicidad... Unidad nacional y el hecho de que hayamos conseguido echar el Shah, al dictador... Teníamos la sensación de participar en la construcción de un nuevo país, un país libre. La sensación de que íbamos a establecer una democracia y cambiar las mentalidades, mejorar la cultura... La ilusión cayó muy rápidamente”.

Laleh, escritora y pintora, lo compara con el sentimiento del amor: “sabes, era como estar enamorado, cuando te entregas por completo y estás dispuesta a darlo todo por amor. El amor conlleva una parte de incógnita y de ceguera. Cuando te enamoras de alguien, puede ser que los demás te digan: ‘pero este es muy feo, o es muy malo, o es un tonto, ¿cómo puedes enamorarte de este tipo?’ Pero tú les contestas: ‘ya lo sé, pero le quiero’. Es decir, es realmente difícil explicar por qué. Así éramos los jóvenes que participamos en la revolución: enamorados de un gran movimiento, enamorados del hecho de darle un sentido a nuestras vidas... Queríamos dejar nuestra huella en la historia”. Para las clases medias modernas, el islam no se interpreta como una vuelta al pasado ni al establecimiento de un Estado teocrático, sino como el fin de una dictadura, la esperanza de una nueva vida y el sueño de la justicia y de la libertad. Para los seguidores de la “vuelta al pasado”, el islam revolucionario tampoco es una mera aplicación de los principios tradicionalistas. Proceden a una renovación de la tradición en sus estrategias políticas. Por ello, Khosrokhavar y Roy sostienen que la revolución iraní fue en sus inicios una revolución esencialmente política³³.

Sin embargo, como señala Keshavarzian, a pesar de la dominación del islam político en las décadas que han seguido a la revolución iraní, el legado de este pluralismo es palpable en la estructura institucional, jurídica y política actual: “La Constitución contiene muchos artículos que protegen los derechos sociales básicos y reflejan las aspiraciones de un sistema político más equitativo y que rinde cuentas. Estos artículos son indicadores de aportaciones democráticas y liberales. Y las fuerzas sociales que participaron en la revolución siguen abogando por estas ideas, lo cual resuena tanto en las calles como en las disputas entre las distintas facciones del régimen. Mientras el régimen, así como sus oponentes en el extranjero, intentan presentar la revolución únicamente en términos de su apropiación por Jomeini, en la memoria popular la revolución ha sido tejida por muchos hilos”³⁴. La revolución crea un “remanente” que abre brechas y posibilita la construcción de una subjetividad política. Es importante tomar en cuenta este aspecto porque sin él difícilmente se puede entender la emergencia de un movimiento como el IMF.. Es más, puede dar lugar a muchas confusiones analíticas y teorizaciones poco matizadas que acaban categorizando todas las dinámicas sociales, culturales y políticas -incluso su modernidad- de islámica e islamista. Aunque el contexto institucional es ciertamente islamista y autoritario y deja muy pocos canales alternativos de expresión para dichas

³² Maryam tuvo que huir del país por sus actividades políticas, su marido y compañero de lucha fue ejecutado, estuvo exiliada en Francia donde sigue viviendo desde entonces.

³³ KHOSROKHAVAR F., ROY O., *op. cit.*, 1999, p.10.

³⁴ KESHAVARZIAN A., *op. cit.*

dinámicas, pienso que deberíamos indagar sobre el “subtexto” de las prácticas y de los discursos que transitan de forma ostensible por los canales oficiales. En estos subtextos es donde podríamos recuperar la veta o el remanente de la revolución iraní, su carácter plural e inclusivo y sus aspiraciones democráticas y su conexión posterior con movimientos como el IMF o el Movimiento Verde.

b) El marco ideológico, político e institucional de la República Islámica de Irán

Como expliqué en el capítulo anterior, a partir de los años setenta se desarrolla la defensa política del islam en los países de mayoría musulmana como reacción a las teorías de la modernización y al orientalismo. El islam se presenta como un medio para recuperar la autenticidad y la dignidad usurpada por los intereses imperialistas occidentales, pero no se trata de volver a una tradición premoderna, sino de encontrar una alternativa a la modernidad occidental como vía de desarrollo. Nos hallamos también ante el auge del paradigma revolucionario. Se piensa que los cambios sociales solo pueden conseguirse por medio de una revolución. Para los islamistas, en este momento, el islam es el medio que permitirá alcanzar el objetivo: la revolución³⁵. Los escritos de Fanon sobre la revolución tercermundista ejercen una gran influencia sobre muchos intelectuales revolucionarios. Uno de ellos es Ali Shariati. Shariati, uno de los que más influyó en la revolución iraní³⁶. El pensamiento de Shariati se sitúa en una intersección entre distintas corrientes filosóficas y políticas, tanto occidentales como islámicas. En su obra descubrimos influencias del marxismo y de las teorías revolucionarias de Fanon -a quien conoció personalmente cuando estaba obteniendo su doctorado en la Sorbonne-, así como de la teología y hermenéutica islámica.

Shariati dedicó toda su vida a intentar sintetizar el socialismo moderno con el chiísmo tradicional y a adaptar las teorías marxistas, las de Fanon, Sartre y de pensadores reformistas islámicos -como Sayed Jamal ad-Din al-Afghani o Mohamad Iqbal- a la realidad contemporánea iraní. Desarrolla un punto de vista crítico sobre de la relación entre religión y revolución: mientras para Fanon los oprimidos del Tercer Mundo deben abandonar sus religiones tradicionales para poder luchar contra el imperialismo occidental, para Shariati, estos deben en primer lugar recuperar su identidad cultural: deben recuperar sus raíces culturales y religiosas antes de desafiar a Occidente³⁷. A partir de 1967, empieza un periodo intelectualmente muy productivo para Shariati, y fue durante estos cinco años, en los que dio clases en el Hosseinieh-e Ershad, un centro cultural religioso financiado por empresarios prósperos y veteranos del

³⁵ NIKPEY Amir, *Politique et religion en Iran contemporain. Naissance d'une institution*, L'Harmattan, Paris, 2001, p.23.

³⁶ ABRAHAMIAN E., “Ali Shari’ati: Ideologue of the Iranian Revolution”, *MERIP Reports*, N°102, Islam and Politics (Jan.1982), pp.24-28, p.24. A pesar de considerarlo como el ideólogo de la revolución iraní, Abrahamian subraya, sin embargo, la importancia de situar a este pensador en su propio contexto histórico, recordando que Shariati es más bien un intelectual de los años sesenta y setenta que de la revolución iraní propiamente dicha (estuvo exiliado en Gran Bretaña a partir de 1975 donde fue asesinado en 1977).

³⁷ ABRAHAMIAN E., *op. cit.*, (Jan.1982), p.25.

Movimiento de la Libertad, cuando desarrolla y difunde su pensamiento sobre la revolución islámica. Tiene muchos seguidores entre las nuevas generaciones desilusionadas con la política del Shah. Shariati sostiene que los pueblos del Tercer Mundo necesitan dos revoluciones concomitantes: una revolución nacional que pondría fin a la dominación imperial y revitalizaría la herencia cultural e identitaria del país, y una revolución social que pondría fin a la explotación, a la pobreza y al capitalismo; que modernizaría la economía y establecería una sociedad justa, igualitaria y sin clases. Considera que la occidentalización es un proceso ajeno a la cultura de las sociedades islámicas y, por consiguiente, que carece de relevancia. Lo único que han conseguido las sociedades islámicas occidentalizadas es una degeneración de su identidad cultural. Para salvarse de este fracaso, Shariati propone concebir y crear un sistema político, económico y social fundamentalmente diferente y referirse al islam como marco cultural y político³⁸. La propuesta de Shariati se basa en una doble radicalización: por un lado, la radicalización del “marxismo vulgar”, tal y como ha sido integrado por las generaciones previas de intelectuales iraníes. Y una radicalización del islam conservador, sostenido y difundido por la clase religiosa dirigente³⁹.

Su propósito es purificar el islam iraní de las prácticas y costumbres locales que lo han viciado y propone un retorno a los primeros momentos del islam, cuando en la sociedad no había distinción de clases sociales y donde la política, la sociedad, la religión y el Estado eran inseparables: “No es suficiente decir que tenemos que volver al islam. Tenemos que especificar qué islam: el de Abu Zarr o el de Marwan el Gobernador⁴⁰. Ambos son considerados como islámicos, pero hay una gran diferencia entre ellos. Uno es el islam del Califato, de los palacios y de los gobernantes. El otro es el islam de la gente, de los explotados y de los pobres. Además, no es suficiente sentirse ‘preocupado’ por la suerte de los pobres. El Califa corrupto decía lo mismo. El islam verdadero es más que una ‘preocupación’. Enseña al creyente a luchar por la justicia, por la igualdad y por la eliminación de la pobreza”⁴¹.

En este sentido, a pesar de su referencia directa al islam, el modelo que propone no es *sensu stricto* religioso, sino que lo considera como un proyecto político. No se trata únicamente de un respeto y una práctica profunda de los rituales y el culto religioso, sino de comprometerse en una acción política, individual o colectiva para reformar o cambiar radicalmente la sociedad. Es más, Shariati afirma que el “verdadero islam” no debe desarrollarse en manos de los ulemas, sino de los intelectuales progresistas (*roshanfekran*) quienes deben provocar un “renacimiento”, una “reforma” y una “ilustración” islámica. En definitiva, el verdadero islam debe pertenecer a Abu Zarr, el *moyaheddín* (el luchador) y a los intelectuales progresistas⁴². Nos encontramos ante

³⁸ PAIDAR P., *op. cit.*, 1995, p. 15.

³⁹ ABRAHAMIAN E., *op. cit.*, (Jan.1982), p.26.

⁴⁰ En referencia a Abu Dhar al-Ghifari al-Kinani, uno de los primeros conversos al islam, conocido por su estricta piedad y por ser compañero de Ali ibn Abi Talib, yerno del profeta Mohamad, y para los chiitas, sucesor del mismo; y Abdalmalik, el quinto Califa Omeya que reino en el siglo VII, conocido por sus conquistas expansionistas y por ser un reformador islámico.

⁴¹ Escrito de Ali Shariati en ABRAHAMIAN E., *op. cit.*, (Jan.1982), p.27.

⁴² ABRAHAMIAN E., *Idem*, p.28.

a un islam ideologizado y revolucionario, donde se vive la religión para la lucha y con fines políticos.

Shariati se inspira también en el pensamiento de Yalal Al-Ahmad y su obra: *Garbzadegi* (occidentalitis). Los planteamientos de Al-Ahmad giran en torno a la cuestión de la identidad. Pero como señala Amir Nikpey: “el problema de la búsqueda de una identidad nacional se sitúa dentro de las relaciones históricas del Tercer Mundo con el mundo occidental, y desde este punto de vista, se trata esencialmente de un argumento político”⁴³. Al-Ahmad critica de manera muy severa el problema de la identidad: “¿quiénes somos en el mundo contemporáneo?”; y “¿por qué tenemos que sufrir las normas y los valores de otra civilización?”⁴⁴. Su obra denuncia una enfermedad sociocultural que, según él, no es propia solo de Irán, sino de todo el Tercer Mundo. Al-Ahmad define la occidentalitis como “un síndrome constituido, bajo cualquier clima, de todos los incidentes surgidos en la vida de un pueblo, que afectan su cultura, la civilización y la manera de pensar, y que la tradición no puede descifrar, sin continuidad histórica y fuera de cualquier escala evolutiva”⁴⁵. Según Nouchine Yavari-D’Hellencourt, el *garbzadegi* sería la expresión más violenta de las relaciones entre el Uno y el Otro e ilustra la importancia del fenómeno perceptivo que pesará de ahí en adelante sobre las relaciones con Occidente⁴⁶. Para Al-Ahmad, el desarraigo cultural que sufre Irán es comparable a una enfermedad, y la influencia de Occidente en los países subdesarrollados como un verdadero peligro amenazando su independencia y su propio desarrollo sociocultural.

La occidentalitis es una plaga que ataca las bases de la sociedad, llevándola a la alienación y a una pérdida de su integridad cultural. La crítica de Al-Ahmad se dirige tanto a los valores culturales de la modernidad impuesta como a sus elementos tecnológicos que llama los “monstruos de los tiempos modernos”. Pero sitúa este último aspecto en el marco de la crítica al capitalismo. El problema, según él, no es la maquinaria tecnológica como tal. Los desarrollos tecnológicos no son sólo una marca de progreso, sino que impiden una relación igualitaria entre los países. Unos son exportadores de dicha tecnología mientras otros la importan y, paralelamente, unos son productores mientras que otros son meros consumidores. Para Al-Ahmad, la mejor vacuna es el islam chiíta, o mejor dicho, la religión como instrumento de resistencia frente a Occidente, el invasor: “¿Qué hacer frente al invasor Occidente? Tenemos que aferrarnos a un instrumento. Tal vez así podremos protegernos... ¿De qué depende mi personalidad iraní? (...) El conjunto de los elementos culturales perteneciendo a la sociedad en la que respiro conforma mi personalidad. Dichos elementos son: la religión, la lengua, la literatura... que hay de salvaguardar. Cada uno de estos elementos es un instrumento”⁴⁷.

⁴³ NIKPEY A., *op. cit.*, 2001, p. 86.

⁴⁴ Citado en NIKPEY A., *op. cit.*, 2001, p. 89.

⁴⁵ NIKPEY A., *op. cit.*, 2001, p. 89.

⁴⁶ YAVARI-D’HELLENCOURT N., “Identité et Modernité. La contribution d’Al-Ahmad, Shariati et Motahari au discours révolutionnaire iranien”, en VANER S. (Dir.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, L’Harmattan, Paris, 1991, pp.83-106, p.87.

⁴⁷ Escrito de Jala Al-Ahmad en NIKPEY A., *op. cit.*, 2001, p. 93.

El pensamiento político de estos intelectuales proporciona un marco ideológico de referencia para una revolución islámica. Cabe señalar que tanto los escritos de Shariati como los de Al-Ahmad son previos al estallido de la revolución y su audiencia está compuesta sobre todo por los intelectuales a los que se refiere expresamente Shariati y una juventud de clase media, educada y con ciertas referencias políticas. La vinculación entre ellos y las clases más bajas la proporcionarán los líderes políticos de la revolución, entre ellos, y especialmente, el ayatolá Jomeini. Es interesante subrayar al respecto que el pensamiento político de este último se elabora desde el exilio en Nayaf, Iraq. Durante esta etapa, en forma de clases de teología, desarrolla su teoría política e institucional de un gobierno islámico. Se centra en el concepto de *Velayat-e Faqih*, piedra de toque de la futura constitución de la República Islámica. El contenido de estas clases se difunde en Irán mediante casetes y panfletos que los peregrinos de la ciudad santa de Karbala⁴⁸ en Iraq traen de vuelta de sus viajes y que difunden de manera clandestina entre las redes de mezquitas. Existen varias versiones de dichos cursos y la mayoría de los participantes en las manifestaciones las desconocen⁴⁹. Sin embargo, no hay que desestimar la importancia de los medios a través de los cuales Jomeini desarrolla y difunde su mensaje. Pienso que ha sido un vector importante de movilización revolucionaria⁵⁰.

Por un lado, su propagación se ha hecho mediante canales muy diferentes a los de las tradicionales resistencias políticas, en reuniones secretas o en las *khanehay-e timi cheriki* (las casas de los grupos de guerrilleros). Se extienden en parte gracias a los peregrinos y dentro de las mezquitas, y se pueden comprar en las tiendas de venta de material audio donde las esconden entre las cintas de música. Se pueden escuchar en cualquier lugar, en casa, en el coche, en la mezquita, en el trabajo, etc. Y por otro lado, el modo de difusión ha permitido también alcanzar a las clases más bajas de las grandes y pequeñas ciudades así como de las zonas rurales. Cabe recordar que en el momento de la revolución islámica, la tasa de alfabetización no alcanza todavía el 50%⁵¹. Foucault escribirá un artículo al respecto en el *Corriere della serra* titulado: “la revuelta en Irán se propaga en las casetes”⁵². Así, además de su carácter unificador, el mensaje político de Jomeini se caracteriza también por su inmediata disponibilidad.

¿Cuál es su proyecto político? Su doctrina gira en torno al concepto de *Velayat-e Faqih*, el protector de la jurisprudencia islámica o gobierno del sabio, y descansa principalmente sobre la idea de la autoridad política en la que se fusionan el poder religioso y el temporal. La soberanía no descansa en el individuo ni en el pueblo, sino que pertenece a Dios, quien lo delega en su representante. Jomeini analiza entonces cuál ha sido, históricamente, la estructura

⁴⁸ Ciudad santa del islam chiíta donde se encuentra la tumba de Hossein Ibn Ali, segundo nieto del profeta Mohammad y segundo Imán del islam chiíta duodecimano.

⁴⁹ RICHARD Y., *El islam shií*, Bellaterra, Barcelona, 2000, p.108.

⁵⁰ Véanse al respecto, SREBERNY A., MOHAMMADI A., *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994.

⁵¹ PAIVANDI S., “L’analyse démographique de l’analphabétisme en Iran”, *Population*, 1995, Vol.50, N°4, pp. 1155-1184, p.1158.

⁵² FOUCAULT M., *Dits et écrits, Tome II, 1976-1988*, Quatro Gallimard, Paris, 2001, p.709.

de dicha autoridad política en el islam chiíta para legitimar su doctrina política: la autoridad de la ley y del poder, inicialmente confiada al profeta por Dios, pasó luego a sus herederos políticos legítimos, los once Imanes del chiísmo duodecimano hasta quedarse en suspenso a la ocultación del último, el Imán *Mahdi*. Pero Jomeini sostiene que Dios no ha abandonado a los humanos a su suerte tras la ocultación de este último, sino que existe la figura del *faqih*, el doctor de la ley, depositario provisional de la autoridad política y legislativa hasta que aparezca el *Mahdi*. Mientras tanto, el *faqih* debe establecer un gobierno islámico y velar por la aplicación de la ley, de los principios islámicos y la defensa del territorio.

Basándose en la exégesis de los textos tradicionales chiítas, Jomeini justifica que los ulemas sean los sucesores legítimos del Profeta. A través de esta interpretación, Jomeini aumenta las competencias del clero chiíta y delega en ellos el poder político⁵³. Como señala Olivier Roy, la doctrina de Jomeini traduce la visión según la cual no puede haber sociedad islámica sin un Estado islámico. Reformar las leyes para que sean conformes con la *sharía* es insuficiente, el Estado debe ser, en su esencia, un Estado islámico⁵⁴. Según el ayatolá Jomeini: “el Estado islámico no es ni despótico ni absolutista; es constitucional, por supuesto no en el sentido habitual del término, en el que las leyes están aprobadas por personas y con una mayoría: constitucional en el sentido de que los dirigentes están obligados a un conjunto de ‘condiciones’ definidas en el Corán y en la Tradición del Profeta, tanto con respecto al poder ejecutivo como al administrativo; dichas condiciones no son nada más que las leyes islámicas, que deben ser respetadas y aplicadas. De esta manera, el Estado islámico es el Estado de la ley divina sobre el pueblo; en esto reside la diferencia fundamental entre el Estado islámico y los demás Estados...”⁵⁵.

¿Cómo se articula esta doctrina política en la realidad? ¿Cómo se traduce institucional y jurídicamente? En primer lugar, es importante aclarar cómo funciona la jerarquía clerical en Irán, porque a través de ella se puede entender cómo se transpone la cuestión de la autoridad islámica a nivel estatal. Como explica Richard, en el islam chiíta existe una jerarquía clerical que administra de modo informal los asuntos tradicionales. Los *moytahed* son clérigos con una formación teológica que les habilita para interpretar la Ley islámica. Reciben el título honorífico de *hoyyat ol-eslam*. Eligen a su vez, por cooptación, a varios teólogos de alto rango y edad respetable llamados *ayatolás*. Los *ayatolás* se reúnen en los *howza* (círculos de estudios), que son clases a las que asisten jóvenes *mollah* y que conforman los núcleos de las grandes escuelas de teología musulmana, las *madrassa*, que tienen su sede en Nayaf, en Qom o en Mashhad. Los *ayatolás* realizan luego otra selección para elegir a los “grandes *ayatolás*” (*ayatollah ol-‘ozma*) entre los *ayatolás* que han escrito su “Tratado de vida práctica” (*Towzih ol-masa’el*) y considerados como aptos para convertirse en modelos a seguir (*Mayra’ ot-taqlid*).

⁵³ RICHARD Y., *op. cit.*, 2000, p.110.

⁵⁴ ROY O., *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, p.213.

⁵⁵ KHOMEINI R., *Pour un gouvernement islamique*, Fayolle, Paris, 1979, p.54.

Por otro lado, un creyente chiíta profano debe elegir entre los grandes ayatolás un guía a a seguir, comprometiéndose a obedecer sus prescripciones religiosas -aquellas que desarrolla en su Tratado de vida práctica- y pagar las tasas religiosas a uno de sus representantes autorizados. Como señala Yann Richard, las consecuencias de esta elección son decisivas para los recursos de los ayatolás porque gracias a este dinero financian los estudios de los jóvenes *mollahs* y las fundaciones y obras caritativas y religiosas⁵⁶. La Constitución de 1979 de la República Islámica de Irán sistematiza este principio, estipulando que el *faqih* será elegido por dos votaciones sucesivas: en una primera votación, toda la población, incluyendo a las minorías no musulmanas, elige entre los *moytahed* un Consejo de setenta “expertos” llamado *shora-ye jebregan*. Y este Consejo, a su vez, elige entre los ulemas al más adecuado para la función de Guía Supremo (*rahbar*). El *faqih* se convierte en el guía, en el tutor del pueblo y asienta su legitimidad del poder concedido por Dios. Esto convierte el concepto de *Velayat-e Faqih* en un círculo cerrado porque se basa, como señala Nikpey, en una ley trascendental. Es, propiamente dicho, una “teocracia ejercida por un clero”⁵⁷.

La Constitución de la República Islámica de Irán recoge los principios de la doctrina del *Velayat-e Faqih* y su traducción en todos los aspectos de la vida institucional, política y jurídica. Cada artículo hace referencia a un versículo del Corán, que reformula en el lenguaje de un texto jurídico moderno. El artículo 4 estipula que toda ley, medida civil, económica, administrativa, cultural, militar, política así como todas las demás leyes deben basarse en los principios islámicos. Y el artículo 5 consagra el principio del *Velayat-e Faqih* (los artículos 107 a 112 detallan los criterios de elegibilidad del Guía Supremo, los órganos competentes para su elección y sus competencias) mientras que el artículo 12 consagra el islam como religión oficial del país añadiendo además que “este principio quedará eternamente inmutable”⁵⁸. El artículo 9 establece como principio la libertad, la unidad y la independencia del territorio marcando que ningún individuo ni grupo puede, “bajo el pretexto de ejercer su libertad”, contravenir dichos principios. Añade que ninguna autoridad tiene el derecho de abrogar las libertades legítimas, ni siquiera a través de leyes destinadas a tal efecto, con la excusa de preservar la integridad e independencia territorial del país. Otra disposición establece que los cristianos, los judíos y zoroastrianos son las únicas minorías religiosas reconocidas (art. 13).

En la tercera parte, relativa a los derechos del pueblo, la Constitución enuncia una serie de derechos y libertades, como el derecho a la educación, al bienestar social, a la igualdad, a la dignidad, a la justicia, y también la prohibición de la tortura, estableciendo la presunción de inocencia, pero todos estos derechos deben, de manera indiscutible, estar conformes con los principios islámicos (art. 20). Por ejemplo, el artículo 24 establece la libertad de prensa y la libertad de expresión, “excepto cuando está perjudicando a los principios del islam o a los

⁵⁶ RICHARD Y., *op. cit.*, 2000, p.111.

⁵⁷ NIKPEY A., *op. cit.*, 2001, p. 216.

⁵⁸ *Constitution de la República Islámica de Irán*, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>, consultado el 25/09/2015.

derechos de los ciudadanos”, y añade: “las especificidades de dicha excepción serán definidas por ley”. ¿Cuáles son los principios islámicos a los que hace referencia la Constitución? Y ¿quién y cómo los define? Para velar por el cumplimiento de la constitución y de todas las demás normas jurídicas, la Constitución establece un Consejo de los Guardianes (*Shora-ye negahban*) (arts. 91 a 99) compuesto por doce miembros, seis de ellos, todos clérigos de alto rango, son nombrados directamente por el Guía Supremo y los otros seis, juristas especializados en distintos ámbitos del derecho, son elegidos por el Parlamento tras una selección realizada por el jefe del poder judicial.

En 1988, Jomeini crea además el “Consejo del discernimiento del interés superior” (*Majma-e Tashjis-e Maslahat*) que tiene el poder de decisión en el caso de divergencia entre el Parlamento y el Consejo de los Guardianes. Los miembros del Parlamento son elegidos por sufragio directo (art. 62), pero los candidatos y las candidatas deben haber sido acreditados por el Consejo de los Guardianes. La elección del Presidente de la República debe también responder a determinados criterios establecidos en la Ley Electoral, a saber: ser un hombre de religión y político, ser de origen y nacionalidad iraní, ser reconocido como un hombre de confianza y piadoso, y tener una fe y una creencia muy fuerte en los principios de la República Islámica de Irán y de la religión oficial del país.

Por otro lado, el Código Penal basado también en la ley islámica recoge las nociones de *hodud* y *qesas* (límite y reparación) para justificar la aplicación de castigos físicos y multas para determinadas infracciones. Entre estos se incluyen la lapidación, la mutilación de una mano en caso de robo, las flagelaciones y el *diye* (pago para la reparación de un perjuicio). Como señala Chahla Chafiq, la concepción del derecho penal islámico se basa en una confusión entre la noción de infracción y de pecado. Cada infracción a la ley se transforma en un pecado por violación de la ley divina y el pecador es, en primer lugar, responsable delante de Dios, y no de la sociedad. Como explica la autora: “el poder vinculado a lo sagrado debe instaurar el orden religioso en la tierra, con lo cual, toda transgresión de la ley, toda rebelión contra el orden están considerados como una violación de los principios divinos. Así, en el régimen islámico, los delitos y crímenes se identifican con actos de decadencia moral”⁵⁹. Y los oponentes políticos están considerados como una amenaza al orden divino. En este caso, su ejecución y tortura se justifican como castigos apropiados contra sus pecados. La autora señala también la omnipresencia de la noción de purificación en los códigos de conducta prescritos por el islam y concluye: “en el sistema islamista, la imbricación del orden religioso y del orden sociopolítico desemboca en la designación de los oponentes como elementos que ensucian el cuerpo de la comunidad y obran para su corrupción. La eliminación de los que se rebelan contra el orden dominante se presenta entonces como una necesidad para purificar la sociedad y hacer avanzar la realización del proyecto divino”⁶⁰.

⁵⁹ CHAFIQ CH., *Islam politique, sexe et genre. À la lumière de l'expérience iranienne*, Presse Universitaire de France, Paris, 2011, p.88.

⁶⁰ *Idem*, p.89.

Por último, a estos mecanismos institucionales y jurídicos debemos añadir otros, de naturaleza ideológica, que refuerzan aún más la especificidad de la República Islámica de Irán: “aquellos que se adhieren al proyecto islamista constituyen el pueblo musulmán, el *ommat-e mosalman* en persa, mientras que los oponentes al orden islámico son considerados como enemigos internos apoyados por enemigos exteriores. Y en cuanto a aquellos que no aparentan ninguna adhesión, ni al modelo islámico ni a los grupos de oposición, se unen al rango de los perdidos que deben ser guiados hacia el recto camino por el pueblo del *hezbollah* (el partido de Dios).

Y finalmente, las personas que pertenecen a las otras comunidades creyentes o considerados como tal tendrán que someterse a una gobernanza islámica que determinará cuál es su suerte en el seno de la *umma* según los criterios islamistas⁶¹. A tal efecto, se funda una organización que recluta mujeres y hombres, jóvenes y adultos en distintas capas de la sociedad, movilizados para perseguir los objetivos de la revolución. Paralelamente, en 1979, Jomeini crea el *Sepah-e Pasdaran-e Enghelab* (el ejército de los guardianes de la revolución). Su misión principal será neutralizar a los enemigos del pueblo. Se organizan también comités populares de barrio bajo la dirección de un comité central y consejos islámicos, en las escuelas, en las universidades y en las empresas, para difundir la propaganda ideológica y velar por los intereses de la revolución islámica. Como señala Chafiq, esta red organizacional se entreteje como una tela de araña movilizada para una guerra abierta contra todos los enemigos confirmados o potenciales de la República Islámica. Estos incluyen a los aliados del antiguo régimen, pero también a los aliados de los islamistas revolucionarios como los *Moyaheddin* y los comunistas⁶².

El *jihad* contra los enemigos interiores y exteriores se convierte así en un pilar de la política islamista y se recupera para justificar las políticas del gobierno, sea para la islamización represiva de las universidades (*jihad-e farhangui* - yihad cultural) o para el proyecto de ayuda para mejorar las condiciones de vida en las zonas rurales llamado el *jihad-e sazandegui* (guerra santa para la construcción). Como afirma el ayatolá Rafsanyani, presidente de la República de 1989 a 1997, el *jihad* contra el enemigo exterior debe ser una guerra sin tregua contra todos los enemigos del islam, incluidos los que están dentro del país, es decir, los marxistas, los socialistas, los ateos y los *monafeghin* (hipócritas)⁶³. Según Chafiq, la represión política en Irán tiene una doble característica: por un lado se nutre ideológicamente de los preceptos islámicos declarados sagrados y, por otro lado, se basa en la movilización de los fieles para reprimir violentamente y neutralizar al resto de la población: “a través de la interpelación de lo sagrado, se establece una escala de discriminación legalizada. Existe así una diferenciación discriminatoria entre musulmán y no musulmán (...) y, en cuanto a los no creyentes,

⁶¹ *Idem*, p.74.

⁶² *Idem*, p.75.

⁶³ *Idem*, p.83.

sencillamente no tienen derecho a existir”⁶⁴. Esta lógica llevada a su extremo conduce a categorizar a los musulmanes críticos con el poder como enemigos del islam, incluidos los propios miembros del *establishment*.

c) Reformismo político en Irán: nuevas perspectivas teóricas y políticas

Entre 1980 y 1988, Irán entra en un conflicto armado con el país vecino, Iraq. Jomeini declara que el objetivo de esta guerra es el fin del régimen de Saddam Hussein y la expansión de la revolución islámica a todo Oriente Próximo. Pero el impacto psicológico, material y humano de la misma es enorme. Alrededor de trescientos mil muertos y centenares de miles de heridos, la mayoría voluntarios de las organizaciones islámicas. Un año después de finalizar la guerra, en 1989, muere el ayatolá Jomeini, marcando así el fin de una etapa en la historia de la República Islámica y el inicio de una nueva era con profundas aspiraciones de cambio por parte de la población. El expresidente Ali Jamenei es nombrado Guía Supremo y Ali Akbar Hashemi es elegido como Presidente. Durante su doble mandato, Rafsanjani intenta liberalizar la economía y descongelar las relaciones internacionales, todavía muy dañadas por las crisis diplomáticas y la guerra contra Iraq. Después de 8 años de conflicto, el Estado tiene que afrontar las reivindicaciones de la población, que exige un mejor nivel de vida, acceso a servicios médicos, educativos, culturales y deportivos. Debe reconstruir las instalaciones destruidas por la guerra, pero faltan los especialistas. Muchos han huido al extranjero después de la Revolución y al principio de la guerra⁶⁵. Se ve obligado a recurrir a los expertos que se han quedado y que fueron despedidos de sus puestos después de la revolución por ser “antiislámicos”⁶⁶.

Con esta apertura, se genera en la sociedad una producción intelectual y artística notable, así como debates y reflexiones importantes sobre el islam, la sociedad y el Estado. Pero hasta las elecciones de 1997, este debate es esencialmente interno al sistema, es decir, tiene lugar dentro de las redes políticas, no llega al escenario público. Este último aspecto será precisamente la novedad de las elecciones presidenciales de 1997 cuando se empiezan a debatir dichas cuestiones en foros públicos, tales como las revistas y los periódicos, donde participan activamente la población y los intelectuales. El candidato Mohamad Jatami es un clérigo reformista, antiguo parlamentario, ministro de cultura, director de la Biblioteca Nacional y miembro del Consejo supremo de la revolución cultural. Forma parte de los cuatro candidatos admitidos por el Consejo de los Guardianes (sobre 238 presentados) para concurrir en las elecciones. Los pronósticos parecen favorecer al candidato Ali-Akbar Nategh Nouri, el presidente del Parlamento y favorito del Guía Supremo Ali Jamenei. Sin embargo, Jatami gana las elecciones con el 69% de los votos, llegando en algunas regiones al 74%.

⁶⁴ *Idem*, p.102.

⁶⁵ Se calcula de durante el periodo comprendido entre la revolución islámica y el final de la guerra con Iraq, más de 550000 iraníes se han exiliado y han emigrado al extranjero, https://fr.wikipedia.org/wiki/Diaspora_iranienne#Premi.C3.A8re_phase._1950-1979, consultado el 27/05/2014.

⁶⁶ KIAN-THIÉBAUT A., *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et Famille*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, p. 87.

Para Fariba Adelhkah, este seísmo político puede explicarse por varios factores: en primer lugar, la campaña de Jatami ha sido muy profesional y se ha beneficiado del saber hacer en el ámbito de la comunicación de sus aliados. Se beneficia asimismo del apoyo de los periódicos reformistas muy populares y disponibles en Internet: *Salam, Hamshahri, Akhbar, Irán, Ettela'at*. En segundo lugar, la candidatura de Jatami parece haber cristalizado, en el escenario político algunas transformaciones profundas de la sociedad iraní. Frente a ello, Jatami aparece “como el hombre de la reconstrucción más que de la ruptura”⁶⁷. Jatami parece condensar en su persona todas las dinámicas sociales y políticas presentes en Irán en este momento: goza de respetabilidad religiosa, de la legitimidad revolucionaria, del prestigio universitario y de la apertura de mente por hablar varios idiomas y haber vivido en Occidente. Su figura polifacética responde así a las distintas tendencias presentes en la sociedad iraní. Cuatro temas dominan su discurso: la sociedad civil, el Estado de derecho, la pluralidad de los partidos políticos y la autenticidad cultural. Con una esperanza muy firme en un cambio de las leyes islámicas y una mejora de sus condiciones, una gran mayoría de iraníes, de todos los ámbitos sociales y culturales, apoyan con su voto al candidato Jatami. Es la primera vez, desde la revolución islámica, que la ciudadanía iraní tiene la sensación de poder doblegar el poder de las elites políticas conservadoras.

Esta nueva era abre lo que algunos autores, como Asef Bayat, Khosrokhavar o Roy, han llamado el “posislamismo” en Irán. Según Khosrokhavar y Roy, podríamos definir dos momentos específicos en el estudio del Irán contemporáneo: uno correspondiente a la revolución religiosa cuya lógica de identificación del campo religioso al político ha llevado al segundo momento, el de la secularización o posislamismo. Para estos autores, el posislamismo no corresponde sólo a una crisis de la República Islámica, sino a una crisis del concepto mismo de Estado islámico. En efecto, como señalan: “el inicio es el punto muerto del islamismo, es decir, el proyecto político de una sociedad islámica. El desprestigio del islamismo se debe ante todo a su incapacidad para encontrar soluciones concretas a los problemas de la sociedad iraní. Veinte años después de la revolución, ya no se puede seguir achacando los males de la sociedad al antiguo régimen”⁶⁸. Del desfase entre una población cada vez más despolitizada y una elite política cada vez más conservadora, surge una nueva reflexión por parte de los intelectuales islamistas. Es lo que esta nueva reflexión y sus autores, Khosrokhavar y Roy, llaman “posislamismo”, es decir, “intelectuales que han hecho la revolución islámica, pero que después de haber analizado todos sus puntos muertos quieren ir más allá de ellos, afirmando al mismo tiempo que son más musulmanes que nunca”⁶⁹. Se compone tanto de clérigos como de universitarios, y podemos encontrar en sus ideas algunas líneas comunes con los posmodernos, en particular, el desencanto de las metanarrativas, en este caso, la de la utopía revolucionaria. Abdolkarim Soroush es tal vez la figura más representativa de dicha corriente.

⁶⁷ ADELKHAH F., “Iran: vers un espace public confessionnel?”, *Les études du CERI*, 1997, pp.1-33, p.4.

⁶⁸ KHOSROKHAVAR F., ROY O., *op. cit.*, 1999, p.75.

⁶⁹ *Idem*, p.79.

El pensamiento de Soroush descansa sobre tres grandes temáticas, que le permiten desarrollar una hermenéutica islamista de la democracia. El primer tema concierne a la libertad religiosa. Sostiene al respecto que: “en una democracia lo que de verdad quieres es la libertad de fe. La otra cosa es la siguiente: la justicia es importante. No es la consecuencia de las normas de la *sharía*, sino algo que gobierna sobre la *sharía*. Y la tercera cosa es esta: no existe una autoridad sobre las cuestiones religiosas. Con lo cual, tienes que construir una sociedad de tal manera que se acomode a estos tres principios”⁷⁰. Aunque el islam quiere decir literalmente “sumisión”, Soroush considera que no existe contradicción entre el islam y la libertad. De hecho, piensa que la asociación de estos dos conceptos es inevitable dado que, en primer lugar, un creyente de verdad debe ser libre. Una fe basada en el miedo y la coerción no es una fe auténtica. Es más, el creyente debe ser libre tanto de creer como de no hacerlo. Una democracia islámica debe basarse sobre estos principios y reflejar la voluntad de la mayoría de la población, incluidos los no creyentes.

En segundo lugar, Soroush tiene una visión dinámica de la religión. Mientras reconoce que los textos sagrados no cambian, considera, sin embargo, que su interpretación debe ir acorde con las circunstancias históricas del momento. Así puede conciliar los principios inmutables de la religión con las condiciones cambiantes del mundo, es el propio texto, porque es fijo y dinámico al mismo tiempo: “el texto es silencioso. Tenemos que escuchar su voz. Y para poder oírla, necesitamos presuposiciones. Para tener presuposiciones, necesitamos el conocimiento de la época. Para tener conocimiento de la época, necesitamos rendirnos al cambio. Así tenemos aquí una entidad milagrosa que es cambiante pero al mismo tiempo inmutable”⁷¹. Soroush ve en los textos sagrados una gran flexibilidad y considera que una democracia islámica es la única capaz de actualizar todas sus potenciales flexibilidades.

Y la tercera temática que aborda Soroush es la cuestión del papel del clero. Sostiene que, en el ámbito religioso, no hay autoridad. En la ciudad islámica democrática ideal, el clero no tiene a priori el derecho de gobernar, sino que debe someterse a la norma de la libre elección democrática. Estos temas permiten a Soroush establecer el vínculo entre la democracia islámica y el secularismo. Para él, la religión y el secularismo no son contradictorios sino complementarios: “El mundo antiguo estaba basado en una sola fuente de información: la religión. El mundo moderno tiene más de una fuente: la razón, la experiencia, la ciencia, la lógica. La modernidad ha sido un intento exitoso de liberar al hombre de la dictadura de la religión. La posmodernidad es una revuelta contra el modernidad -y contra la dictadura de la razón. En el tiempo del posmodernismo, la razón es más humilde y la religión se ha convertido en algo más aceptable. Para mí, la reconciliación entre los dos se ha hecho potencialmente más visible”⁷². La obra de Soroush tiene una serie de implicaciones importantes: el empoderamiento

⁷⁰ Fragmentos de notas de Robin Wright sobre lecturas y entrevistas concedidas por Abdol Karim Soroush, en WRIGHT R., “Two visions of reformation”, en DIAMOND L., PLATTNER M. F., BRUMBERG D. (Ed.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp.220-231, p.225.

⁷¹ *Idem.*

⁷² *Idem.*

de los musulmanes como individuos y como ciudadanos, la deslegitimación del poder político del clero y la redefinición del papel de las instituciones públicas, tanto las mezquitas como el Estado. Como señala Wright: “la adopción de dichos ideales significaría un cambio asombroso para una de las religiosas monoteístas más grande que dispone de una serie de normas muy específicas para gobernar a la sociedad, así como un conjunto de creencias espirituales”⁷³.

La propuesta de Soroush busca cómo establecer un parámetro de individuación a partir de la religiosidad. Dicho parámetro sería la libertad de la fe. Reconoce así la autonomía individual del creyente, quien decide, mediante el pacto democrático, convertir dicha libertad individual en voluntad colectiva, y crear, por lo tanto, la sociedad islámica. Es decir, Soroush define al individuo a partir de esta autonomía religiosa *a priori*, al igual que lo hacían los ilustrados del siglo XVIII con la razón humana. Si para Kant y Descartes somos individuos en virtud de nuestra capacidad de razonar, para Soroush, lo somos en virtud de nuestra capacidad de creer. Es lo que nos hace humanos, libres e iguales, dirá este autor. Lo cual me deja con la duda siguiente: ¿por qué una democracia o una sociedad *islámica*? Sobre todo, cuando el mismo Soroush contempla, dentro de la capacidad de creer, la posibilidad de no creer, o de tener otro credo. ¿Se trata de una contradicción en el pensamiento de Soroush?

Lo que parece sugerir el autor a través del concepto de la “democracia islámica” sería una teoría basada en los principios ontológicos y políticos del islam, y no en sus dogmas o formas de creencia. Así, la “democracia islámica” sería un modelo universalizable, independientemente de las creencias religiosas del grupo social o del país que se definiría a partir de la voluntad general del pueblo. En este sentido sería democrático. Y dicho pueblo tendría este poder -en igualdad y libertad- en virtud de su capacidad racionalmente definida de creer. La parte racional es la que Soroush define como “secular”. Sería un modelo universal que se superpondría a las diferencias individuales. En fin, una teoría política de la racionalidad y subjetividad islámica. Este modelo, basado en una hermenéutica racionalista del Corán, se convierte, como veremos más adelante, en una alternativa para muchos pensadores y pensadoras musulmanes, incluidas las feministas islámicas. Introducir el elemento racional -su *modus operandi*- en el islam permite a Soroush definir una subjetividad que sería a la vez política y religiosa. Dicha racionalidad es precisamente el elemento que permite al islam su flexibilidad, adaptabilidad e individuación.

Como señalé antes, el islam ha constituido un marco discursivo para las producciones intelectuales y críticas en Oriente Próximo. En efecto, el debate sobre la compatibilidad o no del islam con la modernidad no es algo nuevo. En sus celebres libros: *La liberación de las mujeres* y *La mujer nueva*, el abogado egipcio Qasim Amin sitúa también su discurso sobre la liberación de las mujeres en el marco del islam. En la introducción de su libro publicado en 1899, escribe: “Algunas personas dirán que hoy lo que estoy publicando es una herejía. A estas personas les

⁷³ WRIGHT R., *op. cit.*, 2003, p.227.

contestaré: sí, estoy cometiendo una herejía, pero dicha herejía no es contra el islam. Es contra nuestras tradiciones y nuestras prácticas sociales (...)”⁷⁴. Qasim Amin piensa que las tradiciones son producciones humanas y que difieren geográficamente y en el tiempo. La presencia de musulmanes en distintas partes del mundo es la prueba de la heterogeneidad de las tradiciones y de su mutabilidad. ¿Por qué un musulmán debe creer que sus tradiciones no pueden ser cambiadas o reemplazadas por unas nuevas, y que su deber es preservarlas para siempre? ¿Puede un musulmán contradecir las leyes de la creación de Dios? -Dios quien ha establecido el cambio como requisito para la vida y el progreso. Son algunas de las preguntas que formula este autor como preámbulo a su argumento en defensa de los derechos de las mujeres.

Para este nacionalista militante, el estatus de las mujeres está inseparablemente vinculado al estatus del Estado, y al mismo tiempo cree firmemente que el islam y la *sharía* estipulan la igualdad de derechos entre las mujeres y los hombres, garantizan los derechos humanos de las mujeres y permiten su emancipación más que cualquier otro sistema legal. Con lo cual, el estatus inferior de las mujeres en las sociedades orientales no se puede explicar por el islam. Es un estatus contrario a la ley islámica que sólo se puede justificar a través de tradiciones, costumbres y supersticiones inaceptables heredadas de los países donde se ha expandido el islam. Otro pensador de finales del siglo XIX, Mohamad Abduh, considera que la relación entre los seres humanos y la religión debe basarse en la independencia de la voluntad y la independencia del pensamiento y de la opinión. Para Abduh, el éxito de la civilización occidental se basa precisamente en estos dos principios. Y si la modernidad se basa en la razón, para adecuar el islam a la modernidad, se debe demostrar que el islam no contradice la idea de la razón humana universal⁷⁵.

En los esfuerzos actuales por reformar o liberalizar el islam se puede ver una continuidad con los pensadores reformistas liberales de finales del XIX y principios del XX. Sin embargo, como señala A. Filali-Ansary, la idea modernista de reformar el islam tenía más que ver con curar problemas sociales o reformar la sociedad que reformular dogmas religiosos: “lo que significaba era reformar la *religiosidad* popular y sus correspondientes comportamientos sociales, no la reexaminación de las *creencias religiosas* por los protectores de la ortodoxia”⁷⁶. Como señala el autor, estos últimos seguían pensando que sus creencias eran válidas para la eternidad y que estaban más allá de toda crítica humana. En otras palabras, los reformistas liberales de finales del XIX y principios del XX no cuestionaban la historicidad de la norma religiosa, su interpretación y la manera en la que es transmitida o recibida por la opinión pública. Este planteamiento, según Filali-Ansary, tiene que ver con una visión dominante de la verdad vinculada a una epistemología premoderna en la cual la verdad absoluta trasciende la

⁷⁴ AMIN Q., *The liberation of Women and The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, The American University in Cairo Press, Cairo, 2000, p.5.

⁷⁵ GELVIN J. L., *The Modern Middle East: a history*, Oxford University Press, Oxford, 2008, p.162.

⁷⁶ FILALI-ANSARY A., “The sources of Enlightened Muslim Thought”, en DIAMOND L., PLATTNER M. F., BRUMBERG D. (Ed.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp.237-251, p.239.

mente humana y el mundo exterior se entiende como directa y pasivamente accesible a la mente humana⁷⁷. El trabajo que realizan los pensadores actuales es distinto en el sentido de que, como vimos a través del ejemplo de Soroush, cuestionan la historicidad de la norma religiosa y también la relatividad de la interpretación humana, la limitación intrínseca de la mente humana y la inaccesibilidad de la verdad absoluta. A pesar de esta diferencia, lo cierto es que desde el siglo XIX, los debates entre los intelectuales musulmanes han sido constantes, amplios e intensos. Como señala Filali-Ansary, no encontramos un fenómeno contemporáneo similar en ninguna otra religión o comunidad cultural. Tendríamos que volver al siglo XVI, a la Europa occidental, a la época de la Reforma y de las guerras de religión para observar un fenómeno comparable⁷⁸.

La diferencia entre estos dos planteamientos acerca de la intersección entre islam y modernidad debe analizarse, según Kandiyoti, en relación con los cambios históricos que han marcado las transformaciones políticas y, en concreto, la creación del Estado moderno en Oriente Próximo⁷⁹. En Turquía, durante la primera ola, el *Tanzimat*, antes de la abolición del califato en 1924, el islam es el único terreno legítimo sobre el que se puede debatir la cuestión de la modernidad y dentro de ella, la emancipación de las mujeres dentro de la sociedad otomana⁸⁰. Durante el segundo periodo constitucional aparecen los primeros intentos de descentrar la modernidad y la identidad nacional de su marco islámico. En 1923 se proclama la República Turca y en 1924 queda abolido el califato otomano. Con ello se pone fin al sistema educativo religioso, las instituciones religiosas pasan a formar parte de las direcciones del gabinete del primer ministro y el mismo año quedan abolidos los tribunales religiosos.

Finalmente el artículo de la Constitución que consagra al islam como religión del Estado se abroga en 1928⁸¹. Pero, según la autora, esta ruptura radical no hubiera sido posible sin las circunstancias históricas específicas que rodearon las luchas contra el califato otomano y sobre todo, la alianza de este último y de sus instancias religiosas con los poderes extranjeros para aplastar a la resistencia kemalista. Tanto el islam oficial como el islam popular pasaron a ser identificados como el enemigo principal del nacionalismo kemalista⁸². Es decir, Kandiyoti sostiene que las posibilidades de reformar el islam tienen más que ver con los condicionantes políticos que le rodean que con la doctrina en sí. Khosrokhavar y O. Roy se pronuncian en este mismo sentido, considerando que la “nueva teología” es un bricolaje: “las instituciones del Irán islámico obedecen a una lógica esencialmente política. Pero frente a este poder que extrae su legitimidad del islam, la sociedad ha construido progresivamente nuevas formas de resistencia, utilizando, entre otros registros, el religioso”⁸³. Sostienen, sin embargo, que dichos bricolajes y resistencias pueden en definitiva abrir la vía a la transformación política hacia la democracia y

⁷⁷ *Idem*, p.239.

⁷⁸ *Idem*, p.240.

⁷⁹ KANDIYOTI D., “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp.22-47, p.23.

⁸⁰ *Idem*, p.26.

⁸¹ *Idem*, p.22.

⁸² *Idem*, p.39.

⁸³ KHOSROKHAVAR F., ROY O., *op. cit.*, 1999, p.8.

el pluralismo.

Para Olivier Roy, propuestas como las de Sorsuh, lejos de oponer el islamismo a los valores de la modernidad política, constituyen un factor de secularización moderna y de inserción del islam en la globalización⁸⁴. Los islamistas sitúan la política y el Estado en el centro de su estrategia. Integran en ella instituciones y conceptos modernos, como la economía, la ideología, la constitución, la ciudadanía, etc. Esta característica hace pensar a Roy que dichos movimientos conducirían ineluctablemente a una secularización moderna. En primer lugar, sus bases de reclutamiento ya no son los ulemas tradicionales, sino intelectuales y tecnócratas. Esto lleva progresivamente a diluir el islamismo y abrirlo al posislamismo, en el que la relación con el islam se consolida a través en otras formas de vuelta al islam. En segundo lugar, dichas transformaciones favorecerían la emergencia del “neofundamentalismo”, es decir, un fundamentalismo contemporáneo que promueve la adaptación del islam a un modelo moderno de liberalismo, al igual que el fundamentalismo protestante estadounidense⁸⁵.

Para Roy, en los discursos neofundamentalistas se puede apreciar una búsqueda de universalidad que opera tanto contra la cultura de origen como contra la cultura occidental. Como señala el autor, el objetivo no es establecer una *umma* a través de la movilización popular, sino una “*umma* imaginaria”, una comunidad universal de creyentes basada en la elección individual y el rechazo de la autoridad. En definitiva, estos modelos conducirían progresivamente a una secularización de acuerdo con un modelo liberal. Para este autor, “hoy en día, los verdaderos actores de la secularización del islam no son los musulmanes laicos, porque se sitúan fuera del campo de la reformulación religiosa, sino los islamistas y los fundamentalistas”⁸⁶.

Por qué se sigue preguntando entonces: “¿Es el islam compatible con la democracia?” Para Filali-Ansary esta pregunta demuestra una serie de prejuicios por parte de Occidente y una serie de contradicciones en los países de mayoría musulmana. Por un lado, desde Occidente, se considera el islam como un sistema que debería ser tratado como una estructura de normas. Y se confunde el islam en tanto que religión con el islam en tanto que civilización. Por otro lado, a pesar del hecho de que la secularización es un proceso que se ha iniciado en Oriente Próximo en el siglo XIX y que en la actualidad continúa su curso⁸⁷, se sigue rechazando la secularización

⁸⁴ ROY O., *L'islam mondialisé*, Seuil, Paris, 2004, p.33.

⁸⁵ *Idem*, p.148.

⁸⁶ *Idem*, p.22.

⁸⁷ FILALI-ANSARY A., “Muslims and Democracy”, en DIAMOND L., PLATTNER M. F., BRUMBERG D. (Ed.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003 (I), pp.193-207, p. 198.

El autor señala que la religión y las tradiciones basadas en ella ya no se confunden con las normas que gobiernan el orden social y política. En la mayoría de los países islámicos, las leyes positivas han reemplazado la *sharía* (excepto en materia de estatuto personal y de derechos de las mujeres). En todas partes, han adoptado instituciones modernas, como el Estado nación, la burocracia moderna, los partidos políticos, el sistema educativo, etc. Y las actitudes y concepciones individuales se basan más en una racionalidad moderna o en doctrinas influenciadas por la ciencia y la filosofía más que por creencias tradicionales y premodernas. Para Filali-Ansary, “la mayoría de los musulmanes han aceptado el ‘desencantamiento del mundo’”.

como doctrina extranjera e impuesta por los enemigos de los musulmanes y sus cómplice indígenas. Dichos prejuicios y contradicciones crean “un debate artificial y una situación casi surrealista”: “por un lado, se ignoran los cambios evidentes en la vida actual de los individuos y de los grupos, por otro lado, se mantienen las posturas ideológicas de manera firme. Los secularistas, y de manera más general los científicos sociales, se sienten obligados a adoptar posturas defensivas o a retirarse del debate público. Muchas veces se sienten obligados a demostrar que no son culpables de hostilidad hacia las creencias y la moral religiosa, los logros de la civilización islámica”⁸⁸. Por otro lado, prosigue el autor, las políticas de los Estados modernos, influidos por ideologías nacionalistas, han instrumentalizado el islam, no como religión sino como elemento identitario y definitorio del sistema institucional y político. La consecuencia es que el islam se presenta como irreductible y a la vez opuesto a otras formas de autoidentificación, y como marcador de ciertas formas de ver y pensar los asuntos políticos y sociales.

Para Talal Asad, autor al que me referí en el capítulo anterior, la pregunta por la compatibilidad del islam con la modernidad denota otro problema: el “mito de la secularización”. Asad señala que la relación de Occidente con la religión es ambivalente porque mientras impone como mito fundador de la modernidad la separación entre el Estado y la religión -y a partir de esta definición se autoinstituye como referente de lo que es moderno y lo que no lo es-, la realidad de dicha separación tiene más matices. Asad, al igual que otros autores como Casanova⁸⁹, hace derivar de esta observación la asunción según la cual, aunque es cierto que la privatización de la religión en su espacio de referencia forma parte de un fenómeno al que podríamos llamar “secularización”, dicha separación no es esencial a la secularización.

Es más, el resurgimiento de la religión no se puede interpretar como una resistencia o rebeldía contra la modernidad, sobre todo cuando, como señala Casanova, esta surge en formas consistentes con los requisitos básicos de la sociedad moderna, incluido un gobierno democrático. Para este último, todo depende de cómo la religión se vuelve “pública”. Cita como ejemplos a países como Polonia o Estados Unidos donde lo religioso ha contribuido a la construcción de la sociedad civil o a la promoción de valores liberales. En estos casos, para Casanova, la politización de la religión es totalmente consistente con la modernidad. No sería el caso cuando la politización de la religión no se adecua a los requisitos de la modernidad, es decir, cuando por ejemplo pretende socavar la sociedad civil o las libertades individuales.

Para Asad, sin embargo, la postura de la “desprivatización de la religión” que sostienen autores como Casanova presenta ciertos problemas⁹⁰. En primer lugar, cuando la religión se integra completamente a la política moderna, diferenciar y delimitar estructuralmente su zona de

⁸⁸ FILALI-ANSARY A., *op. cit.*, 2003 (I), p.199.

⁸⁹ CASANOVA J., *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994.

⁹⁰ ASAD T., *Formation of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003, p. 182.

influencia es complicado. Una vez que su posición se haya negociado en el espacio público, asuntos como la economía, la ciencia o la educación entrarán necesariamente a formar parte de su esfera de influencia y poder. Esto genera lo que Asad llama una modernidad híbrida en la que el principio de la diferenciación estructural ya no es pertinente. En segundo lugar, Asad considera que los críticos con la tesis de la secularización no contemplan en su análisis todas las religiones. Han tomado en cuenta sólo las religiones que han asumido los principios del discurso liberal, aquellas que pueden y que quieren formar parte de la esfera pública a través de la negociación y del debate racional con sus oponentes sin coaccionarlos⁹¹. Y por último, Asad señala que la esfera pública a la que se refieren y en la que se podría integrar la religión desprivatizada no es tan racional como pretenden porque históricamente y en la actualidad sigue siendo también un espacio de exclusión y un espacio necesariamente articulado por el poder. Es decir, participar en el espacio público implica poder hablar y poder ser escuchado. Con lo cual, si uno quiere referirse a lo público como elemento de referencia en el debate sobre la secularización y desprivatización de la religión sólo puede apelar a algunos efectos de este espacio público, a algunos de sus interlocutores y ello, en un lugar y momento concreto.

En efecto, según este autor, las distintas concepciones y prácticas de la religión en el espacio privado ayudan a formar la habilidad de los oyentes a ser públicamente receptivo, tanto para los/las practicantes como para aquellos/as que consideran la religión como nefasta o peligrosa. Es decir, es crucial para la formación de sujetos que van a ocupar una cultura pública específica. No sólo determina el ‘trasfondo’ a través del cual los principios compartidos de esta cultura se interpretan, sino también lo que se puede considerar como ‘trasfondo’ interpretativo y como ‘escenario futuro’ de los principios políticos⁹². Por otro lado, la entrada del discurso religioso en el espacio público lo altera porque no es neutro, sino que es un espacio cargado de sensibilidades, de maneras de existir el uno para el otro y de maneras de reaccionar. Con lo cual, la introducción de nuevos discursos altera los principios que estructuran el debate en el espacio público. Así, cuando el discurso religioso entra en el espacio público desestabiliza el orden público existente para ser escuchado.

Sin embargo, a diferencia de Casanova, Asad no excluye que dichos cambios vayan acompañados por la fuerza -y no sólo a través de la negociación y del convencimiento moral-: “la ‘fuerza’ incluye no sólo niveles de intimidación sutiles, sino también la dislocación del mundo moral que las personas ocupan”⁹³. Y por último Asad considera que en las sociedades modernas donde lo político penetra cada vez más lo personal, especialmente a través de la ley, temer que la intrusión de la religión en el espacio público pueda invadir el ámbito de nuestras opciones personales carece de fundamento y se basa en la creencia según la cual el derecho secular permite al ser humano defenderse y hacerse defender donde la religión sólo los domina y limita. Para Asad, dicha doctrina no toma en cuenta el elemento de coerción que interviene en

⁹¹ *Idem*, p.183.

⁹² *Idem*, p.185.

⁹³ *Idem*, p.185.

esta construcción: “la juridificación de todas las relaciones interpersonales limita el ámbito de la persuasión en la cultura pública. En este contexto, lejos de convertirse en una fuente de valor moral que puede enriquecer el debate público, la religión desprivatizada se transforma en un espacio de conflicto sobre derechos no negociables -como por ejemplo el derecho de los padres a determinar la educación de su hijo o hija, o el derecho de la mujer embarazada a disponer libremente de su feto”⁹⁴.

Lo que sugiere este autor es repensar el término “secular” como concepto epistemológico y el término “secularismo” en tanto que doctrina política porque ambos han surgido en un contexto determinado: “Sostengo que ‘lo secular’ no debe pensarse como un espacio en el que la vida humana *real* se emancipa gradualmente del poder controlador de la ‘religión’ y consigue por tanto la reubicación de este último. Esta presuposición nos permite pensar en la religión como algo que ‘infecta’ el ámbito secular o como algo que replica en su seno las estructuras de los conceptos teológicos. El concepto de ‘lo secular’ forma parte hoy de una doctrina llamada ‘secularismo’. El secularismo no insiste simplemente en el hecho de que la práctica y la creencia religiosa debe ser confinada a un espacio donde no puede amenazar la estabilidad política o las libertades del ‘libre pensamiento’ del ciudadano. El secularismo se construye sobre una concepción particular del mundo (‘natural’ y ‘social’) y de los problemas generados por este mundo”⁹⁵.

En esta visión, Asad sitúa su análisis del resurgimiento de los movimientos islamistas contemporáneos. El autor refuta los análisis que consideran a dichos movimientos como seculares porque son producto de la modernidad. El hecho de que dichos movimientos sean críticos con las prácticas y enseñanzas “tradicionales” no quiere decir que rechacen realmente lo tradicional: “pertenecer a una tradición no excluye una implicación en fuertes debates sobre los significados de sus textos educativos (incluso sobre *qué* textos son educativos) y sobre la necesidad de una reforma radical de la tradición. La selección con la que las personas se acercan a su tradición no debilita su reivindicación hacia la integridad de la misma. Tampoco se puede considerar que los intentos de adaptar las antiguas preocupaciones de los seguidores tradicionales a sus nuevos dilemas disuelve en sí mismo la coherencia de dicha tradición -esto es precisamente el objeto del argumento de aquellos que reivindican detentar la esencia de la tradición”⁹⁶.

Mientras Filali-Ansary sostiene que la secularización es un fenómeno que cuenta ya con unos dos siglos de historia en la región de Oriente Próximo, Asad opina que la religión siempre ha estado implicada en el mundo del poder, tanto en esta parte del mundo como en Occidente. Esto conduce a Asad a afirmar que el concepto de secular no puede pasar por alto el de religión. Está claro que en las constituciones seculares modernas el espacio propio de la religión se

⁹⁴ *Idem*, p.186.

⁹⁵ *Idem*, p.192.

⁹⁶ *Idem*, p.195.

distingue y se separa del Estado. Pero, como señala el autor, las constituciones formales no revelan nunca toda la historia. Los objetos, sitios, prácticas, palabras, representaciones -incluso la mente y el cuerpo del devoto- no pueden reducirse al espacio exclusivo que los secularistas llaman 'religión'. Tienen sus propias maneras de ser. Los elementos históricos que conforman lo que se ha llegado a conceptualizar como "religión" tienen trayectorias diversas. En otras palabras, Asad surge que se piensa la modernidad fuera del marco del secularismo.

De esta postura deriva otra que el autor desarrolla en el libro que escribe junto con Butler, Brown y Mahmood: *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury and Free Speech*⁹⁷. Si la relación entre la modernidad y el secularismo es inestable, la relación entre la crítica (racionalidad) y el secularismo también. Admitir lo contrario sería oponer la crítica secular (la libertad y la razón) a la crítica religiosa (intolerancia y oscurantismo), lo cual ignoraría que la teología siempre ha incluido la crítica. Además, pasaría por alto el hecho de que todo discurso crítico tiene sus condiciones institucionales que definen lo que se reconoce, sus objetivos, lo que pretende desestabilizar y por qué lo quiere desestabilizar. Teniendo en cuenta que la crítica puede presentar muchas formas: la autocrítica política, la confesión de pecados, la crítica profesional, la parodia y la sátira, etc., difícilmente se puede elaborar una sola teoría sobre lo que es la crítica.

Mientras Asad analiza con lupa la ambivalencia entre la modernidad y el secularismo en Occidente, pienso que los acontecimientos de la era reformista en Irán y sus desarrollos políticos posteriores sugieren otra ambivalencia: la que existe entre la modernidad y la religión en los Estados Islámicos. En efecto, la relación, sea entre modernidad y secularismo, o entre modernidad y religión no puede, en mi opinión, analizarse al margen de su conexión con el Estado y su marco político, institucional y jurídico, ni al margen de las posibilidades que posee la sociedad civil para transformar dichos marcos. En otras palabras, ¿qué posibilidades de crítica -incluida la crítica religiosa- deja un Estado islámico como el iraní a los actores de su sociedad? ¿En qué medida estos condicionantes institucionales no influyen también en las subjetividades, sean laicas o religiosas? Estas preguntas adquieren mucha relevancia para un análisis de los movimientos feministas, teniendo en cuenta que, como señalé en el capítulo I, los condicionantes institucionales y políticos se cruzan con los condicionantes patriarcales. Mientras las posorientalistas, como Mahmood, consideran que se deberían valorar otras formas de agencia femenina, fuera del campo político, me pregunto, en países como Irán, en qué medida dicha valoración no queda un poco descontextualizada y no cae en los mismos riesgos de homogeneización que pretenden criticar.

⁹⁷ ASAD T., BROWN W., BUTLER J., MAHMOOD S., *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury and Free Speech*, Fordham University Press, New York, 2013.

d) De los límites del posislamismo en Irán

Volviendo al caso de Irán y al periodo del reformismo islámico, cabe señalar que durante los primeros 4 años de la elección del presidente Jatami, la mayoría parlamentaria siguió en manos de los partidos conservadores. A partir de 1998, empieza una ola de censura y prohibiciones de los periódicos reformistas como *Dyameé* (Sociedad) y en 1999, se cierra el otro periódico muy popular y reformista: *Salam*. En julio de 1999, el parlamento aprueba una ley que refuerza la censura de la prensa. El 8 de julio de 1999, durante una concentración pacífica en la Universidad de Amir Abad contra la nueva ley sobre la libertad de prensa, los estudiantes tienen que confrontarse a las milicias integristas. Al día siguiente, miles de jóvenes, tanto hombres como mujeres, bajan a las calles para manifestar su descontento gritando: “abajo el despotismo” y “libertad o muerte”. El movimiento se extiende a varias ciudades de la provincia. Las manifestaciones duran 6 días. Se trata del primer gran movimiento de contestación desde la revolución. Oficialmente, las manifestaciones provocaron 3 muertes, 3 heridos y 1.500 detenciones. Sin embargo, según la prensa reformista, se trata de 5 muertos y cientos de heridos y desaparecidos. La represión del movimiento estudiantil da lugar a un desencanto profundo. Los manifestantes culpan a los conservadores de manipular a los grupos integristas y de lanzar a las fuerzas de seguridad contra ellos. A falta de poder expresar públicamente su descontento, utilizan el arma electoral contra los conservadores. En las elecciones legislativas de febrero de 2000, los reformadores ganan por primera vez la mayoría en el parlamento y en agosto de 2001, Jatami vuelve a ser elegido como Presidente de la República Islámica de Irán y de nuevo con una mayoría muy importante (77%). Sin embargo, Jatami no logra la transición democrática prometida ni implementa reformas eficaces en este sentido. Se empiezan a sentir las contradicciones inherentes a un Estado de derecho islámico.

La Constitución sigue dando primacía al poder del *Velayat-e Faqih* y al Consejo de los Guardianes, que vela por la conformidad de las leyes votadas en el Parlamento con los principios islámicos. Y en caso de conflictos entre el Parlamento y el Consejo de los Guardianes, la decisión corresponde al Consejo de discernimiento. Con lo cual el poder del Parlamento, aun en manos de los reformistas, continúa muy limitado. El poder judicial también está bajo la tutela del Guía Supremo. Y en cuanto al Presidente, la ley capacita del Parlamento a cuestionarlo y, si fuese necesario, el Guía Supremo puede destituirlo. Así, actuar en el marco estricto de la ley y de la Constitución limita las posibilidades de reforma. Por otro lado, aunque la situación política se ha liberalizado en comparación con los primeros años de la revolución, la represión sigue muy viva y numerosos estudiantes, periodistas e incluso militantes islamistas que reclaman el respeto y la aplicación de la Constitución están encarcelados.

La Constitución de la República Islámica de Irán y los mecanismos institucionales que define, constituyen obstáculos serios para una reforma democrática, independientemente del hecho de que el Parlamento esté dominado por reformistas o conservadores. Como explica Mehranguiz Kar, el Sexto Parlamento, en el año 2000, estaba dominado por una mayoría

significativa de reformistas -200 escaños sobre 270-. A pesar de los intentos de algunos representantes de debatir y promocionar el programa reformista, consiguieron pocos cambios. Kar señala que, aquellos que se aventuraron a criticar las instituciones controladas por los conservadores fueron acusados por estos últimos de violar la Ley islámica y el Código Penal. Algunos fueron procesados e incluso encarcelados⁹⁸. La razón fundamental de dichos bloqueos reside, según Kar, en las disposiciones contradictorias de la Constitución con respecto a las funciones y prerrogativas del Parlamento.

Por un lado, estipula que es un órgano legislativo independiente, pero por otro, su poder para legislar depende de otra institución, el Consejo de los Guardianes cuyos miembros están en parte designados por el Guía Supremo. Las leyes adoptadas por el Parlamento no tienen ningún efecto jurídico vinculante hasta que no hayan sido aprobadas por dicha institución. Este organismo vela por la conformidad de las leyes con dos cuerpos normativos. El primero es la Constitución, y el otro, con contornos menos precisos y sujeto a interpretaciones, son los principios de la Ley islámica. El Parlamento está también habilitado para investigar las actividades del poder ejecutivo y judicial, y las quejas y peticiones presentadas por los ciudadanos. Pero el Consejo de los Guardianes, junto con el Consejo de Discernimiento han paralizado hasta ahora todas las decisiones de constituir comisiones de investigación, sobre todo cuando se refieren a actividades de organismos o instituciones vinculadas al poder del Guía Supremo. Kar concluye: “uno podría pensar que la emergencia de una legislatura reformista podría naturalmente llevar a un progreso democrático. Pero esto no ha ocurrido en Irán. Y sería idealista y hasta cierto punto ingenuo pensar que una verdadera democratización puede producirse simplemente continuando el proceso actual. Los obstáculos en la Constitución y en el marco legal en Irán son simplemente demasiado profundos”⁹⁹.

Tras una década de reivindicaciones reformistas abortadas y reprimidas, la elección del candidato conservador Mahmud Ahmadinejad, en 2005, marca la vuelta al islamismo revolucionario. Ahmadinejad goza de cierta popularidad entre las clases desfavorecidas y en las zonas rurales. Su campaña presidencial se centra en los temas de la pobreza, de la justicia social y la redistribución de la riqueza. Pretenden también desmarcarse de las elites clericales económicas asociadas con la corrupción. Se presenta como el defensor de los *mostazafín* (los necesitados). Este mensaje encuentra acogida entre los segmentos de la población que se sienten abandonados por las promesas de la revolución islámica. Ahmadinejad promete “devolver el dinero del petróleo a las mesas de los iraníes”. También representa la promesa de aliviar y reforzar la economía después de años de crisis económica, de inflación y de promesas incumplidas de democracia. Según Vakil: “la elección de Ahmadinejad por el pueblo refleja tanto la tendencia creciente de la apatía política como el imperativo de la necesidad

⁹⁸ KAR M., “The Deadlock in Iran: Constitutional Constraints”, en DIAMOND L., PLATTNER M. F., BRUMBERG D. (Ed.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp. 157-164, p.158.

⁹⁹ *Idem*, p.160.

económica”¹⁰⁰. Sin embargo, entre la clase política dirigente conservadora, el nuevo Presidente no consigue la aprobación de todos.

Durante su primer mandato, la corrupción aumenta, la espiral económica sigue en descenso y la tasa de paro sube. Sus discursos provocadores, tanto dentro de Irán como en las esferas internacionales, crean cierto malestar y rechazo. Su política desafiante en las negociaciones nucleares provocan una nueva serie de sanciones por parte del Consejo de Seguridad de las Naciones Unidas, que hunde más la economía interna y provoca el aislamiento del país a nivel internacional. Y sus discursos negacionistas sobre el Holocausto, su declaración de “borrar a Israel del mapa” o sus declaraciones sobre los homosexuales en Irán cuestionan su credibilidad y legitimidad a nivel internacional. Su gestión interna genera una división entre los conservadores y provoca numerosas huelgas y protestas, siendo la más notable la huelga de los *bazari* en 2008. La represión política se endurece también hacia los activistas políticos, los periodistas y las ONGs. Una nueva ola de censura prohíbe a los periódicos tratar los temas relacionados con la seguridad nacional, la subida del precio del petróleo la inflación y el activismo de la sociedad civil. Y la purificación moral se refuerza. Como señala Vakil, durante el verano de 2007, se estima que 150.000 personas fueron objeto de detenciones provisionales por “vicios sociales”¹⁰¹.

Las elecciones presidenciales de 2009 provocan un cambio dramático. Mahmud Ahmadinejad se presenta de nuevo para renovar su candidatura, la población vuelve a movilizarse masivamente. En estos comicios, otros tres candidatos se enfrentan a Ahmadinejad. Dos provienen del campo reformista. El primero, Mir-Hossein Musavi, antiguo Primer Ministro, artista y arquitecto, casado con Zahra Rahnavard -consejera política del Jatami durante su presidencia-, basa su campaña en la institucionalización de la justicia social, la igualdad y la justicia, la libertad de expresión y la lucha contra la corrupción. El segundo, Mehdi Karubi, un clérigo reformista muy crítico con el sistema judicial y con el Consejo de los Guardianes, defiende el respeto de los valores democráticos y de los derechos de los ciudadanos. La noche de las elecciones, el Gobierno declara la victoria de Ahmadinejad con el 62% de los votos frente al 34% del Musavi. Los tres candidatos restantes contestan los resultados de las elecciones, denuncian fraude electoral y solicitan un recuento de votos.

En las semanas venideras, los seguidores de Musavi multiplican las manifestaciones y protestas espontáneas en Teherán y en otras grandes ciudades. Los y las manifestantes recuperan los símbolos y el color de la campaña de Musavi -el verde- para exhibir públicamente su apoyo al candidato y protestar contra la falta de transparencia de las elecciones y la actuación de las fuerzas de seguridad del Estado. Se convocan manifestaciones en días simbólicos para la revolución islámica, como el aniversario de la crisis de los rehenes de la embajada de EE. UU. y

¹⁰⁰ VAKIL S., *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran. Action and Reaction*, Continuum, New York, 2011, p.171.

¹⁰¹ *Idem*, p.175.

los días festivos religiosos como *Ashura*. Recuperan los símbolos de la revolución islámica, usan el color verde asociado con el islam y organizan marchas no-violentas y silenciosas. Finalmente, el Consejo de los Guardianes ordena un recuento parcial de los votos y el Guía Supremo, Ali Jamenei, confirma la victoria de Mahmud Ahmadinejad, mostrándole su apoyo y afirmando que dichas elecciones han sido una victoria de la democracia sobre las divisiones partidistas¹⁰².

La intervención del Guía Supremo y sus declaraciones marcan así las elecciones y su resultado con el sello de conformidad, legitimidad y autoridad islámica, dejando pocas posibilidades para cualquier tipo de contestación. A pesar de ello, las manifestaciones siguen en Teherán con el eslogan: “¿dónde está mi voto?”. Por primera vez, los manifestantes gritan mensajes contra la figura del Guía Supremo. Todas las noches, al atardecer, la población sube a las azoteas y canta “*Allah o Akbar*” (Dios es grande), y la red se inunda de imágenes y vídeos de las protestas, de la violencia y la represión de los Guardias de la Revolución y de las milicias *basiyi*, las manifestaciones se pueden seguir al minuto a través de la información transmitida por los propios manifestantes -“los ciudadanos periodistas”- y relegada a los medios de comunicación extranjeros, cuyos redactores han sido expulsados de Irán. Las autoridades deciden endurecer la represión y ordenan abrir fuego sobre la población en plena celebración de la fiesta religiosa de *Ashura*. Durante una manifestación, el 20 de junio, Neda Agha Soltan, una estudiante en Filosofía de 27 años, recibe un tiro en el corazón. La grabación espontánea de su muerte en directo da la vuelta al mundo rápidamente a través de Internet.

Neda se convierte en el símbolo de la revolución verde y de la represión del régimen iraní¹⁰³. En los próximos días, habrá otros 106 muertos¹⁰⁴. Dichos acontecimientos han provocado un cambio importante en el panorama político iraní. Por primera vez desde su constitución, la República Islámica tuvo que confrontarse con los límites de su propia narrativa revolucionaria e islamista: la de un régimen “híbrido”, que combina un sistema político e institucional islamista, jerárquico y autoritario con elecciones libres, y que genera las instancias de su desestabilización interna. La Revolución Verde emerge como su “hijo no deseado”. Como dice Tocqueville, en una revolución, como en una novela, la parte más difícil de inventar es el final. A pesar de los múltiples intentos de las autoridades conservadoras de deslegitimarla y criminalizarla, dicho acontecimiento ha generado un “remanente” democrático significativo en la sociedad iraní: la de un nuevo marco de referencia para la dialéctica entre la sociedad civil y el Estado, y un cambio de los códigos y de las legitimidades sobre las que se basaba dicha dialéctica.

¹⁰² *Idem*, p.200.

¹⁰³ VINCENT E., “Neda, icône martyre ‘instantanée’”, *Le Monde*, 24/06/2009.

¹⁰⁴ SAHIMI M., “Martyrs of the Green Movement”, *Tehran Bureau*, 19/06/2010, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2010/06/martyrs-of-the-green-movement.html>, consultado el 24/06/2010.

Los acontecimientos políticos de las dos últimas décadas nos obligan a confrontar el proyecto posislamista, teórico y normativo, a la realidad de contextos como el de Irán. Mientras podemos considerar al posislamismo como una tendencia o una categoría histórica, que responde además a una profunda reflexión por parte de movimientos y personalidades islamistas sobre las contradicciones y limitaciones del proyecto islamista inicial, este sigue anclado en un proyecto político islamista. Como señala Asef Bayat, no es ni antisláxico, ni “a-islámico”, ni secular. Es más bien un intento de combinar la religiosidad, la fe y el islam con los derechos y libertades individuales, con la democracia y la modernidad. “Es un intento de darle la vuelta a los principios del islamismo, enfatizando los derechos en lugar de las obligaciones, la pluralidad en lugar de una sola autoridad, la historicidad en lugar del carácter inmutable de las escrituras y el futuro en lugar del pasado”¹⁰⁵. Pero mientras el posislamismo encuentra cierta expresión entre los movimientos sociales y políticos -no sólo en Irán, sino también en otras partes de los países de mayoría musulmana-, a nivel de las instituciones estatales no hay todavía elementos que pudiéramos considerar como tal. La duda que plantean algunos autores es, evidentemente, si dicha contradicción entre un pensamiento posislamista y su traducción política en las instituciones no tendría que ver con el marco de dicho pensamiento, es decir, un pensamiento derivado de una doctrina religiosa que bloquea *in fine* toda crítica.

Tal es la postura de Stathis Gourgouris, quien considera, en primer lugar, que los críticos de las tesis secularistas deberían hacer una diferencia entre el secularismo como institución históricamente producida y situada, y el concepto de secularidad o laicidad en tanto que espacio de irracionalización de las legitimidades establecidas. Para este autor, el secularismo como institución occidentalocéntrica, asociada con el liberalismo occidental, el imperialismo y el colonialismo, no puede ser el único terreno para debatir dicho concepto. El autor se pregunta a continuación qué tipo de autonomía puede producir una política basada en un texto sagrado. No niega que los textos sagrados puedan producir poder e incluso insurgencias, sin embargo, piensa que existe una razón fundacional para que no puedan desembocar en autonomía -una vez la revuelta finalizada- porque “una política basada en mandamientos religiosos, por definición, prohíbe en última instancia el autocuestionamiento de cada sociedad sobre quién autoriza dicha autodeterminación. No solo da por hecho que esta autorización es externa, ahistórica y heterónoma, sino que *prohíbe esta misma cuestión*”¹⁰⁶.

Chahla Chafiq, por su parte, considera que la ciudad islámica ideal no es neutral: “es el lugar por excelencia de la aplicación de los valores islámicos, de la educación y de la orientación de los creyentes hacia el camino correcto. En dicha ciudad, no existe separación entre el espacio privado y el público, entre el pueblo y el Gobierno, entre el individuo y la comunidad: la *umma* musulmana es la fuente de la islamidad de la comunidad que depende, a su vez, de la conformidad del comportamiento y de la fidelidad de cada uno de sus miembros a la

¹⁰⁵ BAYAT A., “What is Post-Islamism?”, *ISIM Review*, 16, Autumn 2005, p.5.

¹⁰⁶ GOURGOURIS S., “Is Critique Secular?: Anti-secularist failures”, *The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*, <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/19/anti-secularist-failures/>, consultado el 23/08/2015.

ley. El islam ofrece elementos espirituales, valores, principios y normas de conducta y las leyes para establecer una dialéctica armoniosa entre la identidad individual y la identidad colectiva, y para garantizar la unidad de la *umma*. La noción de *umma* sirve así para construir una estrategia identitaria al servicio del islam político”¹⁰⁷. Para esta autora, el riesgo de la ideologización de la religión conduce a la instrumentalización de las nociones religiosas en beneficio del proyecto del poder político.

Finalmente, como acabamos de ver, la pregunta: “¿Es el islam compatible con la democracia?”, no es sólo retórica o teórica. Nos obliga a plantear cómo se articulan, en la práctica, los principios religiosos con los del pluralismo político, la participación ciudadana, las libertades fundamentales y la democracia. Mientras algunos autores como Asad sugieren que el secularismo como condición de la modernidad es el producto de una historia particular, la historia occidental, donde, además, la separación entre la religión y el Estado no son tan claras como pretenden las democracias occidentales, me parece sugerente preguntarse, teniendo en cuenta el caso iraní, qué marco teórico ofrecen estos autores para analizar la emergencia o el resurgimiento de reivindicaciones que combinan democracia y secularismo. Por mucho que se pretenda hacer del secularismo un asunto occidental vinculado además al liberalismo y al colonialismo, las reivindicaciones de la sociedad civil en dichos contextos parecen ofrecer una lectura distinta. No cabe duda de que el secularismo en las sociedades de mayoría musulmana estará -al igual que el secularismo de las culturas judeocristianas- en consonancia con sus códigos y reglas de conducta, que intentará racionalizar. Si el secularismo no es la condición epistemológica de la democracia y de la modernidad, ni puede servir de marco analítico, ¿bajo qué otro concepto podemos reagrupar y analizar las reivindicaciones de democracia, de libertad y de igualdad que se están formulando masivamente en este país?

La propuesta de Bayat de utilizar el concepto de posislamismo como marco analítico me parece oportuna en la medida en que claramente, en Irán, difícilmente se puede desarrollar un debate en torno a la transformación política y a la democratización sin interrogarse sobre el lugar y la función de la religión. Dentro del país, los términos del debate siguen enfrentando dos propuestas: la modernización del islam versus la islamización de la modernidad. La cuestión de la secularización, cuando se plantea, o bien debe buscar como encajar -o hacer bricolajes, para emplear la expresión de Khosrokhavar y Roy- con dichos términos, o bien sólo se puede plantear desde fuera de Irán. Sin embargo, aunque quisiéramos considerar este condicionante -la articulación entre religión, sociedad y Estado- como un elemento sociohistórico y cultural, no podemos desatender su carácter estructural ideológico, jurídico e institucional. Tampoco deberíamos confundir el análisis empírico -el estado de las cosas- con un análisis prospectivo -estado deseado de las cosas. Las propuestas enmarcadas en la combinación islam-modernidad tendrán, como voy a explicar a continuación, un impacto determinante sobre los derechos y las libertades de las mujeres. En algunos aspectos incluso coincidirán mientras que, en otros,

¹⁰⁷ CHAFIQ CH., *op. cit.*, 2011, p.79.

abrirán nuevas posibilidades o, al contrario, producirán obstáculos, que obligarán a las feministas a pensar nuevas estrategias y espacios para su activismo político. Para mí, este último aspecto está, en el centro de un profundo cuestionamiento del marco dominante desde el que se ha pensado la democracia en este país. Dicho cuestionamiento no es sólo teórico, sino también metodológico y estratégico, porque se ancla en un contexto determinado. En este caso, el de una República Islámica.

2) Género y política en Irán: ¿La gran invariante?

1. Modernas pero modestas

a) Modernización “desde arriba”

Durante el periodo correspondiente a la revolución constitucional y a la emergencia de movimientos nacionalistas antes de la llegada al poder de Reza Jan Pahlavi, que describí más arriba, la “cuestión femenina” se plantea en términos de “interés nacional”. La redefinición de la sociedad implica también la de la posición de la mujer dentro de la misma. La mujer es ahora la educadora de los futuros ciudadanos y, a través de ella, se transmiten los nuevos valores y la tradición nacional. La emancipación de la mujer se convierte en una condición *sine qua non* para el desarrollo y el progreso de la nación¹⁰⁸. En las palabras de Yuval-Davis y de Anthias, asignar a las mujeres la función y la responsabilidad de la reproducción de la cultura tiene una dimensión ideológica. En esta visión encontramos también elementos característicos de la teoría de la modernización: las mujeres, símbolo del atraso del país, deben modernizarse para encarnar el progreso del nuevo Estado.

Afsaneh Najmabadi relata cómo el interés sobre la posición de las mujeres dentro del Estado nación contribuyó asimismo a cambiar su estatuto dentro de la casa. Para responder a su nuevo papel, las mujeres deben asumir la administración de la casa y de los asuntos domésticos y la educación de los hijos. Como explica esta autora, este cambio implicó una nueva terminología para designarlas. Pasaron de ser amas de casa (*zan-e manzel*), a administradoras de casa (*modabbir-e manzel*), que se tradujo en nuevas responsabilidades y derechos para las mujeres¹⁰⁹. El más nuevo y destacable es el derecho a la educación. Los reformistas nacionalistas consideran la educación de las mujeres como una etapa fundamental para construir una civilización moderna, porque permite el nacimiento de una nación educada¹¹⁰. Cabe señalar, sin embargo, que la educación para las mujeres no se concibe en términos de derechos igualitarios, ni los objetivos de este nuevo derecho se pueden equiparar entre mujeres y hombres. Se concibe más bien como un instrumento para asegurarse de que las mujeres vayan a

¹⁰⁸ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.72-75.

¹⁰⁹ NAJMABADI A., “La formación de una ama de casa culta en Irán”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.137-187, p.138.

¹¹⁰ *Idem*, p.161.

cumplir con sus nuevas funciones dentro de la sociedad y la familia, es decir, como madres de los hijos de la patria, no como ciudadanas. Los discursos nacionalistas hacen más hincapié en los “nuevos deberes” y las “nuevas responsabilidades” de las mujeres que en sus “nuevos derechos”¹¹¹. Este hecho se refleja en los debates en torno a la adopción de la nueva Constitución. El objetivo de los nacionalistas era transformar a los hombres en sujetos ciudadanos y consideraban que dicho estatus no era necesario para las mujeres ya que ellas estaban sujetas a sus padres y esposos. Ellos eran quienes tenían que representarlas y encargarse de su participación. Durante un debate en el *Mayles*, en el que un diputado defendió el derecho de voto de las mujeres, le contestaron: “Dios no las ha dotado de la habilidad para ser elector... Además, en nuestra religión, el Islam [las mujeres] están bajo supervisión: los hombres se encargan de las mujeres (...) Están a nuestro cargo. No tendrán derecho a votar”¹¹².

Tras su ascensión al poder, Reza Jan Pahlavi, militar confirmado, convierte al ejército en modelo de construcción del Estado nación. La atmósfera política es, además, muy propicia para apoyar y reforzar su proyecto. Tal vez, el ejército podía triunfar donde los nacionalistas reformistas habían fallado¹¹³. Así, Reza Jan Pahlavi considera la nación como un cuerpo disciplinado, obediente y eficaz. Para los ciudadanos, servir a la nación no es solo un deber, sino un privilegio. Tienen que participar en la construcción de esta nueva sociedad, comprometiéndose y tomando parte en el desarrollo de la burocracia naciente. El Estado se convierte en el eje central de la sociedad, utilizando su poder económico y político para implementar reformas y asumir la responsabilidad del bienestar de la población. Controla todos los aspectos de la vida social y política, suplantando la autoridad familiar, religiosa y comunitaria¹¹⁴. Su visión acerca de un estado moderno incluye por supuesto a las mujeres: deben participar en la vida política, ser fuertes y capaces de colaborar en la construcción de la economía nacional y de criar niños, sobre todo los futuros constructores de la nación¹¹⁵. Para Reza Jan, la educación es una condición necesaria para el desarrollo de las políticas de modernización, y constituye una fuerza muy potente para conseguir la cohesión nacional y la promoción de la ideología estatal, es decir, el nacionalismo y la occidentalización.

Por primera vez, la cuestión de la emancipación de las mujeres se convierte en un asunto político: las relaciones de género tienen que cambiar y ser reemplazadas por unas relaciones de género modernas, permitiendo a las mujeres participar plena y constructivamente en el proyecto nacional¹¹⁶. Pero la redefinición de los roles femeninos sigue respondiendo a una necesidad de construcción nacional. Las nuevas funciones de las mujeres continúan estando vinculadas a

¹¹¹ *Idem*, p.163.

¹¹² FLEISCHMANN L. E., “The Other “Awakening”: The Emergence of Women’s Movements in the Modern Middle East, 1900-1940”, en MERIWETHER M. L., TUCKER J. E. (ED.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Westview Press, Boulder, 1999, PP.89-140, p.109.

¹¹³ NAJMABADI Afsaneh, “Hazard of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Contemporary Iran”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp.48-76, p.52.

¹¹⁴ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.81.

¹¹⁵ HOODFAR H., “The Women’s Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization”, *The Women’s movement series*, n°1, winter 1999, p.6.

¹¹⁶ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.104.

dicho proyecto y no se contemplan en términos de ciudadanía¹¹⁷. Como señala Fleischmann: “el valor simbólico de la emancipación de las mujeres era más importante que su sustancia porque (...) la participación social de la mujer y su visibilidad pública reforzaba la imagen externa de estos estados como naciones ‘modernas’”¹¹⁸. Las reformas legales y sociales reflejaban el profundo sentimiento del monarca con respecto a la posición de las mujeres y también el hecho de que Reza Jan Pahlavi nunca permitiría a las mujeres emanciparse por sí mismas¹¹⁹.

El programa de Reza Jan puede resumirse en tres puntos: en primer lugar, las mujeres tienen que ser parte integrante de la vida social. Es la condición para el desarrollo de una nación moderna y el progreso. En 1936, Reza Jan prohíbe el uso del velo islámico a las mujeres en el espacio público. Para esta ocasión, Reza Jan aparece en público con algunos miembros femeninos de su familia y lee un discurso frente a una audiencia compuesta por maestras y esposas de funcionarios: “[Antes] las mujeres de este país no podían mostrar sus talentos y sus cualidades naturales porque estaban separadas de la sociedad y tampoco podían cumplir con sus deberes hacia su patria y servir y hacer sacrificios por su país. Ahora, las mujeres están ganando otros derechos además del gran privilegio de la maternidad. (...) Las mujeres tienen que considerar este día como un gran día y aprovechar las oportunidades que se presentan ante ellas para trabajar por el progreso del país...”¹²⁰.

La prohibición del velo se acompaña también de medidas para favorecer la integración de las mujeres a la vida laboral. En 1934, se establece la escuela oficial de formadoras de maestras. Se abre también el servicio civil para las mujeres. La participación social de las mujeres debe permanecer, por supuesto, dentro de los márgenes normativos asignados para ellas, es decir, como una extensión de su rol doméstico a la vida pública y social. En segundo lugar, las mujeres deben ser educadas para ser madres y esposas adecuadas para los ciudadanos presentes y futuros de la nación. Y por último, tienen que preservar el la familia patriarcal¹²¹. La familia constituye el pilar de la nación, y su honor depende del respeto por parte de toda la sociedad de las normas que rigen dicho pilar. La política estatal con respecto a la familia consiste en una codificación “secularizada” de las relaciones patriarcales existentes. Los 100 artículos del Código Civil iraní de 1931 relativos a la familia son una mera reproducción de la *sharía*. El control y la reglamentación de la familia sigue siendo terreno de la autoridad religiosa. Con lo cual, el Estado apoya a las mujeres para participar en la vida social, en la construcción nacional, en la educación y en el trabajo, pero someténdolas al respeto estricto de las leyes relativas a la familia. Para Moghissi, la explicación se encuentra en las normas y los valores sexistas y discriminatorios que conforman la conciencia de los hombres y de las mujeres en Irán¹²².

¹¹⁷ FLEISCHMANN L. E., *op.cit.*, 1999, p.118.

¹¹⁸ *Idem*, p.119.

¹¹⁹ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.104.

¹²⁰ NAJMABADI A., *op.cit.*, 1991, p.54.

¹²¹ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.104.

¹²² MOGHISSI H., *Populism and Feminism in Iran*, St. Martin Press, New York, 1994, p.72.

La glorificación de la maternidad, la importancia de la pureza sexual femenina, su modestia son valores del hombre iraní, ya sea musulmán, nacionalista laico o socialista, y durante años estos valores condicionaron las vidas, las normas sociales, las actitudes y la moralidad de muchos intelectuales: “la cultura contradictoria iraní, negando la sexualidad y, sin embargo, obsesionada con ella, dejó marcas profundas en los intelectuales seculares”¹²³. Para esta Moghissi, los valores vinculados a los roles y a las relaciones de género, sobre todos los de integridad y de honor familiar, deriva de dicha obsesión con la conducta sexual de las mujeres. Por este motivo, las mujeres como objeto de los discursos de los nacionalistas aparecen como ellos las definen y las idealizan y según sus expectativas¹²⁴. En efecto, en sus discursos encontramos referencias a las mujeres como “bastión de la civilidad, de la castidad y de la paciencia”. Las medidas modernizadoras de Reza Jan y su política con respecto a la emancipación de las mujeres deben analizarse en relación a las visiones socioculturales de su tiempo, pero también en relación con su visión militar. Llevar la modernidad a Irán significaba el establecimiento de un Estado nación secular basado en la cultura iraní en lugar del islam. Sin embargo, como señala Moghissi, “dentro de este proyecto, la definición de la posición de las mujeres en la familia según la cultura iraní, resulta ser más o menos la misma que según el islam”¹²⁵. Por lo tanto, la mujer tiene que ser “moderna, pero modesta”¹²⁶. La gran invariante de la que hablaba Amelia Valcárcel.

El reinado de Mohamad Reza Pahlavi no cambia fundamentalmente esta visión, sino que le da una nueva forma adaptada a los cambios estructurales del Estado. Gracias al aumento de la renta petrolífera, el Estado se independiza totalmente de la sociedad. Esta última se encuentra en la postura paradójica de estar fuera del Estado y, a la vez, completamente dominada por él¹²⁷. Como señala Najmabadi, con la independencia total del Estado, el Shah no es más el jefe del Estado, sino el Estado mismo, el arquitecto omnipotente y benevolente de la sociedad. Los ciudadanos no tienen que participar en la edificación de esta sociedad, solo tienen que agradecerle¹²⁸. Además, la naturaleza patriarcal y autoritaria del Estado refuerza las relaciones de género existentes. Las reformas con respecto a los roles de género se basan en el modelo de la familia patriarcal: el padre asume un control total y dispone de la iniciativa sobre los derechos y la responsabilidad de las mujeres en el seno de la familia. El Shah, padre de la nación, asume el control total sobre las mujeres de la nación.

En una entrevista concedida a Oriana Fallaci, la célebre periodista italiana, Mohamad Reza Pahlavi aclara cuál es su postura con respecto a la poligamia y su visión sobre la feminidad. Con respecto a la poligamia, afirma: “(...) para ser honesto, uno debe admitir que existen casos en los que... Cuando una esposa está enferma, por ejemplo, o cuando se niega a

¹²³ *Idem*, p.80.

¹²⁴ *Idem*, p.79.

¹²⁵ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.113.

¹²⁶ NAJMABADI A., *op.cit.*, 1991, p.49.

¹²⁷ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.147.

¹²⁸ NAJMABADI A., *op.cit.*, 1991, p.59.

cumplir sus deberes conyugales, y causando así la infelicidad de su esposo... ¡seamos realistas! Uno tiene que ser hipócrita o un ingenuo para pensar que un esposo toleraría este tipo de cosas. En vuestra sociedad, cuando ocurre una cosa así, ¿acaso los hombres no buscan una amante? ¿Y algunas veces más de una? Bueno, pues en nuestra sociedad, a cambio, un hombre puede casarse con una esposa más. Siempre y cuando su primera esposa dé su autorización y un tribunal lo apruebe. Sin embargo, sin estas dos condiciones sobre las que he basado mi ley, no puede haber un segundo matrimonio (...)"

Con respecto a su visión de la feminidad, Mohamad Reza Pahlavi explica a Fallaci: “No las infravaloro, como se puede ver a través del hecho de que han sido las que más beneficios han obtenido de mi Revolución Blanca. He luchado enérgicamente para conseguir la igualdad de derechos y de responsabilidades para ellas. Incluso las he incorporado en el Ejército, donde reciben seis meses de entrenamiento militar antes de ser enviadas a las aldeas para luchar contra el analfabetismo. Tampoco se puede olvidar que soy el hijo del hombre que quitó el velo de las mujeres en Irán. Pero no sería sincero si dijera que alguna mujer ha influido en mí. Nadie puede influir en mí, nadie en absoluto. Y menos aún una mujer. En la vida de un hombre, las mujeres cuentan sólo si son bellas y elegantes y saben cómo preservar su feminidad y... Este asunto de la liberación de las mujeres, por ejemplo. ¿Qué quieren estas feministas? ¿Qué queréis? ¿La igualdad, decís? ¡En serio! No quiero parecer grosero, pero... Podríais ser iguales ante la ley, pero no, le pido disculpas por decir esto, en cuanto a las habilidades. (...) Nunca habéis producido un Miguel Ángel o un Bach. Ni siquiera habéis producido una buena chef. Y no me habléis de oportunidades. ¿Estáis bromeando? ¿Os ha faltado la oportunidad de dar a la historia una buena chef? No habéis producido nada grande. ¡Nada!”¹²⁹.

La familia real se convierte en un modelo a seguir: el Shah representa la potencia, la masculinidad, la moralidad y es el jefe indiscutible y protector de la familia. Para él, la tarea primaria de la mujer es la de ser madre y esposa, pero si la mujer tiene más ambiciones, el Estado le proporcionará la oportunidad de conseguirlo¹³⁰. La reina es el estereotipo de la mujer iraní emancipada y posee todo lo que el Shah puede desear de una mujer: belleza, feminidad y elegancia. También es portadora de todos los atributos deseables para una esposa. Es leal, servicial y atenta. Y como madre, es dedicada y concienzuda. Su rol es, ante todo, el de atender a su marido y a sus hijos, pero como reina tiene que encargarse de asuntos extrafamiliares. Mientras su marido se encarga de los asuntos estatales, ella se ocupa de asuntos tradicionalmente femeninos como el bienestar social, la educación, el arte y la cultura. Este modelo impone a la sociedad una visión de las relaciones de género que no solo demuestran su carácter patriarcal, sino que hace visible las incoherencias propias de la modernización autoritaria impuesta desde arriba.

¹²⁹ “The Shah of Iran: An Interview with Mohammad Reza Pahlavi”, *New Republic*, 1/12/1973, <http://www.newrepublic.com/article/world/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlavi-oriana-fallaci>, consultado el 22/08/2015.

¹³⁰ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.149.

En efecto, el modelo de mujer emancipada que propone el régimen se construye de tres maneras distintas: en primer lugar, los medios de comunicación y la cadenas de televisión difunden imágenes de mujeres muy sexualizadas; en segundo lugar, la legislación sobre la familia sigue controlando la sexualidad femenina porque no cambia sustancialmente las leyes inspiradas por la *sharía*; y por último, frente a un desarrollo nacional, el Estado propone medidas emancipatorias para las mujeres¹³¹. La primera será, en 1963, un decreto real otorgando el derecho de voto y de elegibilidad a las mujeres. En septiembre de 1963, por primera vez en la historia de Irán, las mujeres votan para elegir el nuevo *Mayles*. Seis mujeres son elegidas como diputadas y dos, designadas por el Shah, como senadoras¹³².

La legislación con respecto a la familia refleja también este tipo de contradicciones: por un lado tiene que responder a las exigencias de la vida moderna y, por otro lado, perpetúa y consolida un modelo conservador donde el hombre domina las relaciones sociales¹³³. En junio de 1967, el Parlamento adopta la “Ley de protección de la familia”. No pretende reemplazar el Código Civil ni tampoco el Acto de Matrimonio de 1935, sino enmendar las áreas que se consideran contrarias a las exigencias de una sociedad moderna. Se legaliza también el aborto¹³⁴. Pero, a pesar de dichos avances, una mujer divorciada sigue sin tener derecho a manutención, el derecho de herencia de la mujer sigue siendo la mitad que el del hombre. Y la mujer continúa dependiendo de la autorización de su esposo para viajar fuera del país. Para Najmabadi el cambio podría resumirse de la manera siguiente: “en el primer periodo, el estatuto de las mujeres simbolizaba la modernidad de la nueva nación y del nuevo Estado. Durante el segundo periodo, se convierte en el símbolo de la modernidad del monarca y de su benevolencia progresista hacia las mujeres”¹³⁵. Este modelo crea unos canales “oficiales”, los únicos autorizados a través de los cuales pueden transitar las reivindicaciones feministas. Estos, por un lado, proporcionarán nuevas posibilidades para las mujeres, abriendo brechas hacia la constitución de un movimiento feminista autodefinido, pero por otro lado, crearán también limitaciones y contradicciones inherentes al proyecto de modernización en las relaciones de género y Estado en Irán.

En efecto, como señalaron las feministas poscoloniales en sus análisis de los proyectos de modernización en el Tercer Mundo, las reformas modernizadoras crearon nuevas formas de control sobre vida de las mujeres y no cambiaron las relaciones de poder de género en la esfera privada. Además, exacerbaron las desigualdades de clase, beneficiando sobre todo a las mujeres de clases altas y de las elites, dejando fuera a las mujeres de las otras clases sociales. La prohibición del velo islámico en 1936 es un ejemplo emblemático de las nuevas restricciones y controles que generaron las medidas modernizadoras. Como señala Hoodfar, la prohibición del velo tuvo consecuencias diferentes según las zonas donde vivían las mujeres (el campo o la

¹³¹ *Idem*, p.157.

¹³² *Idem*, p.146.

¹³³ ADELKHAH F., *La révolution sous le voile. Les femmes islamiques d'Iran*, Karthala, Paris, 1991, p.35.

¹³⁴ *Idem*, p.155.

¹³⁵ NAJMABADI A., *op.cit.*, 1991, p. 63.

ciudad), según su edad o según su clase social¹³⁶. En el campo, donde la mayoría de las mujeres se vestían con ropa tradicional, la ley tuvo un impacto limitado debido a la poca presencia del Estado en estas áreas.

Las mujeres de las elites modernistas nacionalistas acogieron positivamente el cambio y aprovecharon las oportunidades que el Estado moderno les ofrecía en los ámbitos de la educación y del trabajo. Las mujeres que pertenecían a grupos sociales más tradicionales y religiosos pero con ingresos suficientes, al principio de la prohibición tuvieron inconvenientes, pero contaban con los medios para emplear personal que se encargara de sus asuntos fuera de casa. Serán las mujeres de las ciudades de clase media baja las que sufrirán más las consecuencias de los cinco años de prohibición del velo (después de la abdicación de Reza Jan, se levantó esta prohibición)¹³⁷. A este último grupo de mujeres, pertenecía la abuela de la autora, Homa Hoodfar. Como señala, contrariamente a lo que ilustraban los estereotipos occidentales, las mujeres no estaban encerradas en harenes. Pero al mismo tiempo, el *heyab* (velo) era considerado como la única manera social y culturalmente apropiada para una mujer de estar presente en el espacio público. Las mujeres de las clases medias y bajas, urbanas y tradicionales salían con su *chador* y *ruband* (largo velo negro que cubre todo el cuerpo y un tejido blanco que cubre la cara) de casa para comprar, para visitar a los familiares, y las más jóvenes, solteras, trabajaban en los talleres de alfombras. Este trabajo legitimaba la salida de las mujeres, permitía su socialización con otras y les proporcionaba una pequeña fuente de ingreso.

Tras la prohibición del velo, las jóvenes dejaron de trabajar en los talleres de tejido de alfombras y perdieron no solo su pequeño ingreso, sino también su red de socialización y de solidaridad, aumentando asimismo el control de las familias sobre ellas. También perdieron sus actividades de ocio, en las mezquitas donde iban a rezar, o en las ceremonias religiosas. Muchas se organizaban para ir juntas a santuarios religiosos. Según Hoodfar, estas actividades religiosas tenían tal legitimidad social que los padres y esposos nunca se oponían a la participación de sus mujeres o hijas. La prohibición del velo cambió este estado de cosas. Una de las instituciones sociales más utilizadas por las mujeres eran los baños públicos. Según la autora, eran espacios de ocio, de socialización y de solidaridad. Las mujeres pasaban el día entero allí, compartiendo noticias, penas, consejos y arreglando matrimonios para sus hijas e hijos. Además, los baños cumplían una función religiosa ya que la tradición musulmana prescribe a las mujeres y los hombres bañarse después de haber tenido relaciones sexuales, y para las mujeres, después de la menstruación. No acudir a los baños podía ser interpretada por parte del vecindario como una falta de respeto a las prácticas religiosas o como un signo de problemas en la pareja. Con lo cual, era necesario seguir yendo a los baños públicos a pesar de la prohibición del velo.

¹³⁶ HOODFAR H., *The veil in their minds and on our heads: The persistence of colonial image of muslim women*, RFR/DRF, Vol.22, N°3/4, pp.18, p.10.

¹³⁷ *Idem*.

Las mujeres tuvieron que buscar estrategias: despistar a los policías para que no estén en el camino de los baños, o directamente, esconderse en sacos grandes que sus maridos o hijos llevaban a espaldas o en burro hasta los baños. La resistencia de las familias a dejar a las niñas ir a las escuelas del barrio aumentó. Para las familias tradicionales, el *heyab* no era sólo una obligación religiosa, sino también una norma social y cultural, asociada con valores como el honor de la familia y la virtud y la modestia de las mujeres. En muchas familias tradicionales, el *biheyabi* (prohibición del velo) se vivió como una pérdida de identidad cultural, dejando a las familias y, sobre todo, a las mujeres y a las niñas, en una situación de vulnerabilidad que requería más control y más vigilancia. Según Hoodfar, las estrategias que las mujeres utilizaban para poder acomodarse al *biheyabi* muestran no sólo lo lejos que estaban dispuestas a ir para desafiar la visión de los roles de género que el Estado quería imponer, sino que muestra también que, en dicho proceso, las mujeres perdieron mucha independencia tradicional¹³⁸. Lejos de liberar y emancipar a todas las mujeres, la prohibición del velo y la invitación a vestir “a la occidental”, produjo más reclusión, menos oportunidades -educativas, entre otras- y más dependencia. La consecuencia más significativa del *biheyabi* fue proporcionar a los hombres un poder y un control sobre las mujeres que jamás habían tenido hasta este momento.

Las reformas sociales modernizadoras de Mohamad Reza Shah no cambiaron esta situación paradójica. Seguían creando exclusiones y conflictos identitarios y sociales. La modernidad no tenía sólo una dimensión cultural, sino también económica. Mientras excluía a las clases medias tradicionales por motivos culturales, excluía a las clases desfavorecidas procedentes del éxodo rural por motivos económicos. Estas últimas, aunque confrontadas cotidianamente a sus aspectos más visibles -trabajando en las fábricas o como empleadas en las casas de las clases acomodadas, carecían de los recursos para beneficiarse de ellas¹³⁹. La mayoría de las mujeres de los barrios modernos y ricos tenía una buena educación secundaria y a veces universitaria, muchas trabajaban en los sectores públicos y privados. Se vestían y vivían “a la occidental”, se ponían minifaldas y *hot pants* muy de moda en Occidente en aquella época, hacían sus compras en los supermercados modernos y salían a los nuevos restaurantes, los cabarets y las discotecas. Viajaban al extranjero o veraneaban en el Mar Caspio, iban a la playa con bañadores y bikinis, escuchaban música occidental y en general tenían empleadas que se encargaban de las tareas domésticas y de la crianza de los niños y de las niñas.

Las mujeres, hijas o esposas de los *bazarí*, de clase media tradicional, tenían un estilo de vida muy distinto a las mujeres de las elites, de las clases altas o medias modernizadas. Apenas salían a la calle y, cuando lo hacían, se ponían un *chador* para ir a reuniones familiares, celebraciones religiosas o a los baños públicos con otras mujeres del barrio o de la familia. Vivían en los barrios tradicionales de las ciudades grandes, en general cerca del bazar. La organización social era más comunitaria -muchas veces varios miembros de una familia vivían

¹³⁸ *Idem.*

¹³⁹ KIAN-THIÉBAUT A., *Secularization of Iran a doomed failure? The new middle class and the making of modern Iran*, Peeters, Paris, 1998, p.143.

en un sola casa-. Dentro de los núcleos familiares extensos, siguiendo un estricto orden jerárquico -en función de la edad y del parentesco con el cabeza de familia-, las mujeres se encargaban de la gestión de las tareas domésticas, de la crianza de las niñas y niños, de la organización de los ritos y ceremonias tradicionales culturales y religiosas, así como de las obras caritativas. Estaban sometidas a una rigurosa separación de género, a través de espacios diferenciados para mujeres y hombres en las casas, o a través del uso del *heyab* en presencia de los hombres *na-mahram* (hombres con quien el matrimonio y las relaciones sexuales no serían considerados como incestuosos).

Las mujeres de las clases populares vivían también según los valores tradicionales, el respeto de las prácticas religiosas y la vida comunitaria, pero, a diferencia de las mujeres tradicionales de clases medias, para poder mantener a sus familias, trabajaban en las fábricas o en las casas de los barrios ricos. Gracias a su trabajo, dichas mujeres estaban más en contacto con los nuevos valores y estilos de vida asociados con la modernidad. Se movían también en espacios donde había más mezcla de géneros, con lo cual, como señala Kian-Thiébaud, tenían definiciones más flexibles de género y estaban muy valoradas como madres y trabajadoras¹⁴⁰.

Numerosas autoras, como Kian-Thiébaud, Najmabadi o Adelhah, sostienen que las reformas modernizadoras en realidad tuvieron poco impacto sobre los valores, los estilos de vida y las oportunidades de las mujeres de los ámbitos tradicionales, de clase media o más pobres que acabo de mencionar. Por un lado, no estaban informadas de los nuevos derechos que el Estado promocionaba y, por otro, para dichas mujeres, aceptar las nuevas posibilidades se interpretaba como una adhesión al régimen -contra el que había cada vez más animosidad-, y como un abandono de las prácticas y creencias religiosas socialmente muy valorizadas¹⁴¹. En cuanto a las mujeres de las clases medias y altas modernizadas, su situación tampoco estaba exenta de ambivalencias. El Estado les abría las puertas de las universidades, del empleo asalariado, les otorgaba nuevos derechos, pero el ideal perseguido no era el de la igualdad entre mujeres y hombres, sino una nueva clase de mujeres conformes con el Estado modernizador benevolente y todopoderoso. En dichas clases sociales, la visión de los hombres -educados, occidentalizados- sobre los roles de género tampoco había cambiado: si bien aceptaban los ingresos que las mujeres traían a casa, por otro lado, seguían considerando a las mujeres como inferiores, sometidas al control masculino y, cuya prioridad era cumplir con su rol doméstico¹⁴². Como señala Adelhah, la actitud de las mujeres de dichos ámbitos socioculturales tampoco era muy clara con respecto a los valores de la modernización. A pesar de la educación, de la integración en el trabajo asalariado, sus posturas frente al matrimonio y a la maternidad no habían cambiado tanto¹⁴³.

¹⁴⁰ KIAN-THIÉBAUD A., *op.cit.*, 2002, p.72.

¹⁴¹ *Idem*, p.74.

¹⁴² PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.166.

¹⁴³ ADELKHAH F., *op.cit.*, 1991, p.31.

A través de un análisis de los medios de comunicación, particularmente la prensa femenina, Adelkhah pone en evidencia las contradicciones sobre los roles y estereotipos de las mujeres en la sociedad. Examina los contenidos de dos revistas semanales con una gran tirada: *Zan-e Ruz* (Mujer de hoy) y *Ettela-at-e Banovan* (Noticias para las mujeres). Para esta autora, “la lectura de dichas revistas parece encerrar a las mujeres en una contradicción insoluble. Por un lado, se proclama y celebra toda la modernidad de un estilo de vida similar muchas veces, y de manera extraña, al libertinaje. Por otro lado, las páginas de consejos prácticos no cesan de hacer referencia a valores tradicionales en el seno de la familia, que parece haber sido misteriosamente salvada de la explosión y del cambio social”¹⁴⁴. Es más, Adelkhah subraya el tratamiento, por dichas revistas, de los movimientos feministas occidentales y de la lucha de las mujeres en Occidente. Las revistas describen a estas mujeres solteras e independientes como abandonadas e infelices, a las trabajadoras como deprimidas y agotadas, y la libertad sexual como un fenómeno que produce historias grotescas e increíbles.

Shahla Lahiji analiza la imagen de las mujeres en el cine comercial, conocido como *film-e farsi*, una suerte de “lumpen-cabaret” inspirado en las películas musicales egipcias e indias. Para Lahiji, el cine iraní, desde sus inicios, ha promovido una imagen distorsionada y caricaturesca de las mujeres, y lo deplora teniendo en cuenta que, en un país donde la tasa de alfabetización era muy baja, el cine hubiera podido ser un medio significativo para preparar la opinión pública para aceptar el cambio de los roles sociales de las mujeres. Sin embargo, como señala, “la industria del cine ha pintado a la mujer iraní en sus versiones más caritativas, buscando el sello de aprobación de las actitudes reaccionarias y llenas de prejuicios según las cuales las mujeres tienen sólo una vía de salvación: actuar como ciudadanas de segunda categoría cuyos deberes principales son reproducir la raza humana, vivir entre los cuatro muros de su casa y mantener la casa para sus maridos. Aventurarse fuera, las condenaría a traer la miseria a la sociedad y caer en una vida impura”¹⁴⁵.

En su otra versión, las mujeres aparecen como “muñecas impuras”, bailarinas de cabaret o de prostíbulos, mujeres libertinas o sin familia, pero que, en definitiva, salvadas por un hombre viril, piadoso, generoso, con principios y valores de justicia, que se enamora de ella, que las libra de su desgracia y las trae al camino derecho y honorable. En otras palabras, los estereotipos femeninos oscilan entre la imagen de la mujer sulfurosa y sexual del cine, la imagen de la mujer “moderna, pero modesta” promocionada por el Estado, y la imagen de la mujer como madre y esposa tradicional, virtuosa y piadosa de las clases populares. Dichas contracciones, lejos de fortalecer las bases institucionales y culturales para promocionar y apoyar su emancipación tuvo como consecuencia, aumentar el control patriarcal sobre ellas en la esfera privada, crear desigualdades ostensibles en el ámbito público -diferencias salariales,

¹⁴⁴ *Idem*, p.31.

¹⁴⁵ LAHIJI Sh., “Chaste Dolls and Unchaste Dolls: Women in Iranian Cinema since 1979”, en TAPPER R. (Ed.), *The New Iranian Cinema. Politics, Representation and Identity*, I. B. Tauris, London, 2002, pp.215-226, p.216.

discriminación laboral, segregaciones horizontales y verticales etc.- y someter a las mujeres a expectativas y normas contradictorias.

Como subraya Kian-Thiébaud: “El conflicto entre la cultura y las costumbres tradicionales persistentes y muy arraigadas y los nuevos valores occidentales y superficiales crearon una confusión cultural y una crisis identitaria...”¹⁴⁶. Dariush Shayegan describe esta confusión como “esquizofrenia cultural”. Para Shayegan, la mirada nueva de los reformistas modernizadores es una “mirada mutilada” porque está en ruptura con la arqueología del saber que le ha precedido. No surge de una ruptura epistemológica, sino “como el último retoño sin memoria de una genealogía amputada”¹⁴⁷. Históricamente, esta fase corresponde a un *entre-deux* donde se producen distorsiones de todo tipo: epistemológicas, psicológicas y estéticas. Dichas distorsiones provienen de una infiltración de las estructuras de la modernidad que se impusieron a todas las culturas del planeta. No son el resultado de un pensamiento consciente. Para Shayegan, “hemos adquirido las ciencias humanas sin haber pasado interiormente por el proceso que las produce”, y añade: “la consecuencia de este eslabón faltante es grave”¹⁴⁸. ¿Cuál es dicha consecuencia?

Según el autor, en lugar de ilustrar la conciencia, la modernidad se convierte en objeto de su obsesión. Es más, la conciencia, todavía impregnada del paradigma anterior, se enraíza en una experiencia ontológica donde la naturaleza analógica de los símbolos conserva toda su pertinencia, donde la mirada sigue condicionada por los arquetipos culturales y la empatía de las relaciones sociales. Esta situación produce una coexistencia de modos distintos de existir y ver el mundo. De ahí también el divorcio entre la mirada mutilada y las actitudes psíquicas que la condicionan. Como estas no se han adaptado progresivamente a las mutaciones epistemológicas de los nuevos tiempos, se quedan ancladas en visiones antiguas y empáticas de las cosas. En realidad, señala el autor, “los dos paradigmas (el antiguo y el nuevo), cruzándose, acaban deformándose mutuamente: la modernidad se medirá con la vara de la tradición mientras esta última sufrirá golpes violentos por parte de la primera”. Shayegan encuentra las distorsiones que menciona en todos los ámbitos socioculturales y todas las clases sociales y las resume con las palabras de Octavio Paz que decía: “las ideas son de hoy, las actitudes son de ayer”¹⁴⁹.

Shayegan percibe en estas distorsiones una brecha nítida. Es decir, un corte muy grave que divide al ser en dos trozos heterogéneos, los cuales no pueden dialogar sin operar reducciones y simplificaciones dado que no existe ningún puente para permitir su articulación armoniosa. Esto no excluye puntos de contacto. Al contrario, es precisamente en este punto de encuentro donde se producen los mestizajes y las distorsiones: “nuestro mundo, el nuestro, no ha sido todavía desencantado: el cielo no se ha vaciado totalmente de sus símbolos, y las

¹⁴⁶ KIAN-THIÉBAUT A., *op.cit.*, 1998, p.143.

¹⁴⁷ SHAYEGAN D., *Schizophrénie culturelle: les sociétés islamiques face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 1989, p.89.

¹⁴⁸ *Idem*, p.96.

¹⁴⁹ *Idem*, p.116.

proyecciones persisten, aunque seriamente mutiladas. Nuestro espacio público, a pesar de los daños que ha sufrido, alberga todavía imágenes descoloridas de la memoria antigua. El desabrigamiento no ha desembocado todavía en la privatización de las creencias. Atrapados entre la hermenéutica de los símbolos y la historicidad, nos vemos obligados a todos los bricolajes inimaginables”¹⁵⁰.

Donde Amorós hubiera visto “vetas de Ilustración”, Shayegan parece ver “esquizofrenia cultural”. La pregunta evidentemente es: ¿en qué medida dichas distorsiones de las que no habla el autor impiden simultáneamente la constitución de “vetas de Ilustración” y la emergencia de una subjetividad autodefinida? Esta pregunta me parece fundamental con respecto a la emergencia de una subjetividad feminista en Irán. Shayegan considera que el problema no reside en el carácter ajeno -occidental- de la modernidad, sino en el hecho de que la modernidad es el producto de un proceso, y que implementarlo en las sociedades orientales no podría hacerse sin crear un conflicto y distorsiones entre dos visiones del mundo. Ahora me surgen dos preguntas: la primera es: ¿en qué medida la definición de las relaciones de género y el proceso a través del que se definen -quién, cómo, para qué- se diferencian en cada paradigma?; y la segunda: ¿son las distorsiones necesariamente contraproducentes? El propio Shayegan asume que los paradigmas que se confrontan no son homogéneos, sino heterogéneos, con lo cual, las distorsiones se producen en función del encuentro de algunos elementos de cada conjunto heterogéneo y no de un choque frontal entre los dos.

En mi opinión, su análisis se basa en una presuposición que le conduce a cierto fatalismo: Shayegan asume que los paradigmas son diametralmente opuestos de tal modo que el encuentro entre los miles de aspectos que componen cada paradigma nunca pueden hallar elementos con los que se podrían combinar armoniosamente. La tesis defendida por Amelia Valcárcel, de la gran invariante, con respecto a las relaciones de género y a la subordinación de las mujeres en los cambios sociales y políticos parece contradecir dicha presuposición que atribuyo a Shayegan. Shayegan no sólo elimina esta posibilidad, sino que no admite la posibilidad de que las distorsiones creen a su vez nuevas posibilidades y definiciones para el sujeto. Esto se debe principalmente al hecho de que Shayegan olvida que detrás de todos estos procesos hay sujetos activos que no son sólo el resultado de la distorsión, sino que ellos mismos las producen. Es más, podría añadir que dichas distorsiones generan también relaciones de poder. Ahora, las corrientes posestructuralistas explicarían esta dinámica en términos de “capacidad de acción”.

Desde el inicio, mi opción en esta tesis ha sido contemplar dicha capacidad de acción en términos de “posibilidades de acción”, particularmente a la luz de las variables de régimen político y nivel de institucionalización del sistema patriarcal. En efecto, Shayegan sólo constata la distorsión y la atribuye a construcciones epistemológicas y ontológicas. Es más, su diagnóstico conduce a males y enfermedades permanentes: mutilación y esquizofrenia.

¹⁵⁰ *Idem*, p.118.

Problemas graves que, en el mejor de los casos, podrían ser aliviados, pero de los que uno nunca se recupera. Sin embargo, los acontecimientos de la última década, aquellos que describí más arriba, me conducen a preguntarme hasta qué punto el diagnóstico de Shayegan no es demasiado precipitado y concluyente.

No cabe duda de que la modernización forzada creó contradicciones sociales y culturales profundas para las mujeres -y para el resto de la sociedad. Exclusiones y resistencias han formado parte de dicho proceso histórico. Es más, como ya conté en este apartado, las reformas sociales modernizadoras no cambiaron dos elementos centrales y determinantes en la emergencia de una subjetividad feminista: la naturaleza autoritaria del régimen y su carácter patriarcal. Pero si nos quedamos sólo con esta parte de la historia y que consideramos además que sólo ha producido sujetos esquizofrénicos y mutilados, ¿cómo entender, entonces, la emergencia de un movimiento feminista, como el IMF en este contexto? Como expliqué al principio de esta tesis, recuperar la genealogía del movimiento feminista es fundamental. Nos permite ver cuáles son las brechas que las mujeres aprovechan para formular reivindicaciones feministas. Nos ayuda también a entender la dialéctica entre las reivindicaciones feministas y las resistencias que provocan. A través de ella, pienso que podríamos revisar el diagnóstico de Shayegan y, al mismo tiempo, entender qué procesos y bricolajes -para emplear el término del autor- han conducido a la reconstrucción de un sujeto feminista plural e inclusivo en Irán.

b) Primeras brechas, primeras reivindicaciones

En su libro: *Women and the Political Process in Twentieth-century Iran*, Parvin Paidar analiza con minuciosidad la participación de las mujeres iraníes de distintos ámbitos socioculturales en los procesos políticos, desde la revolución constitucional hasta la revolución islámica. Durante la revolución constitucional, inician el activismo político implicándose con los objetivos marcados por los nacionalistas: constitución e independencia con respecto a las potencias extranjeras. Paidar narra cómo las mujeres participaban en las protestas, manifestaciones y reuniones en las que se debatía la necesidad de dotarse de una constitución al estilo europeo. Poco a poco, algunas, en su mayoría esposas o hijas de las elites nacionalistas, empiezan a formular claramente reivindicaciones de ciudadanía para las mujeres. Aprovechan el debate sobre la “cuestión femenina” en los grupos nacionalistas así como en el *Mayles* para interpelar a la sociedad sobre la posición y los derechos de las mujeres. Utilizan la prensa reformista para dirigirse a los nacionalistas y preguntarles por qué la nueva Constitución no había concedido la ciudadanía a las mujeres. Denuncian la falta de educación de las mujeres, culpan a la cultura tradicional por mantenerlas en una situación de atraso e ignorancia. Una de ellas, Tahereh, periodista de *Iran Now*, denuncia la cultura islámica e invita a las mujeres a responsabilizarse de su propio destino, unirse y luchar por ello porque “nadie más luchará por nuestras batallas”¹⁵¹.

¹⁵¹ PAIDAR P., *op. cit.*, 1995, p.63.

Se crean también las primeras organizaciones nacionalistas exclusivamente femeninas, como la Sociedad Nacional de las Mujeres (*Anyoman-e Mojaddarat-e Vatan*). La mayoría de sus actividades son más de naturaleza nacionalista que feminista y sus miembros están unidos a los movimientos constitucionalistas. Sin embargo, en el seno de dichas organizaciones, empiezan a emerger figuras históricas del feminismo, como Sadigheh Dolatabadi, Agha Beygom y Agha Shahzadeh Amin, todas mujeres de importantes familias nacionalistas. Como señala Paidar, en este momento, el nacionalismo y el feminismo son parte de la misma temática: “mientras era posible para una nacionalista no ser feminista, no era tolerado ni posible que una feminista no fuera nacionalista”¹⁵².

El nacionalismo no era una cuestión abstracta para las mujeres. Los cambios que planteaban los reformistas nacionalistas las afectaban directamente. El nacionalismo constituía para estas mujeres una oportunidad. Les permitía participar directamente en un nuevo proyecto de sociedad y entrar por la “puerta honorable” en el espacio público: el nacionalismo se convirtió en un discurso legitimador para las mujeres, como medio para justificar, en nombre del patriotismo y del autosacrificio para la nación, un cambio en el rol limitado que les habían asignado. Era un medio para ‘ganar’ la emancipación¹⁵³. Además, como señala Sanasarian, el clima político, después de la Primera Guerra Mundial, se caracterizaba por la desunión. Distintos grupos, desde la extrema derecha hasta la extrema izquierda, se disputaban el poder con el apoyo más o menos directo de las potencias extranjeras. Este clima favoreció la emergencia de grupos y actividades de mujeres. Había cierta libertad de expresión y las mujeres la aprovecharon para hablar en público y expresar sus reivindicaciones¹⁵⁴.

En 1916, Sadigheh Dolatabadi crea el periódico “El idioma de las mujeres” (*Zaban-e zanan*). El activismo de Dolatabadi me parece muy interesante en la medida en que muestra la progresiva emergencia de un activismo propiamente feminista y las resistencias que producía en la sociedad. Como dije más arriba, la lucha nacionalista era la prioridad y dentro de ella, se invitaba a los reformistas, hombres y mujeres, a participar en el debate sobre la posición de las mujeres en la sociedad. El marco de legitimidad lo determinaba este objetivo prioritario. Las reacciones hacia las actividades de mujeres como Dolatabadi muestran, por un lado, que hay mujeres que aprovechan las nuevas oportunidades y la legitimidad de determinados espacios para formular reivindicaciones de igualdad. Pero también que aquellas que se aventuraban fuera de los límites de lo social y políticamente aceptable para ellas estaban sometidas a castigos severos. La escuela de niñas que Dolatabadi creó junto con su amiga Bard-ol Doya Derajshan fue objeto de numerosos ataques y tuvo que cerrar durante tres meses. La directora fue encarcelada durante tres meses y atacaron a Dolatabadi en la calle. Tanto su periódico como su asociación fueron también rápidamente prohibidos y cerrados. El jefe de policía que emitió la

¹⁵² *Idem*, p.76.

¹⁵³ FLEISCHMANN L. E., *op.cit.*, 1999, p.108.

¹⁵⁴ SANASARIAN E., “Characteristics of Women’s Movement in Iran, en FATHI A. (Ed.), *Women and the Family in Iran*, E. J. Brill, Leiden, 1985, pp.86-106, p.97.

orden de cerrarlos dijo a Dolatabadi: “usted ha nacido con cien años de antelación”, a lo que ella contestó: “yo nací cien años demasiado tarde, sino nunca hubiera permitido que las mujeres estuvieran tan encadenadas por los hombres”¹⁵⁵.

Discursos como este, muestran un cambio de valores para estas mujeres. Dolatabadi afirma la necesidad de liberarse y desencadenarse, y esta afirmación la dirige al jefe de policía, símbolo del poder del Estado, quien a su vez define la posición normativa de las mujeres de su tiempo. Las emancipadas, según él, no deberían aparecer antes de cien años. Cuando, en 1921, se cierra su periódico, Dolatabadi viaja a Francia para estudiar. Allí escribe artículos en francés sobre las mujeres en Irán y participa, como representante de las mujeres iraníes, en el Congreso de la Alianza Internacional para el Sufragio de las Mujeres. En 1928, Dolatabadi vuelve a Irán y aparece en público sin velo afirmando así, que para ella, el tiempo de la emancipación de las mujeres era ahora.

Otra figura importante de los inicios del feminismo iraní es Zandojt Shirazi, poeta y fundadora, en 1927, de la Sociedad de la Revolución de las Mujeres (*Maymae Enghelab-e Nesvan*) en la ciudad de Shiraz. Los objetivos de dicha organización eran: “conseguir la libertad de las mujeres, luchar contra el velo y tener los mismos derechos que los hombres”¹⁵⁶. Después de nueve meses de actividad, la organización fue prohibida y su fundadora se mudó a Teherán. Allí empezó una nueva revista *Las hijas de Irán (Dojtaran-e Iran)* en la que se publicaban artículos sobre cuestiones sociales y el progreso de las mujeres. La revista difundía también artículos sobre las actividades de las feministas en otras partes del mundo. En sus artículos, Zandojt cuestionaba los argumentos sobre la inferioridad física de las mujeres y las animaba a reivindicar sus derechos.

Para autoras como Eliz Sanasarian, la intensificación de las actividades de las feministas - prensa, asociaciones, escuelas, etc.- después de la Primera Guerra Mundial forma parte de un movimiento más global hacia el cambio en la posición de las mujeres. En efecto, poco después del conflicto internacional, las mujeres obtienen el derecho de voto en distintos países occidentales. En Rusia, estalla la Revolución Bolchevique, en la que los discursos de Lenin sobre los derechos de las mujeres y la participación activa de mujeres destacables involucradas en la lucha por los derechos de las mujeres, como Clara Zetkin, a la que me referí en el capítulo II, no podían pasar desapercibido en Irán¹⁵⁷. De hecho, como señala Paidar, este periodo corresponde a la creación en Irán de organizaciones de mujeres socialistas y comunistas, como la Liga Patriótica de las Mujeres (*Anyoman-e Nesvane Vatanjaha*), en 1922, a la que se unirán más adelante feministas como Dolatabadi y Fajr Agha Parsa¹⁵⁸. En esta misma época, Huda Sha'rawi crea, en Egipto, la Unión Feminista Árabe, la cual se unirá más adelante a la Alianza

¹⁵⁵ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.93.

¹⁵⁶ *Idem*, p.95.

¹⁵⁷ SANASARIAN E., *op. cit.*, 1985, p.96.

¹⁵⁸ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.96.

Internacional para el Sufragio de las Mujeres. Huda, al igual que Dolatabadi, a la vuelta de un viaje al extranjero, aparece por primera vez sin velo.

Las feministas como Dolatabadi o Zandojt Shirazí son ejemplos de los primeros intentos de irracionalización de la posición subordinada de las mujeres en la sociedad y la radicalización de las nuevas responsabilidades que el proyecto nacionalista les asignaba. “Las mujeres son las primeras maestras de los hombres”¹⁵⁹, es el eslogan de otra publicación, *Carta de mujeres (Nameye Banovan)*, creada en 1920 por Shahnaz Azad. La educación será sin duda, el ámbito prioritario de las feministas y donde pondrán mucha energía. Se encargaban ellas mismas de proporcionar el personal y el presupuesto para crear escuelas de niñas¹⁶⁰. Acaso, ¿no iban a ser, como prescribían los nacionalistas, las educadoras de los futuros ciudadanos de la nación? En el desarrollo de esta actividad, sin embargo, encontraron mucha resistencia y violencia por parte del clero que consideraba la educación como su ámbito legítimo de poder. El Estado, por miedo a perder la alianza del clero, no apoyaba ni intervenía en la creación de estas instituciones ni tampoco les proporcionaba protección frente a las agresiones que sufrían tanto las maestras como las alumnas. El clero propagaba rumores sobre las escuelas de niñas diciendo que eran centros de corrupción moral y de prostitución¹⁶¹.

Según Sanararian, podemos considerar que las actividades de las feministas de la época constitucional pusieron las bases de un movimiento feminista en Irán. A través de sus reivindicaciones, las feministas expresaban su descontento y disconformidad con la situación de las mujeres de su época y desafiaban el orden social establecido. Su activismo se centró en la creación de asociaciones, publicaciones y escuelas para niñas. Sus demandas y actividades generaron fuertes resistencias bajo la forma de violencia o de prohibición de sus actividades¹⁶². Sanasarian sostiene además que el análisis de sus actividades muestra que existía una comunicación entre las distintas organizaciones feministas, lo cual le permite afirmar que el movimiento disponía de cierta estructura, aunque no muy sólida ni con un amplio alcance. Para la autora, el movimiento feminista formaba parte del despertar intelectual durante primer cuarto del siglo XX en Irán.

La modernización autoritaria de Reza Jan dio un nuevo giro al movimiento feminista. Las políticas modernizadoras para cambiar la posición social de las mujeres, de las que hablé más arriba, frenaron de golpe el desarrollo del incipiente movimiento feminista. No lo eliminó, sino que le dio una dirección forzada e impidió su autonomización. La naturaleza patriarcal del Estado no permitía el desarrollo de ningún movimiento independiente y, menos aun, un movimiento feminista. El Estado tenía que monopolizar la fuerza política de movilización del pueblo¹⁶³. Todas las actividades feministas estuvieron bajo el control del Estado. Así, en 1935,

¹⁵⁹ *Idem*, p.94.

¹⁶⁰ *Idem*, p.69.

¹⁶¹ SANASARIAN E., *op. cit.*, 1985, p.98.

¹⁶² *Idem*, p.98.

¹⁶³ FLEISCHMANN L. E., *op.cit.*, 1999, p.119.

crea el Centro de las mujeres (*Kanun-e Banovan*), una organización compuesta por mujeres elegidas por su nivel de educación, por su activismo en el ámbito de los derechos de las mujeres y por la fidelidad de sus padres o esposos al régimen. A través de esta organización, el Estado pretendía difundir su ideología de género y desarrollar su programa al respecto, especialmente en el ámbito de la participación social y de la familia. Las actividades del Centro correspondían a estos objetivos. El Centro organizaba seminarios y conferencias sobre el velo, para preparar el terreno para su futura prohibición en 1936, y también sobre temas como “los deberes éticos de las mujeres” o “la educación de las mujeres y sus deberes sociales”¹⁶⁴.

Para Paidar, si bien es cierto que este organismo puso fin a las actividades independientes de las feministas, procuró, sin embargo, cierta legitimidad y seguridad al movimiento. Era un organismo financiado, se beneficiaba de la protección del Estado contra el acoso y la violencia y gozaba del respeto y visto bueno de las autoridades. Por estas razones, muchas mujeres elegirán integrarse en este marco legítimo que les proporcionaba el Estado para seguir adelante con sus reivindicaciones feministas¹⁶⁵. Las mujeres no tenían más que luchar sobre varios frentes. Además, según Najmabadi, las organizaciones feministas patrocinadas por el Estado conseguían desarrollar una agenda propia, impulsando reformas, como fue el caso de la reforma de la Ley de Familia. Lo único, como señala la autora, es que, “lo que determinaba cuándo y cómo la ley se reformaría no dependía de ellas”¹⁶⁶.

Después de la abdicación de Reza Jan Pahlavi, la atmósfera política se liberaliza. Resurgen los partidos políticos y también organizaciones de mujeres más independientes. Aparecen numerosas revistas femeninas con nombres radicales como Mujeres progresistas, La revuelta de las mujeres, Los derechos de las mujeres, la Libertad de las mujeres o también Las mujeres militantes. En 1942, Safiyeh Firuz crea el Partido de las Mujeres de Irán (*Hezb-e Zanan-e Iran*) y una revista: Mujeres de Irán (*Zanan-e Iran*). Sus objetivos son luchar por la preservación del estatuto social de las mujeres, por su educación y su autoconciencia. También hace presión sobre el *Mayles* para obtener el derecho de voto a las mujeres. Su secretaria general, Fatemeh Sayyah, rechaza la idea según la cual el deber principal de la mujer es hacia su familia. “Cuando no hay derechos, no hay deberes”, afirma Sayyah¹⁶⁷.

Esta protesta recuerda el *no taxation without representation* a la que hacían referencia las sufragistas de Seneca Falls. Sayyah pide igualdad de derechos en el matrimonio y en el divorcio como requisito previo para poder desarrollar sus obligaciones familiares. Así lo explica: “Os pregunto, ¿cómo es posible para una mujer cumplir con sus obligaciones maternas ... cuando su marido puede divorciarse de ella cuando quiera, apartarla de sus hijos y dejarlos en manos de otra persona?”¹⁶⁸. En 1946, el Partido se transforma en un Consejo para incluir otras

¹⁶⁴ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.105.

¹⁶⁵ *Idem*, p.105.

¹⁶⁶ NAJMABADI A., *op.cit.*, 1991, p.62.

¹⁶⁷ PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.127.

¹⁶⁸ *Idem*, p.127.

organizaciones independientes de mujeres. El objetivo del consejo es establecer la igualdad entre hombres y mujeres, prohibir la poligamia, garantizar la salud de las madres, elevar el estándar educacional de las mujeres y enseñar sobre la crianza de los hijos. El organismo empieza también sus actividades internacionales. En 1945, participa en la conferencia sobre Mujeres y Paz en París; en 1947, en el Congreso de las Mujeres Asiáticas en Delhi; en 1949 y 1953, en la Comisión de los Derechos de las Mujeres en Beirut y en Génova¹⁶⁹.

El respiro fue relativamente breve. A partir del golpe de Estado contra Mosadegh y la restitución del Shah al poder, las actividades feministas vuelven a estar otra vez bajo el control del Estado. El Shah, padre de la nación, debe tener el control total sobre las mujeres de la nación. Aumenta la represión contra las actividades políticas, incluidas las actividades feministas que contradecían el proyecto de emancipación marcado por el régimen. Todas las actividades feministas están canalizadas por el Estado a través de las administraciones públicas y los programas subvencionados. La prensa feminista continúa activa, pero debe atenerse a la línea marcada por el gobierno. A pesar de ello, las feministas no cesan sus actividades e intentan aprovechar los espacios autorizados para formular sus demandas. En 1956, el Consejo de las Mujeres solicita una audiencia con Mohammad Reza Pahlavi para presentarle una lista de demandas sobre los derechos de las mujeres. Esta lista incluye: la igualdad de derechos sobre el estatus de los niños, en el matrimonio y en divorcio, la abrogación de la poligamia y del *sigheh* (matrimonio temporal), la eliminación de toda forma de discriminación tradicional y cultural contra las mujeres, la eliminación de las disposiciones del Código Penal que permiten a los maridos, padres y hermanos matar a sus esposas, hijas o hermanas, la igualdad de acceso al empleo público y su presencia en las instancias administrativas, etc..¹⁷⁰.

En la década de los sesenta, concentrarán toda su fuerza en la reivindicación de los derechos políticos y, más concretamente, en el derecho a voto, que obtendrán finalmente en 1963, después de mucha presión y manifestaciones por distintos grupos de mujeres, entre otros, la Asociación de mujeres juristas, el Alto Consejo de las Organizaciones de Mujeres y los sindicatos de Maestras y directoras de escuelas. El 23 de enero organizaron una jornada de huelga nacional en la que participaron muchas empleadas del sector privado así como del sector público. El objetivo era “demostrar el valor de las mujeres en la sociedad moderna”. En septiembre de 1963, las mujeres iraníes votan por primera vez para elegir a sus representantes en el *Mayles*.

En 1966, se crea la Organización de las Mujeres de Irán, que reúne a todas las organizaciones femeninas. En 1977, la organización cuenta con 70.000 miembros, en su mayoría, esposas de los funcionarios o de las mujeres burguesas y occidentalizadas que quieren valorizarse socialmente. La organización no tiene el éxito esperado y las feministas se distancian de ella por varias razones: en primer lugar, la organización es demasiado dependiente

¹⁶⁹ *Idem*, p.128.

¹⁷⁰ *Idem*, p.138.

del régimen y está identificada con él; en segundo lugar, en su seno existe una red de informantes de la SAVAK, el órgano de seguridad del Estado¹⁷¹; y en tercer lugar, la función real de la organización no es promover los derechos de las mujeres y su emancipación, sino permitir una ascensión de las elites femeninas a favor del régimen¹⁷². El Estado corta así todas las posibilidades de desarrollo de un movimiento feminista independiente, controlando todo los aspectos de la vida de las mujeres, otorgándoles derechos emancipatorios, como el derecho al voto, pero dentro de un contexto donde los valores fundamentales existentes y promovidos por el monarca, como vimos a través de la entrevista concedida a Fallaci, sitúan a las mujeres en una posición subordinada y de inferioridad y con una identidad heterodesignada en la que deben responder al ideal de ser femeninas, bellas y elegantes.

Para Tabari y Yeganeh, no podemos hablar de estos movimientos en términos feministas como cuando nos referimos a los movimientos feministas occidentales¹⁷³. El periodo posconstitucional generó movimientos femeninos de oposición, pero eran diferentes en su forma y en su contenido de los movimientos occidentales de las “suffragettes”. En Irán, la reivindicación del derecho a voto eran una más entre otras y no constituía el núcleo que condicionaba todo el movimiento. Las campañas de las mujeres eran demasiado difusas, impidiendo verlas como un movimiento en sí. Y por último, las demandas para la educación de las mujeres estaban basadas sobre argumentos más humanistas que feministas. En mi opinión, este tipo de consideración demuestra un entendimiento limitado, tanto de los movimientos feministas occidentales como del iraní. En primer lugar, las reivindicaciones sufragistas, como expliqué en el capítulo II, tenían una fuerte base humanista heredada del feminismo ilustrado de la primera ola. Sus reivindicaciones se basaban en el reconocimiento de la humanidad de las mujeres a través de los derechos y de las libertades que se concedían a los individuos precisamente por la igualdad de los seres humanos. El argumento de Tabari y Yeganeh confunde la reivindicación feminista con las reivindicaciones basadas en intereses y necesidades de las “mujeres”. No toman en cuenta que la perspectiva feminista se inscribe en un proyecto más amplio de igualdad de género. En segundo lugar, no toman en cuenta las circunstancias políticas de cada movimiento. En sus inicios, los movimientos feministas formaban parte de proyectos políticos más amplios. Tal fue también el caso del Movimiento sufragista. Como expliqué en este apartado, la independencia del movimiento depende de los factores que posibilitan la emergencia de reivindicaciones independientes.

En Irán, el movimiento feminista previo a la revolución islámica tuvo dos momentos favorables: el primero fue en los años que siguieron a la revolución constitucional y, el segundo, fue después de la abdicación de Reza Jan y antes del golpe de Estado contra Mosadegh. Aunque, como bien señala Sanasarian, era un movimiento con una estructura floja y con un alcance

¹⁷¹ ADELKHAH F., *op. cit.*, 1991, p.27.

¹⁷² PAIDAR P., *op.cit.*, 1995, p.138.

¹⁷³ TABARI A., YEGANEH N., *In the Shadow of Islam. The Women's Movement in Iran*, Zed Press, London, 1982, p. 34.

limitado, sus actividades crearon un precedente o “remanente”. Tal vez el más importante ha sido activar el *modus operandi* de la crítica feminista, irracionalizando los argumentos que fundamentaban la inferioridad y subordinación de las mujeres y contribuyendo a la emergencia de una racionalidad feminista y una conciencia de género. Eran conscientes de que carecían de los derechos que reivindicaban, como el derecho a la educación, al trabajo asalariado, a la igualdad en el matrimonio y el divorcio, al voto... precisamente por el hecho de que eran mujeres. Frente a ello, marcaron que este era el tiempo para la emancipación y de la autodesignación de las mujeres. Sus acciones espectaculares, como quitarse el velo en público cuando este era todavía la norma dominante en la sociedad, o expresar su voz en la prensa cuando escuchar la voz femenina se consideraba como un falta de virtud para las mujeres deben interpretarse como los primeros intentos, muy claros, de reivindicación de una subjetividad para las mujeres.

Y por último, me parece importante también responder a una crítica que se suele formular sobre el movimiento feminista iraní de la época monárquica: es un movimiento de las elites reformistas, nacionalistas y más adelante monárquicas. El estilo de las organizaciones, los temas tratados y su política están profundamente marcados por consideraciones de clase. Para Fleischmann, estas mujeres se sentían parte de un movimiento, sin embargo, su concepto de movimiento no incluía a la totalidad de las mujeres de su sociedad¹⁷⁴. A pesar de esta crítica, que considero fundada -aunque desde la comodidad de la mirada retrospectiva-, pienso que no podemos calificar a los movimientos feministas de aquella época ni como una mera prolongación o como la “sección femenina” de los otros movimientos políticos, ni reducirlo a un “feminismo estatal” o “feminismo desde arriba”. Esto constituye sólo un aspecto del análisis y valorarlo en estos términos invisibilizaría que las feministas que formaron parte de estas estructuras interpelaban constantemente a los hombres y las estructuras de poder dentro de las que operaban. Dichas interpelaciones causaban resistencias y, muchas veces, incluso violencia física hacia ellas. La cuestión reside más bien en las continuidades que han creado a lo largo de la historia del movimiento feminista, continuidades que, según las circunstancias sociopolíticas y culturales, se visibilizan en momentos propicios, se debatían y criticaban, o al contrario, se ocultaban.

¹⁷⁴ FLEISCHMANN L. E., *op.cit.*, 1999, p.104.

2. Modernas pero islámicas

a) Fatemeh es Fatemeh

Las revoluciones son un tipo importante de conflicto social. Es una experiencia colectiva, intensa y rápida cuyos resultados alcanzan a todos los ámbitos de la sociedad. Persiguen la desestabilización del orden dominante y un relevo en el poder, y tienden a un cambio político y de las estructuras sociales. ¿En qué medida las revoluciones tienen una lectura de género? Las revoluciones entrañan una nueva visión de la sociedad con nuevos valores que se materializan en discursos y acciones concretas y buscan renovar el consenso social hacia el orden deseado. La relación entre revoluciones y género aparece en la definición que los relevos ideológicos otorgan a los roles y las relaciones de género y a los valores asociados con estos. Por otro lado, dicha relación es perceptible también a través de la naturaleza y forma de participación que adoptan mujeres y hombres en dichos fenómenos. El libro de Jayawardena Kumari al que me referí en el capítulo anterior sobre la desarticulación del feminismo ilustrado en la era de los “pos-ismos” muestra cómo las mujeres han estado presentes y han participado de manera activa en los movimientos revolucionarios nacionalistas de la mayoría de los países del Tercer Mundo.

Además, como señaló Walby, las mujeres no sólo “acontecen” las revoluciones como instrumentos al servicio del proyecto revolucionario, sino que su participación en las mismas puede responder a objetivos determinados por el género, la clase, la etnicidad, etc. Y finalmente, el grado diferenciado en el que las mujeres se implican en las revoluciones afecta al proyecto revolucionario mismo. La consecución de sus objetivos responde a una relación de poder y, aunque los intereses estratégicos de las mujeres lleguen finalmente a diluirse -cuando no desaparecen por completo-, la dimensión de género no está ausente ni de la práctica revolucionaria, ni de sus programas y discursos. Sean progresistas, reaccionarios o conservadores, los nuevos proyectos políticos tienen siempre un capítulo sobre las mujeres: definen su lugar apropiado dentro del nuevo orden deseado. Para Maxine Molyneux, incluir la “cuestión femenina” en los discursos revolucionarios persigue tres objetivos. En primer lugar, busca extender su base de apoyo. En segundo lugar, quiere incrementar el tamaño o la cualidad de las fuerzas activas de trabajo. Y por último, pretende asegurarse de que la familia será el lugar más seguro para el proceso de reproducción social¹⁷⁵.

Son objetivos que encontramos en la Revolución islámica de 1979. El objetivo de restaurar la autenticidad cultural contaminada por la occidentalitis situará a la familia como bastión de dicha lucha y, por supuesto, como el lugar más apropiado para que las mujeres puedan realizar este objetivo. Integrar a las mujeres en la revolución ha sido también decisivo para su situación futura. Aunque Jomeini fue uno de los clérigos más opuestos al derecho de

¹⁷⁵ MOLYNEUX M., “Mobilization Without Emancipation? Women’s Interests, State, an Revolution”, en FAGEN R., DEERE C. D., CORRAGIO J. L. (Eds.), *Transition and Development: Problems of Third World Socialism*, Monthly Review Press, New York, 1986, pp.280-302.

voto de las mujeres, en 1963, cuando se organizó el referéndum para decidir el establecimiento de una República Islámica, desde el *establishment* islamista, nadie se opuso a su participación. Entre los objetivos señalados por Molyneux, tal vez el de la integración de las mujeres a las fuerzas de producción es el menos claro. Además dicho objetivo ha tenido que ajustarse siempre, a lo largo de casi cuatro décadas de República Islámica, a las prioridades cambiantes marcadas por el régimen.

En su libro: *Modernizing Women. Gender and Social Change in the Middle East*, Valentine M. Moghadam propone cruzar los marcos de interpretación clásicos sobre las revoluciones -revolución burguesa, socialista o populista- con la categoría analítica de género para mostrar cómo la “cuestión femenina” afecta al estatus social y legal de las mujeres¹⁷⁶. Para Moghadam, la naturaleza del discurso sobre las relaciones y los roles de género revela en gran medida la naturaleza de la revolución en cuestión. La autora distingue así dos tipos de revolución: el primero tiene como objetivo principal la emancipación de las mujeres y apoya la necesidad de integrarlas en los programas de desarrollo nacional. En este modelo, el progreso nacional, la transformación de la sociedad y la emancipación de la mujer son las mismas caras de un solo proyecto. Es el “Woman’s Emancipation model of revolution” (modelo revolucionario basado en la emancipación de las mujeres)¹⁷⁷. Presenta a las mujeres como parte de las fuerzas productivas, cuya liberación del control patriarcal es necesaria para alcanzar los objetivos políticos y económicos. El discurso enfatiza más la igualdad de género que la diferencia. Para Moghadam, la Revolución Bolchevique ejemplifica dicho tipo de revolución. Tal sería también el caso de la revolución china, cubana, afgana y nicaragüense en su versión socialista o populista, y el kemalismo en Turquía, en su versión burguesa.

El segundo tipo, que la autora llama “Woman-in-the-Family model of revolution” (el modelo revolucionario basado en la mujer en la familia) se edifica en torno a los conceptos de identidad cultural, de integridad y de cohesión, los cuales dependerían de la conducta y del comportamiento apropiado de las mujeres¹⁷⁸. Su visión consiste en ubicar principalmente a las mujeres dentro de la familia. Moghadam identifica a la Revolución francesa como ejemplo emblemático de la revolución burguesa correspondiente a este segundo tipo -para más detalles, remito al capítulo II-, así como la revolución argelina, mejicana e iraní como modelos de revoluciones populistas. Sin embargo, Moghadam puntualiza que el resultado de la “cuestión femenina” tras una revuelta depende en gran medida de la estructura y la agencia, así como de factores económicos, políticos e ideológicos, en particular de “las condiciones materiales dominantes de la vida social, del ambiente internacional, de la naturaleza del liderazgo revolucionario y su programa social, de la participación de las mujeres en la revolución, de la medida en la que están organizadas y puedan articular sus intereses y de la habilidad de Estado

¹⁷⁶ MOGHADAM M. V., *Modernizing Women. Gender and social change in the Middle East*, Lynne Rienner, London, 2003, pp.79-112.

¹⁷⁷ *Idem*, p.87.

¹⁷⁸ *Idem*, p.84.

revolucionario para realizar su visión de la liberación y transformación social”¹⁷⁹. El concepto de sociedad ideal implica necesariamente el concepto, tanto político como cultural, de mujer ideal, y ambos determinan los procesos de construcción del Estado y de la identidad nacional. Por consiguiente, “transformar la sociedad y transformar a las mujeres son dos caras de la misma moneda”¹⁸⁰.

En el apartado anterior, analicé cómo se cristalizó, a través de los discursos y de las políticas estatales, un ideal femenino basado en el modelo de “moderna, pero modesta”, como símbolo del nuevo Estado y de la identidad nacional iraní. Este modelo se desarrolló a partir de la Revolución constitucional hasta la Revolución islámica y se fue modificando a lo largo de este periodo en función de los factores que menciona Moghadam. Se podría considerar como una revolución burguesa basada en el modelo de emancipación de las mujeres aunque, evidentemente, dicho modelo es una categoría de análisis más que un esquema cerrado. La propia Moghadam señala que las revoluciones deben explicarse a través de la interacción de una serie de desarrollos económicos y políticos, así como de dinámicas culturales. Estas interacciones crean condiciones particulares que varían de una sociedad a otra y determinan, por supuesto, la consecución de las metas establecidas por las fuerzas revolucionarias.

A partir de la Revolución islámica, entramos en el paradigma de la Mujer-en-la-familia. Las mujeres se convierten de nuevo en símbolo de la identidad nacional. Sin embargo, a partir de 1979, lo que la define ya no es la modernidad y el progreso, sino la autenticidad cultural. Para los islamistas, la religión es el único marcador de la pertenencia cultural y modelo de identificación. En el centro de sus discursos, y vinculado con la cuestión de la autenticidad cultural, está el ideal femenino. Un ideal femenino que polemiza con el modelo anterior, heredado del proyecto de modernización y percibido desde un punto de vista cultural, como una enfermedad occidental inoculada a toda la sociedad y, en particular, a las mujeres, y desde una perspectiva política, como instrumento de las potencias extranjeras para dominar la región y explotar sus recursos naturales.

La dimensión política del proyecto islamista significa que el ideal femenino también debe ser político: mientras los clérigos tradicionalistas condenan la irrupción de las mujeres en el espacio público y defienden su reclusión y el uso del velo, los más politizados proponen otra solución: reconocer la presencia de la mujer en el espacio público, pero insistiendo en la segregación de los sexos y en el uso del velo en el ámbito del trabajo y de los estudios. Como señala Moghadam, “la reclusión tradicional de las mujeres no es algo visible, mientras el velo militante es un desafío”¹⁸¹. Son la manifestación visible del ideal islámico, del mismo modo que las mujeres modernas con sus vestidos a la manera occidental eran la manifestación visible del proyecto modernizador. En palabras de Nilüfer Göle, “la revolución iraní ha reforzado sin

¹⁷⁹ *Idem*, p.107.

¹⁸⁰ *Idem*, p.107.

¹⁸¹ *Idem*, p.126.

ningún género de dudas la identificación de la mujer velada con el islam defensor radical de la *sharía*. Incluso se puede decir que las mujeres militantes con *chador* negro han grabado en la memoria del mundo occidental la imagen de la insurrección revolucionaria de las masas”. Y añade: “la Revolución Islámica que pone en escena el cuerpo velado de la mujer, su diferencia más irreductible con el mundo occidental, ha hecho de él el símbolo político de su rebelión contra el mundo occidental”¹⁸². Islamizar la sociedad no es sólo la marca de un ideal ético, sino moral y político, y debe extenderse a todos los ámbitos de la vida: el Estado, sus instituciones, la sociedad, la vida privada y las relaciones interpersonales. La familia será el centro neurálgico donde se definirán los roles de género según el orden social y político islamista.

Sin embargo, cabe señalar que a pesar de algunos cambios significativos, la base moral que determina el rol y el estatus de las mujeres en la sociedad no se modifica dramáticamente. Esto no quiere decir que los cambios sustanciales no hayan sido vividos como dramáticos por las mujeres. Pero la visión que sostiene el modelo de “moderna, pero modesta” no se diferencia radicalmente del de “fatemeh es fatemeh” que explicaré en este apartado. En los dos casos, la mujer es la guardiana de la integridad cultural y del honor de la familia. No es una mera coincidencia. Como explicó Amelia Valcárcel, para que puedan ocurrir determinados cambios políticos, es necesaria una invariante: las relaciones patriarcales de género. Haideh Moghissi sugiere analizar la cuestión de la sexualidad en las normas dominantes islámicas para entender el significado de dicha invariante en el contexto de las sociedades de mayoría musulmana. Las imágenes de la mujer como cuerpo y objeto sexual en la cultura iraní, y las visiones islámicas y chiítas de la sexualidad femenina son factores importantes que explican su subordinación en la familia y la extensión de dicha subordinación a la esfera pública¹⁸³.

La relación entre islam y sexualidad ha sido ampliamente estudiada por autores como Malek Chebel en su libro: *El espíritu del serrallo. Estructuras y variaciones de la sexualidad magrebí*; Fatna Aít Sabbah en su obra: *La mujer en el inconsciente musulmán*; Fatima Mernissi en *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Muslim Society* y Leila Ahmed, a cuya obra: *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, me referí en el capítulo anterior¹⁸⁴. Como explica Chebel en la introducción de su libro: “(...) el islam, en muchos de sus aspectos, es una religión formada alrededor de un ‘dogma’, y su realidad actual no tendría ninguna cohesión si no persistiera en él un discurso unificador y común de arquetipos, ideas y creencias dotadas de congruencia”¹⁸⁵. A través de este discurso sobre la sexualidad en el islam, los estudios mencionados buscan las representaciones y los estereotipos relativos a los roles y las identidades normativas de género.

¹⁸² GÖLE N., *Musulmanas y Modernas, Velo y civilización en Turquía*, Talasa, Madrid, 1991, p.98.

¹⁸³ MOGHISSI H., *Populism and Feminism in Iran*, St Martin Press, New York, 1994, p. 75.

¹⁸⁴ CHEBEL M., *El espíritu del serrallo. Estructuras y variaciones de la sexualidad magrebí*, Bellaterra, Barcelona, 2000; SABBABH F. A., *La mujer en el inconsciente musulmán, Ediciones del oriente y del mediterráneo*, Guadarrama, 1986; MERNISSI F., *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in a Muslim Society*, Saqi Books, London, 1985.

¹⁸⁵ CHEBEL M., *op. cit.*, 2000, p.15.

En primer lugar, analizan el valor moral de la sexualidad y particularmente el del deseo y el placer. Contrariamente a otras religiones, señala Sabbah, el islam tiene una actitud positiva hacia ellos, hasta el punto de que “deseo y sexo gozan de derecho de ciudadanía”¹⁸⁶. Pero añade: “La sexualidad del musulmán sería un cuento de hadas. Y como las hadas no existen en el islam (ni hadas ni brujas, ambas se metamorfosean en *yinniates*, espíritus más o menos maléficos, en cuanto atraviesan el Mediterráneo), habría que examinar más de cerca dónde termina lo maravilloso y empieza el sueño despierto”¹⁸⁷. Este, para Sabbah, empieza con el velo. La autora se pregunta por qué -si el musulmán es tan afortunado en su sexualidad- las mujeres, según el ideal de dicha sociedad, deben permanecer encerradas y llevar velo. ¿Cómo se explicaría la segregación de sexos, “esa voluntad divina de apartar de la mirada del creyente el objeto de su deseo”¹⁸⁸?

Este aspecto corresponde a la segunda dimensión que estos autores analizan, a saber, la diferenciación y jerarquización esencializada de género que existe en dichas representaciones. En ellas, la mujer aparece a través de sus paradojas: por un lado es un ser frágil, influenciado, dependiente y, por otro lado, es puro cuerpo físico omnisexual, dominado por un potente órgano, caprichoso e insaciable, la vagina. En la literatura religiosa y en la mística árabe del siglo XV, su sexo se describe como una ventosa gigante programada para el orgasmo¹⁸⁹. Es una sexualidad activa y poderosa que se debe frenar y controlar so pena de crear un desorden social (*fetneh*) (Mernissi señala que este término significa también mujer de extrema belleza, una suerte de *femme fatale* que hace perder la cabeza a los hombres¹⁹⁰). Es más, como explica Sabbah, el islam nunca ha considerado a la mujer como intelectualmente inferior. Su inferioridad será una construcción de la jurisprudencia. “Eros e intelecto no se oponen, sino que, por el contrario, son complementarios, para desgracia de la sociedad patriarcal”¹⁹¹. Sin embargo -y aquí es donde se formula la representación paradójica del estereotipo femenino-, la teoría de la sexualidad femenina en las sociedades musulmanas descansa sobre una contradicción entre la teoría explícita y la implícita¹⁹².

La teoría explícita, predominante en la creencia contemporánea, asigna un papel activo y agresivo a los hombres y pasivo a las mujeres. Con lo cual, para proteger el orden social hay que proteger a las mujeres -objeto de deseo sexual- y regular el acceso ordenado a ellas. Esta diferenciación jerarquizada se refleja en la construcción de la identidad femenina y masculina. En Irán, las mujeres deben tener *hoyb* y *haya* (pudor y vergüenza), y los hombres, *namus* y *gheirat* (honor y virilidad)¹⁹³. Son calificativos propios de cada sexo: el *namus* del hombre

¹⁸⁶ SABBAAH F. A., *op. cit.*, 1986, p.12.

¹⁸⁷ *Idem*, p.12.

¹⁸⁸ *Idem*, p.12.

¹⁸⁹ *Idem*, p.53.

¹⁹⁰ MERNISSI F., *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in a Muslim Society*, Saqi Books, London, 1985, p.31.

¹⁹¹ SABBAAH F. A., *op. cit.*, 1986, p.64.

¹⁹² MERNISSI F., *op. cit.*, 1985, p.32.

¹⁹³ DJAVANN C., *Bas les voiles!*, Gallimard, Paris, 2003, p.13.

significa su honor sexual y *gheirat* es su virilidad y su capacidad a preservar este honor, el cual depende y está garantizado por el pudor y la vergüenza de la mujer¹⁹⁴. Sean pasivas o activas, las mujeres, en ambas teorías, son definidas ante todo como seres sexuales y a través de sus atributos sexuales.

De ello deriva toda una construcción social y cultural sobre los roles y estereotipos asociados con la femineidad y la masculinidad, los cuales se encuentran en la intersección entre estas dos concepciones contradictorias. Pero, como señala Sabbah, el islam ha estudiado en profundidad y desde todos los planos la cuestión del control y del poder: ““en cualquier teocracia, musulmana o no, la mujer real no tiene lugar. Únicamente la ley puede integrarla en un ideal elaborado lejos de la tierra, en un cielo exclusivamente masculino”¹⁹⁵. Efectivamente, la ley islámica contempla todas las normas sociales y jurídicas destinadas a controlar / proteger a dicho ser sexual de su propio poder o a pesar de sí mismo. Ello se traduce en la prescripción de una sexualidad canónica, homogeneidad social, poligamia, velo, virtud y castidad aseguradas por la virginidad y la fidelidad. La familia como símbolo y garante del orden social patriarcal islámico será el lugar de codificación de dichas normas sexuales de género.

La construcción social y cultural de la sexualidad femenina nos lleva por lo tanto a la tercera parte de esta cuestión: ¿cómo dichas representaciones se traducen en normas sociales (posición dentro de la familia) y jurídicas (derechos y obligaciones en la familia) diferenciadas para las mujeres y los hombres? Cabe señalar que en el islam, el bien y el mal constituyen realidades materiales. El deseo sexual se convierte en un “mal” sólo si se desvía de las prescripciones morales y desestabiliza el orden patriarcal. No es de extrañar la cantidad de tratados morales escritos sobre la sexualidad por teólogos islámicos y los detalles analíticos, explicativos y prescriptivos que contienen. Los debates sobre la posición de las mujeres en la sociedad no giran tanto en torno a sus capacidades intelectuales, sino en torno a consideraciones éticas y morales: ¿cuáles serían las consecuencias de dejar salir a las mujeres?, ¿a quién perjudica una sexualidad femenina no controlada?, ¿a las mujeres o a los hombres? En definitiva, las preguntas que formulan están vinculadas a la cuestión de la lógica del orden patriarcal islámico.

Durante una de mis estancias en Irán, tuve la oportunidad de asistir a un tribunal de familia. Este día, el juez -un clérigo- trataba los casos de demanda de divorcio formulada por mujeres. Cuando terminaron las audiencias, pude dialogar con él y le pregunté por qué la ley islámica no admitía la igualdad entre mujeres y hombres en este ámbito. Me contestó: “es una cuestión de lógica. Esto forma parte de un sistema. Las obligaciones y los derechos de las mujeres y de los hombres dentro la familia están tan interconectados que mover una pieza del sistema implica desestabilizar el conjunto de la sociedad. El islam es un sistema complejo, pero equilibrado, justo y completo”. Así, la posición moral de las mujeres como seres sexuales

¹⁹⁴ *Idem*, p.13.

¹⁹⁵ SABBAAH F. A., *op. cit.*, 1986, p.33.

justifica su posición subordinada (para ser controladas / protegidas) en el orden patriarcal y la posición dominante de los hombres. La familia, como núcleo de la sociedad, es el lugar donde se reflejan y cristalizan dichas posiciones, las cuales, a su vez, definen las obligaciones y los derechos diferenciados para mujeres y hombres. Es decir, donde la tradición liberal asigna derechos a los individuos en función de su humanidad -y los niega a quienes considera como carentes de los atributos de dicha humanidad (mujeres, esclavos, ancianos, niños, etc.)- la tradición islámica asigna los derechos desde el punto de vista de las funciones sociales de cada quien dentro del orden islámico.

Desviarse de los límites establecidos se interpreta como un sin sentido. ¿Qué sentido tiene para las mujeres trabajar, si la obligación de mantener a la familia incumbe a los hombres?, ¿por qué las mujeres tendrían que heredar lo mismo que sus hermanos si ella carece de la obligación de mantener a la familia? Este es el sentido y la importancia de la “lógica del sistema” del que me hablaba el juez. Es un argumento recurrente que he tenido ocasión de escuchar durante mis estancias en países donde impera la ley islámica. Mis preguntas en torno a las desigualdades en cuanto a la herencia, al divorcio, a las obligaciones de mantener a la familia, al derecho de custodia sobre los hijos e hijas, a la tutela, o en cuanto a las desigualdades ante la ley penal, que prevé para un mismo crimen penas y reparaciones distintas según el criminal y/o la víctima sean mujeres u hombres, siempre reciben como última contestación: “esto responde a una lógica, es un conjunto”. Fin de la conversación. Como indica Sabbah, en definitiva lo importante es no confundir los papeles ni los espacios¹⁹⁶.

La lógica del sistema patriarcal islámico que ordena los roles y las identidades de las mujeres y de los hombres desde el punto de vista de la construcción de las mujeres como seres sexuales me lleva a preguntarme cómo, en este sistema, se interpreta la reivindicación de igualdad, de libertad y de autonomía para las mujeres. Si las mujeres se interpretan en su versión explícita, como seres sexuales pasivos, su reivindicación de emancipación sólo puede interpretarse como una disfunción, una anomalía o como una forma de posesión -un ser vulnerable, poseído o contaminado por la occidentalitis. Sin embargo, si se consideran en su versión implícita, las demandas de autonomía de las mujeres se perciben como un desafío directo al orden patriarcal, desde el afán destructor de la mujer omnisexual. Son interpretaciones que merecen nuestra atención, porque la cuestión política del feminismo se encuentra en el corazón de dichas construcciones sociales y culturales de género, al igual que lo ha sido en otras partes del mundo. Por lo tanto, tenemos que preguntarnos en qué medida dichas visiones condicionan o configuran los modos en los que las mujeres construyen un discurso de autonomización y de liberación.

¹⁹⁶ Cabe señalar que en Irán, una fatwa emitida por el ayatolá Jomeini en 1985 y confirmada posteriormente por el ayatolá Jamenei, reconoce los transexuales y autoriza su cambio de sexo, mientras condena la homosexualidad (la homosexualidad masculina puede ser condenada a la pena de muerte) porque considera que perturba el orden social. Mientras la transexualidad se considera como un problema de orden fisiológico que requiere un tratamiento medical, la homosexualidad se considera como un problema moral que debe ser castigado.

¿Cuáles son los elementos de los discursos dominantes que deben ser irracionalizados por las feministas para poder acceder al estatuto de sujeto? Así es como pienso que se debería enfocar la tarea investigadora -feminista y radical- de situar los feminismos en sus contextos respectivos. Esto me lleva a otra pregunta inevitable: ¿qué parámetros definen la condición de sujeto en los Estados islámicos? Es decir, ¿en virtud de qué concepto universal pueden las mujeres reivindicar la condición de sujeto? Dejo caer esta pregunta aquí porque pienso -y esta ha sido mi intuición desde el inicio de esta tesis- que las reivindicaciones feministas en dichos contextos, contrariamente a la trayectoria histórica que han tenido en los contextos de tradición ilustrada, no están exigiendo la entrada en un hipotético club de iguales declarado como universal. Más bien lo que estarían reivindicando, y lo intentaré mostrar a través de las reivindicaciones de las feministas iraníes del movimiento del IMF, es la creación misma de dicho club. En otras palabras, no reivindican la igualdad con los hombres. Reivindican el reconocimiento del concepto mismo de la igualdad universal, reivindican el reconocimiento del concepto de sujeto. En estos contextos, el feminismo se convierte por tanto en una empresa altamente radical y subversiva. Ahí es donde pienso que podemos encontrar las vetas de Ilustración de las que habla Celia Amorós.

Volviendo ahora a la construcción social de los roles y de las identidades de género, quisiera analizar cómo los pensadores islamistas de la revolución iraní han concretado dichas construcciones y, en cierta medida, secularizado dándoles una dimensión política. La primera idea, vinculada al carácter pasivo de las mujeres se basa sobre la idea de la amenaza de la identidad cultural por fuerzas extranjeras y de la occidentalitis. Busca identificar la causa del problema. Y la segunda idea pretende aportar una solución. Resignifica el poder de las mujeres -este poder descontrolado y destructor- buscando en la historia islámica imágenes de feminidad apropiada, auténtica e islámica, como guardiana y defensora de la cultura islámica. Si la cultura del progreso y de la modernización inspirada por Occidente se concreta y se visibiliza a través de la imagen de la mujer “moderna, pero modesta”, los intelectuales e ideólogos islamistas buscan entonces un concepto alternativo para un ideal femenino conforme a un nuevo orden islámico político. Las dos ideas que acabo de mencionar se apoyaron en los conceptos de *gharbzadegi* y de *Fatemeh*.

En *Gharbzadegi* (occidentalitis), Yalal Al-Ahmad critica la emancipación occidentalizada de las mujeres por el régimen de los Pahlavi. Se refiere a la mujer urbana de clase media y alta, no tradicional y *gharbzadeh*: “hemos dado a la mujer solo el derecho de pavonearse en público. Hemos hundido a las mujeres, guardianas de la tradición, de la familia y de las generaciones futuras, en un vacío, en las calles. Las hemos forzado a la ostentación y frivolidad de arreglarse y probar nuevos estilos todos los días. ¿Y qué hay del trabajo, del deber, de la responsabilidad social y del carácter?¹⁹⁷”. La mujer *gharbzadeh* reúne en sí misma todas las enfermedades de la sociedad: es una ultraconsumidora de los bienes capitalistas e imperialistas, es la propagadora

¹⁹⁷ MOGHISSI H., *op. cit.*, 1994, p.84.

de la cultura corrupta de Occidente, degenera el tejido moral de la sociedad, es un “parásito”. El ideal “moderna, pero modesta” se convierte en el símbolo de la degeneración del orden moral de la sociedad, promovida por el régimen Pahlavi. Ali Shariati propondrá una solución a esta enfermedad a través de una nueva lectura del islam chiíta, purificado de sus prácticas y costumbres locales. Propone volver a la genealogía del islam, cuando las sociedades carecían de clases y donde la política, la sociedad, la religión y el Estado eran inseparables. Tomando este marco como referencia, Shariati identifica la opresión de las mujeres como un producto del imperialismo cultural y como la conspiración más grande de toda la humanidad¹⁹⁸.

El objetivo de esta conspiración es privar a las naciones en vías de desarrollo de su carácter y de sus valores tradicionales desarmando cualquier forma de resistencia para poder explotarles económicamente. La mujer, como pilar de la familia, es la diana perfecta para los conspiradores occidentales porque es el elemento clave para la preservación de la tradición y de las relaciones sociales y culturales de las sociedades islámicas. La estrategia desarrollada por las potencias occidentales ha consistido en convertirla en objeto sexual y en consumidora. La mujer “moderna” es solo una consumidora de ideas y productos de belleza exportados. Ha conseguido salirse del molde de la tradición, pero sólo para hundirse en un modelo importado de Occidente. Su emancipación es una mera imitación¹⁹⁹. Las medidas modernizadoras del régimen Pahlavi han confundido “liberación” con “alienación”.

Por otra parte, describe a las jóvenes de los ámbitos tradicionales como una mercancía sexual, despreciadas por su padre, encerradas en su casa, esperando que la libren a su dueño para convertirse entonces en una empleada de hogar sin sueldo. Para Shariati, el ama de casa no es la dueña de su casa, sino un objeto fútil que llena el vacío de su vida yendo de una ceremonia religiosa a otra. Denuncia la opresión de la tradición sexista y la trampa de la pérdida identitaria producida por la occidentalización y propone un nuevo modelo identitario que permita a las mujeres llegar a una “verdadera emancipación”²⁰⁰. Interpela a las mujeres y denuncia su participación en su propia opresión. Les muestra su capacidad como actoras de su propio destino y del destino de la sociedad. Según él, la conciencia del actor y el ejercicio de su libre arbitrio da valor a sus actos. Shariati invita a las mujeres a elegir una “tercera vía” entre la sumisión a la tradición y la imitación de Occidente. La construcción de una nueva identidad requiere recuperar la identidad histórica y cultural, una vuelta al yo auténtico, porque lo que se impone a las mujeres en nombre de la herencia cultural no viene del islam, sino de una tradición patriarcal y esclavista²⁰¹.

¹⁹⁸ PAIDAR P., *op. cit.*, 1995, p.17.

¹⁹⁹ *Idem.*

²⁰⁰ YAVARI D'HELLENCOURT N., *op. cit.*, 1998,, p.208.

²⁰¹ *Idem*, p.210.

Shariati recurre al imaginario mítico religioso, presente en la vida cotidiana de todos los iraníes musulmanes, para encontrar una alternativa con la que las jóvenes puedan identificarse fácilmente, ejemplos que conocen, pero en los que nunca se habían fijado. Shariati les enseña a buscar la solución dentro de ellas mismas, en decir, dentro de lo que es común a todas y que siempre ha estado presente en sus vidas: sus creencias religiosas. Recupera la imagen clave de Fatemeh, la hija del profeta Mohamad. Fatemeh es el remedio de las mujeres iraníes a la occidentoxicación. Conlleva en sí misma todas las dimensiones de la nueva mujer moderna, pero islámica: es una fuente identitaria de liberación. Fatemeh se presenta a través de su vida cotidiana y sus múltiples funciones en la vida familiar y en la sociedad.

En su libro *Fatemeh es Fatemeh*²⁰², Shariati la describe como una actora social consciente de su responsabilidad y como una militante política, capaz de discutir con el primer Califa, Aboubakr, después del fallecimiento del profeta sobre temas de justicia y de derecho. Fatemeh, tal como la presenta Shariati, permite a las jóvenes que han perdido su marca identitaria reconciliarse con el islam. Para su emancipación tienen que abandonar la identidad que prescribe la tradición patriarcal (laica o religiosa), según la cual su existencia depende de su padre y de sus representantes (esposo, hijo, hermano...). La tercera vía de Shariati pretende también superar la contradicción entre la teoría explícita e implícita sobre la sexualidad femenina. El poder de las mujeres se debe resignificar para orientar sus acciones hacia la edificación de un nuevo orden islámico moderno y, al mismo tiempo, les permite liberarse del opresor.

Shariati invita así a las mujeres a construir una identidad como sujeto autónomo a través de un análisis crítico y de una reinterpretación de la historia, de las tradiciones culturales y de sus fundamentos ideológicos y religiosos para encontrar la autenticidad del mensaje islámico. Mientras Fatemeh representa la feminidad y la maternidad, Zeinab, su hija, encarna la mujer en la esfera política y social, luchando por el islam al lado de sus hermanos, y después de la masacre de toda su familia en Karbala por el nuevo califa Yazid, se enfrenta públicamente a este para denunciar sus crímenes para que Dios hiciera justicia. Como Zeinab, la mujer musulmana de Shariati tiene que comprometerse en la lucha por el islam cuando la situación lo requiere y una vez que haya cumplido con esta obligación, tiene que volver a su deber “natural” dentro de la esfera privada, como hizo Fatemeh²⁰³.

Fatemeh y Zeinab representan el ideal de la nueva mujer iraní. Es religiosa, fuerte, paciente, comprometida, socialmente formada, intelectual, una perfecta madre y esposa y, sobre todo, una mujer con una personalidad y una identidad propia. Para Sullivan, Shariati no utilizaba la figura de la hija del profeta solo como modelo de resistencia revolucionaria a la monarquía de la década de 1970, sino también como una figura capaz de resolver el problema

²⁰² SHARIATI A., Fatima is Fatima, http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/fatima_is_fatima1.php, consultado el 17/03/2014.

²⁰³ POYA M., *Women, Work and Islamism. Ideology and resistance in Iran*, Zed Books, London, 1999, p.64.

del momento, a saber, cómo las mujeres podían entrar en la modernidad sin tener que rehacerse como occidentales ni tradicionales²⁰⁴. Según Shariati, lo que las mujeres ganan del islam es el reconocimiento de sus “derechos y responsabilidades naturales”. La liberación islámica de las mujeres las preserva de la violación capitalista de su ser como objeto sexual y de la violación comunista de su ser como trabajadora eterna. El islam la sitúa en su ámbito natural: la familia²⁰⁵.

Sin embargo, en mi opinión, Shariati no consigue superar la contradicción inherente a la construcción de la feminidad islámica: por un lado, las mujeres son esencialmente vulnerables a los poderes seductores de la explotación y del consumismo, pero, por otra parte, poseen el poder y la facultad de construirse como guerreras. Tampoco supera la funcionalidad de los roles de género. Dichos roles, sean para mujeres o para hombres, deben responder al objetivo prioritario de preservar la familia. Si bien es verdad que la familia de la que habla Shariati no es la familia tradicional. Se trata de una familia politizada. La familia de Fatemeh es la del ideal chiíta de Shariati, donde su padre y su marido la guían hacia las responsabilidades sociales y la participación en la lucha política. Son guerreas, pero dentro de este tipo familia y para seguir los pasos de sus padres, hermanos o maridos. La autonomía y la subjetividad a la que se refiere el autor no es concebida como una subjetividad autorreferida.

La nueva mujer iraní de Shariati sigue siendo un sujeto producto de las heterodesignaciones patriarcales y envuelto en un discurso de la excelencia. No aspira a nada para ella misma, para sus necesidades o sus deseos. Levanta la voz solo como hija, esposa y madre. Personaliza la devoción y el amor. Según Moghissi, “lo que Shariati requiere de una mujer, de una verdadera musulmana, de una seguidora de Fatemeh es una mártir viva, una criatura sin sexo, sin ningún deseo, una guardiana de las tradiciones primordiales que sufre en silencio los problemas de los demás. Se sacrifica para apoyar, proteger y nutrir a su hombre. Lucha por sus luchas²⁰⁶”. Cabe señalar también que la imagen de la militante islamista recuperada por la República Islámica será más la de Zeinab que de Fatemeh. En la República Islámica de Irán, las *khaharane-Zeynab* (las hermanas de Zeinab) constituyen la facción femenina de la policía de la moralidad islámica.

El discurso del ayatolá Jomeini sobre las mujeres se inscribe también en el modelo de Mujeres en la Familia, a pesar de cierta variación entre la época en la que se encontraba en la oposición al régimen Pahlavi y cuando regresó a Irán durante la revolución. En 1962, en un discurso pronunciado en la ciudad santa de Qom, el ayatolá se expresaba con mucha vehemencia contra las medidas emancipatorias de la Revolución blanca: “habéis provocado una parálisis de la Administración permitiendo la incorporación de mujeres; cuando una mujer entra

²⁰⁴ SULLIVAN T. Z., “¿Eludir a la feminista, desbancar lo moderno? Transformaciones en Irán durante el siglo XX”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.315-354, p. 320.

²⁰⁵ PAIDAR P., *op. cit.*, 1995, p.17.

²⁰⁶ MOGHISSI H., *op. cit.*, 1994, p.69.

en una institución, su presencia provoca el desorden”²⁰⁷. La periodista Maryam Poya relata su encuentro con Ruhollah Jomeini en 1979, en su casa de Neauphle-le-Chateau en Francia, justo antes de su llegada a Irán: “Me dijeron que tenía que llevar un *chador* negro, sino no me recibiría. Le expliqué que mi familia y mis conocidos se habían opuesto al régimen del Shah y habían sufrido persecución y que yo también había sufrido represión política y personal. Así, como mujer que quiere ver acabarse el sistema dictatorial de los Pahlavi, estaba desesperada por saber si las mujeres en el Irán islámico tendrían derecho a la educación superior, a trabajar en igualdad junto a los hombres en un empleo remunerado y tener los mismos derechos que los hombres en la familia y ante la ley. No contestó a mis preguntas y prácticamente me pidió que me fuera, diciéndome con enfado: ‘Sí, hemos dicho todo eso. El problema es que hablas demasiado, mujer. ¡Adiós!’”²⁰⁸.

A cambio, después de la victoria de la revolución, en mayo de 1979, Jomeini se dirige a las mujeres alabando su contribución a la victoria de la misma: “habéis enseñado la vía y nosotros os hemos seguido. Lo reconozco y soy su servidor”. Para Yavari D’Hellencourt, el cambio en el discurso del líder religioso no es solo el resultado de una evolución de su pensamiento, sino también de los cambios experimentados por las propias mujeres iraníes durante este intervalo²⁰⁹. Obviamente, la mujer iraní que Jomeini critica antes de la revolución no es la misma que elogia después. En los ámbitos tradicionales y religiosos, la Revolución blanca se interpretaba como una manipulación política destinada a reducir el poder tanto económico como político del clero. Pero más allá de las implicaciones políticas de estas reformas, la incorporación de las mujeres en un espacio público cada vez menos islámico y más parecido al modo de vida occidental, representaba para los religiosos una amenaza muy grave para la integridad moral de las mujeres y, por extensión, de la familia y de la sociedad. Las diatribas de Jomeini contra la emancipación occidentalizada de las mujeres se inscribe en una lógica de protección de las mujeres. En este contexto, el ayatolá no podía legitimar su presencia en un espacio público no segregado, donde el *heyab* no era obligatorio y no había normas que garantizaran los límites morales de las relaciones de género²¹⁰.

Pero, al mismo tiempo, los programas de modernización, en lo referido a las mujeres, provocaron también un cambio social y cultural importante: las mujeres habían entrado en la esfera pública, aunque de manera muy tímida y dirigida. Tenían acceso al empleo, a la educación y a la participación política. Los intelectuales y líderes islamistas no podían ignorar que el perfil de las mujeres iraníes había cambiado. A partir del triunfo de la Revolución, Jomeini habla de las mujeres como actoras sociales y políticas, y las invita a participar junto con los hombres, como siempre lo han hecho, en la unidad nacional: “vosotros, hombres y mujeres quienes escribid la historia, resistid, luchad contra los opresores y defended la verdad para el

²⁰⁷ YAVARI D’HELLENCOURT N., *op. cit.*, 1998, p.190.

²⁰⁸ POYA M., *op. cit.*, 1999, p.59.

²⁰⁹ YAVARI D’HELLENCOURT N., *op. cit.*, 1998, p.190.

²¹⁰ *Idem*, p.195.

mundo y para las generaciones futuras... Aquellos que conocen la historia de Irán de los cien últimos años saben que vosotras, las mujeres, siempre habéis estado al lado de los hombres en las grandes revueltas: el movimiento del Tabaco o el movimiento constitucionalista, y habéis constituido la vanguardia de nuestra gran revolución”²¹¹. Como señala Yavari D’Hellencourt, la promoción de las mujeres en el discurso de Jomeini es espectacular. “En quince años han pasado de un estatus de menor inocente, asistida y frágil, amenazada por y dentro de la sociedad, al de combatiente valiente y perseverante”²¹².

Tanto el discurso de “moderna, pero modesta” de los programas de modernización como el de “Fatemeh es Fatemeh” siguen impregnados de las construcciones sociales y culturales de los roles de género y reproducen sus contradicciones. ¿Cómo explicar entonces la participación masiva de las mujeres a la Revolución islámica de 1979? ¿Cómo explicar su adhesión a los discursos patriarcales y tradicionalistas de los líderes religiosos islamistas? En primer lugar cabe recordar que el escenario revolucionario no era homogéneo: partido *Tudeh*, Frente Nacional, *Fadayin-e jalgh*, *Moyaheddin-e jalgh* eran algunas de las principales fuerzas políticas que competían por el poder. En un primer momento, todas se articularon alrededor de la idea de la unidad nacional. Pienso que es importante señalar que las mujeres que participaron en la revolución también estaban atravesadas por divisiones ideológicas así como de clase, culturales, generacionales, etc. Su participación en dichos acontecimientos no puede resumirse a una adhesión a los principios islamistas y, en particular, a aquellos referentes a la posición de las mujeres en la sociedad. Muchas de ellas participaban en una revuelta popular contra la dictadura del Shah y no por la instauración de una República Islámica. Además, era una revolución bastante accesible para las mujeres por su carácter pacífico -salvo en su última fase y con la excepción de los grupos involucrados en la lucha armada. Este aspecto permitió a una gran variedad de mujeres -clases sociales, grupos ideológicos, edades, etc.- involucrarse en la revolución.

En segundo lugar, como explica Fariba Adelhah, en los discursos del ayatolá Jomeini sobre las mujeres se pueden distinguir tres temáticas: 1) la militante, combatiente para la defensa de la sociedad islámica; 2) la madre que se consagra a las tareas educativas de las cuales dependen la felicidad y el fracaso del país; y 3) la musulmana, es decir, una persona a quien el islam pide el respeto de toda una serie de normas, pero a quien concede una serie de derechos. En otras palabras, la versión politizada del discurso de la excelencia: la promoción e instrumentalización de los rasgos naturales y valorizables de las mujeres al servicio de la edificación del orden político y moral islámico. Pero este discurso se inscribía también en uno más amplio de lucha contra el imperialismo cultural y de defensa de los valores de justicia y de solidaridad nacional. Como expliqué anteriormente, el discurso revolucionario era un discurso polisémico que respondía a un amplio abanico de expectativas sociales y políticas. Las mujeres de clase media y baja de los ámbitos tradicionales percibieron en estos discursos una cierta

²¹¹ *Idem*, p.196.

²¹² *Idem*, p.197.

valorización y visibilización de su realidad. Algunas jóvenes encontraron en *Fatemeh* las oportunidades de realización social, educativa y profesional que les fueron robadas por la occidentalización forzada del régimen anterior. Como explica Poya, antes de la revolución, estas mujeres estaban atrapadas entre los valores tradicionales de sus familias y los valores occidentalizados de la sociedad. Sus familias les exigían ellas que salieran de sus casas con un *chador*, como signo de respeto a la tradición. Sin embargo, fuera de sus casas, se sentían estigmatizadas porque esta prenda se asociaba con el atraso cultural. Algunas intentaron resolver el dilema saliendo de casa con *chador* y entrando en las escuelas, universidades o lugares de trabajo sin él. Pero muchas otras convirtieron el *chador* en un símbolo político²¹³. El discurso de los líderes islamistas les prometía una sociedad islámica en el que podrían realizar todas sus aspiraciones sin tener que renunciar a sus valores culturales y religiosos o sufrir los estigmas sociales.

Entre los grupos politizados, las mujeres que formaban parte de los *Moyaheddin-e jalgh* se reconocían en el ideal femenino islamista, en particular en su aspecto de mujeres como madres y como musulmanas²¹⁴. Las estudiantes afines o parte de los grupos de izquierda *Fadayin* o *Tudeh* se adherían a la parte “antiimperialismo cultural” del discurso y muchas de ellas, aunque de familias de clase media no practicantes, llevaron el velo durante las protestas como símbolo de una identidad común sustraída. Su participación también era una denuncia de las promesas medio cumplidas de la igualdad de género prometida por el régimen de Pahlavi. Para ellas, la modernización forzada y el imperialismo cultural eran dos caras de la misma moneda, anclada además en valores y normas sociales extremadamente patriarcales. Por otro lado, estaban confrontadas a las contradicciones internas de sus grupos políticos en los cuales mientras promovían las ideas de libertad, emancipación e igualdad, consideraban que las cuestiones relativas a las mujeres eran secundarias y que se resolverían por sí solas una vez que hubiera triunfado el socialismo²¹⁵. Dichas mujeres estaban convencidas de que la emancipación de las mujeres solo sería posible con un cambio político radical.

Como señala Maryam Poya, tanto las mujeres de ámbitos tradicionales como modernos estaban atrapadas en una gran contradicción. Su propia experiencia es emblemática de dicha contradicción y aclara bastante las motivaciones de las mujeres para implicarse en un cambio radical: “mi socialización era totalmente secular y los miembros de mi familia eran militantes de los movimientos comunistas y nacionalistas en los años cincuenta, y algunos familiares fueron encarcelados y torturados. En los años sesenta y setenta, cuando dichos movimientos fueron prohibidos, mi familia empezó a simpatizar con la modernización. A pesar de ello, me presionaban para casarme cuando tenía 17 años y estaba todavía en el colegio. Temían que la cultura del *gharbzadegi* pudiera conducirme a una degeneración moral. Bajo dichas presiones, me casé pensando que me iba a liberar de la doble moral de mi familia. Mi matrimonio

²¹³ POYA M., *op. cit.*, 1999, p.54.

²¹⁴ *Idem*, p.57.

²¹⁵ *Idem*, p.57.

sobrevivió sólo tres años, durante los cuales tuve dos hijos y no me sentí liberada de los valores y percepciones machistas. Estaba enfadada contra todas las fuerzas que inhibían mi potencialidad y me atreví a romper con la norma dejando a mi marido y pidiendo el divorcio. El castigo fue que me negaron la custodia de mis hijos, según el derecho islámico, tampoco podía verlos”²¹⁶.

Y finalmente, su participación masiva en las revueltas no quiere decir que las mujeres aceptaran sin más el nuevo ideal femenino promovido por los líderes islamistas. De hecho, serán las primeras en contestarlo. Entre la República Islámica de Irán y sus mujeres se produce un pulso, una relación de fuerza: por un lado, a través de su participación en la revolución y su apoyo al nuevo orden, las mujeres dotaron al régimen de una legitimidad sin precedente y, por otro lado, el Estado se da cuenta de que el apoyo de las mujeres es decisivo para la durabilidad del nuevo orden. El Estado se encontró atrapado entre sus ambiciones islámicas y la necesidad política de ajustarse a las demandas de las mujeres. Como señala Vakil, lo que siguió durante los próximos 36 años fue una lucha entre la sociedad y el Estado sobre las oportunidades, los roles y las imágenes de las mujeres²¹⁷.

b) Las políticas de género en la República islámica de Irán

Tras la victoria de la Revolución, emerge un sistema político basado en la concepción jomeinista de un *hokumat-e eslami* (gobierno islámico). Es decir, un gobierno basado en la ley islámica, la *sharía*, y en el arbitraje de los juristas expertos en teología. El modelo del *velayat-faqih* institucionaliza así la autoridad política del clero, con el *faqih* como autoridad suprema. Jomeini dispone ahora del sistema institucional y político para proceder a la islamización de la sociedad iraní. Sin embargo, autores como Daniel Brumberg, Ervand Abrahamian y Mangol Bayat²¹⁸ nos invitan a considerar ciertos matices con respecto al análisis de la naturaleza de este régimen político. Coinciden en el hecho de que la construcción política de Jomeini era -y sigue siendo- mucho más flexible de lo que pueden dar a entender conceptos como *hokumat-e eslami* o *velayat-e faqih*. Para dichos autores, tales conceptos responden ante todo a un proyecto político basado en la primacía del Estado sobre la sociedad y los preceptos religiosos. Como señala Brumberg, la religión es el instrumento para alcanzar los objetivos políticos y sociales y no al revés²¹⁹.

²¹⁶ *Idem*, p.55.

²¹⁷ VAKIL S., *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran. Action and Reaction*, Continuum, New York, 2011, p.45.

²¹⁸ BRUMBERG D., *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, University of Chicago Press, Chicago, 2001; ABRAHAMIAN E., *Iran Between two Revolutions*, Princeton University Press, New Jersey, 1982; BAYAT M., “Mahmud Taleghani and the Iranian Revolution”, en KRAMER M. (Ed.), *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Westview, Boulder, 1987.

²¹⁹ BRUMBERG D., *op. cit.*, 2001, p.ix.

Este hecho ha permitido cierta flexibilidad política e institucional, que se ha manifestado a lo largo de los 36 años de la República Islámica a través de la reinterpretación y adaptación constante de los principios y dogmas religiosos frente a las exigencias del Estado y a las circunstancias políticas internas e internacionales. La durabilidad del régimen se debe más a su adaptabilidad que a su consistencia o coherencia interna²²⁰. Añadiría un matiz: la adaptabilidad de la que hablan dichos autores se debe interpretar no sólo como un ajuste de las normas jurídicas y religiosas a las demandas de la sociedad civil o a los cambios socioeconómicos globales, sino también como una medida del sistema para frenar las demandas de la sociedad civil, que en múltiples ocasiones ha visto cómo sus derechos, aún consagrados en la Constitución, han sido violados en nombre de la seguridad e integridad del Estado islámico.

Sea por un motivo u otro, los ajustes constantes ponen en evidencia las contradicciones del régimen islámico. Tal vez, el ámbito donde estas aparecen con más claridad es precisamente con respecto a la posición de las mujeres en la sociedad. Como señalé antes, dichas contradicciones deben contemplarse a través de la relación de fuerza que se establece entre la sociedad y el Estado. La confrontación entre la realidad socioeconómica de las mujeres, las demandas de libertad e igualdad formuladas por las feministas y el orden moral islámico obligan a cada una de estas partes a reajustar sus exigencias y expectativas constantemente. Sin embargo, este análisis no debería ocultar o infravalorar el hecho de que en las relaciones de fuerza, los antagonistas no disponen ni del mismo poder ni de los mismos medios para conseguir sus fines.

La primera medida adoptada por el nuevo gobierno islámico fue la abrogación de la Ley de Protección de la Familia, el 26 de febrero de 1979, es decir, dos semanas después de la toma del poder por Jomeini²²¹. Las normas jurídicas que regulan la familia están basadas directamente en la *sharía* y conciernen a todos los aspectos de la vida de las personas relativas al matrimonio, divorcio, filiación, etc. La familia constituye la unidad de base de la sociedad y la posición que una persona ocupa dentro de la misma determina su posición ante el Estado, es decir, configura los atributos de su ciudadanía, esto es, sus derechos y obligaciones. Pero esto no es todo: siendo la familia el núcleo normativo de la sociedad, el objetivo prioritario de toda legislación es preservar dicha unidad, por encima de las necesidades y de los intereses individuales de las personas que la componen. De hecho, las necesidades e intereses individuales no tienen cabida fuera del marco funcional de la familia. La ciudadanía se concibe exclusivamente en función de dicho vínculo. Con lo cual, los derechos y las obligaciones se otorgan a las personas no en virtud de su individualidad, es decir, como derechos humanos, sino en virtud de su pertenencia a, de su rol y su posición dentro la familia. Así, la preservación del orden familiar, el cual requiere la posición subordinada de las mujeres dentro de ella -para su protección / control, como expliqué más arriba- justifica su posición subordinada como ciudadana frente al Estado y

²²⁰ VAKIL S., *op. cit.*, 2011, p.45.

²²¹ GHEYTANCHI E., "Appendix: Chronology of Events Regarding Women in Iran since the Revolution of 1979", *Social Research: An international Quarterly*, Vol.67, N°2, (Summer 2000), pp.439-452.

ante la ley²²². Y las obligaciones de las mujeres dentro de la familia están determinadas por su rol de madre y esposa y de guardiana del honor familiar y de la identidad cultural.

En octubre de 1979, el Consejo de la Revolución Islámica ratifica la nueva Ley de Protección de la Familia Islámica. En ella, se estipula que las mujeres necesitan la autorización de su padre o abuelo paterno para contraer matrimonio por primera vez, aunque tengan la mayoría de edad. Si le niegan su autorización, la mujer puede solicitarla a un juez, quien decidirá si la decisión del padre está suficientemente justificada o no. La ley otorga a los hombres el derecho unilateral e incondicional al divorcio. Prevé dos formas de divorcio: revocable e irrevocable. Sólo en el caso de que los hombres no cumplan con su obligación de mantener económicamente a su esposa, y de que no existan modos legales de obtener dicha remuneración, la esposa puede solicitar a un tribunal que obligue al marido a pedir el divorcio.

Las mujeres sólo pueden pedir la cancelación del matrimonio -no el divorcio, salvo si se le reconoce este derecho en su contrato de matrimonio y que un tribunal lo avale- en los casos establecidos por la ley, es decir, en caso de castración, impotencia o amputación del órgano sexual y en caso de demencia. Las particularidades siguientes en una esposa autorizan al marido a pedir la cancelación del matrimonio: protuberancia del útero, lepra, la conexión entre los orificios anal y vaginal, la discapacidad, o estar ciega de ambos ojos. La Ley autoriza a los hombres a contraer otros tres matrimonios permanentes y un número infinito de matrimonios temporales (*sigheh*)²²³.

La custodia de los hijos e hijas corresponde al padre y al abuelo paterno, pero las madres tienen un derecho de custodia preferencial hasta los dos años para sus hijos y los siete años para sus hijas. El cabeza de familia es exclusivamente el marido. A tal efecto, tiene la obligación de mantener económicamente a la(s) esposa(s) en proporción a la situación económica a la que estas estén acostumbradas. Las mujeres pierden este derecho económico si no cumplen con sus obligaciones matrimoniales. La nueva ley introduce el derecho de los maridos a prohibir a sus esposas trabajar, viajar o estudiar cuando consideren que dichas actividades puedan perjudicar a la vida familiar. Le otorga también el derecho de elegir el lugar de residencia -la mujer se puede negar a vivir en el lugar elegido por el marido sólo si dicho lugar le supone un perjuicio físico, económico o atenta contra su dignidad. La ley prohíbe también el matrimonio de una mujer musulmana con un hombre no musulmán²²⁴.

²²² HELIE-LUCAS M.A., “Les femmes dans les lois de statut personnel: un symbole privilégié de l’identité islamique”, *WLUMI*, dossier 11-12-13, junio 1996, <http://www.wluml.org/fr/node/455>, consultado el 09/04/2012.

²²³ El *sigheh* es un contrato de matrimonio temporal, establecido por una duración determinada entre las partes. Se aplican las mismas disposiciones con respecto a la herencia y la dote (*mahr*) a la esposa *sigheh* que a la esposa permanente. Implica también el reconocimiento de la filiación y de los derechos de los niños y niñas que nazcan de dicha unión. No conlleva sin embargo, el derecho a la manutención económica que prescribe la ley en el caso de los matrimonios permanentes y que son obligación de los maridos.

²²⁴ “Family Protection Bill (as amended in August 2011)”, *Iran Human Rights Documentation Center*, <http://www.iranhrdc.org/english/human-rights-documents/iranian-codes/3199-family-protection-act.html>, consultado el 25/09/2014.

Como señala Mohamad Hossein Nayyeri, en la ley islámica, el matrimonio no es un sacramento, sino un contrato civil que reviste la forma de un contrato de compra-venta. Tres elementos lo constituyen: la oferta de matrimonio que realiza la mujer o su tutor, la aceptación del hombre y el *mahr* o *mahriyeh*, que consiste en una suma de dinero o un bien de cierto valor que el hombre paga o se compromete a pagar a la futura esposa. Este contrato legitima las relaciones sexuales y establece una serie de derechos y obligaciones para cada parte²²⁵. Las disposiciones legales con respecto a la edad mínima del matrimonio han cambiado varias veces. Antes de la revolución islámica, en la Ley de Protección de la Familia de 1967, dicha edad era de quince años para las mujeres y de dieciocho años para los hombres. En 1982, se abroga dicha disposición y se establece la edad de nueve años lunares (es decir, ocho años y nueve meses) para las niñas y de quince años lunares (catorce años y siete meses) para los niños como edad legal para contraer matrimonio. Sin embargo, la ley reconoce también la validez de matrimonios contraídos antes de esta edad, cuando el tutor legal de las niñas o niños lo autoriza y lo justifica por el interés del niño / niña. En 2002, tras una confrontación entre distintas facciones políticas en el parlamento y el Consejo de los Guardianes, el Consejo del Discernimiento fijó la edad del matrimonio a los 13 años para las niñas y 15 para los niños.

En marzo de 1979, un decreto del ayatolá Jomeini prohíbe el ejercicio de la profesión de juez a las mujeres. La nueva Constitución que reemplaza los tribunales civiles por tribunales religiosos y estipula que la *sharia* determina el procedimiento de elección de los jueces cierra definitivamente la posibilidad de esta función para las mujeres. Sin embargo, en 1995, se introduce una pequeña modificación para permitir a las mujeres ocupar algunas posiciones como las de consejera de juez, asistente del procurador o experta judicial. La función de juez no fue el único ámbito que se cerró profesionalmente a las mujeres. Se vieron excluidas de todos los puestos de toma de decisión a nivel gubernamental y estatal. Esto incluye por supuesto, la función de Guía Supremo, de Presidente de la República, de Jefe del Poder Judicial, de miembro del Consejo de Guardianes, Procurador general y Jefe de la Corte Suprema. Hasta el gobierno de Jatami, ninguna mujer ocupó un puesto clave en los gabinetes ministeriales. Jatami designará a Masumeh Ebtekar como la primera vicepresidenta de la República Islámica. Y bajo la presidencia de Ahmadinejad, en 2009, una mujer, Marzieh Vahid Dastyerdi, fue designada como Ministra de Sanidad.

El 2 de diciembre de 1979, se aprueba la nueva Constitución de la República Islámica de Irán. Tanto en su versión previa como en la nueva, la familia se consagra como la unidad de base de la sociedad. Sin embargo, su definición y característica se inscriben en el marco ideológico de República Islámica, en la que su legitimidad, en tanto que esencia de la identidad islámica, se basa en su conformidad con la norma religiosa. Y su protección jurídica y moral se organiza en referencia a la idea de su amenaza por un enemigo exterior. Según esta visión, las

²²⁵ NAYYERI M. H., “Gender Inequality and Discrimination: The Case of Iranian Women”, 8 de marzo 2013, *Iran Human Rights Documentation Center*, <http://iranhrdc.org/english/publications/legal-commentary/1000000261-gender-inequality-and-discrimination-the-case-of-iranian-women.html#8>, consultado el 26/09/2014.

mujeres, como reproductoras de los valores culturales y religiosos, son las guardianas de la esfera privada y de la familia. Ahí reside su valor fundamental para la sociedad islámica. Y al mismo tiempo, las teorías implícitas y explícitas de la sexualidad femenina justifican su exclusión de la esfera pública y su permanencia en el ámbito doméstico. En otras palabras, el sistema las valora y honra mientras preserven la cultura y la religión, tal y como se les ordena. Son reproductoras biológicas de futuros musulmanes, por tanto, deben ser modelos idóneos para sus hijos, los futuros servidores del islam. Es más, siendo el rol de guardiana tan fundamental en el marco de la identidad amenazada, constituye también su punto más débil y vulnerable. Con lo cual, hay que proteger, controlar y vigilar dicha función porque de ella depende la preservación de esta cultura²²⁶.

En el título “La mujer en la Constitución”, en el preámbulo de la Constitución de la República Islámica de Irán de 1979, encontramos la definición normativa del ideal femenino islámico: “en la creación de las instituciones sociales islámicas, las fuerzas humanas que hasta el presente estaban al servicio de la explotación de los extranjeros, en todos sus aspectos, vuelven a encontrar su identidad genuina y sus derechos humanos. En este reencuentro, es natural que las mujeres, que hasta el presente han sufrido más la opresión del régimen despótico, se beneficien de un mayor reconocimiento de sus derechos. La familia es la unidad fundamental de la sociedad y es la base principal en la que el hombre se desarrolla y progresa; con lo cual, la compatibilidad con las creencias y los ideales es el principio fundamental de la formación de una familia, es la base esencial para el desarrollo y crecimiento de la humanidad. Favorecer las condiciones para alcanzar este objetivo es una de las obligaciones del gobierno islámico. Esta concepción de la unidad de la familia, libera a las mujeres de su estado de ‘objeto’ o ‘instrumento’ al servicio del consumismo y de la explotación, para que puedan recuperar su honorable responsabilidad como madres y cuidadoras de las vanguardias ideológicas. Las mujeres deben caminar junto con los hombres en los ámbitos activos de la existencia. En consecuencia, las mujeres serán portadoras de una responsabilidad más grande y, desde el punto de vista del islam, serán más alabadas y valoradas”²²⁷.

La Constitución lo deja claro: para el nuevo régimen, la mujer se define como madre, educadora y militante, y su lugar prioritario, a partir de ahora, es dentro de la familia. La Constitución resuelve así la ambigüedad del principio de igualdad que enuncia legitimando su definición a partir de los preceptos religiosos. Otorga al hombre un poder superior, tanto en la esfera doméstica como en la pública e institucionaliza las desigualdades²²⁸. Y sella dicha desigualdad con el visto bueno de la verdad revelada.

²²⁶ HELIE-LUCAS M.A., *op. cit.*

²²⁷ *Constitution de la République Islamique de Iran*, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>, consultado el 25/09/2015.

²²⁸ KIAN A., “La formation d’une identité sociale féminine post-révolutionnaire: un enjeu du pouvoir”, en YAVARI D’HELLENCOURT N. (Dir.), *Les femmes en Iran. Pressions sociales et stratégies identitaires*, L’Harmattan, Paris, 1998, pp.135-158, p.78.

El Código Penal también contiene muchas disposiciones discriminatorias en cuanto a la edad de la responsabilidad penal, al *diyeh* (precio de la sangre²²⁹), al *ghesas* (ley del tali3n), a las penas y al testimonio en un juicio penal. Mientras la edad de responsabilidad penal est3 fijada para las mujeres a los nueve a3os lunares, la de los hombres est3 a los quince a3os lunares. El precio de la sangre de una mujer no equivale al de un hombre. De hecho, como se3ala Nayyeri, el precio de la sangre de un hombre musulm3n es la unidad de referencia a partir del cual se calcula el precio de la sangre de todas las otras categor3as de personas²³⁰. As3 el art3culo 544 del nuevo C3digo Penal estipula que el *diyeh* de una mujer vale la mitad el de un hombre. Adem3s, si el precio de la sangre del perpetrador del crimen es m3s elevado que el de la v3ctima, por ejemplo, si un hombre mata a una mujer, la familia de la v3ctima que obtiene la aplicaci3n del *ghesas* (la ley del tali3n) deber3 pagar la mitad del precio de la sangre del hombre a la familia del criminal. Adem3s, se aplica el *ghesas* s3lo en los casos en los que el criminal no es ni el padre ni el abuelo paterno de la v3ctima. Es decir, si un padre mata a su hijo o hija, no se le aplica el *ghesas* -s3lo una pena de c3rcel-, pero si una madre mata a su hijo o hija, s3 se podr3 aplicar la ley del tali3n.

Dicha excepcionalidad leg3tima, para Nayyeri, los cr3menes de honor perpetrados por los padres hacia sus hijas. En algunas pocas excepciones, las penas aplicadas por una misma infracci3n son m3s leves para las mujeres que para los hombres. Tal es el caso de la homosexualidad, que est3 castigada con la pena de muerte en el caso de los hombres y por 100 latigazos en el caso de las mujeres²³¹. El testimonio de una mujer no tiene tampoco el mismo valor que el testimonio de un hombre. El art3culo 198 del nuevo C3digo Penal estipula: “La norma en materia de testimonio en todos los cr3menes es el testimonio de dos hombres, con la excepci3n del *zina* (adulterio), *livat* (actos homosexuales entre hombres), *taffiz* (actos homosexuales entre hombres sin penetraci3n) y *mosaheqheh* (actos homosexuales entre mujeres), los cuales se deben probar a trav3s del testimonio de cuatro hombres. El *zina* puede demostrarse tambi3n a trav3s del testimonio de dos hombres y de cuatro mujeres, salvo cuando el *zina* est3 castigado con la muerte o la lapidaci3n, en este caso el *zina* debe ser probado a trav3s del testimonio de al menos tres hombres y dos mujeres. En estos casos, si s3lo se pueden aportar los testimonios de dos hombres y de cuatro mujeres, s3lo se castigar3 con flagelaci3n. Los perjuicios corporales que requieren *diyeh* (precio de la sangre) pueden tambi3n ser demostrados con el testimonio de un hombre y de dos mujeres”²³².

Adem3s de los cambios jur3dicos, el nuevo gobierno toma una serie de medidas culturales, ideol3gicas y pol3ticas para reforzar las normas morales isl3micas y expandir los s3mbolos de la nueva hegemon3a en todos los aspectos de la vida p3blica. Se cambian los nombres de las calles, se llenan los muros de esl3ganes prorrevolucionarios y preceptos de

²²⁹ Se refiere la indemnizaci3n monetaria que se paga por un da3o f3sico -incluida la muerte- causado a una persona.

²³⁰ NAYYERI M. H., *op. cit.*

²³¹ *Idem.*

²³² *Idem.*

reconocidos ayatolás. Se pintan murales gigantes en las avenidas principales representando escenas de la revolución y de sus líderes carismáticos. Se cambian los manuales escolares, los programas de televisión, se cierran los espacios de ocio -teatros, salas de espectáculo, cines, etc.- asociados con la corrupción moral del antiguo régimen. Poco a poco se transforma el rostro de las ciudades para parecerse cada día más a una sociedad islámica.

El 6 de marzo de 1979, Jomeini anuncia que las mujeres deberían llevar el *heyab* en el ámbito del trabajo, particularmente en las administraciones públicas. Todavía no es obligatorio, sin embargo, en la administración estatal, poco a poco dominada por los revolucionarios islamistas, no llevar velo se interpreta como una lealtad a los valores del antiguo régimen. Por miedo a las represalias o a perder su empleo, muchas mujeres deciden ponerse el velo. Dos días después, el 8 de marzo de 1979, Día Internacional de la Mujer, mujeres de distintos ámbitos políticos y sociales se manifiestan contra el *heyab* y contra la nueva Ley de Protección de la Familia. La novelista Azar Nafisi, quien estuvo allí este día, explica cuáles fueron sus motivaciones: “participaba públicamente en lo que consideraba una defensa de mí misma como persona. Esta forma era muy diferente de mis actividades políticas durante mi época de estudiante, a favor de un ente desconocido llamado ‘masas oprimidas’. Esto era más personal.”²³³. Con la imposición del *heyab* llegó la primera desilusión de muchas mujeres que participaron en la revolución. Estaban sacrificando sus derechos, sus libertades por el bien de la revolución islámica. Las manifestantes fueron violentamente atacadas por los grupos de milicias del *hezbollah* con gritos de “*ya rusari ya tusari*” (o el pañuelo sobre la cabeza o los golpes sobre la cabeza).

Finalmente, en verano de 1980, una decisión oficial emana del Consejo de la Revolución especificando qué forma debería tener el *heyab-e eslami* (el *heyab* islámico) y prescribiendo su obligatoriedad en todos los ámbitos de la sociedad. Para asegurar su estricto cumplimiento así como el respeto de las otras normas sociales morales, se crean nuevas unidades de control sobre la población²³⁴. Los restaurantes, las tiendas y otros espacios públicos reciben indicaciones estrictas de no atender ni dejar entrar a las mujeres que no llevaran un *heyab* apropiado. En las instituciones públicas se crean unidades especiales (*monkerat*). Empiezan a difundirse rumores sobre el trato reservado a las mujeres *badheyab* (con *heyab* inapropiado), generando miedo entre la población. La acción de dichas patrullas se refuerza con la integración en el Código Penal de una pena específica por el incumplimiento de la obligación del *heyab*: setenta latigazos. Más adelante, dicha pena se cambió por una multa y prisión de diez días hasta dos meses (art. 683 del Código Penal). Las unidades de vigilancia islámicas tienen ahora el respaldo de la ley para perseguir y acosar a las mujeres en la calle y detenerlas cuando no cumplan con dicha obligación.

²³³ NAFISI A., *Leer “Lolita” en Teherán. Una historia de amor, libros y revolución*, El Aleph, Barcelona, 2003, p. 154.

²³⁴ ADELKHAH F., *La révolution sous le voile. Femmes islamiques d’Iran*, Karthala, París, 1991, p.52.

La obligación de llevar el velo se acompaña de otras medidas que responden a la misma lógica de segregación sexual: se separan físicamente los espacios públicos, como los autobuses, las administraciones, las universidades, las escuelas, se separan las entradas en determinados edificios públicos, como los aeropuertos, los hospitales o las universidades. En la entrada reservada a las mujeres, las *jaharan* (hermanas) controlan la correcta vestimenta de las mujeres. Las muestras públicas de la segregación y de los controles refuerzan las representaciones del ideal femenino como portador de la identidad cultural, del honor de la familia y de toda la sociedad. La islamización de la educación se refleja en los manuales escolares, en los que las imágenes y representaciones femeninas están todas conformes con la norma islámica, y en los manuales de historia, donde no se habla más de los Pahlavi. El objetivo es crear una generación entera de jóvenes, religiosos y formados para la defensa de la República Islámica²³⁵.

Las universidades se islamizan también. En 1980, se pone en marcha la Revolución Cultural (*enghelab-e farhangi*) para purgar las universidades de todos los elementos antirrevolucionarios, rediseñar los programas curriculares y seleccionar el personal académico en función de su lealtad a los principios de la República Islámica. Se separan también las aulas para impedir la mezcla. Otro aspecto de dicha islamización será también la prohibición del acceso de las mujeres a algunas disciplinas, sobre todo científicas y técnicas, mientras que otras, como las formaciones de matronas, en higiene familiar o costura serán reservadas únicamente a las mujeres. Además, la admisión a la universidad se condiciona por requerimientos de conformidad con los objetivos de la República Islámica: el candidato o la candidata debe ser musulmán(a) o de una de las religiones reconocidas por la Constitución, no tener conexiones con partidos políticos antiislámicos y no declararse como ateo²³⁶. Todos los estudiantes, una vez admitidos al concurso de entrada en la universidad, tienen que pasar una prueba de ideología islámica donde se examinan sus conocimientos en materia religiosa. Al margen de las universidades, se crean también centros académicos religiosos únicamente para las mujeres. En estas escuelas se enseñan ciencias islámicas que permiten acceder luego a puestos en la enseñanza o unirse a los aparatos del Estado. La otra cara de la formación teológica será que las mujeres empezarán a desarrollar cada vez más sus conocimientos en este ámbito. Este hecho, como veremos más adelante, tendrá una importancia significativa en la construcción del discurso feminista en Irán.

Durante los ocho años de conflicto con Iraq, el Gobierno mantiene su política de segregación de los sexos. Sin embargo, dada la crisis económica que atraviesa el país, dicha exigencia tiene que acomodarse para responder a las necesidades creadas por la guerra. En 1981, el discurso sobre el trabajo asalariado de las mujeres está todavía impregnado por el ideal de Mujer en la Familia. Zahra Rahnavard, entonces delegada del gobierno en los Asuntos de las Mujeres, declara: “los hombres son responsables del *nafagheh* (manutención), por esta razón, tienen que mantener a la familia. La prioridad de la mujer es criar a los hijos y cumplir las

²³⁵ POYA M., *op. cit.*, 1999, p.72.

²³⁶ *Idem*, p.103.

obligaciones domésticas. Solo bajo algunas circunstancias pueden trabajar: si no descuidan sus tareas del hogar y si este trabajo tiene como objetivo promover los valores islámicos. Dadas las dificultades económicas presentes, las mujeres tienen que salir, el gobierno debe promover el trabajo de los hombres para permitirles mantener a sus familias. Las horas de trabajo de las mujeres tienen que ser reducidas para permitirles cumplir con sus tareas domésticas satisfactoriamente. Las mujeres que poseen una especialización y que gozan de seguridad financiera tienen que adjudicar parte de sus bienes a ayudar a resolver los problemas económicos del país²³⁷.

Pero rápidamente empiezan a sentirse las necesidades creadas por la guerra y la ideología del Estado con respecto al trabajo de la mujer fuera de casa cambia. El Gobierno necesita a las mujeres para los puestos “femeninos” que los hombres no están dispuestos a ocupar, como secretaria, enfermera y maestra. Y las necesita también para cocinar, limpiar, ayudar como enfermeras en las mezquitas o directamente en el campo de batalla. Este trabajo es voluntario y organizaciones islámicas estatales como las *Jaharan-e Basiyi* (las hermanas *basiyi*) se encargan de reclutar mujeres cuyos hijos, hermanos o maridos se han marchado al frente. Las mujeres de clase media de ámbitos tradicionales toman parte en las actividades caritativas y organizan redes de ayuda mutua para las mujeres pobres. Y finalmente, muchas mujeres cuyos maridos o hijos están en el frente tienen que salir de casa y buscar un empleo para mantener al resto de la familia. En marzo de 1984, el ayatolá Jomeini declara que las mujeres pueden participar en los asuntos sociales, económicos y políticos, pero dentro del marco de las leyes islámicas²³⁸. Este llamamiento aumenta y legitima el trabajo asalariado para las mujeres. Sin embargo, al mismo tiempo, el Gobierno privilegia el trabajo a tiempo parcial para las mujeres, reduciendo de hecho sus oportunidades de poder encontrar un trabajo a jornada completa²³⁹.

En 1986, el Gobierno revisa sus políticas pronatalistas que fomentaban el matrimonio temprano como solución contra la degeneración moral. Aunque no estuviera formalmente prohibido, las autoridades religiosas desaconsejaban el uso de anticonceptivos²⁴⁰. Pero en 1986, la población llega a los 50 millones, es decir 14 millones más que las previsiones. En 1989, Jomeini, el nuevo Guía Supremo, ratifica una nueva Ley de Planificación Familiar bajo la presidencia de Hashemi Rafsanyani. Es una política fundamentada en dos estrategias: en primer lugar, una campaña de sensibilización de control de población en los periódicos y en la televisión. Los mensajes emplean un lenguaje accesible explicando que el aumento de la población provoca pobreza y desempleo. Se basan en el Corán para legitimar el uso de anticonceptivos, afirmando que el Profeta los permite en periodos de crisis. En segundo lugar, se crea una red de planificación familiar muy extensa vía distribución de anticonceptivos gratuitos

²³⁷ *Idem*, p.80.

²³⁸ *Idem*.

²³⁹ *Idem*.

²⁴⁰ HOODFAR H., “Bargaining with fundamentalist. Women and the politics of population control in Iran”, *Reproductive Health Matters*, N°8, Noviembre 1996, pp.30-40, p.31.

en los hospitales del país²⁴¹. El éxito del plan depende también de medidas complementarias para mejorar la posición socioeconómica de las mujeres. Sin embargo, para el gobierno islámico, vincular el descenso de la tasa de natalidad con el empleo femenino implica poner en tela de juicio el ideal islámico de la mujer como madre y esposa. Como señala Hoodfar, le resultará más fácil admitir la relación entre la educación de las mujeres y el número de hijos²⁴². Así, basándose en la palabra del profeta del islam, declaran la educación como el deber de cada musulmán. Esta legitimación afloja la resistencia de las familias tradicionales con respecto a la educación de sus hijas, permite a las mujeres tener acceso a nuevos ámbitos de participación en la vida pública y tomar conciencia de las posibilidades que les ofrece la vida. El Estado islámico se convierte además en garante del honor de las familias (*namus*), controlando el comportamiento de las mujeres en los centros educativos y velando por su integridad moral.

Efectivamente, es el ámbito donde más avances se han podido observar con respecto a la posición de las mujeres. Mientras en 1978, la tasa de mujeres en educación primaria era del 39,72%, esta cifra se incrementa al 48,19% en 2006. En la educación secundaria, la cifra pasa de 36,36% en 1978, a 49,16% en 2006, y tal vez el ámbito en el que la progresión de las mujeres ha sido más significativa ha sido en la educación universitaria, donde la cifra se dobla entre 1978 y 2006. Pasa del 31,77% al 63,7%²⁴³. El porcentaje de alfabetización de las mujeres de ámbitos rurales pasa del 10% en 1976, para mujeres con edades comprendidas entre 20 y 24 años, al 37% en 1986, 78% en 1996 y 91% en 2006. En 2010, se calcula que más del 70% de los estudiantes universitarios son mujeres. En 2000, se aprueba también una reforma de la Ley de Educación para permitir a las mujeres no casadas estudiar en el extranjero²⁴⁴.

El mismo año, se establece también la Sociedad Iraní de Estudios de las Mujeres. Se abren otros centros de Estudios de las Mujeres en tres universidades y la Universidad de Teherán empieza un programa similar con tres especialidades: las mujeres y la familia, la historia de las mujeres y los derechos de las mujeres en el islam²⁴⁵. Paralelamente, se desarrollan también cursos de teología para las mujeres, impartidos por profesoras especializadas. El clima de apertura favorece también el desarrollo de la prensa y más concretamente, de prensa femenina como: *Zanan* o *Payam-e Zan* que analizaré en el apartado siguiente. Faezeh Hashemi, parlamentaria e hija del presidente Hashemi, emprende también la liberalización del deporte para las mujeres. Aboga por la creación de espacios especializados para la práctica deportiva de las mujeres. Organiza y preside el Consejo de Solidaridad del Deporte Femenino de los Países Islámicos en 1993, organismo reconocido por el Comité Olímpico Internacional, que organiza cada cuatro años una competición de deporte exclusivamente femenino islámico entre los países miembros.

²⁴¹ HOODFAR H., *op. cit.*, 1996, p.32.

²⁴² HOODFAR H., *op. cit.*, 1996, p.34

²⁴³ VAKIL S., *op. cit.*, 2011, p.110.

²⁴⁴ *Idem.*

²⁴⁵ *Idem.*

En cambio, el ámbito de la participación política de las mujeres es donde mayor regresión se ha observado. Aunque no fueron totalmente excluidas de la participación política y de que ha habido mujeres en todos los parlamentos elegidos de la República, su tasa de representación política baja significativamente. En la última legislatura antes de la revolución representaban el 7% de los parlamentarios. Nunca volverán a alcanzar esta tasa y hasta la llegada de los reformistas al poder, no tendrán más que cuatro representantes en el parlamento (sobre 290 asientos). Rafsanyani creará, durante su presidencia, una Oficina de Asuntos de las Mujeres y nombrará a Shahla Habibi como consejera del Presidente en los asuntos de las mujeres. A pesar de la prescripción constitucional según la cual sólo los hombres pueden ser elegidos como presidentes del gobierno, a partir de 1997, algunas mujeres deciden registrar su candidatura para concurrir en las elecciones. Dichas candidaturas fueron rechazadas, pero con este gesto, abrieron un debate público importante sobre la cuestión de la participación política de las mujeres en las altas esferas de poder y de toma de decisiones. El Parlamento sigue siendo el lugar privilegiado para las mujeres para ejercer la política.

Durante el periodo reformista, el número de mujeres parlamentarias subió ligeramente. En las elecciones de 1996, se presentaron 320 mujeres candidatas (5,96% del total de candidaturas presentadas) y fueron elegidas 14 sobre los 290 escaños. En la legislatura anterior (1992-1996) sólo se habían presentado 81 candidatas y fueron elegidas 9 parlamentarias. En las elecciones de 2000, se presentan 513 candidatas, y en la siguiente legislatura, se presentan 829. En 2008, aunque esta cifra disminuye, llegan a 585, aumenta en relación con el total de candidaturas presentadas para representar el 12% de ellas. Como señala Vakil, “las mujeres parlamentarias han tenido un papel primordial en la dirección y promoción de las leyes de género. Estas mujeres han estado en una posición precaria en la que se esperaba de ellas que se focalizarán sobre temas de mujeres, pero al mismo tiempo tenían que ser leales al Estado y a sus dirigentes”²⁴⁶. Como señala la autora, algunas desarrollarán una conciencia de género e incluso adoptarán posturas feministas y aprovecharán su posición de relativo poder para impulsar reformas, mientras otras continuarán apoyando las visiones tradicionalistas sobre la posición de las mujeres.

Y finalmente, otro ámbito importante de participación ciudadana para las mujeres será el del trabajo en las organizaciones no gubernamentales (ONGs) de mujeres. En 10 años, el número de ONGs de mujeres pasa de 40 a 5000²⁴⁷. Y la participación de las mujeres en ellas ha sido decisiva para el activismo feminista. Por un lado, las mujeres que trabajaban para estas ONGs han estado en contacto directo con temáticas y problemas sociales, económicos y legales específicos de las mujeres (pobreza, prostitución, drogadicción, madres solteras, etc.), y por otro lado, han podido canalizar sus reivindicaciones a través de espacios legítimos. Precisamente por esta especificidad, las ONGs de mujeres han constituido espacios accesibles y han permitido

²⁴⁶ *Idem*, 2011, p.126.

²⁴⁷ NAMAZI B., “Non-Governmental Organizations in the Islamic Republic of Iran: A situation analysis”, *United Nations Development Program*, Tehran, 2000.

crear vínculos de solidaridad y de activismo entre organizaciones de mujeres, tanto en Irán como a nivel internacional. Evidentemente, estas ONGs no son espacios de disidencia política. De hecho, algunas activistas feministas, como Mahbubeh Abbasgholizadeh, consideran que estas organizaciones han sido instrumentos de propaganda gubernamental y han permitido dar una mejor imagen de Irán a nivel internacional²⁴⁸. Sin embargo, y a pesar de dicha observación, las organizaciones no gubernamentales han sido también un vector importante de mezcla social, económica e ideológica entre las mujeres. Aunque su impacto estructural ha sido limitado con respecto a mejoras en la vida de las mujeres, han contribuido a crear nuevos canales de influencia sobre las instituciones islámicas.

En resumen, las políticas de género en la República Islámica han ido cambiando a lo largo de estos 36 años. En los primeros años de la revolución, estaban impregnadas por los ideales de la revolución y de un gobierno teocrático islamista. La legitimidad religiosa era el pilar institucional que transversalizó todas las decisiones políticas y todos los ámbitos de la sociedad. A través de la imposición del velo y la vuelta a la ley islámica, las mujeres se vieron directamente afectadas en su vida cotidiana, en su intimidad y en su identidad. Sin embargo, con el tiempo, el radicalismo de los primeros años de la República islámica se relajó en favor de consideraciones pragmáticas, generadas por la guerra, por las tensiones internacionales y también por las tensiones políticas y sociales internas. Por un lado, la islamización estableció normas políticas, culturales, sociales, legales de género basadas en la tradición, pero, al mismo tiempo, por la necesidad estratégica del Estado de no perder el apoyo de las mujeres, abrió nuevas oportunidades para ellas. Las mujeres han sido decisivas en dicho proceso. Desde los primeros momentos de la revolución, han constituido una masa crítica y un grupo de presión significativo, a pesar de los intentos del Estado de limitar, o mejor dicho, de circunscribir sus oportunidades a los marcos normativos establecidos por su ideal femenino islámico. Aunque en esta relación de fuerza las mujeres no han tenido el mismo peso y han tenido que superar numerosas trabas, han sido capaces de buscar estrategias individuales y colectivas para desafiar las normas patriarcales.

Me voy a detener ahora, en la última parte de este capítulo, a analizar cuáles han sido dichas estrategias. Las dos primeras partes me han permitido analizar las dos variables que he utilizado como categoría de análisis de las estrategias feministas, a saber, la naturaleza autoritaria de su régimen político y su carácter patriarcal. Estos dos aspectos están estrechamente vinculados en el caso de la República Islámica de Irán. Quisiera recordar aquí una fase de Amelia Valcárcel que cité en el capítulo I: las políticas de dichos regímenes no son “además” sexistas, sino que son, sobre todo, sexistas y de allí extraen la mayor parte de sus otros rasgos. Ninguna de sus políticas concretas puede aislarse de su pretensión básica de fundamentar su orden patriarcal²⁴⁹. Llevan la lógica de “lo personal es político” a su máximo extremo

²⁴⁸ VAKIL S., *op. cit.*, 2011, p.133.

²⁴⁹ VALCÁRCEL A., “Las filosofías políticas en presencia del feminismo”, en AMORÓS C. (Eds.), *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, pp.115-133, p.129.

cementándola con la ley divina. Pero, como también he puesto de manifiesto, el sistema político iraní no es homogéneo, ni coherente, ni se basa en un consenso absoluto por parte de aquellos que detentan el poder. Presenta contradicciones, limitaciones y tensiones internas que son observables tanto en su aspecto autoritario como patriarcal. Alberga, además, cierta flexibilidad que le permite adaptarse cuando las circunstancias lo requieren o que ponen en peligro su existencia. Aprovechando las inestabilidades del sistema, sus contradicciones y su pragmatismo, las feministas iraníes abrirán unas brechas significativas en las representaciones y las normas de género. Pero como cuestionar la naturaleza patriarcal del Estado equivale a desestabilizar sus pilares fundacionales, tenemos que preguntarnos de qué modo las reivindicaciones feministas incidirán en la lógica del sistema político iraní.

3) Articulaciones y estrategias feministas en Irán

1. El feminismo islámico: en la intersección inestable entre islam y mujer

A través de su participación masiva en la revolución, las mujeres iraníes de distintos ámbitos socioculturales se convierten en artífices sociales y políticas del cambio. Como expliqué anteriormente, la movilización de las mujeres no responde a una motivación uniforme. Este pluralismo contribuyó al mismo tiempo a crear una interacción sin precedente entre las mujeres. Azadeh Kian distingue tres categorías de actrices sociales presentes en el escenario posrevolucionario: las islamistas tradicionalistas, las islamistas modernistas y las modernistas laicas²⁵⁰.

Las modernistas laicas son mujeres de la nueva clase media moderna. Tienen un nivel alto de estudios. Muchas de ellas ejercen actualmente profesiones liberales o pertenecen a las elites intelectuales laicas. Durante la revolución, se pusieron el velo como símbolo de la unidad nacional y de identidad cultural. Sin embargo, sus reivindicaciones no eran de naturaleza islamista. Muchas eran simpatizantes y activistas de partidos de izquierda o nacionalistas. Sus valores son laicos, pero estaban en oposición al imperialismo cultural, a la pérdida de la identidad nacional y al despotismo del Shah. Para ellas, llevar el velo durante las protestas no era regresivo ni tradicional, sino una manifestación de su compromiso político, como expresión de su militancia y su esfuerzo por encontrar su verdadera identidad femenina.

Las islamistas tradicionalistas son de la clase media tradicional, es decir, están relacionadas con los clérigos y los comerciantes del bazar. Consideran la *sharía* como fuente legítima y principal de la ley, y la familia como el lugar más apropiado para las mujeres. Siguiendo la lógica del ideal femenino islamista, también son militantes. Después de la revolución, muchas se integran en los aparatos del Estado, lo cual -paradójicamente y a pesar de

²⁵⁰ KIAN A., "La formation d'une identité sociale féminine post-révolutionnaire: un enjeu du pouvoir", en Nouchine Yavari d'Hellencourt (Ed.), *Les femmes en Iran. Pressions sociales et stratégies identitaires*, L'Harmattan, Paris, 1998, p.139.

su insistencia sobre el papel doméstico de las mujeres- les permite acceder a cargos políticos destacados dentro de la República Islámica. Las regresiones que el Estado inflige a los derechos de las mujeres y la agravación de su situación, sobre todo a las mujeres de condiciones modestas, ha sido un factor significativo en la movilización de las islamistas tradicionalistas, quienes habían puesto toda su esperanza en la revolución y se habían implicado activamente en ella para defender los derechos de las mujeres y asistir a las que necesitaban ayuda²⁵¹.

Azam Taleghani, hija del clérigo progresista Mahmud Taleghani, una de las primeras parlamentarias de la República Islámica, crea *La Sociedad de las Mujeres Musulmanas (Jame-e zanan-e mosalman)*, una institución dedicada, entre otras cuestiones, a acompañar a las mujeres en situaciones difíciles. “Después de la Revolución y como consecuencia de la aplicación de las nuevas leyes, muchas mujeres venían a vernos para quejarse. Sus quejan nos llevaron a darnos cuenta de que las mujeres tenían problemas específicos. Decidí entonces crear una asociación para defender sus derechos”²⁵². Algunas mujeres empiezan también a formarse en las disciplinas religiosas. En 1984, se abre en Qom, el seminario teológico para las mujeres, la Sociedad de Al-Zahra (*Yami'at-e al-Zahra*)²⁵³. Después de la revolución, muchas disciplinas están prohibidas para las mujeres y las plazas en la universidad están sometidas a cuotas y hay que superar el examen de acceso. Los centros de estudios religiosos para las mujeres les permiten entrar en un *cursus* universitario y adquirir conocimientos en Teología. Sus actividades políticas y participación voluntaria en los colectivos revolucionarios despertó en ellas una conciencia colectiva sobre su papel limitado en el ámbito doméstico, sobre su importancia y su poder como género. Se convirtieron en verdaderas actrices sociales y políticas. Su participación en el proceso revolucionario las colocó de manera legítima en el espacio público y las confrontó a los conflictos y a las contradicciones de las relaciones de género. Esta legitimidad revolucionaria la utilizaran luego para acceder a determinadas funciones dentro del aparato de poder o bien para convertirse en portavoz de las reivindicaciones femeninas.

Las islamistas modernistas son también de la clase media tradicionalista, pero son de ámbito urbano, tienen estudios superiores y son muy activas en la esfera pública. Respetan profundamente las leyes coránicas, pero su lectura de la *sharía* es más transformadora porque intentan promover el estatuto de las mujeres tanto en el ámbito privado como público, a través de una reforma de las leyes existentes. Estas mujeres desempeñarán un rol clave en la posrevolución, para promover el estatuto de la mujer dentro de la República Islámica, y para generar el cuerpo teórico de lo que se denominará el feminismo islámico. La situación del régimen Pahlavi les provocó mucha insatisfacción y conflictos identitarios. Su participación en la revolución y su apoyo al ayatolá Jomeini era un acto político contra esta alienación y reflejaba su profundo descontento. El islam que reivindican participaba de las visiones

²⁵¹ KIAN-THIÉBAUT A., *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et Famille*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002, p. 82.

²⁵² *Idem*, p. 83.

²⁵³ GHEYTANCHI E., “Appendix: Chronology of Events Regarding Women in Iran since the Revolution of 1979”, *Social Research: An international Quarterly*, Vol.67, N°2, (Summer 2000), pp.439-452.

alternativas propuestas por pensadores como Shariati. Es un islam militante que se extiende a todas las esferas de la sociedad y que les permite acceder al ámbito público. La lucha revolucionaria representa una doble liberación: la del patriarcado tradicional y la del Estado occidentalizado. Para ellas, la promesa de la revolución era cumplir este doble sueño.

Las categorías que propone Kian no son ni herméticas ni fijas. De hecho, corresponden más a una radiografía de las mujeres en la primera década de la República islámica que al panorama actual. Las divisiones entre tradicionalistas y modernistas tampoco carecen de contradicciones. Bien es verdad que las mujeres islamistas tradicionalistas se inscriben en una adhesión y promoción de los valores patriarcales que promueve el Estado, pero su participación efectiva implica una nueva lectura sobre los ideales femeninos tradicionalistas. Las políticas de género del propio Estado tampoco están exentas de dichas contradicciones, como expliqué en el apartado anterior. El reformismo político que caracterizará los años de la presidencia de Jatami proporcionará nuevos marcos de autoadscripción identitaria y política para las mujeres. Algunas de las islamistas tradicionalistas adoptarán posturas cada vez más reformistas, y las islamistas modernistas se deslizarán progresivamente hacia reivindicaciones feministas con ciertos matices secularistas. Azza Karam sugiere otra clasificación. Diferencia entre: 1) las feministas seculares, con un discurso fuera de la religión y comprometido con los derechos humanos internacionales; 2) las feministas islamistas que emergen de los movimientos islamistas conservadores; y 3) las feministas musulmanas, que entablan una dialéctica con las fuentes islámicas mientras intentan reconciliar la fe islámica con los derechos humanos internacionales²⁵⁴.

Mientras Kian no hace referencia a la categoría de feminista para diferenciar a las mujeres, Karam no diferencia entre las activistas feministas y las activistas inscritas en un discurso patriarcal *sobre* las mujeres. En ambos casos, tienden a darnos una imagen poco matizada de la realidad política de las mujeres iraníes. En el contexto de la República Islámica de Irán, la categoría de feministas seculares existe, no tienen una presencia política ni pública como tal, es decir, en tanto que feministas seculares, pero tampoco corresponde totalmente a la categoría mujeres modernistas laicas de Kian, porque estos diez últimos años cada vez más “islamistas modernistas” se adhieren a un discurso de Derechos Humanos y de privatización de la religión. Como veremos a continuación, la realidad política patriarcal del Estado islámico obligará a las feministas inscritas en las distintas corrientes, a cierto pragmatismo para superar las divisiones entre ellas (divisiones heredadas, además y en gran parte, de las heterodesignaciones políticas e históricas -laicas versus islamistas-). Volveré sobre estas categorías más adelante. De momento voy a empezar a utilizar las categorías de Kian, pero intentando mostrar al mismo tiempo cómo la experiencia de cada grupo ha contribuido a cambiar sus posturas y en qué medida han aflojado su radicalismo en la búsqueda de un consenso estratégico entre ellas.

²⁵⁴ KARAM A., *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminism in Egypt*, Macmillan, London, 1998, pp. 9-13.

Tras la muerte del líder de la revolución en 1989 y el fin de la guerra contra Iraq, el Estado tiene que afrontar las reivindicaciones de la población, que exige un mejor nivel de vida, un mejor acceso a servicios médicos, educativos, culturales y deportivos. Debe reconstruir las instalaciones destruidas por la guerra, pero faltan especialistas. Muchos han huido al extranjero después de la Revolución y al principio de la guerra. Se ve obligado a recurrir a los expertos que se han quedado y que fueron despedidos de sus puestos después de la revolución por ser antisláuticos. Entre ellos figuran las mujeres modernistas e instruidas. Las reintegran de este modo el ámbito laboral para responder a esta demanda²⁵⁵. Durante esta época, las mujeres -tanto las laicas como las islamistas tradicionales o modernistas- empiezan a intensificar sus actividades sociales en asociaciones de mujeres, políticas y culturales. Las islamistas que han sido elegidas al parlamento²⁵⁶ empiezan a exigir cambios en las leyes islámicas y reclaman más presencia de mujeres en las esferas públicas. Como explica Yavari d'Hellencourt, después de la guerra “la sociedad civil emerge de nuevo y la conciencia de género empieza por expresarse. Las mujeres pasan de ser grupo latente para convertirse en ‘grupo de presión’. Se organizan y crean estructuras asociativas, fundan revistas independientes y editoriales y empiezan otra vez las actividades literarias y artísticas”²⁵⁷.

Frente a las reivindicaciones de las mujeres, el presidente Hashemi Rafsanyani crea el Consejo Cultural y Social de las Mujeres en 1987, bajo la supervisión del Alto Consejo de la Revolución Cultural. Este organismo tiene como tarea nombrar a la Consejera del Presidente para los Asuntos de la Mujer. En 1991, funda la “Oficina de los Asuntos de las Mujeres” y suprime algunas disposiciones que limitaban el acceso de las mujeres a algunas disciplinas académicas²⁵⁸. En 1992, nacen dos revistas femeninas: *Zanan* y *Payam-e Zan*, muy representativas de los cambios experimentados por las islamistas y los desacuerdos entre las islamistas modernistas y tradicionalistas. Las modernistas tienen cada vez menos miedo en definirse como feministas y denuncian el trato injusto que sufren las mujeres iraníes; por su parte, las tradicionalistas siguen defendiendo el papel tradicional de la mujer como madre y esposa, pero admiten que las leyes deben ser cambiadas, teniendo en cuenta las circunstancias actuales. Para ellas, el único objetivo de la participación social de las mujeres es su contribución a la consolidación del Estado islámico.

La visión de estas últimas se plasma en la revista *Payam-e Zan* (El mensaje de la mujer). La revista fue creada por el centro de ciencias religiosas de Qom. Tanto los fundadores como el director y los redactores son *moytahed* destacados del centro y su producción depende política y económicamente del Estado. Como subraya Mir-Hosseini, el mensaje es más el de los clérigos

²⁵⁵ KIAN-THIÉBAUT A., *op. cit.*, 2002, p. 87.

²⁵⁶ En 1988 tres mujeres son elegidas para el tercer *Mayles* islámico (1988-1992): Gohar ol-Sharieh Dastgheib, Marzieh Hadidchi (Dabagh), Atefeh Raya'i.

²⁵⁷ YAVARI D'HELLENCOURT N., “Le féminisme post-islamiste en Iran”, *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, nº85-86, 1999, p.104.

²⁵⁸ KIAN-THIÉBAUT A., *op. cit.*, 2002, p. 83.

de Qom que el de las mujeres, contrariamente a lo que sugiere el nombre de la revista²⁵⁹. Su objetivo es difundir un conocimiento religioso accesible a las mujeres sobre sus derechos, pero también sobre sus deberes cívicos y religiosos. Entrevistan a mujeres islamistas de ámbitos asociativos, políticos, culturales y científicos para que opinen sobre la posición de la mujer en la sociedad. Contrariamente a las revistas de las islamistas modernistas, que, como lo voy a explicar a continuación, basa explícitamente su discurso en la igualdad entre mujeres y hombres, *Payam-e Zan* recurre al concepto de equidad y complementariedad para denunciar los problemas que sufren las mujeres en la sociedad²⁶⁰.

Su discurso recupera la lógica del sistema islámico de género para resignificar su prácticas en términos de justicia islámica. Según el ayatolá Boynurdi, un clérigo cuyas perspectivas se inscriben en esta línea: “en algunos casos, el islam ha dado algunos privilegios y derechos específicos a los hombres y a las mujeres. En ningún caso debemos interpretarlo como un caso de discriminación. Por ejemplo, si el islam da una parte doble de herencia al hombre, no es porque considera al hombre como superior. Es porque el hombre tiene una responsabilidad más grande. En caso de divorcio, por ejemplo, tiene que pagar la manutención... Hay discriminación cuando tenemos dos individuos absolutamente iguales y que tienen el mismo estatuto, pero que reciben un tratamiento diferente. Si observamos una diferencia de tratamiento entre hombres y mujeres es precisamente porque no están en las mismas condiciones. No podemos considerar esto como una discriminación²⁶¹”.

Con respecto a la defensa de los derechos de las mujeres, la revista abandera dos principios: condena al feminismo occidental porque considera que el derecho de las mujeres al placer sexual es contrario al derecho incontestable de los hombres a disponer del cuerpo de las mujeres²⁶². Y recupera también el discurso de la lucha contra el imperialismo occidental para mostrar que este ha utilizado el feminismo para invadir y destruir a las sociedades musulmanas. El argumento en el centro de sus discursos es el de la equidad y de la complementariedad, y no la igualdad. Sin embargo, a pesar de su discurso conservador, la práctica de las mujeres tradicionalistas nos sugiere que contribuyen en cierta medida a modificar los roles tradicionales de género y de los derechos de las mujeres. Como subraya Afary, la adhesión de estas mujeres a los ámbitos conservadores religiosos les ha permitido ser más ambiciosas, acceder a puestos de poder y tener una vida personal más gratificante²⁶³.

²⁵⁹ MIR-HOSSEINI Z., “Debating Women: Gender and the Public Sphere in Post-Revolutionary Iran”, en SAJOO A. B. (Ed.), *Civil Society in The Muslim World: Contemporary Perspectives*, I. B. Tauris, London, 2004, pp.95-122, p. 109.

²⁶⁰ YAVARI D’HELLEN COURT N., *op. cit.*, 1999, p.107.

²⁶¹ Entrevista con el ayatolá Bojnourdi, “Figh and women’s human rights”, *Farzaneh*, nº8, Winter 1997, p.37-42.

²⁶² AFARY J., “Portrait of two Islamist Women: Escape from Freedom or from Tradition”, *WLUMML*, Dossier 25, octubre 2003, <http://www.wlumml.com>, consultado el 20/06/2015.

²⁶³ *Idem.*

Desde la revolución, han tomado parte activa en las actividades sociales. Organizan redes de apoyo para las mujeres pobres y ayudan a las estudiantes sin recursos. Se integran también en las organizaciones de voluntarios durante la guerra contra Iraq. La militancia de las mujeres en los movimientos conservadores ha sido interpretada por algunas de autoras que analicé en el capítulo anterior (como Abu-Lughod o Mahmood) como la capacidad de acción de las mujeres, aún cuando deciden someterse o inscribirse en un marco normativo patriarcal. Se involucran en los proyectos de creación de un Estado islámico para servir prioritariamente a este objetivo. Asimismo adoptan y reproducen las normas patriarcales dominantes. Esto las sitúa en una posición paradójica: por un lado, tienen un discurso muy conservador sobre los roles de género mientras, por otro, ninguna de ellas responde a ideal islámico de la Mujer en la Familia. Todas las que ocupan cargos de responsabilidad en las instituciones islámicas en Irán trabajan a tiempo completo, son responsables de muchas organizaciones o son profesoras en escuelas superiores. Afary se pregunta entonces: “¿quién está cuidando de sus maridos y sus hijos mientras ellas se dedican a propagar la ideología de la República Islámica según la cual la responsabilidad prioritaria de la mujer es hacia su marido y su familia?”²⁶⁴.

El proyecto islamista modernista encuentra su medio de expresión a través de la revista *Zanan* (Mujeres), fundada por Shahla Sherkat en 1992. Sherkat es una antigua militante de la revolución islámica. En el primer número, la editora anuncia el objetivo feminista y militante de la revista: atacar a la discriminación sexual en los cuatro terrenos principales: la religión, el derecho, la educación y la cultura. Denuncia la dominación de las mujeres por los hombres y la perpetua reproducción de las desigualdades de género en todos los campos sociales²⁶⁵. Además de este contenido explícito, *Zanan* se distingue de las otras revistas femeninas por el hecho de que fomenta la colaboración entre mujeres islamistas y laicas. El momento corresponde también a lo que definí anteriormente como el inicio de la crítica posislamista en Irán. En la sociedad se inicia una reflexión importante en torno a cuestiones de ciudadanía en una República Islámica. A partir de las elecciones de 1997, que llevarán al candidato Jatami a la presidencia, el debate se hace público y se refleja en los periódicos conservadores y reformistas.

En mayo de 1997, Jatami gana las elecciones con el 69% de los votos frente al 25% para el candidato conservador Nategh Nouri. Según Yavari D'hellencourt, la candidatura de Jatami logra fijar en el escenario político las transformaciones de la sociedad iraní: las mujeres y los jóvenes son los principales votantes de Jatami. Una gran mayoría de mujeres iraníes, de todos los ámbitos sociales y culturales, apoya con su voto al candidato Jatami, con la firme esperanza en un cambio de las leyes islámicas y una mejora de sus condiciones. El resultado de las elecciones permite a las mujeres darse cuenta de su poder no solo como fuerza política, fuerza de cambio, sino como género. Sin embargo, Jatami no logra la transición hacia más derechos y libertades que había prometido. En 1997, en una entrevista a la revista femenina *Zanan*, Jatami

²⁶⁴ *Idem.*

²⁶⁵ YAVARI D'HELLENCOURT N., *op. cit.*, 1999, p.107.

afirma: “aunque la ley es defectuosa, mejor su implementación que su no-implementación”²⁶⁶. La idea de aplicar las leyes tal y como son suena a un compromiso para fortalecer el Estado de derecho, pero, para las feministas, aplicarlas sin modificarlas significa que reforzaría la aplicación de las leyes islámicas discriminatorias. La prioridad de estas activistas será entonces centrarse sobre los contenidos exactos de las leyes y analizar las consecuencias sobre sus vidas.

A partir de este momento, se produce un cambio ideológico importante. Podemos empezar a distinguir un discurso claramente feminista, es decir, un discurso autorreferido sobre las mujeres y sus problemas, y discursos inscritos en el marco de la igualdad. Estas cuestiones y su definición dejan de ser el privilegio exclusivo de los hombres, de los políticos o de los intelectuales. Cada vez más mujeres se expresan sobre sus derechos y su situación social. Las feministas iraníes señalan dos elementos clave de la situación de las mujeres en la República Islámica: por un lado, el desfase entre el derecho y la posición de la mujer en la sociedad. Según la abogada Mehranguiz Kar: “las condiciones actuales, económicas, sociales y políticas de la sociedad iraní han llamado a las mujeres a desempeñar nuevos papeles que son esencialmente diferentes de lo que su estatuto en un sistema tradicional y subdesarrollado puede garantizarles. Pero el sistema legal sigue hundiendo sus raíces en el periodo del tradicionalismo mientras los elementos económicos, sociales y culturales de la sociedad están en un proceso de transformación. Como resultado, el sistema legal no es capaz de responder a las necesidades de este periodo de transición de la realidad política, económica social y cultural”²⁶⁷. Y por otro lado, señalan las contradicciones que existen dentro de la sociedad entre las costumbres y las prácticas cotidianas, y el conservadurismo de las normas sociales y culturales promovidas por el régimen.

La prioridad de las feministas islámicas y laicas será la crítica jurídico legal. El objetivo es, por una parte, obtener un cambio de las leyes actuales y, por otra parte, proponer una lectura más actual del *fegh* (la jurisprudencia islámica), especialmente en lo relativo a la ley civil: el matrimonio, el divorcio, la custodia de los hijos y la herencia. Intentan poner de manifiesto las contradicciones en el sistema civil y penal, en el que las mujeres son responsables penalmente a una edad más temprana que los hombres, sin embargo, en el ámbito civil, son consideradas como menores y bajo tutela toda su vida. Por otro lado, intentan dar a conocer el contenido exacto de la ley civil y penal ya que, desde la revolución, se han introducido algunas limitaciones a la aplicación tradicional del *fegh*: los divorcios tienen que ser pronunciados por un tribunal y no por la triple fórmula de repudio, existen contratos de matrimonio que pueden modificar las disposiciones discriminatorias de la ley civil. Y las viudas de guerra pueden obtener la custodia de los hijos. La tarea de las juristas feministas será, por lo tanto, dar a conocer la existencia de estas cláusulas para que sean integradas en los contratos de matrimonio y denunciar las incoherencias del sistema jurídico.

²⁶⁶ “Khatami’s outlooks on women”, Entrevista con Jatami, *Zanan*, mayo 3, 1997, <http://www.netiran.com>, consultado el 24/05/2002.

²⁶⁷ KAR M., “Second class. The Legal Status of Iranian Women”, *The Iranian*, 18 de abril de 2000, <http://www.iranian.com/Opinion/2000/April/Women/index.html>, consultado el 24/08/2002.

Shirin Ebadi, Premio Nobel de la Paz en 2003, es una abogada involucrada en esta lucha. Ha sido la primera mujer jueza en Irán en 1969. Sin embargo, después de la revolución, la despiden y le asignan un trabajo de administrativa en el Ministerio de Justicia. Shirin Ebadi formaba parte de la purga administrativa que se impuso en los días que siguieron a la revolución. Dimitió y empezó a trabajar como consultora jurídica en empresas privadas. A pesar de ganar más dinero, no está satisfecha y cuenta: “Estaba convencida de que tenía que empezar otra actividad para encontrar mi identidad de mujer. Cuando era juez, era bastante sensible a los problemas de las mujeres. Entonces decidí escribir sobre las lagunas de nuestro sistema legal.”²⁶⁸. En 1993, empieza a trabajar como abogada y dirige numerosos casos importantes de violación de los derechos de las mujeres y de las niñas e implicarse en el debate público sobre los derechos de las mujeres.

Ebadi subraya las incoherencias del sistema legal: la edad de la mayoría política de una mujer es diferente de la edad de la mayoría jurídica. Una mujer vale igual que un hombre en cuanto al derecho de voto, sin embargo, vale la mitad en cuanto a la herencia y el testimonio. Es responsable penalmente a una edad muy temprana, sin embargo, en otros aspectos de su vida permanece eternamente menor. Se puede casar a los 13 años, pero no puede trabajar hasta los 15 porque el trabajo infantil está prohibido²⁶⁹. La abogada sostiene que el islam es una religión coherente y justa, por consiguiente, las incoherencias de la ley no pueden provenir de la religión, sino de las interpretaciones que los hombres han hecho de los preceptos coránicos para mantener sus privilegios patriarcales. Pero, al mismo tiempo, afirma: “yo soy una abogada y, naturalmente, analizo el problema de las mujeres desde un punto de vista jurídico... Sabemos todos que la ley es un símbolo del poder y que nuestras leyes van profundamente contra las mujeres”²⁷⁰. ¿Qué quiere decir con esto? Ebadi hace una diferencia clara entre la ley y el islam. Como abogada, lo que le interesa, ante todo, es cómo la ley trata a las mujeres, y no el islam. ¿Tenemos que entender que el islam es del dominio de la fe y es personal? Mientras vive y trabaja en Irán, nunca contestará a preguntas de este tipo. Responderá: “hace 20 años que intento demostrar que uno puede ser musulmán y tener leyes que respetan los derechos humanos”²⁷¹. Su discurso cambiará una vez en el exilio.

La gran novedad de juristas feministas como Ebadi, será dar una dimensión material y territorial a la ley e intentar desvincularla de su dimensión espiritual. Es decir, reivindicar el carácter positivista de la ley. El hecho de que Ebadi se presentara a la ceremonia de entrega de los premios Nobel sin velo es bastante llamativo: si las mujeres llevan el *heyab* en Irán es porque le obliga la ley. Y la ley tiene una delimitación territorial; cuando uno sale del territorio, ya no está bajo su jurisdicción. Y la otra novedad será la recuperación -todavía muy tímida- del discurso de los derechos humanos para combatir las leyes y las penas consideradas como

²⁶⁸ KIAN-THIEBAUT A., *op.cit.*, 2002, p. 230.

²⁶⁹ KOSROKHAVAR F., ROY O., *op.cit.*, 1999, p.212.

²⁷⁰ *Idem*, p.213.

²⁷¹ “Chirine Ebadi, le Nobel qui embarrasse les islamistes à Téhéran”, *Le Monde*, Octubre 11, 2003.

inhumanas para las mujeres. Por ejemplo, con respecto a la lapidación, Ebadi sostiene lo siguiente: “Según el Acta de Penas Islámicas, ratificada en 1991, la pena para el adulterio es la lapidación. Esta pena viola las leyes internacionales en materia de derechos humanos... algunos clérigos dicen que la lapidación no es una pena específica prevista para el adulterio, pero que permite hacer justicia. Entonces, lo que cuenta es que se haga justicia. Sin embargo, la implementación de la justicia se hace de manera diferente según la época y el lugar. En la época preislámica, la pena para una mujer culpable de adulterio, en Arabia Saudí era la lapidación... No hay ninguna prueba de la existencia de dicha pena en el Corán. Formaba parte de la tradición de este lugar”²⁷². Al poner la dimensión religiosa de la ley en un segundo plano, las juristas feministas como Shirin Ebadi pretenden despojarle de su dimensión sagrada para que pueda ser cuestionada y reinterpretada.

Y la tercera estrategia consistirá en buscar el apoyo de los clérigos progresistas que puedan dar peso, legitimidad y validez a las reinterpretaciones de la ley. Esto forma parte, según Mehranguiz Kar, de la paradoja iraní, en la que el clero es a la vez un aliado y un opresor de los movimientos sociales, y ello desde la revolución constitucional²⁷³. El choque histórico entre los conservadores y los reformistas está en el centro de las luchas políticas desde el inicio de la República Islámica. La lucha gira en torno a varias preguntas: ¿son los ciudadanos portadores de responsabilidades divinas o de derechos inalienables?, ¿es el islam compatible con la democracia? y, ¿pueden las interpretaciones del islam variar para poder adaptarse a las nuevas condiciones sociales? Como señala Kar, estos debates teóricos se han traducido en conflictos concretos en el seno del *establishment* islámico sobre cuestiones como los derechos humanos o los derechos de las mujeres. La alianza estratégica de las feministas iraníes con los clérigos reformistas ha sido clave para dar peso a sus reivindicaciones. En efecto, todavía pocas mujeres tienen competencias en el ámbito del *feqh*. La facultad de interpretar oficialmente la ley islámica todavía es un ámbito de poder reservado a los hombres. Con lo cual, a pesar de haber adquirido poco a poco conocimientos en estas materias, las interpretaciones que defienden las juristas no tienen efecto²⁷⁴. En las páginas de sus revistas femeninas, las editoras invitan a eminentes *moytahed* a que expresen su opinión sobre las temáticas que abordan.

Seyyed Mohsen Saidzadeh, uno de ellos, cuestiona el orden tradicional y apoya los movimientos de mujeres. Su defensa se basa en argumentos jurídicos islámicos e incluso redacta sus artículos con el estilo y el tono de las discusiones teológicas en torno al *feqh*. Según Seyyed Saidzadeh, el conjunto del sistema del derecho canónico se basa sobre las interpretaciones de los ulemas (cuyo discurso no es infalible), que no tiene una legitimidad absoluta. Por esto se puede cambiar según la necesidad del momento y del tiempo. Si el Islam proclama la igualdad

²⁷² Entrevista con Shirin Ebadi, “Khatami's Performance in Supporting Women's Rights”, *Fekre Rooz: Social & Cultural (Weekly)*, May 25, 03, No. 10, <http://www.netiran.com/Htdocs/Clippings/Social/030525XXSO01.html>, consultado el 26/08/2004.

²⁷³ KAR M., “Reformist Islam versus Radical Islam in Iran”, *Working Paper*, N°4, Novembre 2010, The Brookings Projects on U.S. Relations with the Islamic World, pp.1-13., p.1.

²⁷⁴ KOSROKHAVAR F., ROY O., *op.cit.*, 1999, p.229.

de los hombres y de las mujeres, y si el derecho canónico proviene de los hombres y no de Dios, entonces nada se opone a un cambio para aprobar o satisfacer a las exigencias de las mujeres²⁷⁵.

El peso de la opinión de un *moytahed* tiene una importancia estratégica muy significativa: da una interpretación que luego no puede ser discutida. Además, como son hombres y miembros del clero están más protegidos contra las acusaciones de “imitación ciega de las feministas occidentales” o de occidentalitis²⁷⁶. Aunque, como señala Mir-Hosseini, tomar postura a favor de los derechos de las mujeres le costó una detención de cinco meses a Saidzadeh por haber comparado las opiniones de los clérigos tradicionalistas a la de los talibanes de Afganistán²⁷⁷. Lo mismo le ocurrió a otro intelectual reformista, Hassan Yusef Eshkevari, quien fue detenido a su regreso de una conferencia en Berlín²⁷⁸, en 2000, por haber dicho públicamente que el *heyab* depende de la elección de las mujeres, está aconsejado por el Corán, pero no es obligatorio²⁷⁹. Fue condenado a cinco años de cárcel. A pesar de los riesgos que supone para ellos tomar parte en este debate, me parece importante señalar que este apoyo ha sido posible por el hecho de que tanto las feministas islámicas como las laicas sitúan todas sus discusiones sobre derechos de las mujeres dentro del marco islámico así como por el hecho de que dichos intelectuales y clérigos se identifican en gran medida con el sistema islamista. Sin embargo, consideran que debe ser reformado.

El otro campo de batalla importante de las feministas iraníes será el de la crítica social. La estrategia que emplean las feministas islámicas con la ayuda de las laicas es dar a conocer al público las injusticias que sufren las mujeres, utilizando un lenguaje sencillo, revelando historias reales y un discurso personal sin tendencias políticas. Luego, invitan al público a juzgar la situación²⁸⁰. No se trata de cuestionar todos los ideales islámicos con respecto a las mujeres, sino de irracionalizar la normatividad femenina que impone el régimen. Las feministas islámicas siguen buscando dentro del islam la imagen de la mujer islámica ideal. *Zanan* se apoya en el espíritu igualitario del Corán para hablar de igualdad y atribuye la jerarquía de género a la interpretación que los hombres han hecho del Corán para mantener sus privilegios históricos. Basan su discurso sobre el mensaje auténtico del islam. El discurso de *Zanan*

²⁷⁵ *Idem*, p.229.

²⁷⁶ YAVARI D'HELLEN COURT N., “Discours islamiques, actrices sociales et rapports sociaux de sexe”, en YAVARI D'HELLEN COURT N. (Dir.), *Les femmes en Iran. Pressions sociales et stratégies identitaires*, L'Harmattan, Paris, 1998, pp.189-229, p.227.

²⁷⁷ MIR-HOSSEINI Z., “Religious Modernists and the “Woman Question”: Challenges and Complicities”, en HOOGLUND E. (Ed.), *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979*, Syracuse University Press, 2002, pp.74-95, p.95.

²⁷⁸ Conferencia de tres días organizada por la Heinrich Böll Foundation, sobre el reformismo en Irán. En esta conferencia participaron políticos reformistas, intelectuales y feministas iraníes, así como activistas políticos iraníes en el exilio. La conferencia degeneró al segundo día cuando cientos de refugiados iraníes irrumpieron para protestar contra los participantes y el régimen iraní. A su vuelta de la conferencia, más de diez participantes fueron arrestados y condenados a penas de cárcel por las autoridades iraníes, entre otros, el periodista Akbar Ganyí, la abogada Mehranguiz Kar y las editoras Shahla Lahiji y Shahla Sherkat.

²⁷⁹ KAR M., “Reformist Islam versus Radical Islam in Iran”, *Working Paper*, N°4, Novembre 2010, The Brookings Projects on U.S. Relations with the Islamic World, pp.1-13., p.6.

²⁸⁰ SOLON HELAL I., “A Conversation with Dr. Homa Hoodfar about the Women's Movement in Iran”, *Focus on Iran*, September 2003, Issue 11, <http://www.ichrdd.ca/english/commdoc/publications/libertas/LOLiran/hoodfar.html>, consultado el 11/12/2003.

muestra hasta que punto las feministas islámicas han interiorizado la filosofía de los ideólogos de la revolución como Shariati. Sin embargo, la diferencia es que son ellas quienes definen cuál es el ideal femenino y sus valores. Lo que pretenden mostrar a través de las páginas de sus revistas es que las mujeres no tienen que ser solo buenas madres y esposas y consagrar su vida entera al buen cuidado de su hogar. Intentan abrir nuevas posibilidades para ellas. Las feministas islámicas -término con el que designarán a dichas activistas- consiguen crear así un marco legítimo para poder cuestionar las heterodesignaciones patriarcales islamistas de las mujeres.

Su otra estrategia será introducir el debate sobre los fundamentos religiosos de algunas prohibiciones a las mujeres, o medidas discriminatorias contra ellas. Deconstruyen los argumentos de los conservadores para demostrar que no tienen ningún fundamento en el islam y que están inspirados únicamente por su visión sexista y patriarcal. El primer debate que introduce la revista en sus páginas es sobre la posibilidad para una mujer de ser juez y de ser *moytahed*. En 1994, tiene lugar un debate en el *Mayles* sobre esta cuestión. Se trata de añadir una cláusula 5 al artículo 1 de la Ley de 1982 sobre las condiciones de entrada en las profesiones judiciales. El artículo estipula que solo los hombres pueden ser jueces. Los argumentos que invocan tradicionalmente los conservadores para excluir a las mujeres de dicha profesión son los siguientes: 1) el islam prohíbe a las mujeres ser juez, entonces el Estado tiene que asegurarse de que se cumpla dicha prohibición; 2) esta función es incompatible con la naturaleza de las mujeres porque son vulnerables a la corrupción, y 3) teniendo en cuenta el nivel de desempleo de los hombres, es poco deseable que las mujeres ocupen sus puestos.

Quisiera recordar que desde la revolución, las mujeres se están formando en las disciplinas religiosas creando más escuelas de teología para mujeres. Además, la formación religiosa es obligatoria en cualquier *currículo* académico, desde la primaria hasta los estudios superiores. La contribución de *Zanan* al debate será precisamente poner a disposición de la sociedad, informaciones y análisis precisos y completos sobre estas cuestiones. Hasta este momento las mujeres estaban convencidas de la validez religiosa de estas interdicciones. La novedad del discurso de *Zanan* es que irracionalizan dichas interdicciones tomando como referencia el islam, su espíritu y su texto: el Corán. Y luego, publican los resultados de sus investigaciones. La estrategia de las feministas islámicas gira en torno al carácter sagrado del texto y a su lógica basada en la justicia y la igualdad. La idea está clara, las injusticias y las desigualdades no pueden ser el producto de Dios, sino del ser humano. Al ser así, la situación de las mujeres no es divina, sino construida. Teorizar es politizar, nos recuerda Celia Amorós.

En el contexto de la República Islámica de Irán, la deconstrucción islamofeminista tiene dos ventajas estratégicas: por un lado, permite beneficiarse del apoyo de los clérigos e intelectuales islamistas reformistas. Y por otro lado, da pie a crear un marco de solidaridad entre las feministas islámicas y laicas. Esta solidaridad se puede interpretar también como un cambio estratégico de las luchas feministas en el país. Las leyes discriminatorias son comunes a todas las mujeres: las discriminaciones en el matrimonio, el divorcio, la herencia, las leyes penales se

aplican a todas las mujeres sea cual sea su ámbito sociocultural y económico. Con lo cual, han decidido unir sus fuerzas para luchar juntas: las mujeres islamistas utilizando su legitimidad revolucionaria y las laicas ofreciendo su experiencia profesional y sus diversas competencias. El acercamiento entre las feministas laicas e islámicas responde a una necesidad de eficacia del activismo femenino. Y, según Yavari D'Hellencourt, se produce porque ambas rechazan inscribir su identidad en el marco de una categoría social definida ideológicamente. Después de haberse rechazado, se vuelven a encontrar a través de una colaboración intelectual y militante para defender el interés común de las mujeres²⁸¹.

Shahla Sherkat, la fundadora de *Zanan*, lo explica en estos términos: “no quiero establecer relaciones en base a opiniones políticas o religiosas. Lo que quiero más que todo es que trabajemos juntas por las mujeres. Con mis colaboradoras fundamentalmente laicas nunca nos enfrentamos basándonos en nuestras creencias. No puedo admitirlo, y ellas tampoco utilizan la revista como instrumento para sus convicciones políticas. Tenemos ya bastantes dificultades para mantener una revista que trata exclusivamente de los problemas de las mujeres²⁸²”. Mehranguiz Kar, reconocida abogada militante a favor de los derechos de las mujeres, fue una de las primeras mujeres laicas en subrayar la importancia de esta alianza. Según ella, la única solución para las mujeres de Irán es entrar en una dinámica de diálogo: “una serie de problemas comunes a las mujeres de todos los grupos sociales y políticos ha generado sufrimientos y sentimientos compartidos. No se puede hablar de un entendimiento sino más bien de una moderación de las posturas de cada una. Nuestros encuentros no tienen nada de oficial ni, por supuesto, de político. Debatimos sobre los problemas de las mujeres. Todavía existe mucha reserva y reticencia por parte de cada una, pero bajo esta apariencia silenciosa percibimos ya un equilibrio entre las diferentes maneras de pensar y una maduración cultural. Quizá a través de las mujeres esta sociedad dividida volverá a encontrar su cohesión cultural y social²⁸³”. El trabajo de *Zanan* en este aspecto ha sido pionero en el país y ha creado un “remanente” significativo para la solidaridad feminista.

Los años del reformismo islámico en Irán coinciden también con el desarrollo de Internet. Este medio ha sido una herramienta privilegiada del activismo feminista. Son espacios nuevos, que además conjugan varias ventajas en un contexto como Irán: la velocidad de difusión y de actualización de la información con respecto a lo que está pasando, la interconectividad pero al mismo tiempo el anonimato, la posibilidad de conjugar la dimensión individual de su utilización con su dimensión colectiva, facilita la relación con los medios extranjeros -dar a conocer lo que ocurre en Irán y conocer rápidamente los avances de las mujeres en otras partes del mundo-, permite alcanzar a un nuevo público, tiene menos coste que una revista o una asociación y además no debe pasar por mecanismos de formalización, los cuales en Irán tienen siempre consecuencias ideológicas. El espacio virtual de la red permite todo lo que está muy

²⁸¹ YAVARI D'HELLENCOURT Nouchine, *op.cit.*, 1999, p.116.

²⁸² *Idem*, p. 115.

²⁸³ *Idem*, p. 114.

estrictamente controlado o prohibido en el espacio público. La mayoría de las páginas están traducidas en inglés y tratan temas de actualidad que interesan directamente a las mujeres, tanto en el ámbito jurídico, social como cultural. La diferencia con las revistas es que las fundadoras de estas páginas son mujeres de la nueva generación que han nacido después de la revolución islámica. Siguen las líneas de las feministas islámicas y laicas, sin embargo, el público que pretenden alcanzar es más joven y, por consiguiente, tratan temas que les interesan. Como señala Masserat Amir-Ebrahimi: “el espacio público en Irán se está expandiendo de una manera no habermasiana, dentro de control del Estado islámico, en los espacios físicos y virtuales”²⁸⁴. Son espacios públicos de corta duración, transitorios, descentralizados y múltiples, pero y precisamente por esta característica, permiten desarrollar una crítica y un camino hacia una nueva política.

La página *Badjens*²⁸⁵ fue pionera en este ámbito. Fue creada en 2000 por Mahsa Shekarlu. El nombre significa “traviesa”, pero también es un juego de palabras entre *bad*, que significa ‘malo’ y *jens*, ‘género’. La información está en inglés y en persa, y trata temas de actualidad sobre las mujeres en Irán, de las últimas publicaciones, de las ONGs de mujeres y artículos especializados. Publica también traducciones de textos de feminismo occidental. Shekarlu, quien estaba viviendo en EE. UU., cuenta que cuando regresó a Irán, quería conocer más las actividades de las feministas. Se dio cuenta de que estaban haciendo mucho más de lo que pensaba. De ahí surgió la idea de la página web. Su objetivo era sorprender igualmente al resto del mundo. Por ello, quería crear una plataforma para llevar a cabo la agenda de las mujeres iraníes y deconstruir los estereotipos occidentales sobre las mujeres de su país: “el objetivo no era únicamente difundir información fuera de Irán, sino también, de algún modo, ayudar a las mujeres en Irán a salir de su aislamiento, hablando de las desigualdades de género y otros temas importantes para ellas”²⁸⁶. Además, Shekarlu quiere salvar el abismo que existe entre la nueva y la vieja generación de mujeres en Irán. Las jóvenes ya no están interesadas en la imagen del ideal femenino islamista. No están obsesionadas por casarse, ni por tener una familia o por ser “buenas chicas”. Muchas de ellas ni siquiera quieren casarse por miedo a perder su libertad. “Creo que la nueva generación se ha vuelto más escéptica y cínica. Sus madres no eran así. Ellas sienten que han sido víctimas. Que los tiempos de sus madres fueron buenos tiempos,, pero que los suyos no son buenos.e Además, algunas están enfadadas porque sus madres, en su momento, no combatieron la imposición del velo”²⁸⁷.

Otra web es *Women in Iran*, una página en persa, pero con traducción en inglés. Su redactora: Shadi Sadr, abogada -actualmente exiliada-, en la presentación de la página cuenta cómo fue creada y cuál es su objetivo: “Era al principio del año 2002 cuando nos reunimos para

²⁸⁴ AMIR-EBRAHIMI M., “Weblogistan: The Emergence of a New Public Sphere in Iran”, en SHAMI S. (Ed.), *Publics, Politics and Participation. Locating the Public Shpere in Middle East and North Africa*, Social Science Research Council, New York, 2009, pp.325-358, p.333

²⁸⁵ <http://www.badjens.com>, consultado el 25/04/2010.

²⁸⁶ Entrevista con Mahsa Shekarlou, “Feminist on-line Magazine Challenges Stereotypes of Iranian Women”, 05/06/2003, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-13/_p-1/i.html, consultado el 04/07/2013.

²⁸⁷ *Idem*.

hacer algo por las mujeres, por nosotras, y pensamos que lo mejor sería establecer una ONG que funcionaría de manera muy distinta a las demás organizaciones. Este fue el motivo por el cual intentamos registrarnos en la ‘Asociación para la protección de los derechos de las mujeres’. Pero antes de registrarnos, empezamos reuniones mensuales para delimitar los temas de una manera más científica y colectiva. Luego llegó el Día Internacional de la Mujer. En honor a este día organizamos una discusión abierta sobre el tema de “los sentimientos de las mujeres en relación con su sexualidad”, en la parte central de una biblioteca pública (2002). La participación en este evento fue mucho más numerosa de lo que podíamos imaginar. Luego, el registro de la asociación se enfrentó a obstáculos y se detuvo. Algunas de nosotras, determinadas por empezar sin cordón rojo, lanzamos esta página web que empezó a funcionar en agosto de 2002. *Women in Iran* intenta abrir una ventana, aunque muy pequeña, sobre las vidas de las mujeres en Irán -la eterna mitad escondida de nuestra sociedad. Esta página web, con el eslogan: “El derecho de la mujer es un derecho humano”, intenta contar la historia de las luchas, de las cuestiones y los logros de las mujeres en Irán y, de este modo, invitar a todas las personas que creen en la igualdad social e intelectual entre los hombres y de las mujeres”²⁸⁸.

Quisiera volver sobre las categorías de actrices o artífices sociales que señalé anteriormente. Si bien durante el periodo posrevolucionario las divisiones eran más claras y respondían a criterios más ideologizados, los desarrollos políticos y sociales después de la elección y la presidencia de Jatami han modificado sustancialmente el panorama político hasta la actualidad. Dichos cambios se reflejan también en las posturas políticas de las mujeres. En un primer momento, la revista *Payam-e Zan* se crea como referente polémico de *Zanan*²⁸⁹, pero después de las elecciones de Jatami, en 1997, el tono de la revista cambia. Empieza a publicar artículos de eminentes clérigos sobre la necesidad de la participación de las mujeres en la sociedad e incluso sobre las posibilidades para ellas de ser juez. La revista publica también una serie de artículos sobre la discriminación de género en el mundo y condena la política de los talibanes, quienes han prohibido cualquier forma de participación pública a las mujeres afganas²⁹⁰. Las islamistas tradicionalistas toman parte en el debate público sobre la prohibición impuesta a las mujeres de ocupar el puesto de presidente de la República Islámica.

La revista *Zan-e Ruz*, conocida por ser una revista afin a la política del Estado, publica dos artículos sobre las cuestiones de la interpretación del término *reyal* en la Constitución. En efecto, la ley fundamental estipula que los candidatos a la presidencia deben ser elegidos entre los *reyal*. El Consejo de los Guardianes interpreta este término árabe siendo el plural de la palabra *rajol* que significa ‘hombres’. Sin embargo, *reyal* es polisémico porque también puede significar ‘elite’, es decir, hombres, pero también mujeres, reconocidos y respetados según los valores compartidos de la sociedad. La revista, con la ayuda de un *moytahed*, denunció que el

²⁸⁸ www.womeniniran.org, consultado el 08/07/2009.

²⁸⁹ MIR-HOSSEINI Z., “Debating Women: Gender and the Public Sphere in Post-Revolutionary Iran”, en SAJOO A. B. (Ed.), *Civil Society in The Muslim World: Contemporary Perspectives*, I. B. Tauris, London, 2004, pp.95-122, p. 111.

²⁹⁰ AFARY J., *op.cit.*

uso unívoco del término tenía como objetivo excluir a las mujeres de la presidencia y cuestionó el fundamento religioso de dicha exclusión. Azam Taleghani, a la que me referí antes, aprovecha el debate que se había generado en la sociedad para presentar su candidatura a las elecciones presidenciales. Pero su candidatura fue rechazada por el Consejo de los Guardianes. Jamileh Kadivar, también conocida por ser una militante islamista conservadora y una antigua parlamentaria, atacó a los discursos de los religiosos chiítas y sunitas y señaló en sus tratados filosóficos y morales todas las expresiones peyorativas y los juicios de valor que contenían sobre las mujeres. Después demostró la incompatibilidad de estos textos con el espíritu humanista del Corán, denunciando estas interpretaciones²⁹¹.

Esta ambigüedad en los discursos de las mujeres islamistas tradicionalistas y su falta de homogeneidad ha generado cierta confusión. La mayoría de ellas son muy cercanas a las esferas del poder religioso e institucional. Pero mientras se ponen al servicio del Estado para transmitir la imagen de la mujer ideal, se confrontan a dos tipos de obstáculos. En primer lugar, dentro de la esfera política y religiosa, encuentran varias versiones de esta imagen. El consenso sobre el ideal femenino está lejos de haber sido alcanzado. Y en segundo lugar, experimentan ellas mismas las incoherencias y las contradicciones del modelo. Intentan proponer soluciones alternativas, pero sin debilitar demasiado su relación con el poder. Según Yavari D’Hellencourt, este “feminismo oficial” revela un compromiso negociado con el poder²⁹².

Pero, el poder tampoco es tan estable como para identificar los contornos de un feminismo oficial. La confusión reside precisamente en las categorizaciones antes mencionadas y revelan cierto desfase entre el intento de teorizar los discursos y las prácticas de las activistas iraníes -y de los países islámicos- y su realidad concreta, situada en la intersección entre un régimen autoritario y patriarcal -con una elasticidad bastante controlada- y sus aspiraciones personales y como grupo. Esto les obliga a resignificar sus prácticas, reorientar sus discursos y construir en momentos determinados alianzas con otras corrientes, sean islamistas, feministas islámicas o laicas. Esto nos conduce a repensar el concepto de agencia de mujeres de una manera más dinámica, incluyendo en la posibilidad de que dicha agencia se politice y transforme en resistencia. Los ejemplos de Azam Taleghani y de Yamileh Kadivar son muy representativos de dicha complejidad.

Por otro lado, la tipología de Karam crea confusión porque asume que las mujeres que hablan de mujeres son todas feministas. Esta asunción le permite establecer una diferencia entre las feministas islamistas y las feministas musulmanas. Al incluir la categoría “musulmana” y conferirle una carga política, crea otro nivel de confusión sobre la postura religiosa personal de las feministas seculares en los países islámicos. ¿Debemos deducir que ellas no son musulmanas o que son ateas? En un contexto como Irán, colocar a una mujer en la categoría de “feminista secular”, como categoría separada de “feminista musulmán” puede tener consecuencias políticas

²⁹¹ *Idem.*

²⁹² YAVARI D’HELLENCOURT, *op.cit.*, 1999, p. 112.

y personales peligrosas. Las denominaciones de feminista islamista y musulmán tampoco son muy claras. La primera confunde, en mi opinión, mujer-islamista con ser feminista islámica y la segunda no permite dar cuenta de su dimensión política y cultural en un contexto como Irán.

A finales de los ochenta y principios de los noventa, la ola de cambios políticos hacia el reformismo en Irán, inicia un debate teórico entre las académicas iraníes en Occidente sobre el análisis y la interpretación de fenómenos como la revista *Zanan* o la hermenéutica coránica por las islamistas sobre sus derechos en el islam. Mientras, por un lado, los análisis coinciden en considerar la posibilidad de encontrar discursos emancipatorios para las mujeres dentro del islam o prácticas emancipatorias dentro de la República Islámica, por el otro lado, se sostiene la imposibilidad de un feminismo dentro del marco islámico y el peligro de defender tal feminismo²⁹³. En los años que siguieron a la Revolución islámica, los estudios sobre la situación de las mujeres eran en su mayoría críticos. Pero a partir de los años 90, el tono cambia y algunos estudios llegan a la conclusión de que se estaba produciendo un cambio en la condición de las mujeres en Irán gracias al activismo de las mujeres islamistas.

El debate sobre el feminismo islámico se inicia en 1994, en una conferencia de Afsaneh Najmabadi en el *School of Oriental and African Studies* de Londres²⁹⁴. En su conferencia, Najmabadi describe el feminismo islámico como un movimiento de reforma que abre el diálogo entre las feministas religiosas y laicas. La académica iraní se centra en revistas como *Zanan* y se apoya en los contenidos de los artículos para sostener que las feministas islámicas reivindican la igualdad entre mujeres y hombres y, por lo tanto, están desafiando las lecturas ortodoxas de la religión sobre los derechos y las responsabilidades de ambos géneros. Según Afsaneh Najmabadi, el movimiento feminista actual ha contribuido a una alianza entre diferentes grupos de mujeres porque sus argumentos, a pesar de su naturaleza islámica, se basan sobre la investigación y no sobre la fe. Ha conseguido mostrar la naturaleza construida de la discriminación que sufren las mujeres y ha reivindicado el derecho de las mujeres a poder interpretar la ley (*eytehad*). Gracias a sus esfuerzos, el debate sobre los problemas de las mujeres se ha hecho público²⁹⁵.

Ziba Mir-Hosseini, otra académica radicada en Gran Bretaña, considera por su parte que las nuevas configuraciones del aparato político y religioso han permitido la emergencia de un feminismo que basa su legitimidad en el islam y no en las teorías occidentales. Según esta autora, una lectura feminista de la *sharía* es posible e incluso inevitable a partir del momento en el que el islam ya no forma parte de un discurso de oposición en la política nacional²⁹⁶. Además

²⁹³ MOGHADAM V., "Islamic Feminism and Its Discontents: Towards a Resolution of the Debate", *SIGNS*, summer 2002, pp.1135-1171, p.1142.

²⁹⁴ *Idem*, p.1143.

²⁹⁵ NAJMABADI A., "(Un)veiling Feminism", *WLUMML*, Dossier 23-24, juillet 2001, <http://www.wlumml.com>

²⁹⁶ MIR-HOSSEINI Z., "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the *Shari'a* in Post-Khomeini Iran", *WLUMML*, dossier 17, Decembre 1997, <http://www.wlumml.com>

fue una de las primeras en señalar la participación de los clérigos reformistas en este debate²⁹⁷. Para Mir-Hosseini el desarrollo del feminismo islámico ha sido el efecto no esperado de la revolución, lo cual ha favorecido el empoderamiento de las mujeres y la creación de una conciencia de género. El espacio por excelencia de este debate feminista ha sido el del derecho familiar, en particular del matrimonio y del divorcio. En efecto, el discurso del régimen islámico con respecto a la santidad de la familia y al rol doméstico las mujeres como guardianas de este santuario, ha permitido a las feministas islámicas señalar sus contradicciones cuando la ley de la familia otorga al marido el derecho unilateral al divorcio y a la poligamia. Para ellas, estos derechos debilitan a la familia y crean mucha inseguridad jurídica y emocional para las mujeres²⁹⁸. Esto habría provocado un desencantamiento del régimen islámico y desembocado en una “conciencia feminista indígena y producida localmente”²⁹⁹. Para Moghadam, el entusiasmo de las académicas iraníes con el feminismo islámico reside en el hecho de que piensan que estas activistas han abierto un espacio de diálogo con las feministas laicas, y entre el pensamiento religioso y laico, rompiendo así la dicotomía conflictiva entre estas dos corrientes³⁰⁰.

Los análisis de estas académicas han contribuido a la elaboración de nuevos marcos de interpretación y de acción para las mujeres musulmanas del resto de los países de mayoría musulmana. Artículos como el de Margot Badran: “Islamic Feminism: what’s in a Name?”³⁰¹ son ejemplos del interés que despertó este debate entre las académicas del mundo islámico. El feminismo islámico ha dado lugar a mucha literatura: Asma Lamrabet, Asma Barlas, Fatima Mernissi y Amina Wadud son algunas teóricas musulmanas que intentan dismantelar el *statu quo* de la posición de las mujeres en el islam irracionalizando el monopolio de la interpretación del Corán por los hombres³⁰². Basan su discurso en los conceptos de igualdad, equidad y empoderamiento, los cuales, según estas autoras, están prescritos en el Corán. Y por otro lado, han creado nuevos marcos de acción para las mujeres a través de redes feministas islámicas como Musawah, creada en 2009, o Sister in Islam, ambas radicadas en Malasia.

Estas activistas se diferencian de las islamistas que emergen de corrientes conservadoras y que defienden los valores patriarcales de estas últimas. La premisa de sus reivindicaciones reside en la diferencia entre islam y fundamentalismo islámico. Sostienen entonces que mientras el islam y el feminismo son compatibles, islamismo y feminismo no lo son³⁰³. Se preguntan si

²⁹⁷ MOGHADAM V., *op. cit.*, summer 2002, p.1145.

²⁹⁸ MIR-HOSSEINI Z., “Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling, and Emerging Feminist Voices”, AFSHAR H. (Ed.), *Women and Politics in the Third World*, Routledge, London, 1996, pp. 142-169, p.149.

²⁹⁹ *Idem*, p.162.

³⁰⁰ MOGHADAM V., *op. cit.*, summer 2002, p.1144.

³⁰¹ BADRAN M., “Islamic Feminism: What’s in a Name?”, <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cul.htm>, consultado el 24/02/2002.

³⁰² LAMRABET A., *Musulmane tout simplement*, Tawhid, Lyon, 2002; BARLAS A., *Believing women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur’an*, University of Texas Press, Austin, 2009; MERNISSI F., *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Perseus, Cambridge, 2009; WADUD A., *Inside the Gender Jihad: Women’s Reform in Islam*, Oneworld Publications, London, 2006.

³⁰³ SAADALLAH SH., “Muslim Feminism in the Third Wave: A reflective Inquiry”, en GILLIS S., HOWIE G., MUNFORD R. (Ed.), *Third Wave Feminism. A Critical Exploration*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, pp. 216-226, p.220.

es el islam en sí o si es su interacción con las culturas de origen, que definen la interpretación y la práctica, y por lo tanto, que delinea la lógica detrás de las dinámicas de poder mujer-hombre en las sociedades musulmanas. Para las feministas islámicas, hay que prestar atención al texto original y a las prácticas que lo han contaminado³⁰⁴. Retoman la idea de los roles de género como construcciones culturales, y subrayan la dimensión cultural de las ideologías religiosas y de los fundamentalismos para sostener que el papel de la religión es subsidiario en la formación de las desigualdades de género. Esta asunción les da el marco para elaborar “un paradigma de reinterpretación de los textos religiosos”, en el que interactúan el texto, la interpretación y la práctica, para superar la “aculturación religiosa” en la que el texto, la interpretación patriarcal y la práctica cultural se refuerzan³⁰⁵. Según Cooke, las feministas islámicas han inaugurado una auténtica epistemología islámica de género. Al mismo tiempo, Cooke considera que el feminismo islámico no es una identidad coherente, sino estratégica y contextualmente determinada, es decir como “una actitud y una intención de buscar la justicia y la ciudadanía para las mujeres musulmanas”³⁰⁶.

Pero ¿cuál es el texto auténtico no contaminado y cuál es su potencial emancipatorio? Para algunos autores el término feminismo islámico no es el adecuado con respecto al movimiento de mujeres en Irán porque se trata de un grupo heterogéneo con intereses diversos. Haideh Moghissi subraya el efecto de moda que ha despertado el fenómeno iraní, pero lo considera como problemático por varias razones: en primer lugar, oculta el hecho de que en Irán el islam no es una opción personal. Es un sistema legal y político y, como tal, es incompatible con el pluralismo cultural, que es un requisito previo para el derecho a la libre elección³⁰⁷. Para esta académica, los cambios en la posición de las mujeres se deben más a la necesidad del régimen de incorporar a las mujeres a la fuerza de trabajo para poder afrontar el desafío del capitalismo.

Esto le ha conducido a acceder a ciertas demandas de las mujeres, pero no ha producido cambios significativos en sus derechos. El entusiasmo de ciertas académicas con los logros conseguidos por las feministas islámicas ha contribuido, según Moghissi, a desviar la atención de las relaciones de fuerza que existen en la República Islámica y a reforzar la legitimidad del sistema islámico³⁰⁸. Por otro lado, considera que el término feminismo islámico se ha utilizado como un cajón de sastre que engloba todas las actividades y reivindicaciones formuladas por las mujeres en países islámicos y que desemboca en la paradoja de incluir en él a mujeres islamistas que apoyan leyes discriminatorias en contra de las mujeres e invisibilizar las otras fuerzas políticas que existen entre las feministas³⁰⁹.

³⁰⁴ *Idem*, p.221.

³⁰⁵ *Idem*, p.221.

³⁰⁶ COOKE M., *Women Claim Islam. Creating Islamic Feminism Through Literature*, Routledge, New York, 2001, p. 61.

³⁰⁷ MOGHISSI H., “Women, Modernity, and Political Islam”, *Iran Bulletin*, 19-20 (Autumn /Winter), 1998, pp.42-44, p. 43.

³⁰⁸ *Idem*, p. 48.

³⁰⁹ *Idem*, p. 42.

Hammed Shahidian, otro teórico crítico con el concepto de feminismo islámico, atribuye este entusiasmo a una crisis profunda de identidad entre las feministas de Oriente Próximo quienes, según él, han abandonado la labor crítica que define a la Sociología. El relativismo cultural hubiera conducido a considerar prácticas como el velo, la domesticidad, el comportamiento moral de las mujeres y su adhesión a los preceptos islámicos como una cuestión de elección e identidad personal. Con esta tesis, los estudiosos se han liberado de la tarea de intentar entender estas prácticas en relación con el contexto económico, social, cultural y político. En el caso de Irán, dicho contexto se caracteriza por la represión política, el conservadurismo cultural y el control social de las mujeres³¹⁰.

Además Shahidian señala la dimensión política del debate: “en la ortodoxia del Estado islámico, las mujeres que critican el *statu quo* están fácilmente asociadas con el enemigo occidental, y cuanto más aguda es su crítica más fuerte es la acusación. El problema se complica más por el hecho de que la República Islámica de Irán reivindica su legitimidad en base a la autenticidad de su Estado islámico. Con lo cual, los aspirantes no tienen mucha oportunidad para competir. En el Irán prerevolucionario, uno podía reivindicar su ‘autenticidad’ adhiriéndose al islam. Sin embargo, en el gobierno del islam, la ‘autenticidad’ significa adherirse al Estado islámico. La trampa de la autenticidad dificulta, cuando no imposibilita, a las mujeres para desafiar al Estado sin que las acusen de ‘occidentalizadas’³¹¹.

Para este autor, las mujeres reformistas iraníes (no las llama feministas) tienen una capacidad de acción limitada y, al mismo tiempo, constituyen en sí mismas un límite. Su capacidad de acción se reduce al marco de islam impidiéndole un ruptura radical con este pensamiento y, sobre todo, con los códigos morales que establece. Las mujeres islamistas reformistas utilizan los versículos del Corán que hablan de la igualdad de todos los creyentes frente a Dios. Pero ¿qué pasa con los versículos que sitúan al hombre por encima de las mujeres o que atribuyen a los hombres una doble parte de herencia?³¹² Al mismo tiempo pueden ser un arma contra las feministas iraníes. Su activismo solo refuerza la cultura hegemónica incluso cuando existe una posibilidad de cambio. En la opinión de Shahidian, estas mujeres en realidad representan los intereses de un grupo de mujeres. “Las mujeres islamistas reformistas no ofrecen una oportunidad para formar una identidad independiente. Su objetivo es (re)construir a la ‘mujer musulmana’ ideal”³¹³. Según este autor, mientras el marco político siga siendo una República Islámica, no es posible ninguna mejora de la posición de la mujer en Irán. .

³¹⁰ MOGHADAM V., *op. cit.*, summer 2002, p.1150.

³¹¹ SHAHIDIAN H., “‘Islamic Feminism’ Encounters ‘Western Feminism’: Towards an Indigenous Alternative?”, *Paper presented at the Women’s Studies 1998-99 Seminar on Globalization, Gender and Pedagogy*, Illinois State University, 12 february 1998, pp.1-13, p.6.

³¹² SHAHIDIAN H., *Women in Iran. The Emerging Voices in the Women’s Movement*, Greenwood Press, Westport, 2002, p. 69.

³¹³ SHAHIDIAN H. *op. cit.*, 2002, p.72.

Razavi y Jenichen así como Shadi Sadr y Homa Hoodfar comparten este último aspecto de la crítica de Shahidian³¹⁴. Todas las autoras señalan cómo el vínculo entre religión y Estado, en el que la religión se convierte en derecho positivo y el poder del Estado se ejerce en nombre de la religión, la defensa de la religión puede equipararse a la defensa del Estado y las críticas y los desafíos pueden ser vistos y tratados como herejía y apostasía. El mayor obstáculo a la igualdad de género tiene más que ver con la naturaleza autoritaria del Estado que con la compatibilidad o no de las tradiciones religiosas con los principios democráticos. Shahrzad Mojab también ve en el contexto político la mayor traba a los cambios en los derechos de las mujeres y lo vincula a las posibilidades que deja dicho contexto a las demandas de las feministas islámicas. Para esta autora, esta corriente feminista “no tiene el potencial para ser un desafío serio para el patriarcado. La experiencia de la República Islámica muestra que, de hecho, la teocracia islámica refuerza el sistema patriarcal tradicional. Así, lejos de constituir una alternativa a los feminismos radicales y socialistas... justifica las relaciones de género desiguales”³¹⁵.

Mojab va más lejos que los autores antes mencionados porque considera que el entusiasmo de las teóricas de Oriente Próximo que investigan y trabajan en Occidente se debe en gran parte a una crisis de la teoría feminista occidental. La crítica hacia la universalidad del patriarcado ha conducido a ignorar las relaciones de género opresivas en las sociedades no occidentales y por miedo a ser calificada de etnocéntrica y racista, la teoría feminista occidental promueve la fragmentación de las mujeres del mundo en grupos religiosos, nacionales, étnicos, raciales y culturales con agendas autorreferidas³¹⁶. Al hacer esto, esencializan a las mujeres de los países islámicos como seres religiosos: “en efecto, a pesar del hecho de que rechazan el eurocentrismo, el trabajo de estas feministas se sitúa en el marco del orientalismo, que considera al islam como el motor de la historia”. Y añade: “mientras intentan distanciarse de las construcciones occidentales sobre las mujeres musulmanas como ‘pasivas, ‘ignorantes’ o ‘analfabetas’, lo hacen animando a las mujeres a romper con el monopolio masculino de la gobernanza teocrática y a convertirse en *moytahed* y ayatolás”³¹⁷. Y concluye que tanto la teocracia islámica como el feminismo islámico han llegado a un callejón sin salida.

Existen sin embargo posturas más intermedias que incluyen en el análisis de contexto categorías más pragmáticas. Para Moghadam, el debate sobre el feminismo islámico se sitúa en la intersección entre tres debates: uno, sobre el fundamentalismo islámico, incluyendo sus orígenes, sus dinámicas de género y sus contradicciones; otro, sobre la República Islámica de Irán y sus políticas de género; y un último, sobre la definición del feminismo y la naturaleza de

³¹⁴ RAZAVI SH., JENICHEN A., “The Unhappy Marriage of Religion and Politics: Problems and Pitfalls for Gender Equality”, *Third World Quarterly*, Vol.31, N°6, 2010, pp.833-850; HOODFAR H., SADR SH., *Can Women act as agents of democratization of theocracy in Iran?*, UNRISD, Heinrich-Böll-Stiftung, 2009.

³¹⁵ MOJAB SH., “Theorizing the Politics of Islamic Feminism”, *Feminist Review*, N°69, 2001, pp.124-146, p.131.

³¹⁶ *Idem*, p.136.

³¹⁷ *Idem*, p.142.

los movimientos de mujeres en el mundo³¹⁸. Las investigaciones que han tratado estas cuestiones han intentado alejarse de los sesgos eurocéntricos y orientalistas y adoptar perspectivas políticas. Para la autora era fundamental poder rechazar las posturas orientalistas según las cuales el fundamentalismo islámico era la expresión inevitable de los contextos de mayoría musulmana y, al mismo tiempo, poder responder al relativismo cultural que impedía la crítica de las prácticas de género en las sociedades no occidentales. Pero lo que ocurre con los detractores del feminismo islámico, según Moghadam, es que “niegan reconocer algunos de los logros que las feministas islámicas han realizado eliminando algunas políticas discriminatorias de los primeros años de la islamización, en concreto en el ámbito de la educación y del empleo. Como tal, están esencialmente negando la agencia de las mujeres en la República Islámica”³¹⁹.

Lo que sugiere la autora es reconocer la aportación de las feministas islámicas en el contexto iraní. Han conseguido visibilizar la “cuestión femenina” y fomentar el pluralismo en los debates que han organizado en las páginas de sus revistas. Han conseguido ampliar el universo discursivo del país, propagar un conocimiento jurídico y fomentar la conciencia de género. Además, a través de su paradigma de reinterpretación de los textos sagrados, han irrationalizado algunos de los fundamentos de la doctrina islámica y del sistema de género en Irán. Por estos motivos, Moghadam considera que hay que apoyar iniciativas como las de las feministas islámicas en Irán. Sin embargo, considera también que una reforma del pensamiento islámico no es suficiente y que los cambios requieren un proceso de Ilustración para posibilitar un proceso de democratización y la creación de una sociedad civil³²⁰. Uno de los elementos más importantes para la autora es una separación de la religión y del Estado: “la doctrina religiosa no debería ser la base de la ley, de las políticas o de las instituciones”.

Por mi parte, coincido en buena medida con el análisis de Moghadam. Primero, tenemos que situar el movimiento feminista iraní dentro de su contexto político y social. Irán sigue siendo una República Islámica. Para poder iniciar un debate feminista laico primero habría que irrationalizar la naturaleza misma del Estado teocrático. Pero, por otro lado, el contexto social sugiere que las mujeres están pidiendo cambios con respecto a su posición y sus derechos en el seno de la sociedad. En segundo lugar, las mujeres han logrado constituirse en grupo de presión de tal modo que hoy ninguna fuerza política puede ignorarlas como electorado. Con sus votos, las mujeres definen las condiciones para recibir un apoyo político civil. Y finalmente, desde el feminismo islámico se ha generado un debate público sobre los derechos de las mujeres y se ha formado un marco legítimo y participativo para discutirlo. Este aspecto ha tenido dos consecuencias: el discurso sobre los derechos de las mujeres y sus responsabilidades, así como su moralidad, ya no son monopolio de los políticos o intelectuales -sean progresistas o conservadores-. Las mujeres se han apropiado un discurso en torno al cual han generado una solidaridad sin precedente entre mujeres y feministas de distintas corrientes ideológicas. Han

³¹⁸ MOGHADAM V., *op. cit.*, summer 2002, p.1152.

³¹⁹ *Idem*, p.1154.

³²⁰ *Idem*, p.1163.

experimentado las contradicciones de un régimen patriarcal y autoritario y una elasticidad controlada.

Claramente, algunas mujeres han aprovechado su posición de cercanía al poder para abrirse vías y mejorar su calidad de vida, tal es el caso de las mujeres islamistas tradicionalistas. Sin embargo, a pesar de apoyar las políticas patriarcales de género, han experimentado las contradicciones de unas políticas que las erige en guardianas de la moral y de la familia pero que, a la vez, las priva de su derecho a un vida digna y justa. Se inscribirán progresivamente en una resistencia al poder patriarcal. Este aspecto es, tal vez, el que más han obviado las feministas posorientalistas y posislamistas: inscribirse en marcos normativos patriarcales demuestra la capacidad de agencia de las mujeres, pero las contradicciones que experimentan transforma esta agencia en resistencia y en un proyecto político con un horizonte normativo emancipatorio. Las feministas islámicas pensaron que su afinidad con la ideología de la República Islámica las dotaría de una legitimidad para convertirse en las interlocutoras privilegiadas para reivindicar los derechos de las mujeres. Creían que situar su reivindicación en el marco del islam era suficiente para poder irrationalizar las políticas gubernamentales con respecto a las mujeres. Pusieron la doctrina religiosa por encima de la doctrina política. Y las feministas laicas pensaron aprovechar la brecha que abrían las feministas islámicas para poder reintegrar la lucha feminista en un país en el que las divisiones ideológicas históricas están todavía muy vivas y cuyas posturas no sólo carecen de legitimidad, sino que además cargan con el estigma de la occidentalitis.

Frente a esta situación, algunas autoras nombradas más arriba sostienen que el contexto de la República Islámica, por su carácter autoritario y patriarcal, no permite ninguna reforma sustancial para cambiar las discriminaciones institucionalizadas que sufren las mujeres. Es más, sostienen que las posibilidades que toleran, aquellas que se organizan en torno a corrientes reformistas islamistas, en realidad se traducen en un reforzamiento del sistema y en una mayor limitación de las posibilidades de una reivindicación feminista autónoma y autorreferida. El problema es que dicho sistema refuerza el proceso de inclusión / exclusión a través de mecanismos que definen quién y qué es legítimo, y quién y qué es auténtico, dejando fuera todas las reivindicaciones que no entran en este marco normativo.

Por otro lado, otras autoras sostienen que a pesar de estar dotado de un sistema político rígido, Irán tiene cierta flexibilidad y elasticidad que, por motivos pragmáticos, obliga al sistema a revisar sus políticas de género. Además muestran que el sistema no es homogéneo, que está atravesado por divisiones internas que permiten a distintos actores públicos establecer alianzas por afinidad con determinadas corrientes políticas. Tal ha sido el caso de la alianza que se estableció entre las feministas islámicas y los intelectuales y clérigos reformistas, alianza de la que se aprovecharon también las feministas laicas para sumarse al diálogo. Esta flexibilidad y heterogeneidad ha permitido, a lo largo de estos 36 años de República Islámica, abrir el espacio público al debate sobre los derechos de las mujeres, a plantearlo como un problema político-

religioso que requiere soluciones y a posicionar a las mujeres como actoras o artífices principales de dichas interpelaciones y de los cambios que han derivado de ello.

Sin embargo, y ahí es donde pienso que habría que profundizar el debate, la cuestión de los derechos de las mujeres en la sociedad iraní parece más anclado que cualquier otro tema en las fundaciones mismas del régimen. Como nos recordó A. Valcárcel, el carácter patriarcal de los regímenes autoritarios forma sus fundamentos. Las feministas islámicas se centraron principalmente en un aspecto de esta cuestión, sosteniendo que la ley islámica, sobre la que pretende descansar el régimen, es esencialmente justa e igualitaria y, por otro lado, interpretable. Con lo cual, no existe ningún impedimento moral para modificar las leyes ni temer por una pérdida de la esencia islámica del Estado. Y ahí es precisamente donde obviaron un elemento importante, el problema, como se han cansado de manifestar, no está en la ley islámica, sino en su interpretación, sin embargo, dicha interpretación pertenece a una autoridad, el *velayat-e faqih*, piedra angular de todo el sistema.

Con lo cual, pedir la liberalización de la interpretación de la ley islámica para devolver a las mujeres sus derechos legítimos contemplados en el Corán produce una doble desestabilización: la de la autoridad patriarcal y la de la autoridad política (religiosa). Lo que omitieron es que el sistema descansa sobre la autoridad jerárquica incuestionable de aquellos que precisamente interpretan la ley, de tal modo que las posibilidades de reformar los derechos de las mujeres está totalmente encadenada a las posibilidades de interpretar la ley, posibilidades que, como vemos, son bastante limitadas.

Noushin Ahmadi Jorasani, feminista laica, editora de la revista *Jens-e Dovvom* (El segundo sexo) y futura fundadora del IMF, refleja este problema de una manera muy elocuente en uno de sus artículos. En 2000, en el número 6/7 de *Jens-e Dovvom*, escribe sobre Mehranguiz Kar y Shahla Lahiji, dos feministas laicas detenidas a su vuelta de la conferencia de Berlín: “Ahora, las mujeres iraníes quieren saber, ¿cuál es el crimen que han cometido estas dos mujeres? ¿Acaso se considera un crimen ‘escribir’ o ‘hablar’ sobre temas relativos a las mujeres? Si es el caso, ¡volved al siglo XVI en Inglaterra y desterrad este ‘maldito’ parloteo, y haced una ley e imponedla en el siglo XXI! La razón de su detención es una pregunta que está silbando en nuestro corazón, el corazón de las mujeres, pero que no puede salir, porque no sabemos cómo plantearla sin quedarnos ‘atrapadas’ en una plaga que amenaza nuestra sociedad. Si las condiciones son tales que hoy en día las mujeres no preguntan por qué sus iguales han sido detenidas, no es porque no les importe, es por el miedo ‘contenido’ al que la nación iraní ha sido acostumbrada durante siglos, y a pesar de que han ocurrido tantas cosas en los dos o tres últimos años, el miedo no ha abandonado nuestro nido”³²¹.

³²¹ en MIR-HOSSEINI, “Debating Women: Gender and the Public Sphere in Post-Revolutionary Iran”, en SAJOO A. B. (Ed.), *Civil Society in The Muslim World: Contemporary Perspectives*, I. B. Tauris, London, 2004, pp.95-122, p. 115.

Las palabras de Ahmadi Jorasani expresan con mucha exactitud la intersección en la que se sitúan las feministas en Irán y las dificultades que crea un Estado islámico autoritario y patriarcal en cuanto a las posibilidades de reivindicar cambios a favor de la igualdad. Por un lado, estas posibilidades están condicionadas: por la rigidez de un sistema que asienta un patriarcado duro sobre una base autoritaria y por el miedo a la represión. Pero al mismo tiempo, estas posibilidades siguen existiendo: el nombre de la revista y la postura de la autora son una muestra de ello así como todas las acciones reivindicativas que han emprendido desde la Revolución islámica. Sin embargo dichas posibilidades son precarias y sus consecuencias imprevisibles -de ahí el miedo-. Lo manifiesta claramente Jorasani: ¿qué posibilidades de cambio existen para las mujeres en un sistema en el que escribir o hablar sobre el tema de las mujeres se convierte en un crimen?, ¿por qué no podemos preguntar por qué estos hechos se consideran un crimen? Esta última pregunta reenvía a la pregunta por el sujeto, su libertad y su autonomía. El secreto que esconden es el miedo. El miedo es un indicador significativo: permite evaluar el nivel de inseguridad política y jurídica provocado precisamente por un sistema autoritario “flexible” y, al mismo tiempo, obliga a pensar en estrategias para superarlo.

En el apartado siguiente, voy a analizar el movimiento de IMF. Su praxis y sus discursos pueden ayudarnos a profundizar más sobre estas cuestiones, las cuales son clave para entender el *modus operandi* de la teoría feminista crítica. La pregunta que han planteado las feministas de IMF es: ¿cuál es la relación entre las discriminaciones de género y el régimen político de nuestro país? Las feministas se han dado cuenta de que en un sistema político como el iraní, el problema de las autoridades con el feminismo islámico tiene más que ver con el potencial emancipatorio universalizable de la fórmula que con una preocupación por desvirtuar el islam o por inocular la occidentalitis a sus mujeres. El problema fundamental del feminismo reside en las posibilidades de autonomía y de libertad no sólo para las mujeres, sino para la sociedad entera. Como señalan Hoodfar y Sadr, las mujeres se quedaron fuera de los debates globales sobre la democratización en la era reformista³²². Las feministas se dedicaron a subvertir las bases patriarcales del régimen mientras los intelectuales reformistas se entregaron/consagraron/aplicaron/enfrascaron a pensar en las posibilidades de reformar el islam para que fuera compatible con un sistema más democrático. Sin embargo, en sus reflexiones, raras veces contemplaron la cuestión de la igualdad de género como parte integrante de este proyecto.

³²² HOODFAR H., SADR SH., *Can Women act as agents of democratization of theocracy in Iran?*, UNRISD, Heinrich-Böll-Stiftung, 2009, p.17.

2. La campaña de un millón de firmas contra las leyes discriminatorias

1. Antecedentes de la campaña

Las elecciones presidenciales de 2005 coinciden con el final de los dos mandatos del reformista Jatami, durante los cuales se produjeron muchos cambios con respecto a la movilización de las mujeres: la emergencia de la sociedad civil, el debate público en torno a los derechos de las mujeres, el premio Nobel a Shirin Ebadi, la creación de instituciones dedicadas a la promoción de las mujeres y, sobre todo, la articulación del movimiento feminista. La plataforma de feministas se reúne en torno al Centro Cultural de las Mujeres (*Markaz-e Farhangui-e Zanan*), una ong creada en 1991 por Noushin Ahmadi Jorassani y otras editoras como Shahla Lahiji. El objetivo del centro es: “aprender de nuestras experiencias; tomar conciencia de la situación ‘percibida como natural’ utilizada y reproducida contra las mujeres; difundir y expandir un conocimiento feminista entre nosotras y otras mujeres; mirar nuestros problemas de manera crítica y no desde una perspectiva individual, en tanto que temas públicos y sociales; fortalecernos a través de nuestros esfuerzos colectivos para transformar la situación desigual en la que estamos atrapadas”³²³.

Durante los años “Jatami”, el centro organiza, cada año, eventos para la celebración del 8 de Marzo, seminarios, conferencias en las universidades y promueve una campaña para la adhesión de Irán a la Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra las Mujeres (CEDAW). El centro crea también una página web: La Tribuna Feminista (*Tribun-e feministi-e Iran*), en 2005, que será reemplazada por *Zanestan* (El territorio de las mujeres), en 2006. En esta plataforma, participan también mujeres reformistas diputadas en el parlamento o representantes gubernamentales. El control para el cumplimiento de los códigos morales en el espacio público y privado se ha relajado y, en particular, con respecto al *heyab* islámico y a la estricta segregación sexual. Sin embargo, en 2004 el *Mayles* vuelve a estar dominado por los conservadores. Las nuevas diputadas en el parlamento son todas conservadoras y afirman que su objetivo es revocar las políticas reformistas de género, volver a situar el debate de género en el marco estricto del *fegh* y luchar contra el *badheyabi*³²⁴.

Cinco días antes de las elecciones, una coalición de feministas decide emitir un comunicado y organizar una manifestación. Esta manifestación fue precedida de otras dos acciones: la primera reunió a mujeres de distintas corrientes políticas en una sentada frente a la sede de la presidencia, y la otra, el 9 de junio, un centenar de mujeres jóvenes se reunieron delante del estadio de *Azadi*, forzaron la entrada y consiguieron asistir a la segunda mitad del partido de fútbol que oponía Irán a Bahrein, y ello, a pesar de la prohibición hecha a las mujeres de asistir a los partidos. Finalmente, el 12 de junio se organiza un mitin, centrado en demandas

³²³ “*Markaz-e Farhangui-e Zanan az aghaz ta konun*” (El Centro Cultural de las Mujeres desde sus inicios hasta ahora), <http://www.zanestan.es/about/>, consultado el 18/11/2010.

³²⁴ MIR-HOSSEINI Z., “Its Time on Iranian Women Protesters’ Side?”, *MERIP*, 16 junio 2006, <http://www.merip.org/mero/mero061606>, consultado el 22/10/2012.

por la igualdad de derechos. Por primera vez, las reivindicaciones feministas se van a fijar en la Constitución y algunas llamarán a un referéndum para reformarla. La emergencia del radicalismo dentro del movimiento provoca una fisura: las reformistas cercanas a las esferas del poder organizarán sesiones para proponer una reforma progresiva de los derechos de las mujeres. Elaheh Kula'i, parlamentaria y portavoz del candidato reformista a la presidencia, Mostafa Mo'in, liderará la organización de dichos encuentro.

Para Kula'i, los pasos deben ser progresivos y no pueden enfocarse en un solo canal. “El Estado debe crear oportunidades para las mujeres y para que dichas oportunidades sean operativas debe existir una voluntad política de cambio. Además, las fuerzas sociales no pueden operar solas. El poder político y las fuerzas sociales se necesitan mutuamente. Pero las fuerzas sociales deben tener paciencia para ver el resultado de su trabajo. Nosotros, los iraníes no tenemos paciencia, queremos milagros, queremos cambios rápidos... las organizaciones de mujeres tienen muy buenas intenciones, y que Dios las bendiga por ello, pero tener buenas intenciones no es suficiente. Hay que modificar los fundamentos. Siempre digo que cuando estábamos en el *Mayles* hubiéramos podido presentar miles de proposiciones de ley, hubiéramos podido proponer una reforma integral de toda la Constitución. Pero ¿para qué?, si los diputados no iban a votar nuestras propuestas. Y todos eran reformistas. Tuvimos que crear oportunidades, pero actuando con paciencia y con pequeños pasos. Si hubiéramos actuado como fanáticas, no hubiéramos obtenido nada. Esto es muy importante: saber qué podemos conseguir de nuestra audiencia. Me parece bien que las activistas de los derechos de las mujeres formulen demandas, pero tienen que pensar en cómo se pueden realizar dichas demandas... la velocidad de nuestras acciones es determinante”³²⁵. Estas mujeres piensan que las demandas de cambio deben transcurrir por los canales institucionales existentes a través de las elecciones.

Pero, por otro lado, se forma una coalición de mujeres que piensa que ha llegado el tiempo de formar un movimiento feminista independiente. Como explica Ahmadi Jorasaní: “teníamos varias opciones: la primera era apoyar un frente político que se consideraba más democrático. Esto me parecía lógico porque, claramente, cuanto más se expande el espacio político, más mejoran las condiciones para las actividades de las mujeres. La segunda opción era utilizar las oportunidades y la apertura política que existe siempre durante las campañas electorales para formar una voz independiente. Una tercera opción era ignorar esta apertura, no hacer nada y dejar todo en manos del futuro”³²⁶. Las feministas de esta coalición eligen la segunda opción. El objetivo es buscar una vía que sea “concebible”, “factible” y al mismo tiempo “eficaz”. Para Ahmadi Jorasaní, las experiencias del pasado han mostrado que depender del resultado de las elecciones no aporta mucho al movimiento feminista, principalmente porque no tiene aún el protagonismo político suficiente. Hasta este momento, el movimiento se ha fortalecido por dentro y se ha dotado de recursos, pero todavía no ha difundido su discurso

³²⁵ Entrevista realizada a Elaheh Kula'i, mayo 2008, Teheran.

³²⁶ AHMADI KHORASANI N., ROUHOLAMINI SH., “Le mouvement des femmes face à la question des élections dans les vingt dernières années en Iran. Dialogue avec Noushin Ahmadi Khorasani et Parastou Dokouhaki”, *Alterités*, Vol.7, N°1, 2010, pp.126-135, p.130.

sobre la igualdad a la sociedad. Con lo cual, activistas como Ahamdi Jorasani piensan que entrar directamente al juego electoral podría tener un impacto negativo para los intereses y las reivindicaciones de las mujeres³²⁷. Además, los partidos reformistas habían decepcionado a muchos y carecían de un candidato fuerte. Y finalmente, el clima nacional e internacional indicaba que no se podría esperar mucho de las fuerzas independientes de oposición. Para esta activista feminista, este era el momento oportuno para organizar acciones independientes.

Las feministas de Centro Cultural de las Mujeres organizan una manifestación delante de la Universidad de Teherán. En ella, intervienen feministas destacables como la poeta Simin Behbahani y la abogada y premio Nobel de la Paz, Shirin Ebadi. Las mujeres cantan un himno compuesto para la ocasión. Pero rápidamente, intervienen las fuerzas de seguridad para dispersar a las manifestantes. Todo esto se produce bajo la mirada de la prensa internacional, presente en Irán para la cobertura mediática de las elecciones. Esta primera manifestación pacífica contra las leyes discriminatorias se considera como el nacimiento del movimiento feminista independiente de Irán. La abogada Shadi Sadr lo considera como un movimiento que formula por primera vez demandas radicales en tanto que movimiento social independiente³²⁸.

Las elecciones dan la victoria a Ahmadinejad, quien, contrariamente a los demás candidatos, en su programa no hace ninguna referencia a los derechos de las mujeres. La primera política de género que implementa el nuevo presidente será reemplazar a la directora del Centro para la Participación Femenina que había creado Jatami, y cambiar su nombre por el Centro para las Mujeres y los Asuntos de Familia. Para Yamileh Kadivar, este cambio de nombre refleja también el cambio de prioridades en las políticas de género del nuevo gobierno, quien pretende defender el ideal femenino en términos de su posición dentro de la familia y en su rol de madre y esposa, y las políticas de género que implementará durante su mandato responderán todas a este objetivo³²⁹. Los controles sobre el cumplimiento de los códigos morales e indumentaria se vuelven a reforzar. Y el partido político conservador: los *Abadgaran* (los que desarrollan), organiza varias manifestaciones de mujeres conservadoras para protestar contra el *badheyabi*. El nuevo gobierno anuncia también, en 2006, restricciones con respecto a la celebración del Día Internacional de las Mujeres, el 8 de marzo, y prohíbe los mítines de mujeres delante de la universidad. Sin embargo, y a pesar de la prohibición, un pequeño grupo de mujeres se reúne en un parque céntrico de Teherán, pero la manifestación es reprimida y varias mujeres, entre las cuales figura Simin Behbahani, son lesionadas por los golpes recibidos.

A partir de 2006, la división en el seno del movimiento se ensancha. Feministas como Ahmadi Jorasani y Parvin Ardalan declaran que ya no se identifican con la elite política y religiosa, rechazan su legitimidad y deciden desafiar las prohibiciones y las advertencias del Gobierno sobre el hecho de reunirse y de manifestarse. Para ellas, mantener la movilización y

³²⁷ *Idem*, p.131.

³²⁸ Encuentro con Shadi Sadr, Teherán, agosto de 2008.

³²⁹ Entrevista realizada a Yamileh Kadivar, mayo 2008, Teherán.

visibilizar las acciones de las mujeres en los espacios públicos permite activar y empujar al movimiento, incluso si esto implica más violencia y detenciones por parte del Estado. Su objetivo es poder alcanzar a las mujeres corrientes porque piensan que a través de ellas podrán crear un grupo de presión de tal envergadura que el Gobierno estaría obligado a tomar en cuenta sus demandas. Al mismo tiempo insisten en la necesidad de cambios legales. Pero otras activistas, como Shahla Sherkat, consideran estas acciones costarían demasiado al movimiento, daría una imagen demasiado radical de las feministas, con la consecuencia de distanciar al movimiento de las mujeres corrientes en lugar de aliarlas. Esto convertiría al movimiento feminista en un movimiento de elite en el que sólo un pequeño grupo de mujeres estarían dispuestas a pagar el precio que supone desafiar frontalmente al Estado.

La prioridad de las feministas como Sherkat es politizar la vida privada, a través de la concienciación de las mujeres sobre aquellos derechos que tienen ya adquiridos. “Desde el punto de vista cultural”, señala Sherkat, “nuestra sociedad está todavía muy impregnada de la cultura patriarcal, y las mujeres participan de ella y la reproducen, ni tienen conciencia de sus problemas, el nivel de sus demandas está todavía muy bajo, en mi opinión... Cambiar la ley es importante, pero para mí, personalmente, pienso que la cultura es un ámbito prioritario porque actualmente existen disposiciones legales que protegen a las mujeres, pero ellas no las utilizan... Por ejemplo, el otro día le aconsejé a una chica joven que vino a consultarme que pidiera el derecho de divorcio en su contrato de matrimonio y que renunciara a su *mahr*, pero sus padres no estaban de acuerdo. Decían que era feo, el día de la pedida de mano o del compromiso hablar del derecho al divorcio. Esto es el resultado de una cultura anticuada. El derecho al divorcio no es algo que queremos arrebatar a los hombres. Es un derecho que tienen los hombres y que las mujeres reclaman en virtud de un principio de igualdad”³³⁰.

El momento clave de este movimiento fue, sin duda, el 12 de junio de 2006, cuando la revista electrónica *Zanestan* convoca una manifestación en la plaza céntrica de Teherán, *Haft-e Tir*, para conmemorar dos eventos: el primero, la revolución constitucional de principios del siglo XX y el inicio de las reivindicaciones de emancipación de las mujeres. Al establecer esta referencia, las feministas deciden inscribir sus reivindicaciones en una perspectiva histórica, y asentar su legitimidad en la continuidad con un movimiento que nació hace más de cien años. El hilo histórico autorreferido les permite también desvincular por primera vez al movimiento feminista de las corrientes tradicionales dominantes en el país. La continuidad del movimiento no es con la Revolución constitucional ni con la Revolución islámica, sino con el movimiento histórico de mujeres en Irán. El segundo evento que quieren conmemorar es la manifestación del 12 de junio de 2005, el año anterior, cuando las mujeres formularon por primera vez la demanda de revisión de la Constitución de la República Islámica.

³³⁰ Entrevista realizada a Shahla Sherkat, abril 2008, Teheran.

La manifestación del 12 de junio de 2006 tiene unas reivindicaciones muy claras y concretas: la prohibición de la poligamia, la igualdad de derechos ante el divorcio, la custodia compartida de los niños en caso de divorcio, igualdad en el matrimonio, la edad legal del matrimonio a los 18 para las mujeres, e igualdad en cuanto al testimonio en los procedimientos penales. Su eslogan: “somos mujeres, somos seres humanos, somos ciudadanas de este país, pero no tenemos derechos”³³¹, plantea la cuestión de la desigualdad de derechos en términos de ciudadanía, es decir, en términos políticos, con una referencia directa a un concepto universal de seres humanos. La manifestación fue brutalmente reprimida, y acabó con más de 70 detenciones y violencia física sobre las manifestantes. Para Sherkat, el movimiento de mujeres era un movimiento que avanzaba con las luces apagadas, esto le permitía acceder a muchos ámbitos. Pero la manifestación del *Haft-e Tir*, con todo el ruido que provocó, llamó la atención sobre el movimiento, muchas compañeras fueron detenidas. Radicalizaron las condiciones y el contexto. Hay activistas que se alejaron del movimiento porque pensaron que este se había convertido en un espacio peligroso. El movimiento de mujeres se convirtió en un tema sensible, político, y yo no estaba a favor... si las mujeres quieren reivindicar derechos políticos de ciudadanía, deben buscar otros espacios, espacios de reivindicación ciudadana, junto con los hombres, pero no tenían que haber mezclado una cuestión política con los derechos de las mujeres”³³².

Sin embargo, para la abogada y feminista Shadi Sadr, “entrar en un movimiento social es como entrar en una lucha en la que en cualquier momento las condiciones y las leyes dominantes cambian; debes observar y escuchar todo, al igual que tu oponente, y ser capaz de cambiar tu método e incluso tu mentalidad, sin olvidar tus principios y tus ideales, y sin apartarte ni un metro de ellos. Un movimiento social triunfa cuando puede generar las reacciones apropiadas en una situación compleja, cuando tiene que responder a todas las preguntas relevantes y cuando no tiene miedo de tomar decisiones difíciles. No debemos olvidar que el camino más fácil no es siempre el mejor camino”³³³. ¿Cuál es el cambio de estrategia? Desde la instauración del régimen islámico, las mujeres han adoptado varias formas de resistencia, desde el desafío o la subversión de los códigos sobre la indumentaria, hasta la interpretación del Corán. Con el nuevo gobierno, las feministas tendrán que pensar en nuevas estrategias para mantener el debate sobre los derechos de las mujeres en la agenda política.

El consenso se formará en torno a la idea de una solidaridad interclasista a través de acciones orgánicas, de reivindicaciones más concretas y de la capacitación y formación de las activistas para que puedan argumentar y debatir sobre la necesidad de reformas legales en base a pruebas y ejemplos³³⁴. Para desarrollar una solidaridad interclasista, centrarán sus esfuerzos en la creación de proyectos y actividades generadoras de recursos para las mujeres, o a través de consultas jurídicas para ayudar a las mujeres con sus problemas legales, concretamente en el

³³¹ MIR-HOSSEINI Z., *op. cit.*, 2006

³³² Entrevista realizada a Shahla Sherkat, abril 2008, Teherán.

³³³ MIR-HOSSEINI Z., *op. cit.*, 2006

³³⁴ HOODFAR H., “Against All Odds: The Building of a Women’s Movement in the Islamic Republic of Iran”, *Development*, N°52, (june 2009), pp. 215-223, p.217.

ámbito del matrimonio, de la violencia doméstica y del divorcio. Para Parvaneh Alebuyeh, activista y socia fundadora de la campaña de IMF, cada paso que se tome para mejorar la situación de las mujeres, por muy pequeño que sea, en el contexto de la República Islámica puede significar mucho.

En 2008, la señora Alebuyeh ayuda a un grupo de mujeres en dificultad, por ser mujeres cabeza de familia, sin familia o en familias con problemas sociales, a montar una cooperativa de autoempleo. “No teníamos medios ni recursos para formarlas en oficios específicos. Pensamos entonces qué es lo que saben hacer estas mujeres. Como mínimo, la mayoría de ellas sabe cocinar. Y si una no sabe, las demás pueden enseñarle. Pensamos montar una cooperativa de pastas. Nuestro objetivo era generar empleo para las mujeres y a la vez promocionar la comida sana y saludable. Trabajamos con ellas el tema de la solidaridad, de la higiene... Conseguimos ponernos en contacto con la oficina de empleo del Ayuntamiento”³³⁵. Para Hoodfar, todas estas acciones están pensadas y llevadas a cabo desde un planteamiento feminista, para que el conocimiento, las habilidades y el apoyo que se genera pueda ayudar a las mujeres a sentirse dueñas de sus vidas. Y por otro lado, permite a las activistas del movimiento estar en contacto directo con las mujeres de las bases³³⁶. Otro elemento importante de la nueva estrategia será la creación de redes de apoyo y de intercambio con el movimiento feminista global.

Finalmente, la estrategia se materializa en la Campaña de un Millón de Firmas contra las Leyes Discriminatorias y para la Reforma de la Constitución en Irán (IMF)³³⁷. Dicha campaña se inspira de otras similares con métodos de sensibilización “cara a cara” y recogida de firmas a pie de calle, que se han desarrollado en países como Marruecos. El objetivo de la campaña es ampliar la base del movimiento y concienciar sobre las discriminaciones legales contra las mujeres, y su impacto no sólo sobre las mujeres, sino sobre el conjunto de la sociedad. Este método permitiría mantener el movimiento en el espacio público, pero sin que sea bajo la forma de mítines y manifestaciones. La Campaña se lanza oficialmente el 27 de agosto de 2006.

³³⁵ Entrevista realizada a Parvaneh Alebuyeh, junio 2008, Teherán.

³³⁶ HOODFAR H., *op. cit.*, 2009, p.218.

³³⁷ Esta campaña dará lugar a otras, como la Campaña contra la lapidación y todas las formas de violencia contra las mujeres y la campaña de los pañuelos blancos para la entrada de las mujeres como espectadoras en los estadios deportivos.

2. Objetivos, métodos de acción y estructura

En su página web, inaugurada el mismo día, IMF anuncia sus objetivos. Estos van más allá de la recogida de firmas y pretenden también ser una plataforma para servir de catalizador a la colaboración y cooperación para el cambio social. Quiere desarrollar conexiones y vínculos entre varios grupos de mujeres de distintas procedencias, a través del contacto directo entre sus activistas y otras mujeres. Así, la campaña pretende ser un espacio de identificación y de expresión de las preocupaciones diarias de las mujeres, concretamente, sobre sus necesidades y problemas legales. Por otro lado, quiere ser un lugar de sensibilización, de concienciación sobre las desigualdades legales y de participación democrática. Como estipula: “la campaña está comprometida para incrementar y mejorar el conocimiento, a través del diálogo, de la colaboración y de la acción democrática. La campaña sostiene la concepción según la cual el cambio real y sostenible sólo puede obtenerse si se basa en la comunidad y sus necesidades, y refleja los deseos y las demandas del conjunto de la sociedad”³³⁸. Su organizadoras afirman que los problemas legales de las mujeres no son de orden privado, sino un síntoma de problemas sociales más amplios. Esta visión define su misión: “llevar a cabo reformas de abajo arriba y crear el cambio a través de iniciativas de base y de la sociedad civil, y reforzar la acción pública y el empoderamiento de las mujeres”³³⁹.

Las activistas de la campaña están convencidas de que el cambio para eliminar las injusticias sólo se puede producir a través de la colaboración, la solidaridad y el compromiso con los objetivos de la acción colectiva y no a través de las estructuras de poder existentes o sólo a través del diálogo con las mujeres y los hombres en posiciones de poder. Al contrario, debe basarse en una estrategia de concienciación del máximo número de mujeres y de hombres para que las demandas de cambio emanen de una amplia base social. Además, creen que dicha base social debe ser plural para que no sea el reflejo de un grupo específico de mujeres, de la élites, y desvinculado de la realidad de las mujeres corrientes. El objetivo es demostrar que la demanda para el cambio de las leyes discriminatorias no emana de esta minoría privilegiada, ni que son problemas específicos de este grupo, sino que representan a todas las mujeres, tengan estudios o no, sean de clase alta o pobres, casadas o solteras, o viviendo en ámbitos rurales o urbanos. Es un debate que existe dentro de la sociedad incluso, entre los teólogos, algunos de los cuales han afirmado que las reformas no son contradictorias con los principios básicos del islam.

En la presentación de sus objetivos, las “campañeras” (término con el que se autodesignan), insisten además en que las reivindicaciones de la campaña no son contradictorias con los principios islámicos: “la reivindicación de reforma y de cambios de las leyes discriminatorias no está en contradicción con los principios islámicos y están en línea con los

³³⁸ “About ‘One Million Signatures Demanding Changes to Discriminatory Laws’”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article18>, consultado el 17/11/10.

³³⁹ *Idem*.

compromisos internacionales de Irán. Irán ha firmado la Convención de Naciones Unidas sobre los Derechos Civiles y Políticos, y como tal, debe eliminar todas las formas de discriminación. En base a este compromiso, el Gobierno de Irán debe desarrollar acciones específicas para reformar las leyes que promueven la discriminación”. Este planteamiento marca una diferencia importante con los discursos feministas y reformistas anteriores: no buscan la igualdad dentro del Corán o desde una interpretación de los textos sagrados. Pero, al mismo tiempo, afirman que sus objetivos no son contradictorios con los mismos, con lo cual, podrían ser integrados en los principios fundamentales de una sociedad de mayoría musulmana. La no-incompatibilidad (más que de la compatibilidad añadiría) con el islam se dirige ante todo a la base social y no a las autoridades públicas. Sin embargo, son conscientes también de que el contexto es el de una República islámica. A través de esta fórmula estratégica, pretenden también protegerse de eventuales represalias.

Como expliqué antes, el problema de la República Islámica con las feministas -sean islámicas, seculares o independientes- descansa más sobre el potencial emancipatorio de sus planteamientos que sobre el hecho de que estén conformes o no con los valores morales del islam (-aunque estas dos cuestiones, en el caso de Irán, están íntimamente vinculadas y cristalizadas en la estructura institucional y jurídica del Estado). Como señala Ahmadi Jorasani, la quinta generación de feministas iraníes de hoy no es un grupo que se pregunta en primer lugar si algo es islámico o no antes de tomar decisiones. No son antislámicas, pero se distancian de las luchas sobre la autoridad política y religiosa en Irán, y basan sus actividades en sus demandas prácticas, en lugar de basarlas en una identidad religiosa o cultural o sobre una ideología. “Las feministas iraníes de hoy viven con la religión, como parte de su vida cotidiana, con lo cual, no tienen que rechazarla. Pero, al mismo tiempo, este feminismo no espera la luz verde de las autoridades para llevar a cabo sus actividades. Para la quinta generación de feministas iraníes, tener o no tener una religión no es un motivo para apartarse...”. Y añade: “Una puede ser musulmana, cristiana o secular, pero desde el punto de vista del feminismo, ninguno de estos rasgos constituye una identidad primaria. Es más ser como su padre o su madre o el país en el que han nacido, es decir, es parte de sus vidas, deben vivir con ello, pero según sus necesidades, pueden intentar reformarlo”³⁴⁰.

Las feministas buscan su legitimidad en las bases sociales, desde su vida cotidiana y no en las ideologías oficiales. Esto las sitúa en otra posición en comparación con las feministas islámicas, quienes dependen del visto bueno de las elites masculinas dominantes de la República. La generación de activistas piensa la cuestión de la adaptación del islam al feminismo desde otro punto de vista: “la reconciliación del islam y el feminismo en la campaña de un millón de firmas es la reconciliación del feminismo con un millón de musulmanes que viven su religión, sin pretender derivar de ello cualquier poder, identidad o legitimidad”³⁴¹.

³⁴⁰ AHMADI KHORASANI N., *Iranian Women's One Million Signatures Campaign for Equality. The Inside Story*, Women's Learning Partnership, 2009, p.50.

³⁴¹ AHMADI KHORASANI N., *op.cit.*, 2009, p.50.

El documento de presentación define también la estrategia y los métodos de acción de la campaña. Su estrategia se basa principalmente en el método de la sensibilización directa e individualizada, el “cara a cara”, para recoger firmas y dialogar con las mujeres en los espacios y eventos donde se reúnen, es decir, los parques, las universidades, las empresas y fábricas, los centros de salud, las reuniones religiosas, los centros deportivos y los transportes públicos. Pero también utilizarán la Internet para difundir información y materiales didácticos y legales. Por otro lado, la campaña prevé también organizar charlas y conferencias para formar a las “campañeras”, para generar un diálogo, sensibilizar a los y las participantes y recoger firmas. La campaña descansa sobre el trabajo de los/as voluntarios/as formados y divididos en distintos comités. Las organizadoras anuncian también su intención de expandir el alcance de sus acciones a otras ciudades de Irán así como a grupos fuera del país, interesados por promover la campaña y recoger firmas.

Por último, la campaña será autofinanciada a través de una aportación económica de todas las personas implicadas. Asimismo, manifiesta que no aceptarían donaciones por parte de instituciones nacionales privadas o públicas ni internacionales. Para las organizadoras, esta limitación está motivada por la importancia de mantener la independencia del movimiento y “crear un sentimiento de apropiación por parte de las activistas de la campaña así como de aquellos y aquellas que la apoyan”³⁴². Y por otro lado, responde también a una necesidad de seguridad frente a las acusaciones de recibir apoyo de Occidente. La campaña debe responder, según afirman, a los esfuerzos, las ideas y las energías de los y las iraníes. De hecho, las actividades se desarrollaran sobre todo gracias a las aportaciones en tiempo y en recursos de sus miembros, quienes ofrecen sus casas para las reuniones y asumen los gastos de dichos encuentros. Las activistas que se desplazan a otras ciudades para las actividades de la campaña financian ellas mismas sus viajes y asumen también los gastos de los materiales de difusión y del mantenimiento de la página web. Para las fundadoras, estas exigencias corresponden al planteamiento ético de la campaña.

En su inicio, la campaña fue apoyada por unas 25 personas cuyos nombres aparecen en la página web y entre las cuales figuran la abogada Shirin Ebadi, la poeta Simin Behbahani, los directores de cine, Tahmineh Milani, Manijeh Hekmat y Jafar Panahi, las editoras Shahla Lahiji y Shahla Sherkat, y otras personalidades del mundo artístico y periodístico. Entre las socias fundadoras de la campaña figuran Noushin Ahmadi Jorasani, Parvin Ardalan, Parvaneh Alebuyeh, Zhila Baniyagoob, Bahareh Hedayat, Mahsa Shekarlu y Sussan Tahmasebi. Cabe señalar también una participación destacable de los hombres en la campaña, tanto como miembros de apoyo (7 sobre 25) como socios fundadores (3 sobre 54). La iniciativa pretende ser lo más abierta posible, más allá de las divisiones ideológicas, sean cuales sean, incluso las feministas. Su convicción es que la ley pertenece a todos, con lo cual, todos tienen derecho a expresar su opinión al respecto. El criterio de adhesión es por lo tanto, el compromiso con los

³⁴² “One Million Signatures Campaign: Answers to Your Most Frequently Asked Questions”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article226>, consultado el 17/11/10.

métodos de la campaña, es decir, a través del diálogo civil y pacifista, y con su objetivo prioritario: cambiar las leyes discriminatorias³⁴³.

La petición para recoger firmas se basa en las consideraciones siguientes: las leyes iraníes definen a las mujeres como ciudadanas de segunda categoría y promueven su discriminación. Además están desfasadas con la realidad social y cultural de las mujeres, en un contexto en el que estas representan el 60% de las personas matriculadas en las universidades. Las leyes deberían promover y estar por delante de las normas sociales y culturales, no al revés. Señala además las consecuencias negativas de dichas discriminaciones, las cuales promueven relaciones desequilibradas y perjudiciales entre las mujeres y los hombres, y afectan asimismo también a los hombres. “Señalamos, más concretamente, las dotes elevadas que muchas mujeres piden como condición para el matrimonio, lo cual básicamente refleja la falta de sentimiento de seguridad que resulta de la discriminación legal y del estatus desigual que tienen bajo la ley”³⁴⁴. Lo que persigue la campaña es obtener una igualdad de derechos para las mujeres en el matrimonio, el divorcio, poner fin a la poligamia y al matrimonio temporal, aumentar la edad de la responsabilidad penal a los 18 años para mujeres y para hombres, permitir a las mujeres iraníes pasar su nacionalidad a sus hijos, tener un derecho igual en la compensación del *diyeh*, en la herencia, reformar las leyes que reducen el derecho al castigo en el caso de los crímenes de honor y equiparar el testimonio de las mujeres y de los hombres en los juicios³⁴⁵.

En el folleto informativo que distribuyen explica, a través de ejemplos concretos, por qué piensan que las leyes son injustas. El objetivo de dichos folletos es aclarar, con términos sencillos, cómo y hasta qué punto dichas leyes impactan sobre la vida cotidiana de las mujeres, de los hombres, de sus relaciones y de sus hijos. Aún así, constituyen una materia totalmente desconocida para la mayoría de las personas: “hay muchas cosas que deberíamos saber, pero que no sabemos. Hay muchas cosas que no sabemos y que incluso ni pensamos en ellas. La Ley es una de ellas: hasta que no nos encontramos con dificultades legales, no pensamos en absoluto en ella, y cuando sí, sólo consideramos que la ley nos desafía y nos prohíbe personalmente, sin pensar que tiene el mismo efecto en todas las personas”³⁴⁶. Y añade: “la ley es importante para todos los seres humanos que quieren vivir en paz. Sólo hay dos tipos de personas que no están interesadas en la ley: aquellas cuyos delitos están prohibidos por la ley y aquellas que no entienden el valor que tiene la ley”.

A través de una pequeña historia, una que conocen muchas familias y que empieza por una pedida de mano de la hija y que debería conducirla a la *janeye bakht* (la casa de su destino), plantean las siguientes preguntas: ¿ qué futuro l espera a esta hija?,¿qué pasa si las cosas no

³⁴³ AHMADI KHORASANI N., *op. cit.*, 2009, p.39.

³⁴⁴ “Launching of the One Million Signatures Campaign Demanding Changes to Discriminatory Laws”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article20>, consultado el 17/11/10.

³⁴⁵ “One Million Signatures Campaign: Answers to Your Most Frequently Asked Questions”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article226>, consultado el 17/11/10.

³⁴⁶ “The Effect of Laws on Women’s Lives”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article41>, consultado el 17/11/10.

salen como estaban previstas? “El matrimonio es como una sandía, nadie sabe cómo va a salir al final”. Siguen con la historia: después de días y días en los que la hija y su familia suben y bajan las escaleras del tribunal de familia, pensarán que en lugar de haber pasado el tiempo eligiendo los anillos y la dote para la hija, hubieran tenido que informarse, estudiar la ley y haber previsto condiciones en el contrato de matrimonio para contrarrestar las discriminaciones que sufre la hija. Si lo hubieran hecho, no estarían tan perdidos e infelices hoy. Si estas leyes fueran distintas y que no dependieran de la firma del futuro esposo, sino que estuvieran previstas en unas leyes justas, estos problemas no se presentarían hoy. Cuando, como madre y padre de esta hija, tras haber acudido a los tribunales para denunciar que el yerno no deja trabajar a la hija, no la deja salir de casa, la obliga a vivir en una casa insalubre, no autoriza a los doctores a operarla cuando está enferma, escuchan al juez decirles: “esto es el derecho del hombre”, seguramente, se preguntarán con asombro: “¿quién ha dado a los hombres tal derecho?”. La respuesta es sencilla: la ley. Son disposiciones legales las que ponen a las hijas en tal situación³⁴⁷.

Las compañeras intentan sensibilizar a la población sobre el efecto concreto y real de las leyes discriminatorias en la vida de las personas, apelando a historias muy cercanas para la mayoría de la población y poniendo de manifiesto la irracionalidad de dicha situación. La historia termina subrayando que toda ley puede cambiarse, y que deben tener un impacto positivo en la vida de las personas y no al revés. En una sociedad donde las mujeres luchan para mejorar sus vidas y las de su familia, las leyes no pueden constituir un obstáculo a su desarrollo personal y colectivo. Así, como lo plantean, “la ley debe convertirse en un instrumento de reforma”³⁴⁸.

Pude comprobar personalmente el efecto de dichos folletos en las personas. En una reunión me dejaron algunos folletos que repartí luego en una cena familiar. Su lectura desencadenó un intenso debate en torno a las disposiciones legales discriminatorias. Muchos de mis familiares dijeron que desconocían la ley con exactitud, y muchos contaron numerosos casos de matrimonios con finales trágicos. Las chicas más jóvenes de la familia se posicionaron inmediatamente diciendo que para ellas el *mahr* (dote) era lo de menos, pero que no consentirían casarse sin firmar un contrato de matrimonio en el que se reconocieran los mismos derechos para ambas partes, aunque en un círculo más pequeño, confesaron que pocos hombres aceptarían firmar un contrato con estas condiciones y que, por lo tanto, preferirían no casarse y quedarse en casa de sus padres antes que correr el riesgo de verse atrapadas en un matrimonio infeliz, sin protección, ni de la ley, ni de su familia.

La insistencia de la compañera sobre la ley no es una opción, sino una necesidad. Como plantea Ahmadi Jorasi, los problemas que derivan de las leyes discriminatorias para las mujeres, como la violencia, la precariedad y los problemas de salud son temas que están en todos los debates sociales. Los propios políticos y clérigos admiten la existencia de dichos

³⁴⁷ *Idem.*

³⁴⁸ *Idem.*

problemas, pero intentan solucionarlos por vía de la ética, dando sermones sobre lo “impropio” y antislámico que es pegar a una esposa, y exhortando a los hombres a respetar a sus esposas e hijas. Pero “no hacen nada con respecto a la enorme asimetría que existe en un sistema donde las mujeres deben vivir bajo el deber absoluto y obligatorio de someterse a las demandas sexuales de su esposo, de no apartarse de él, etc., y donde los hombres pueden tratar sus obligaciones como una cuestión de sugerencias y cuya violación no conlleva consecuencias reales y, menos aún, legales”. Y termina: “lo necesario para proteger a las mujeres no son los sermones, sino las leyes”³⁴⁹.

Para Parvin Ardalan, la demanda de cambio legal forma parte de una continuidad con el movimiento histórico de las mujeres en Irán. Desde la revolución constitucional hasta hoy, la principal reivindicación de las mujeres ha sido el cambio legislativo. Sin embargo, como constata Ardalan, aunque durante más de 100 años, la cultura, las prácticas y las costumbres de las mujeres y de la sociedad han cambiado, la ley sigue siendo la misma. “Hace muchas décadas que las mujeres iraníes son testigos de los problemas que tienen con la ley, hace muchos años que somos testigos de los problemas que suponen el divorcio, la custodia de los hijos, etc. Cuando una señora mayor cuenta que se tiene que enfrentar a los mismos problemas legales que yo, una chica mucho más joven, esto significa que algo no ha cambiado. Hasta hoy, sólo habíamos formulado estas cuestiones como problemas, hoy las hemos traducido a demandas. La ley tiene un impacto en todos los ámbitos de la vida. Cuando la ley de tu país te considera como una mitad de ser humano, ¿qué se puede esperar de la cultura de este país? ... Todo está conectado, por esto cambiar la ley puede cambiar también la cultura...”³⁵⁰. Para Ardalan, hay varias maneras de cambiar la situación de las mujeres: a través de la revolución o por cambios estructurales a través de la reforma legal. “Ya tuvimos una revolución que nos cambió el sistema..., pero muchas cosas no cambiaron. Las revoluciones producen crisis, pero no sabemos cuál va a ser el resultado. Es mejor trabajar sobre las bases, pero hay que trabajarlas todas a la vez y no paso por paso como dicen algunos reformistas... Mientras estamos luchando para obtener un cambio de las leyes, estamos a la vez cambiando nuestra visión anclada en una cultura patriarcal³⁵¹.

Noushin Ahmadi Jorasani se refiere también a una tradición histórica del movimiento de mujeres en Irán, desde la revolución constitucional, cuando las mujeres empezaron a reivindicar cambios legales. Considera además que, aunque no sea la prioridad de todas las mujeres³⁵², sí forma parte de las demandas mínimas de todos los grupos de mujeres, con lo cual, constituye el tema que más solidaridad podría generar entre ellas. Tiene además el potencial para movilizar a las mujeres en torno a una serie de objetivos realizables, cuando las posibilidades de generar cambios en otros ámbitos, como por ejemplo, el laboral, parecen mucho más limitadas.

³⁴⁹ AHMADI KHORASANI N., *op. cit.*, 2009, p.15.

³⁵⁰ Entrevista realizada a Parvin Ardalan, abril 2008, Teherán.

³⁵¹ *Idem.*

³⁵² Jorasani hace referencia a un sondeo realizado por el Gobierno a través de cual sostiene que la prioridad de las mujeres en Irán no es el cambio legislativo, sino el empleo.

Finalmente, la demanda de una reforma legal tiene la doble ventaja de no ser demasiado amplia como para desanimar al movimiento porque parece inalcanzable, ni demasiado limitado como para no poder movilizar a una amplia base³⁵³.

Poco a poco, la web de IMF añade nuevas firmantes de la petición. En ellas figuran defensoras de los derechos de las mujeres que en un inicio estaban en contra de la creación de un movimiento feminista independiente. Yamileh Kadivar, una islamista reformista, considera efectivamente que la prioridad para las mujeres en la sociedad actual es la reforma de la ley. Ella lo justifica como una necesidad del islam chiíta de adaptar las leyes a las exigencias del lugar y del momento. “En la sociedad iraní actual, vemos que las mujeres, desde varias perspectivas, han cambiado, pero nuestras leyes corresponden a un lugar y a una época que no tienen nada que ver con la situación de las mujeres en la sociedad iraní actual... Desafortunadamente, ni nuestra mirada al *fegh*, ni nuestras leyes han cambiado. Por ejemplo, nuestra Constitución, aparte de algunos artículos que no son muy determinantes, contiene disposiciones que apenas han cambiado estos últimos 70 años. Están desfasadas con la realidad. La cuestión jurídica, en mi opinión, constituye un serio problema, porque no responde a las necesidades de nuestras jóvenes generaciones”³⁵⁴.

Shahla Sherkat quien en un principio estaba muy en desacuerdo con las iniciativas que emprendieron las feministas del Centro Cultural de las Mujeres y la manifestación de la plaza *Haft-e Tir*, considera que la campaña ha conseguido reunir a las feministas de distintas tendencias en torno a un objetivo común: “la ley es muy problemática y la raíz de este problema reside en el hecho de que considera al hombre como el responsable de la familia. Nosotras estamos en desacuerdo con el rol exclusivamente maternal de las mujeres en la ley. En el contexto actual, en el que hay cada vez más mujeres que se deben encargar del mantenimiento de la familia, este tipo de ley no tiene justificación. Por ejemplo, no tiene sentido que un marido drogadicto sea la autoridad de la familia³⁵⁵” Para Sherkat, si el Estado iraní pretende fundamentar su ley sobre la ley islámica, debe revisar el *fegh*. Sherkat sostiene además que los derechos fundamentales no pueden tener una base cultural, “la violencia hacia un ser humano es violencia, su definición no puede depender ni de la cultura, ni del momento, ni del lugar”³⁵⁶.

La demanda de la campaña en torno al cambio de la ley para la igualdad crea un discurso al que se adhiere un amplio espectro de corrientes ideológicas, cada una luego la puede justificar a través de sus propios referentes, pero permite converger hacia un mismo terreno y crear alianzas. Para Parvin Ardalan, la insistencia en crear un movimiento que no esté identificado con ninguna corriente ideológica y que sea lo más plural posible responde a una estrategia para ampliar al máximo su base: “Romper con los marcos ideológicos nos permite luego, cuando

³⁵³ AHMADI KHORASANI N., *op. cit.*, 2009, p.32.

³⁵⁴ Entrevista realizada a Yamileh Kadivar, mayo 2008, Teherán.

³⁵⁵ Entrevista realizada a Shahla Sherkat, abril 2008, Teherán.

³⁵⁶ *Idem*.

vamos a hablar con los sindicatos, poder decirles, ‘mira, vosotros habláis de igualdad, pues nosotras también, estáis de acuerdo con esta parte de nuestro discurso, ¿no?’, o cuando hablamos con los intelectuales progresistas, les preguntamos también: ‘no tenéis problemas con esta parte de nuestro discurso, ¿no?’, nuestra reivindicación es de derechos humanos, como la vuestra. Esto nos permite crear un terreno común. Este es el logro del movimiento de mujeres en Irán, donde fallaron otros movimientos, como el estudiantil o el obrero”³⁵⁷.

El lenguaje de la campaña es claramente el de la participación ciudadana y democrática, basada en la colaboración, la escucha y el diálogo, y centrarlo en dichos elementos. Ni los intelectuales reformistas, en su mejor época, formularon objetivos tan ilustrados. Por primera vez en Irán, el movimiento feminista consigue superar las divisiones ideológicas con las que se asociaba. La nueva configuración de su tejido social, cultural, generacional e ideológico múltiple obliga a buscar nuevas categorías para analizar sus acciones y discursos. La división entre las feministas islámicas versus feministas seculares, en el contexto de dicha experiencia, no es pertinente. Ahmed-Gosh sugiere deconstruir las categorías anteriores y utilizar una nueva: la del feminismo híbrido. “El feminismo híbrido podría ser la herramienta analítica que trataría los problemas que afectan a las mujeres regional y culturalmente. La vida real de las mujeres en sus comunidades, tal y como está prescrita por las normas sociales y las políticas nacionales y locales, le daría su flexibilidad”³⁵⁸.

Este feminismo híbrido, al igual que el que teorizan a través de su práctica las activistas del IMF, descansa y está anclado en la realidad de la vida cotidiana de las mujeres. Para Ahmed-Gosh, la insistencia del feminismo islámico en buscar soluciones emancipatorias sobre la posición de las mujeres en el Corán y en el islam está cada vez más desfasado con la realidad de la vida corriente de las mujeres musulmanas en países donde los derechos religiosos ganan cada vez más autoridad. Tampoco permite solucionar aquellos versículos del Corán que privilegian a los hombres y los instituye como protectores y proveedores de las mujeres y de la familia. Ni tampoco aclara los derechos de las minorías no musulmanas o los de los ateos. Y finalmente, el desfase resulta de la insistencia en buscar normas sociales actuales basándose en un texto que ha sido revelado hace más de 14 siglos. Así, los modelos progresivos de feminidad que encontramos en el Corán pueden ser válidos para las jóvenes musulmanas, pero si el Estado no instituye políticas ni leyes para poder realizar dichos ideales, entonces la retórica de los roles ideales es irrelevante.³⁵⁹

Ahmed-Gosh recuerda también que las feministas islámicas están trabajando en el marco de un patriarcado islámico, es decir, con un texto que identifica jerarquías específicas de género. Esto no anula los derechos que el Corán reconoce a las mujeres, ni su referencia a la humanidad

³⁵⁷ Entrevista realizada a Parvin Ardalan, abril 2008, Teherán.

³⁵⁸ AHMED-GOSH H., “Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminisms”, *Journal of International Women's Studies*, Vol.9 #3, mayo 2008, pp.99-106, p.102.

³⁵⁹ *Idem*, p.105.

tanto de las mujeres como de los hombres. Pero las jerarquías definen la complementariedad de las mujeres con los hombres y no su igualdad. Es la filosofía del “igual, pero diferente”. Lo que vuelve a subrayar la autora es el desfase que existe entre lo que prescribe el Corán -teniendo en cuenta todas las interpretaciones posibles- y lo que constituye la realidad de las mujeres y de los hombres en los Estados islámicos. Según la autora: “académicamente, los debates se centran sobre la igualdad y la compasión (o su ausencia) que el Corán suscribe para las mujeres. Este tipo de retórica es muy problemático porque crea un conocimiento desde la negación de la realidad de las personas, de la vida de las personas, desde la apología y la defensa contra los ataques al islam y también en un intento de reconciliar el islam como fe con una manera de vivir, dentro de los recientes Estados religiosos extremistas”³⁶⁰. Y añade: “las feministas islámicas han sido utilizadas por los Estados religiosos extremistas para mostrar al mundo occidental cómo el islam predicaba la igualdad de género, mientras para las mujeres de dichos estados la realidad sigue siendo de opresión, irónicamente, en nombre del islam”³⁶¹. Esta situación genera un dilema para las feministas islámicas.

Por otro lado, el feminismo secular se suele percibir como una imposición occidental que desvaloriza o minusvalora y margina no sólo la religión, sino también los valores morales y las culturas locales. Para Ahmed-Gosh, mientras la secularización se define en términos occidentales y es percibida como una imposición de los occidentales sobre los musulmanes, su viabilidad será siempre cuestionada. La ironía en este caso es que “las mujeres y la mayoría de las personas que pertenecen a una comunidad musulmana prefieran un ‘trato patriarcal’ de un Estado islámico que un Estado que los aliena frente a su sistema de creencias”³⁶². Por otro lado, como señala la autora, las democracias no han sido siempre exitosas con la igualdad de género o hacia otros grupos marginados. Y la definición de lo que se entiende por secularismo tampoco está muy clara -¿es la tolerancia religiosa o la prohibición de los signos religiosos en el espacio público?-. Este hecho también tiene su traducción en la realidad de la vida cotidiana de las mujeres. No les quita su responsabilidad a los Estados islámicos que, en general, son patriarcales y autoritarios, pero supone un dilema para las feministas³⁶³.

Ahmed-Gosh reconoce en el feminismo híbrido un pensamiento y una práctica en contacto con la realidad de la vida de las mujeres y de los hombres. La democracia secular sigue siendo su horizonte normativo y su futuro deseable, pero desde concesiones que derivan del contexto en el que se encuentran. Sin embargo, pienso que el movimiento de IMF va más allá de las concesiones a las que se refiere la autora. Ahmed-Gosh interpreta este hibridismo en términos de estrategias apropiadas dentro del contexto sociohistórico y político de los Estados islámicos, el cual ha conducido a las feministas seculares a pactar con las islámicas para ofrecer interpretaciones alternativas del islam y extraer de los textos coránicos fundamentos para

³⁶⁰ *Idem.*

³⁶¹ *Idem*, p.106.

³⁶² *Idem*, p.107.

³⁶³ *Idem.*

empoderar a las mujeres. Este escenario corresponde más a los antecedentes del movimiento de IMF y al periodo del reformismo político en Irán, donde dichas concesiones eran posibles. Sin embargo, a partir de la llegada al poder de Ahmadinejad, el reformismo político pasa a formar parte de la oposición, cuando no de la disidencia (véanse los arrestos domiciliarios de Musavi y de Karubi desde las contestadas elecciones de 2009). En este caso, hablar de concesión y negociación con el poder ya no tiene relevancia. Las principales concesiones que realizarán las activistas de IMF serán hacia ellas mismas, para poder superar sus propias creencias u orientaciones políticas, su pertenencia a una clase social, a una generación o un género, para encontrar un terreno de solidaridad cívica con las demás mujeres y hombres del movimiento.

En mi opinión, el feminismo híbrido que observamos en las activistas de IMF no tiene como referente polémico a feministas seculares o islámicas tal y como vienen siendo definidas por la literatura dominante, sino una diversidad de feministas que privilegian formas distintas de *modus operandi* para acceder a sus reivindicaciones. Todas las activistas que entrevisté plantearon como nudo crítico del activismo feminista: ¿cuál es el modo más eficaz, pertinente y viable para conseguir las demandas de cambio de las mujeres teniendo en cuenta el contexto político iraní? Las respuestas que aportan insisten más en modos de acción concretos y desde el análisis de la realidad social y política del país que en torno a cuestiones identitarias y culturales. Para algunas activistas como Mahbubeh Abbasgholizadeh, la categoría de feminismo islámico nace en las universidades y no de las mujeres activistas de base, enfrentadas a las realidades sociales de su contexto. “Si preguntas en Irán, incluso entre las mujeres reformistas, ¿qué sois?, ninguna va a decir que es una feminista islámica o una feminista musulmana. Dirán: ‘nuestras preocupaciones son los problemas de las mujeres’”³⁶⁴.

Para Abbasgholizadeh, en contextos como Irán, el feminismo se define y se caracteriza ante todo por la forma en la que se articula con el poder político: “cuando las mujeres evocan los discursos feministas, particularmente en los Estados islámicos, están dialogando con el poder político existente. No sería correcto decir que hay un grupo de feministas que se ha movilizado y que su única preocupación es pensar si la *sharía* les autoriza a tener derechos igualitarios con los hombres. Como la cuestión de la religión se plantea en términos de poder político, el debate principal de las feministas, sobre todo cuando tratan temas jurídicos, es cómo deconstruir el poder patriarcal que se reproduce en el sistema político. Esto implica, por supuesto, tratar el tema de la *sharía*, o la cuestión de la posición de las mujeres dentro del Córán”.

La realidad de las feministas en este contexto implica la pregunta del ¿cómo? Hallamos respuestas diversas: algunas, como Yamileh Kadivar, priorizan la creación de oportunidades para las mujeres, otras, como Elaheh Kula’i, sostienen que los movimientos sociales no pueden

³⁶⁴ Entrevista de Mahbubeh Abbasgholizadeh en el programa: “Feminism-e mosalman, feminism va roshanfekriy-e dini” (feminismo musulmán, feminismo e ilustración religiosa), *VOA Ofoogh*, 10/03/2015, <https://www.youtube.com/watch?v=nrkrzXnTSBA>, consultado el 10/03/2015.

operar sin un respaldo institucional y que los pasos deben ser paulatinos o, como Shahla Sherkat quien piensa que la prioridad es hacer un trabajo de sensibilización y de transformación de las mentalidades. La cuestión de saber hasta qué punto integran en sus propuestas la cuestión del islam, de sus valores, de su reinterpretación o no, o hasta qué punto sitúan en el centro de sus propuestas elementos de la identidad cultural no desaparece como eje de análisis de sus discursos y prácticas, pero en el contexto de la República islámica, la cuestión del *modus operandi* aparece como una prioridad estratégica del movimiento feminista y de mujeres. Evidentemente, en la teoría feminista, tal y como la he enfocado en esta tesis, es decir, como teoría crítica, la cuestión del ¿cómo? influye necesariamente en la cuestión del ¿quién? y del ¿qué? de la razón feminista. Aun así, pienso que el eje analítico identitario cultural y religioso no constituye la prioridad de estas activistas.

3. Acción y reacción: estrategias de ocultamiento y búsqueda de nuevos espacios para el activismo

El camino de la campaña no ha estado desprovisto de obstáculos. Como señalan las mismas compañeras, desde el inicio, encontraron muchas resistencias por parte de determinados segmentos del Estado, en particular, de las fuerzas de seguridad. El seminario inaugural de la campaña fue bloqueada por las fuerzas de seguridad, que prohibieron su realización. Como consecuencia, la campaña empezó sus actividades en la calle, delante de las puertas cerradas del centro donde iba a tener lugar el encuentro. Desde entonces, ha sido muy complicado obtener premisos para proporcionar espacios seguros para los seminarios y las conferencias sobre los derechos de las mujeres. La página web ha sido bloqueada y filtrada por la censura más de diez veces. Los periódicos y las revistas recibieron advertencias por publicar noticias sobre la campaña. Las compañeras se enfrentaron también a detenciones. Dos años después del inicio de la campaña, más de 43 personas fueron detenidas por sus actividades relacionadas con la campaña³⁶⁵. Las activistas buscaron espacios seguros para sus reuniones en las casas particulares de sus miembros. Yo misma asistí como observadora participante a dos de estas reuniones. Las medidas de precaución eran extremas y durante la reunión las participantes explicaron cómo se organizaban para reducir el riesgo de enfrentarse con las fuerzas de seguridad.

Aun así, muchas de sus reuniones se ven canceladas por la irrupción de la policía, las personas que ponen a disposición sus casas están acosadas por los servicios secretos y algunas son detenidas para ser interrogadas. Otras, como Parvin Ardalan y Noushin Ahmadi Jorasaní, se enfrentan con acusaciones de atentado contra la seguridad del Estado y las condenan a penas de cárcel. La lista de las detenidas y encarceladas desde el inicio de la campaña se hace cada vez más larga. A partir de 2009, y después del Movimiento Verde, se inicia una nueva ola de

³⁶⁵ “One Million Signatures Campaign: Answers to Your Most Frequently Asked Questions”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article226>, consultado el 17/11/10.

detenciones³⁶⁶ de la que forma parte la activista y abogada Nasrin Sotoudeh, detenida en 2010 con el cargo de propaganda contra el Estado y reunión y confabulación con el fin de atentar contra la seguridad nacional³⁶⁷. Pero las estrategias se reinventan constantemente: como señala Ahmadi Jorassani, las activistas encarceladas aprovechan esta circunstancia para difundir los mensajes de la campaña, proporcionar ayuda jurídica a aquellas detenidas por crímenes y difundir las historias de estas mujeres.

Por otro lado, las compañeras convencidas de que el punto de impacto de la campaña debe ser el espacio público, piensan en nuevas estrategias para seguir con el trabajo a pie de calle, pero reduciendo el riesgo de arrestos. Privilegian así los transportes públicos, los centros comerciales y los mercados abiertos. Se crea también el Comité de las Madres (asistí a una de sus reuniones) integrado por las activistas mayores que acompañan a las jóvenes durante la recogida de firmas. A partir de 2009, con la ola de persecuciones que seguirá al Movimiento Verde y las detenciones sistemáticas de las compañeras, tendrán que volver a evaluar sus estrategias. Empezarán a organizar pequeños grupos para “salidas de recogida de firmas”. Como explica Tahmasebi, los grupos se desplazan a las rutas de senderismo, muy populares los fines de semana, entre los teheraníes, para hablar de la campaña con los senderistas mientras otros vigilan que no se acerque la policía. Utilizan la misma técnica en otros espacios públicos³⁶⁸.

En un principio, las activistas achacan los arrestos a errores cometidos por las compañeras, o al historial personal de algunas. Pero rápidamente llegan a la conclusión de que la represión que sufren forma parte de algo más amplio: responde a las resistencias que han afrontado históricamente todos los movimientos feministas: “enfrentarse contra las desigualdades sociales y las prácticas patriarcales es difícil en todas las sociedades y las mujeres de todo el planeta han tenido que pagar un alto precio para conseguir la igualdad. Pensamos que nuestro movimiento no es distinto de cualquier otro a nivel internacional que lucha por los derechos de las mujeres. Siempre ha habido resistencias para cambiar los sistemas patriarcales y la resistencia que existe en Irán para permitir a las mujeres obtener sus derechos, puede ser calificada como tal”³⁶⁹.

A pesar de la represión, Sussan Tahmasebi, una de las socias fundadoras, considera que la campaña ha ido más allá de los objetivos que se había planteado inicialmente: “la campaña abrió las puertas del activismo en favor de los derechos de las mujeres no sólo a las mujeres jóvenes, sino también a las mayores, quienes nunca se habían comprometido en el activismo

³⁶⁶ HOSSEINKHAH M., “Violence against Women’s Rights Activists: A Report on Arrests and Summons of Campaign Activists”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article625>, consultado el 17/11/10.

³⁶⁷ “Irán: arresto y detención de la Sra. Nasrin Sotoudeh, abogada de derechos humanos”, *Front Line Defenders*, <https://www.frontlinedefenders.org/es/node/13279>, consultado el 10/09/2010.

³⁶⁸ TAHMASEBI S., “The One Million Signature Campaign: An Effort Born on the Streets”, *Amnesty International*, <http://amnestymena.org/en/Magazine/Issue20/TheOneMillionSignatureCampaigninIran.aspx?media=print>, consultado el 23/11/2014.

³⁶⁹ “One Million Signatures Campaign: Answers to Your Most Frequently Asked Questions”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article226>, consultado el 17/11/10.

social, o quienes habían abandonado toda esperanza de cambio y habían abandonado la esfera social hace mucho tiempo. Estas mujeres mayores que se unieron a la campaña han experimentado personalmente los desafíos de vivir en una sociedad patriarcal y han sufrido en silencio o han sido testigos del sufrimiento de otras mujeres debido a las desigualdades de derechos que resultan de las leyes³⁷⁰. Su implicación ha creado un movimiento intergeneracional en el que han trabajado juntas y han aprendido las unas de las otras. Para Ardalan, las jóvenes han traído un punto de “insolencia” mientras las mayores aportan su experiencia³⁷¹.

Maryam, una joven activista que fue posteriormente encarcelada, cuenta su experiencia de recogida de firmas durante un seminario organizado en la Universidad de Teherán con motivo del 8 de Marzo: “cuando dos generaciones de activistas de la campaña unen sus fuerzas para recoger firmas, la gente suele responder mejor. De hecho, cuando recogemos firmas con activistas que son mayores y tienen más experiencia, uniendo dos generaciones de mujeres, trabajando por un mismo objetivo, la gente suele confiar más en la campaña y se siente más cómoda para conectar con nosotras³⁷². Para una de las activistas del Comité de las Madres de la campaña, las “madres” pueden constituir una protección eficaz cuando acompañan a las jóvenes: “como el régimen valora mucho el papel de madre, su reacción es menos violenta cuando dos o tres jóvenes están acompañadas por una de nosotras. También cuando vamos a hablar con personajes públicos y oficiales del Estado, pienso que no dejarían entrar a un grupo de jóvenes, cuando las acompañamos les damos más legitimidad... unos cabellos blancos imponen todavía cierto respeto en nuestra sociedad³⁷³.”

Por otro lado, las activistas valoran sus esfuerzos como únicos por haber permitido concienciar a las mujeres sobre el impacto de las leyes discriminatorias en sus vidas, desarrollar un trabajo desde las bases sociales gracias a los encuentros “cara a cara” con otros ciudadanos, y constituir una experiencia de participación ciudadana para las activistas. Como explica Maral, una campañera, la recogida de firmas le ha proporcionado la posibilidad de hablar con otras mujeres, compartir su dolor, al hablar sobre sus vidas y sentir una conexión a través de la solidaridad femenina, “mujeres que probablemente no tienen muchas cosas en común, excepto, tal vez, el hecho de que necesitan que las leyes sean reformadas³⁷⁴. Maryam Zandi, otra activista, cuenta su experiencia repartiendo folletos informativos durante un trayecto corto en un taxi de Teherán: “saqué cuatro folletos sobre las leyes de mi bolso y los di a las mujeres jóvenes que estaban sentadas a mi lado en el asiento trasero. Una me miró con sorpresa. Leyó la portada del folleto y una sonrisa apareció en su cara. Empezó a leer el resto. Miré al hombre que estaba

³⁷⁰ TAHMASEBI S., “Four Years of Engaging Face-to-Face on Women’s Rights”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article757>, consultado el 17/11/10.

³⁷¹ Entrevista realizada a Parvin Ardalan, abril 2008, Teherán.

³⁷² MALEK M., “Two Generations Working Side-by-Side to Collect Signatures”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article508>, consultado el 17/11/10.

³⁷³ Grupo de discusión con el Comité de las Madres de la Campaña, junio 2008, Teherán.

³⁷⁴ FAROKHI M., “Collecting Signatures on the Bus”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article754>, consultado el 17/11/10.

sentado en el asiento delantero. Era un hombre de mediana edad, limpio y relativamente bien vestido. Tenía una barba que le cubría casi toda la cara y llevaba un anillo de ágata -lo que significa que es un hombre religioso. Contrariamente a lo que hubiera hecho antes, no dudé. Ni me pregunté si tenía que darle el folleto sobre las leyes. Estoy preparada para todo tipo de discusiones y objeciones”³⁷⁵.

Tahmasebi destaca también la implicación de los hombres en la campaña y en la defensa de los derechos de las mujeres. Su implicación corresponde a una toma de conciencia sobre el hecho de que la igualdad es un prerrequisito para la democracia y la justicia en la sociedad³⁷⁶. Mohammad dudó un poco antes de lanzarse a recoger firmas. Como cuenta, llevaba un año siguiendo la campaña de cerca, trabajando con las activistas y compartiendo sus alegrías y penas y hablando constantemente del movimiento a sus amigos y familiares. Pero, dice: “faltaba algo. Estaba deseando empezar a recoger firmas, pero luchaba contra mí mismo, antes de tener el valor suficiente para empezar. Este día, me fui a un parque. Saqué la petición y un bolígrafo de mi cartera. Mi corazón empezó a latir fuerte, me subió la temperatura. Estaba muy nervioso. La primera pareja a la que me acerqué firmó con mucho entusiasmo”³⁷⁷.

Siavash, otro chico activista de la campaña, cuenta cómo uno de sus mejores amigos, en principio en contra de la campaña y a favor de las leyes, cambió de opinión cuando se dio cuenta del impacto de dichas leyes sobre la vida de las personas y le pidió firmar la petición. “Mi amigo trabaja en una empresa informática, donde tiene dos compañeras mujeres y un jefe hombre. Una de sus compañeras, quien era también una amiga y vecina, había recibido una propuesta poco ética por parte del jefe. El jefe le había ofrecido dinero a cambio de un matrimonio temporal (*sigheh*). El punto interesante es que el jefe tenía una esposa y dos niños. La compañera rechazó la propuesta y, como consecuencia, decidió dejar su trabajo a finales del mes para poder cobrar su sueldo. Pero, después de unos días, mi amigo y su compañera de trabajo fueron acusados de tener relaciones ‘cuestionables’ porque venían juntos en el mismo coche al trabajo. Ambos fueron despedidos... La situación fue tan lejos como para enfadar a mi amigo sobre el hecho de que la ley no protegía a su compañera de trabajo y que además autorizaba a un jefe a hacer proposiciones poco ortodoxas -un acto visto como totalmente apropiado y dentro de la ley. Pero la mera amistad entre dos compañeros de trabajo y vecinos se veía como ilegal”³⁷⁸.

La implicación de los hombres en la campaña ha contribuido a dar una nueva perspectiva y definición a la identidad feminista. Como explica Ahmadi Jorasani, las mujeres han tenido siempre que definirse como mujeres antes de dar una opinión o definir su sitio en una sociedad

³⁷⁵ ZANDI M., “Destination Campaign”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article527>, consultado el 17/11/10.

³⁷⁶ TAHMASEBI S., “Four Years of Engaging Face-to-Face on Women’s Rights”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article757>, consultado el 17/11/10.

³⁷⁷ SOURAB M., “The Excitement of Collecting the First Signature”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article427>, consultado el 17/11/10.

³⁷⁸ Relato de KHODAEI S. en <http://www.we-change.org/english/spip.php?article419>, consultado el 17/11/10.

patriarcal androcéntrica. La nueva generación de hombres feministas iraníes se enfrenta hoy al mismo problema. Para encontrar su sitio en un movimiento de mujeres, deben también definirse y desarticular la presunción según la cual para formar parte de un movimiento de mujeres hay que ser una mujer. Su desafío es aun mayor ya que las sociedades patriarcales los perciben como traidores del patriarcado³⁷⁹. Estos hombres constituyen, como explicó Alicia Puleo, los “disidentes del orden patriarcal” y su presencia en el movimiento los convierte en algo aún más subversivo. Según los informes de la campaña, de los 370 voluntarios que participaron en los talleres formativos, 50 eran hombres. La campaña también ha sido capaz de conectar con las activistas de los derechos de las mujeres iraníes en la diáspora, acortando así la distancia que existe entre ellas y dando una dimensión transnacional al movimiento. Esto lo han conseguido sobre todo a través de su página web, que no sólo produce una enorme cantidad de datos y documentos sobre la campaña, sino que también estaba traducida a más de seis idiomas.

Y finalmente, ha servido también de plataforma para reunir los testimonios de las activistas en su trabajo de sensibilización a pie de calle. Muchos de los testimonios aparecen en el apartado “cara a cara” de la web. Para las organizadoras, la recopilación de dichos testimonios constituye un patrimonio histórico para aprender, concienciar, socializar y empoderar tanto individual como colectivamente. Además, sirven como catalizador y transmisor de la voz de todas las demás mujeres cuyas historias han sido recogidas por las activistas durante su trabajo “cara a cara”. Y por último, constituyen una fuente documental e informativa para analizar y entender el desarrollo del movimiento. Para Ardalan, la campaña ha constituido un enorme proceso de aprendizaje individual y colectivo. “Hemos pasado de formar pequeños grupos u organizaciones no gubernamentales a querer montar una red. Trabajar en red tiene otra metodología, debimos aprender. En una sociedad donde todo funciona de una manera despótica, hemos tenido que desaprender. Nos hemos visto obligadas a hacer frente a lo imprevisto. Convocábamos una manifestación a la que pensábamos que iban a asistir cinco personas y de repente nos encontrábamos con muchas personas. Tuvimos que aprender a articularnos con las otras fuerzas sociales”³⁸⁰.

La campaña fue reconocida también internacionalmente. En 2008, Parvin Ardalan recibe el Premio Olof Palme y Reporteros Sin Fronteras otorga un premio a la campaña por su página web: *We Change for Equality*. En 2009, recibe otros premios: el Premio Simone de Beauvoir por su impacto sobre la sociedad iraní, el Premio Anna Politkovskaya y el Premio de los Derechos de las Mujeres de la Fundación Feminist Majority, por su trabajo pionero de reivindicación para acabar con las leyes discriminatorias en Irán. En 2008, cuando Parvin Ardalan se preparaba para viajar a Suecia para recoger el premio, las fuerzas de seguridad impiden el despegue del avión, la bajan del mismo y le retiran el pasaporte. Su discurso de agradecimiento por el premio se grabó y transmitió durante la ceremonia de entrega de los

³⁷⁹ AHMADI KHORASANI N., *op. cit.*, 2009, p.51.

³⁸⁰ Entrevista realizada a Parvin Ardalan, abril 2008, Teherán.

mismos³⁸¹. En mi opinión, su discurso resume no sólo el recorrido del movimiento de mujeres en Irán, sino la especificidad de su *modus operandi*. Ardalan sitúa el movimiento feminista actual en Irán en la continuidad de un movimiento con más de 100 años de historia y parte de una lucha global por los derechos de las mujeres en el mundo. Está orgullosa de formar parte de dicho movimiento en tanto que mujer secular. Con ello, no está afirmando el carácter secular del movimiento como tal, sino su capacidad de incluir dentro de él, en un contexto de República Islámica, a mujeres seculares: “Estoy orgullosa de ser una mujer secular, perteneciendo a un movimiento con más de 100 años de historia de lucha para conseguir los derechos de las mujeres”³⁸². Señala también que la lucha de las mujeres en Irán se basa sobre la experiencia de las que las han precedido y también sobre la experiencia de las mujeres en otras partes del mundo, incluyendo a las mujeres iraníes en el exilio. Recuerda también que la reivindicación de los derechos de las mujeres forma parte del marco de los derechos humanos internacionalmente reconocidos, que los Estados, como Irán, se han comprometido a proteger.

A través de las preguntas que formula en su discurso, Ardalan sitúa también la conexión entre género y Estado dentro del contexto de un régimen autoritario y patriarcal, anclado en una ideología islamista: ¿por qué las mujeres son consideradas como medio seres humanos?, ¿por qué hay cuotas que limitan la entrada de las mujeres en determinados campos de estudio?, ¿por qué una niña de nueve años está considerada como responsable penalmente y puede incurrir en la pena de muerte?, ¿por qué las mujeres no pueden pasar su nacionalidad a sus hijos nacidos de un matrimonio mixto? y ¿quién es el defensor de la seguridad nacional si los activistas de derechos humanos están encarcelados por atentar contra la seguridad del Estado?

Y finalmente, la galardonada subraya el carácter participativo y democrático de la experiencia de la campaña: “Hoy, un año y medio después del nacimiento de la campaña, no hemos conseguido cambiar las leyes, pero hemos sensibilizado y promovido debates democráticos e innovadores. Hemos conseguido expandir el debate sobre los derechos de las mujeres, el cual ha penetrado en distintas capas de la sociedad, incluso en las instituciones oficiales de nuestro país; hemos obligado a nuestros gobernantes a reaccionar y responder a nuestras demandas. En este proceso, hemos intentado democratizar la sociedad civil, porque pensamos que el camino para la democracia debe ante todo y principalmente incluir derechos iguales para las mujeres. No podemos marginar más las demandas de las mujeres por la igualdad de derechos y debemos rechazar la excusa cansina de que las demandas generales deben ser atendidas en primer lugar”³⁸³.

³⁸¹ Grabación del discurso de agradecimiento de Parvin Ardalan para el Premio Olof Palme 2008, <https://www.youtube.com/watch?v=fSMYY8NUfDg>, consultado el 04/01/2010.

³⁸² “Text of Parvin Ardalan’s Speech Delivered at the Olof Palme Foundation”, <http://www.payvand.com/news/08/mar/1290.html>, consultado el 04/01/2010.

³⁸³ *Idem*.

La campaña de IMF ha arrojado luz sobre los análisis de los movimientos sociales y feministas en contextos autoritarios y patriarcales. Algunos autores, como Asef Bayat sugieren que en contextos como esos, los cambios solo pueden ser producto de prácticas cotidianas subversivas. Como sostiene, los movimientos sociales en Oriente Próximo y en las sociedades musulmanas se caracterizan por su forma no convencional. Bajo los regímenes autoritarios que reprimen las reivindicaciones propias de un Estado de derecho, de democracia y de libertades políticas, la resistencia de las personas reviste la forma de “no movimientos sociales” (*social nonmovements*), es decir, de acciones colectivas llevadas a cabo por actores no colectivos. Comparten algunos rasgos representativos de los movimientos sociales, sin embargo, no pueden ser considerados como tales. Representan lo que el autor llama “la transgresión silenciosa de lo ordinario”³⁸⁴. Además, en los Estados islámicos, estos no-movimientos adquieren una forma religioso-política específica porque operan en un contexto en el que el islam es a la vez sujeto de movilizaciones políticas y objeto de las mismas³⁸⁵. El islam sigue siendo utilizado como ideología para movilizar y enmarcar los movimientos sociales. Pero, al mismo tiempo, como muestra el caso de Irán, sirve también como un lugar de contestación de las normas dominantes.

Por otro lado, Bayat considera que cuando no hay libertad política, el liderazgo político debe o bien salir del escenario político o bien transformarse en algo sumergido (*underground*). Pero para los sujetos urbanos o los grupos informales que carecen de una infraestructura de resistencia la calle se convierte en su arena principal para comunicar su descontento. La “política de la calle” sería, en palabras de Bayat: “un conjunto de conflictos, y las implicaciones que derivan de ellos, entre un individuo o un colectivo de personas y las autoridades, que toman la forma y se expresan en el espacio físico y social de las calles, desde los callejones adyacentes a las calles y las plazas más visibles”³⁸⁶. El conflicto surge cuando dichos sujetos hacen un uso activo del espacio público y desafían los modos en los que las autoridades definen y autorizan el uso de la calle. Además, como señala el autor, la calle no es sólo el espacio donde las personas expresan su descontento, sino también el espacio donde forjan identidades, solidaridades y difunden su descontento a otras personas, desconocidas, que salen de su círculo habitual. Por esto, para Bayat, es importante preguntarse *dónde* ocurren las revoluciones y las protestas, y no sólo cuándo o cómo.

Y finalmente, este autor sugiere que la viabilidad de las acciones colectivas en contextos autoritarios y patriarcales obliga a los actores sociales a buscar alternativas de cambio desde sus prácticas cotidianas: “conscientes de las limitaciones que tienen las campañas organizadas, las mujeres han buscado distintas estrategias, unas que implican las prácticas rutinarias de la vida cotidiana, como seguir con su educación, el deporte, el arte, la música o trabajar fuera de casa. Estas mujeres no se abstienen de hacer los trabajos que realizan normalmente los hombres

³⁸⁴ BAYAT A., *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2010, p.14.

³⁸⁵ *Idem*, p.7.

³⁸⁶ *Idem*, p.11.

funcionarios o profesionales, o realizar tareas rutinarias como ir al banco, llevar el coche al taller, o negociar con los constructores. No dejan de correr en los parques, o de escalar el monte Everest, o competir (y ganar) en carreras de automóviles típicamente masculinas, a pesar de las dificultades de la indumentaria. Con lo cual, algunas mujeres se posicionan como actrices sociales en el espacio público, subvirtiendo las divisiones convencionales público-privado de género”³⁸⁷. Y añade: “cada demanda que formulan se convierte en un camino para más demandas, creando un ciclo de oportunidades para las demandas de mejora de los derechos de género. Así, la lucha de las mujeres por la alfabetización y la educación les permitió vivir solas, lejos de la custodia de sus tutores, o las llevó a carreras que requieren viajar solas, o supervisar el trabajo de los hombres, o desafiar la dominación masculina”.

Mientras el análisis de Bayat ofrece algunas claves interesantes para entender cómo a través de su ocupación del espacio público las activistas de IMF han subvertido los códigos morales impuestos por el Estado islámico autoritario y patriarcal, no ofrece herramientas para analizar dichas prácticas individuales como parte de un movimiento organizado con una agenda política. La historia del movimiento feminista en Irán nos muestra que la naturaleza de relación con el Estado no es constante. Las realidades políticas viven cambios, los cuales en determinados momentos constituyen oportunidades para el activismo y las demandas feministas. En dichos momentos, los remanentes creados por los movimientos feministas históricos vuelven a la superficie, tras periodos de latencia en los que se ocultan, pero sin dejar de seguir elaborando estrategias, nuevos significados y demandas. Recurren a otros medios y espacios, como el espacio público virtual de la red, o desde los espacios públicos ocultos en el ámbito privado de sus casas y de sus salones para canalizar y expresar sus quejas y desafiar el poder de las autoridades.

En contextos autoritarios, los espacios políticos son múltiples y mezclan aquellos que son visibles, como la calle, con aquellos que no lo son tanto. La película *Los gatos persas*, de Bahman Ghobadi, muestra cómo los sótanos de las casas de Teherán han sido espacios de subversión de los códigos morales islamistas, donde los y las jóvenes montaban grupos de rock *underground* y se reunían para tocar. En el caso de la campaña de IMF, recurrir al espacio privado de las casas mezcla la subversión de la vida cotidiana con la articulación de una resistencia organizada y con objetivos definidos. El espacio privado doméstico, santuario de la vida familiar, segregada sexualmente y con acceso limitado, se convierte en un espacio de militancia política, en un espacio público oculto.

Las prácticas de la vida cotidiana a las que se refiere el autor, en países como Irán, tampoco tienen una trayectoria lineal y dependen también de los cambios políticos. Por ejemplo, el control estricto del *heyab* por las autoridades ha conocido momentos de más y menos intensidad. No se pueden separar los desafíos de la vida cotidiana de las formas e intensidades

³⁸⁷ *Idem*, p.17.

de las presiones que se ejercen sobre las mujeres en momentos determinados. Los logros no son irreversibles. Por otro lado, determinados cambios o logros, como la educación o la liberalización de determinados deportes para las mujeres no pueden interpretarse sólo como el resultado de prácticas individuales multiplicadas por un número significativo de mujeres. Dichos cambios se deben también a demandas organizadas por actoras sociales y políticas que han generado un debate público y han politizado estas cuestiones.

Finalmente, si, como sostiene Bayat, las prácticas individuales cotidianas de millones de personas, mujeres y hombres, tienen más poder transformador en sociedades autoritarias y patriarcales que los movimientos organizados, me pregunto entonces, ¿de dónde surgen los significados alternativos compartidos? ¿Cómo explica el autor que millones de mujeres deciden en Irán ser *badheyab*? Además, valorar el poder de las prácticas subversivas de millones de individuos no debe subestimar la capacidad de respuesta que tienen los Estados autoritarios y patriarcales frente a estos millones de individuos. El Movimiento Verde de 2009 es un ejemplo emblemático. Era un no movimiento, como señala Bayat, pero fue severamente reprimido. El poder subversivo de estas prácticas puede medirse a través de las reacciones que provocan en el poder establecido, sin olvidar el margen de negociación implícito que existe entre la sociedad y el Estado autoritario y patriarcal. En otras palabras, los logros conseguidos a través de estas prácticas cotidianas son el resultado de muchos factores, y me parece fundamental incluir en ellos la lucha de los actores sociales colectivos. A la vez, desde el punto de vista político y legal, mientras los logros conseguidos a través de dichas prácticas no tienen un anclaje en derechos identificables y exigibles, su estatuto es precario porque depende de las variaciones que existen en la tolerancia a estas prácticas y de los cambios políticos.

Contrariamente a la dimensión no colectiva de los actores que describe este autor, los de IMF sí se agrupan bajo un objetivo y unos principios comunes. Sin embargo, como señalaba antes Sadr, deben tener la flexibilidad, la creatividad y la capacidad de reacción suficiente como para adaptar las estrategias a los cambios contextuales y a las resistencias que genera su movimiento por parte de las autoridades. Ahmadi Jorasani se pregunta: “En un país que está atravesado por tantas turbulencias, ¿cómo se puede esperar que un movimiento con tantos activistas de base tenga una táctica estable?”³⁸⁸. Esto implica para esta feminista una gran dosis de pragmatismo y de autocrítica. Desde el punto de vista de la organización interna, esto obligó a las activistas a elegir entre el elitismo y el populismo, entre lo nativo y lo global, entre los medios y los fines, entre la jerarquía y la horizontalidad, entre el centralismo y el localismo, y entre el individualismo y el conformismo. Para superar estas dicotomías, han aprendido a hacer compromisos y a buscar un equilibrio entre todas estas contradicciones. Su estrategia inicial de crear un centro cultural, página web y manifestaciones, se desplazó hacia un activismo desplegado en las calles y basado en el contacto directo e individualizado con la ciudadanía.

³⁸⁸ AHMADI KHORASANI N., *op. cit.*, 2009, p.54.

Para Ahmadi Jorasani, esto ha permitido literalmente al movimiento feminista en Irán “pasear su discurso” y fusionar el discurso con los hechos³⁸⁹. La política a pie de calle ha permitido a las activistas confrontar sus perspectivas a los límites de la vida cotidiana. Han aprendido cómo manejarse con las fuerzas de seguridad mientras sensibilizaban a la población sobre los derechos discriminatorios. Han creado vínculos de solidaridad cívica y aprendido cómo “hacer” democracia en las calles y en las plazas, de abajo arriba.

Esto confiere a la campaña un carácter vivo y dinámico. El movimiento de IMF ha pasado de ser una organización más estructurada a una red no oficial y más suelta, se ha abierto a nuevos horizontes. “Al trazar el camino y los métodos pioneros que ha empleado, este movimiento ha transformado las nociones locales y regionales de lo que puede ser y hacer una campaña de defensa de los derechos. No se limita a Internet; está fuera, en las calles. No sólo se limita a compilar información y publicar estudios; intenta producir cambios. Va bastante más allá de los modelos tradicionales que existen en la región. Nadie en Oriente Próximo ha visto algo así antes”³⁹⁰. Ahmadi Jorasani describe el movimiento como un movimiento nuevo, policéntrico y con un tejido plural. Un movimiento pragmático, cuyo efecto secundario ha sido proporcionar la posibilidad de estar implicado en un proyecto libre, de cierta envergadura, que ofreció a aquellos y aquellas que se sumergieron en él, la oportunidad de experimentar una democracia activa, aunque a pequeña escala³⁹¹.

El activismo y las demandas de las feministas iraníes plantean efectivamente una duda interpretativa. Además de los dilemas que generan las categorías de feministas seculares y feministas islámicas en un contexto como Irán, pensar el activismo feminista sólo en términos de reivindicaciones de “igualdad de género” complica el análisis de un movimiento como el de IMF. Refuerza la dicotomía entre las seculares, quienes reivindican la igualdad de género, y las islámicas, quienes la reivindican también, pero dentro del marco del islam, o quienes directamente hablan de complementariedad. En esta perspectiva, el movimiento de IMF se quedaría en un limbo analítico a la espera de ver hacia qué lado se orientaría más. Sin embargo, como estoy explicando en este apartado, dicho movimiento se singulariza precisamente por su carácter híbrido. Pero un hibridismo que se define más desde una multiplicación de compromisos individuales que desde concesiones realizadas entre las facciones políticas que lo integran. A través de este *modus operandi*, a la vez individual y colectivo, el movimiento ha conseguido crear una base plural, participativa y democrática.

Esta característica, nos sugiere verlo como un feminismo ilustrado radical, pero situado. Sin embargo, y a pesar de la insistencia de determinadas corrientes posorientalistas de buscar el particularismo en algún rasgo identitario cultural o religioso, la situacionalidad de un millón de firmas se define por el modo en el que irracionaliza la legitimidad del poder autoritario y

³⁸⁹ *Idem*, p.6.

³⁹⁰ *Idem*, p.6.

³⁹¹ *Idem*.

patriarcal que caracteriza el contexto iraní. En otras palabras, su situacionalidad no reside tanto en la naturaleza de su demanda, sino en la forma en la que articulan sus acciones en torno a esta demanda, la cual responde a los mecanismos que consideran necesario desestabilizar para conseguir sus reivindicaciones. Reivindican el reconocimiento de la humanidad de las mujeres, pero su *modus operandi* responde al contexto político particular de Irán. Para Ardalan, su radicalidad reside precisamente en su método, el diálogo individualizado, el “cara a cara” a través del que interpelan a la ciudadanía y la invitan a una reflexión crítica sobre la situación actual de las leyes, y a pasar a la acción a través de la firma de la petición. Cada firma es una persona que ha entendido que la ley es injusta y que expresa su deseo de cambiarla. Y esto se multiplica de manera exponencial teniendo en cuenta la red de amistades y familiares de cada firmante. Es más, según esta compañera, su radicalidad se puede medir por la respuesta de las fuerzas de seguridad. “Si no tuviera motivo serio de preocupación, el Gobierno no hubiera detenido a 50 personas sólo por recoger firmas en la calle. En este gesto, el Gobierno ha visto un movimiento radical y quiere pararlo”³⁹².

Su lema: “los derechos de las mujeres son derechos humanos” sitúa sus demandas en la intersección entre la naturaleza patriarcal y autoritaria del Estado iraní. Como señala Parvaneh Alebuyeh, el principal obstáculo a los derechos de las mujeres como ciudadanas es el Gobierno (*hakemiat*): “cuando nos reunimos pacíficamente y tranquilamente para expresar nuestras demandas, nos golpearon a pesar de que no habíamos hecho nada contrario a la ley. El Gobierno no puede aceptar las reivindicaciones de los derechos de la ciudadanía y lo interpreta como atentado contra la seguridad del Estado”³⁹³. Su objetivo ha sido demostrar que el terreno de los derechos humanos es un terreno altamente politizado, un espacio de poder, en el que los actores políticos y sociales se enfrentan para definir los criterios que permiten acceder a la ciudadanía, y a los derechos y libertades que conlleva. Su particularismo es precisamente una reivindicación política radical universalista. A través de los derechos de las mujeres, reivindican los derechos humanos de todos los iraníes, mujeres y hombres. En este sentido, pienso que este movimiento constituye en sí mismo una veta de ilustración: un proyecto crítico reflexivo de orientación emancipatoria basado en abstracciones universales, disponible para cualquier otra empresa de emancipación. La experiencia de las activistas les ha permitido forjarse una identidad política más allá de las divisiones de género, ideológicas, étnicas, generacionales, etc. De su activismo emerge un sujeto feminista plural y policéntrico, difuso, en toda la sociedad.

A pesar de la represión ejercida sobre el Movimiento Verde, las compañeras entraron en una fase sumergida de latencia, pero no pararon sus actividades. Siguieron organizando talleres, difundiendo información jurídica a las mujeres en sus lugares de trabajo, apoyando a las activistas encarceladas, creando nuevas páginas web y nuevas asociaciones. Otras, frente a las presiones políticas, decidieron abandonar el país y exiliarse. Shirin Ebadi, Parvin Ardalan, Shadi Sadr, Mahbubeh Abbasgholizadeh y Sussan Tahmasebi son algunas de ellas.

³⁹² Entrevista realizada a Parvin Ardalan, abril 2008, Teheran.

³⁹³ Entrevista realizada a Parvaneh Alebuyeh, junio 2008, Teheran.

Como afirmaba la abogada feminista Nasrin Sotudeh en un seminario organizado para celebrar el 8 de marzo de 2010, “estos últimos años, poder encontrar un sitio público para celebrar juntas el 8 de marzo ha sido una tarea difícil. Hemos sufrido muchas presiones por haber organizado estos encuentros en nuestras casas... el movimiento de mujeres en Irán ya tiene unos años de historia y ha tenido un punto de inflexión el año pasado. Debo admitir con sinceridad y honestidad que ni siquiera ha conseguido el 10% de sus demandas. Pero se ha constituido en un movimiento y ya no hay marcha atrás... Ha estado sometido a un control permanente por parte de la policía y de las fuerzas de seguridad, pero el resultado no fue nada más que convertir al movimiento de mujeres en un movimiento activo y en marcha, tanto en el país como internacionalmente. Cuando encarcelaban a nuestras activistas, en el tribunal le decía al juez: ‘las partidarias de dicho movimiento viven en vuestras propias casas’, y el juez lo reconocía también, pero decía que no podía permitir que se cumplieran sus demandas. Pienso que el movimiento de mujeres, por el alto precio que tuvo que pagar, encontró su sitio en la sociedad. Nadie se lo asignó... Nuestra convicción siempre ha sido que el movimiento debe ser de base, que nuestras actividades deben venir de nosotras mismas, y por esto, a pesar de los problemas y de las diferencias que tenemos en nuestra propia casa, nunca la abandonamos, nos quedamos hasta resolver el problema de esta casa. Cuando un árbol empieza a enfermarse, debemos investigar sus raíces. Pero existen también factores externos que contribuyen al crecimiento de este árbol, como la luz y el agua”³⁹⁴.

Un año más tarde, Sotudeh fue condenada a 11 años de cárcel por sus actividades en el movimiento feminista. En junio de 2013, unos días antes de las elecciones que dieron la victoria al candidato islamista moderado Hasan Rouhani, una plataforma de feministas, bajo el nombre de *Neshat-e Hamandishi-e Zanan* (el encuentro de la conferencia de las mujeres), organiza un encuentro para formular demandas y transmitir las al nuevo presidente. En este encuentro participan activistas de los derechos de las mujeres como Nargues Mohamadi, Faezeh Hashemi, Shahla Lahiji, Shahla Sherkat, Nayereh Tavakoli, Noushin Ahmadi Jorasani, Masumeh Ebtekar. Tras cuatro años de haber estado en la sombra, vuelve a emerger el movimiento feminista de Irán. Y como afirma una de las participantes: “No se puede obtener nada por la fuerza... Si la fuerza podía con sus fines, no estaríamos reunidas hoy aquí”³⁹⁵. En este encuentro, recuerdan la necesidad de fortalecer la sociedad civil y de promover una base común para las demandas de las mujeres. En él participan mujeres de todo el espectro ideológico, pero afirman que a pesar de sus diferencias, están de acuerdo con la identificación de las necesidades de las mujeres y con sus soluciones. Piden que se revisen las políticas de género del gobierno anterior, que estaban destinadas a devolver a las mujeres a su rol doméstico de madre y esposa.

³⁹⁴ Discurso de Nasrin Sotudeh en el encuentro de la Coalición Verde del movimiento de mujeres (8 de marzo de 2010), https://www.youtube.com/watch?v=8M6_1jPpBE, consultado el 12/06/2010.

³⁹⁵ “*Neshat-e hamandishi-e zanan baraye tarh-e motalebat dar entejabat-e 1392*” (el encuentro de la conferencia de las mujeres para la formulación de las demandas para las elecciones de 2013) [hamhttps://www.youtube.com/watch?v=759o8ada9Wg](https://www.youtube.com/watch?v=759o8ada9Wg), 04/09/2013.

En el momento de finalización de esta tesis, han pasado ya dos años de la presidencia de Rouhani y el balance para los derechos de las mujeres no es muy esperanzador. Pero en tan sólo 110 años, las mujeres han conseguido crear un movimiento feminista independiente a pesar de un contexto político autoritario y patriarcal. Han conseguido desarrollar sus raíces en este terreno inhóspito, buscando estrategias para expandirse y fortalecerse. Estas estrategias incluyen constituir una base sólida plural, desvinculada de las orientaciones ideológicas históricas y dicotómicas, superar las fronteras generacionales y de género, utilizando las nuevas tecnologías y creando redes nacionales y transnacionales y, cuando la situación lo requería, entrar en una fase de latencia. Transgresión silenciosa según Bayat, aunque yo prefiero utilizar el término “oculto”, porque su voz sigue activa, aunque busca siempre nuevos espacios desde los que pueda nutrir este árbol, cuyo crecimiento ya es imparable. El motor principal de su movimiento ha sido situar en el centro de sus demandas la reforma de las leyes discriminatorias y de la Constitución, ambos pilares ideológicos del Estado islámico. Al hacerlo, han irracionalizado la legitimidad sobre la que descansa su poder autoritario y patriarcal. En los fundamentos jurídicos del Estado han identificado la base única en la que se confunde la razón islamista autoritaria con la razón patriarcal, logro que ningún otro movimiento progresista había alcanzado Irán, desde la Revolución islámica. En este sentido, el movimiento feminista en Irán debe considerarse como un movimiento radical, que ha logrado, a partir de su demanda para eliminar las leyes discriminatorias en el país, definir un sujeto político disponible no sólo para reivindicaciones feministas, sino para cualquier empresa emancipatoria con virtualidades universalizantes. Ha abierto una brecha y se ha constituido en veta de Ilustración.

CONCLUSIONES

“La libertad y la igualdad son mis derechos. ¿Por qué me tratan como a una ciudadana de segunda categoría? ¿Por qué debo obtener el permiso de mi esposo para viajar? ¿Por qué la ley autoriza a un marido a prohibir a su esposa viajar cuando él lo decide? ¿Por qué, en mi país, la violencia hacia las mujeres no se considera como un tema serio? ¿Por qué yo solo puedo heredar la mitad de lo que hereda mi hermano? No sólo protesto contra el velo obligatorio, sino contra todas las leyes que ignoran mi dignidad. Soy un ser humano libre y no permitiré que se ignoren mis derechos humanos en nombre de la religión”. La página web: *My Stealthy Freedom* (Mi libertad furtiva)¹, creada en 2014, por Masih Alinejad, una iraní exiliada en EE. UU., cuenta con cientos de miles de testimonios y reivindicaciones anónimas como el de esta joven iraní. En este “movimiento social *on-line*”, las mujeres de Irán publican fotos de ellas mismas, en espacios públicos, sin llevar el *heyab*. Aparecer en público mostrando el pelo es un crimen en este país, como recuerda Alinejad. En 2014, más de 3.6 millones de mujeres fueron detenidas por no respetar el código de indumentaria obligatoria².

La iniciativa ha dado lugar a otras, como *#MyForbiddenSong* (Mi canción prohibida), una campaña para denunciar la prohibición hecha a las mujeres de cantar en público, “porque se considera que su voz puede provocar comportamientos inmorales”. Cientos de mujeres subieron vídeos cantando, acompañados de sus comentarios: “esta es mi voz. Soy una madre, y mi voz está prohibida aquí”, o “cuando no puedo hablar, canto... cantar forma parte de la naturaleza humana; nada puede impedir que un rui señor cante, ni siquiera su miedo a ser cazado”. Más de 800.000 personas siguen la iniciativa en Facebook, publican fotos e intercambian puntos de vista. En los foros, participan mujeres jóvenes y mayores, madres e hijas, mujeres que llevan el velo pero que defienden el derecho a elegir, mujeres que viven en Irán y otras que están fuera, mujeres de otras nacionalidades. En las campañas promovidas por *My Stealthy Freedom* participan también hombres, los “disidentes del orden dominante patriarcal”, como bien ha

¹ <http://mystealthyfreedom.net/en/>

² “Iranian Women Are Showing Off Their Hair As An Act of Protest And It Is a Very Big Deal”, <http://mystealthyfreedom.net/en/blog/12/>, consultado el 19/06/2015

formulado A. Puleo, que protestan contra las leyes discriminatorias y que no sólo apoyan la lucha de las mujeres, sino que consideran que esta lucha es también suya. Lo manifestaron recientemente a través de la iniciativa *#ItsMenTurn* (Es el turno de los hombres), en la que publicaban sus fotos y afirman públicamente renunciar a sus privilegios legalmente consagrados por el Estado islámico iraní.

El objetivo de Alineyad ha sido crear un espacio público, abierto y accesible, para dar voz a las reivindicaciones de libertad. Como indica el propio nombre de la página, en un país como Irán, la reivindicación de la libertad sólo puede expresarse de manera “furtiva”. La iniciativa pretende, asimismo, deslegitimar el contrato social y sexual islamista del Estado iraní, por autoritario y patriarcal. La irracionalización de los roles y de las relaciones de género definidos por el Estado sirve de vehículo de contestación política y tiene virtualidad de universalidad. Como expresa Alineyad: “Irán es para todos los iraníes. Irán es mi madre y soy yo. Mi madre quiere llevar el pañuelo. Yo no quiero llevar el pañuelo. Irán debería ser para ambas”. Esta iniciativa surge casi diez años después de la Campaña de un millón de firmas contra las Leyes Discriminatorias en Irán (IMF).

Como señalé en el capítulo I, cuando las oportunidades políticas disminuyen y el régimen transita hacia formas más autoritarias, las estructuras, los discursos y las prácticas elaboradas por el movimiento feminista permanecen como “remanentes” y posibilitan la emergencia de nuevas formas de protesta. *My Stealthy Freedom* puede analizarse como una nueva forma de acción feminista que se sitúa en una continuidad con los “remanentes” de la campaña de IMF y de los otros hitos del movimiento histórico de mujeres en este país. En el último capítulo, he intentado mostrar el proceso a través del cual el movimiento feminista iraní ha ido abriendo progresivamente brechas en los discursos y las prácticas de legitimación de las desigualdades de género, consolidando, en cada una de sus “reapariciones”, su carácter emancipatorio radical, tanto el de su sujeto como el de su horizonte normativo y el de su praxis. Sin duda, su logro más radical ha sido crear la disponibilidad del concepto de sujeto político e histórico para otras empresas emancipatorias. Y ello, sin abstraerlo de su contexto concreto. En este sentido, en esta tesis he sostenido que en los últimos diez años, el movimiento feminista iraní ha logrado constituirse en una auténtica veta de Ilustración.

Esta característica inscribe el feminismo iraní en una epistemología feminista crítica, tal y como la he definido en el capítulo I. Su *modus operandi* visibiliza la conexión que existe entre la institucionalización de las relaciones de dominación patriarcal, el carácter autoritario del Estado y las dinámicas de poder que este vínculo legitima. Su mecánica radical le ha dotado de una dimensión conflictiva que permite irracionalizar, a través de su demanda de cambio de las leyes discriminatorias, la legitimidad del Estado autoritario y patriarcal. Racionaliza e irracionaliza a partir de un horizonte normativo transformador y emancipatorio: “los derechos de las mujeres son derechos humanos”. Esto le lleva a denunciar el estado de las cosas y, a su vez, a justificar, organizar y legitimar la práctica feminista cuyo objetivo es transformar la

realidad social para alcanzar el ideal proyectado. En este sentido, el movimiento feminista iraní ha contribuido a la reconstrucción de un sujeto ilustrado feminista, un “nosotras” que se propone identificar quién habla y actúa, y aclarar los principios en nombre de los cuales realiza estas acciones.

Como he puesto de manifiesto en el capítulo II, la aportación del feminismo de raíz ilustrada ha sido fundamental para la lucha por la igualdad de las mujeres. La reivindicación de la subjetividad histórica abrió la posibilidad de cuestionar su condición de subalterna y su exclusión del universal “ser humano”, así como de organizarse para transformar el *statu quo* y desestabilizar las legitimidades tradicionales que fundamentaban dicha exclusión. El feminismo de raíz ilustrada creó una categoría política basada en una opresión común y orientada hacia un horizonte emancipatorio universal. Sin embargo, mientras las feministas ilustradas occidentales de finales del siglo XVIII radicalizaban el proyecto ilustrado denunciando su incoherencia por haber dejado fuera de su definición de “ser humano” a la mitad de la humanidad, recuperando así una veta ilustrada disponible, el feminismo iraní de las últimas décadas ha tenido que radicalizar su propio proyecto para que sea portador de dicha veta.

En primer lugar, ha tenido que ampliar su definición de sujeto político. El feminismo radical lo hizo construyendo políticamente la categoría “mujer”, definida en base a una opresión común, cuyas raíces se hunden en un sistema que establece una relación de dominación y subordinación entre los sexos, el sistema patriarcal. Sin embargo, este sujeto se volvió rápidamente sospechoso por esconder sesgos heteropatriarcales, fallogocéntricos y etnocéntricos, y por reproducir dinámicas de poder entre las mujeres. Las corrientes feministas inscritas en una desarticulación del sujeto ilustrado del feminismo, que analicé en el capítulo III, buscan la manera de superar lo que consideran como un fatalidad de un sujeto definido a partir de la categoría genérica normativa de mujer: su carácter excluyente y opresivo. Las feministas posestructuralistas propondrán subvertir las divisiones binarias de género y desestabilizar sus categorías.

Al mismo tiempo, surgen nuevas propuestas orientadas al reconocimiento de la diferencia -tanto biológica como cultural- valorada como elemento positivo y constructivo de la identidad de las personas y de los grupos. Desplazar las reivindicaciones de la igualdad hacia las reivindicaciones de la diferencia pondrá también de manifiesto la existencia de otras formas de opresión y de poder, orientadas más hacia las producciones simbólicas y las construcciones discursivas. El sujeto deja de ser el producto de un antagonismo y de una dicotomía; el sujeto ya no será catalogado desde una posición fija como dominante o como dominado; en adelante, se entiende que el sujeto, en realidad, ocupa varias posiciones simultáneamente.

La cuestión del poder simbólico y discursivo se situará también en el centro de la crítica de la corriente feminista poscolonial, la cual radicalizará, por un lado, la teoría poscolonial por androcéntrica y, por otro lado, la teoría feminista de raíz ilustrada, por etnocéntrica. Las

feministas poscoloniales denunciarán la construcción de la mujer del Tercer Mundo como alteridad instrumentalizada por parte de los proyectos de construcción de Estado nación, y como esencializada por el poder (neo)colonial. Así, las nuevas claves de análisis del sujeto serán las identidades, sus representaciones y su posición, las cuales darán lugar a construcciones teóricas basadas en nociones como el mestizaje, la ambivalencia, la ambigüedad, la interseccionalidad, el sincretismo o la hibridez.

Las feministas iraníes han tenido también que lidiar con su propio “dilema de la diferencia”, con el agravante de tener que hacerlo, además, en un contexto en el que sus diferencias han sido históricamente ideologizadas e instrumentalizadas para servir a distintos proyectos políticos. Por un lado, el nacionalismo y sus políticas modernizadoras crean una polaridad entre las “modernas, pero modestas” y las mujeres de los ámbitos tradicionales y religiosos. Y por otro lado, el ideal femenino promovido por la República Islámica define la legitimidad de las mujeres por su conformidad con las normas morales islámicas y su lucha por la defensa del Estado islámico. Sin embargo, ambos ideales provocarán, tanto por su carácter autoritario como patriarcal, la desilusión de las mujeres quienes, inicialmente, inscribieron su agencia en una adhesión con estos modelos.

Esta desilusión crea una solidaridad entre mujeres de distintas orientaciones políticas, las islamistas y las laicas, que se reagrupan en torno a lo que identifican como la base de su opresión común: las leyes discriminatorias. En un primer momento, las feministas islámicas utilizaron su legitimidad revolucionaria y sus conexiones con el Estado islámico para ofrecer una interpretación progresista de los textos sagrados e irracionalizar sus bases patriarcales. Desarrollaron una hermenéutica progresista del Corán para aportar una solución a la cuestión de las leyes discriminatorias, sin cuestionar la pertinencia de su marco normativo islámico. Sus demandas se basaron en una exigencia de coherencia del proyecto islamista. Pensaban así dotar a su propuesta de una legitimidad que permitiera llevar a cabo un cambio en la situación de las mujeres. Sin embargo, se darán cuenta de que la base de las discriminaciones que sufren tienen otra dimensión, que se sitúa en los fundamentos mismos del Estado islámico: el problema no reside solo en la base patriarcal del mismo, sino que esta se combina con el carácter autoritario del Estado. Esta combinación cristaliza las desigualdades de género en un lugar que deja muy pocas posibilidades para transformarlas desde dentro del sistema. Irracionalizar esta primera dimensión conlleva necesariamente una desestabilización del sistema político.

En este contexto, el sujeto político del feminismo definido en base a una categoría genérica, tal y como sugieren las feministas radicales, parece más pertinente que las propuestas que pretenden definirla en base a identidades culturales, religiosas o ideológicas, o aquellas que proponen su desestabilización y subversión. En efecto, en un sistema político autoritario, el concepto de sujeto político es de por sí inestable y la ciudadanía se define precisamente a partir de las diferencias y las posiciones de los sujetos. Así, en lugar de desestabilizar dicha categoría o fragmentarla hasta el infinito, el feminismo iraní propone otra estrategia. Define un sujeto

feminista que se basa en el eje de género, no sólo como el lugar donde se construyen las relaciones de poder patriarcal, sino también como un lugar donde se construyen las relaciones de poder político. Es decir, un sujeto feminista que incluya a todos aquellos cuya identidad política esté definida y diferenciada en base a su construcción como género. Y en el caso de un sistema autoritario y patriarcal, esto, en realidad, incluye a toda la población.

En efecto, tal y como he argumentado en el último capítulo, los atributos de la ciudadanía, es decir, derechos y libertades, no se definen en función de un parámetro universal, sino, precisamente, en función de las identidades diferenciadas de género. La ciudadanía con marca de género se define a partir de la posición y función dentro de la familia patriarcal, núcleo de la sociedad, y se transversaliza en todo el ordenamiento jurídico. Además, el Estado extrae la legitimidad de esta repartición de roles y funciones en base a su conformidad con la ley islámica, pilar ideológico de su sistema político. Finalmente, la conexión entre el carácter patriarcal y autoritario se establece cuando el Estado instituye la figura del *Velayat-e Faqih* como árbitro absoluto de los eventuales conflictos que pueden provocar las interpretaciones de las leyes. Esto engloba, por supuesto, las demandas de reforma legislativa e institucional.

La racionalidad creada por las feministas iraníes es la siguiente: subvertir la definición patriarcal de los roles de género implica desestabilizar los fundamentos políticos del Estado, y subvertir los fundamentos políticos del Estado implica desestabilizar la definición patriarcal de los roles de género. Esta situación obliga al feminismo iraní a radicalizar su sujeto político para superar las diferencias entre las mujeres, pero también para superar la diferencia de género. Esto dota al feminismo iraní de un sujeto plural que incluye a mujeres de distintas orientaciones políticas, clases sociales, edades, procedencia, pero que también incluye a los hombres. Asimismo, no se deshace ni desestabiliza la categoría de género, sino que la resignifica: en el contexto iraní, autoritario y patriarcal, el género no es sólo la construcción social y cultural de las diferencias sexuales, es también la construcción política de la subalternidad. Quien habla y actúa es quien reivindica una ciudadanía universal despatriarcalizada. Ahí reside su veta ilustrada.

El segundo aspecto del feminismo iraní es la radicalización de su horizonte normativo. La cuestión del horizonte normativo, como hemos visto en distintos capítulos de esta tesis, ha estado en el centro del proyecto feminista, como elemento constitutivo del mismo o como factor de polémica. Para el feminismo de raíz ilustrada, el ideal normativo es el eje de la mecánica de irracionalización-racionalización. Este ha permitido desestabilizar las legitimidades que declaraban la inmutabilidad de las desigualdades de género. Han recuperado la plataforma de abstracciones virtualmente universalizantes proporcionada por la Ilustración para irracionalizar la exclusión de las mujeres del poder. Así, los conceptos de ciudadanía, emancipación, sujeto autónomo, libertad e igualdad han constituido la base de sus reivindicaciones y han permitido la activación de su *modus operandi*. El feminismo ilustrado reclama, además, la necesidad de abstracciones universales para el feminismo, como la igualdad. Estas abstracciones universales

permiten, a las personas que se quedan fuera de su campo de aplicación, impugnar el parámetro pactado por una parte de la humanidad. En el caso de la Ilustración, este ha sido la universalidad de la razón humana. Este proceso activa también la autonomía y la autodefinición del sujeto, quien reivindica en virtud de otra abstracción universal: la libertad. Su marco normativo es el que activa la mecánica de irracionalización-racionalización: permite visibilizar y conceptualizar los fenómenos que se consideran como naturales e inmutables, mostrar sus particularidades escondidas y las dinámicas de poder que legitiman. Permite denunciar que “lo que es” no se corresponde con “lo que debería ser”, y a partir de ahí, permite justificar y legitimar la acción colectiva para transformar “lo que es” en “lo que debería ser”.

Sin embargo, con la desarticulación del sujeto del feminismo ilustrado, se desestabiliza también su horizonte normativo. Las corrientes poscoloniales sostienen que los conceptos de igualdad, de libertad, de autonomía y de emancipación deben repensarse y resignificarse desde otros parámetros. Consideran que dichos conceptos son producciones históricas y culturales, con lo cual, no pueden teorizarse ni articularse en tanto que abstracciones universalizantes, ni pueden abstraerse de las relaciones de poder en las que están inmersas y que producen. Para las corrientes poscoloniales, en lugar de intentar definir un sujeto histórico universal, una opresión común y un proyecto transformador, la tarea de la teoría feminista debería orientarse hacia el análisis del momento presente e intentar averiguar cómo se construyen estas redes inestables de poder, cómo interactúan y qué producen las prácticas de las mujeres. Debería analizar el potencial transformador de dichas prácticas en un contexto determinado y en interacción con este, sin pretender enmarcarlas en un horizonte normativo emancipador común o reagruparlas en una praxis común. Para las teóricas poscoloniales, esta propuesta permite visibilizar las formas en las que las mujeres, a través de sus prácticas cotidianas, subvierten los códigos y los significados producidos en contextos determinados. Con esta fórmula, pretenden visibilizar las diferencias y la heterogeneidad de los sujetos-agentes-mujeres y de su posición en un contexto y un momento determinados. Esto permitiría reconocer el valor de sus producciones simbólicas, discursivas y prácticas y su potencial transformador, independientemente de una referencia normativa, supuestamente universal, que define lo que es la libertad, la igualdad, la emancipación, y lo que puede considerarse o no como feminismo.

En el contexto de los países islámicos y de mayoría musulmana, dicha propuesta se orienta hacia la exploración de la agencia de las mujeres en la intersección entre islam y género. El feminismo posorientalista, que analicé en el capítulo III, examina más concretamente dicha intersección en el marco de la emergencia de movimientos islamistas en estas regiones. Pretende, por un lado, “complicar” los marcos teóricos que oponen la modernidad a la tradición, creando un antagonismo entre secularismo y proyectos políticos basados en la religión. Y por otro lado, buscan resignificar las prácticas de las mujeres en estos contextos, a partir de la “complicación” que sugieren. Para estas posturas, los horizontes normativos de la igualdad, libertad y emancipación, así como la definición de una acción feminista organizada como lucha política orientada hacia la consecución de dichos ideales, tienen una genealogía situada en el

marco de la Ilustración occidental. Son producciones locales y culturalmente situadas. Además, han servido para construir a la “mujer oriental” como una categoría autoevidente, una esencia, que parece repeler cualquier adscripción a un proyecto emancipatorio de corte ilustrada. Para las teóricas feministas posorientalistas, esta construcción ha sido el marco de interpretación de la situación de las mujeres en Oriente Próximo, atrapadas entre la tesis de la “falta de conciencia” o la de víctimas pasivas cuya salvación se convierte en un imperativo del feminismo occidental.

Sin embargo, la historia del movimiento feminista iraní nos invita a reevaluar esta cuestión desde una perspectiva distinta. Mientras en sus inicios se articula en gran medida con los marcos disponibles del escenario político -nacionalismo, socialismo, islamismo, reformismo islámico, etc.-, la última ola del feminismo iraní se caracteriza sin duda por su independencia y autonomización. El momento clave es el año 2006, cuando un grupo de activistas de los derechos de las mujeres afirman que ha llegado el momento de desvincular sus reivindicaciones y acciones de las esferas del poder institucional y de otras corrientes ideológicas. Como ya he puesto de manifiesto en el último capítulo, la exigencia de estar desvinculadas de cualquier orientación ideológica se convierte casi en una obsesión de la campaña de IMF. Como sugerí, esto forma parte de una estrategia para ponerse a salvo de la represión y de los intentos de absorción o instrumentalización por parte del poder político-religioso. Le sirve también para ampliar su base social, creando un espacio “apolitizado” (y no despolitizado) al que se pueda adherir cualquier persona, por encima de sus orientaciones políticas, ideológicas o religiosas. Esta estrategia implicó pensar y buscar cómo justificar y legitimar su lucha.

Durante la presidencia de Jatami, que corresponde al reformismo islámico en Irán, el feminismo buscó su marco de justificación y de legitimación dentro de la ideología dominante: el islamismo. Las feministas islámicas, con la ayuda de las laicas, intentaron radicalizarlo y despatriarcalizarlo, impugnando su coherencia. Sin embargo, el movimiento fue más exitoso por la reflexión y la solidaridad que generó que por conseguir cambios efectivos (consiguió algunos, pero muy tímidos y precarios). La pregunta que se hicieron las feministas iraníes, y cuya respuesta encontramos en su configuración, fue: ¿qué es lo que más nos conviene en este contexto? ¿La fragmentación, el relativismo, las identidades basadas en categorías culturales/religiosas o identidades basadas en una subjetividad política? Tras esta pregunta, la necesidad de desvincular el feminismo iraní del marco dominante de legitimación política se convierte en un imperativo. La tarea consistió en identificar una abstracción con virtualidades de universalización, que sea suficientemente flexible para que estén disponibles sin desvincularlos del contexto concreto iraní. Las feministas iraníes lo consiguen, recuperando, por un lado, la genealogía de su movimiento. Se dotan así de una legitimidad y una continuidad situada. Y por otro lado, se apropian del lema de la Plataforma de Acción de Beijing de 1995: “los derechos de las mujeres son derechos humanos”, y lo radicalizan.

En los Estados democráticos, donde los derechos humanos están reconocidos, consagrados y protegidos por instrumentos jurídicos, exigir derechos para las mujeres forma parte de una reivindicación de coherencia: no se puede hablar de derechos humanos si no se integra en ellos la perspectiva de género, si no se visibilizan las desigualdades de género y no se toman medidas de corrección, de transversalización de la igualdad, etc. Ahora, en un contexto como el iraní, donde la garantía inicial de reconocimiento y de respeto de los derechos humanos no está garantizado, esta reivindicación adquiere otro significado. Un Estado que no respeta los derechos de las mujeres, que establece leyes discriminatorias y consagra una ciudadanía diferenciada por género, no está cumpliendo con las exigencias de reconocimiento y respeto de los derechos humanos. Así, crean una disponibilidad, no solo para la reivindicación de la igualdad de género, sino para la reivindicación de los derechos humanos en su globalidad. Esta visión complementa asimismo la radicalización del sujeto del feminismo iraní. La categoría de género se convierte en un lugar de contestación y de transformación de todo el aparato ideológico, político e institucional iraní, en función de un horizonte normativo universal.

Este aspecto refuerza el carácter ilustrado de dicho movimiento. Sin embargo, no es una experiencia de aculturación. Al contrario, es el resultado de un proceso histórico, político y cultural determinado. La universalidad de su demanda no es una universalidad sustitucionalista, para emplear el concepto acuñado por Benhabib, sino una universalidad interactiva que integra, en la concepción de un “otro generalizado” -los derechos humanos-, un “otro concreto” -el sujeto feminista iraní-. Es una versión situada, concreta y única, con una determinada historia vital, disposiciones, capacidades, pero también, con sus necesidades y limitaciones. Dichas limitaciones, en un contexto como el de Irán, obligan al “otro concreto” a buscar las estrategias más pertinentes y viables para poder realizarse. Y esto implica crear la disponibilidad de un marco normativo que permita justificar y legitimar su agencia. En mi opinión, las teóricas poscoloniales y posorientalistas desestimaron con cierta precipitación la posibilidad de que otra historia y cultura particular, no occidental, pueda producir también vetas de Ilustración. De hecho, la experiencia iraní rompe con el determinismo cultural-religioso que se suele atribuir a las sociedades de mayoría musulmana, a sus prácticas y a sus reivindicaciones políticas -“Oriente es Oriente”-. También rompe con la idea según la cual “la luz viene de Occidente”. En realidad, el feminismo iraní rompe con ambos esencialismos.

Y finalmente, con respecto a la cuestión de la praxis del feminismo iraní, pienso también que su *modus operandi*, por las características que acabo de explicar, le confiere una dimensión muy radical. A la luz de la discusión teórica que desarrollé en el primer capítulo, podemos concluir que la campaña de IMF es un movimiento feminista. En efecto, es un movimiento organizado que se inscribe en el marco de una epistemología feminista crítica y que se sitúa en la continuidad con el movimiento histórico de mujeres en este país. Comparte muchos rasgos de otros movimientos feministas.

En Occidente, el feminismo como movimiento social y práctica colectiva transformadora se desarrolla con el sufragismo. En Gran Bretaña, como vimos en el capítulo II, las mujeres se organizan en torno a la reivindicación del derecho al voto. Su situación de ciudadanas de segunda clase, les obliga a pensar estrategias y formas de intervención desde la exclusión de la política. El logro más significativo de dichos movimientos ha sido vincular la dimensión teórica de la subjetividad con su dimensión práctica. Las sufragistas sostienen que existen dos formas de activar la subjetividad: mediante la participación política cuando esta está reconocida, o mediante actos revolucionarios, cuando no lo está. En su caso, el uso de métodos revolucionarios se presentó como la única opción justificable y legítima. Sin embargo, las feministas descubrirán que el reconocimiento de la ciudadanía como tal no garantiza el fin de las relaciones de dominación patriarcal. Este será el gran descubrimiento del feminismo de la tercera ola con su lema: “lo personal es político”. Este descubrimiento les obligará también a revisar su praxis: pensar acciones y estrategias para poner al descubierto las relaciones interpersonales de dominación, investigar y explorar las experiencias personales de las mujeres. Implementarán grupos de autoconciencia, que se convierten en espacios políticos de empoderamiento, para que las mujeres tomen conciencia de la construcción social y cultural de las desigualdades.

Con la desarticulación del sujeto del feminismo y de su horizonte normativo, emerge una nueva forma de pensar la práctica transformadora de las mujeres. Como señalan las teóricas posmodernas, solo podemos contar con categorías inestables. Desde el posestructuralismo, se hace hincapié en la necesidad de subvertir el concepto de género y sus categorías, a través de la performatividad: performar prácticas sexuales no normativas para desestabilizar el género. La acción política se piensa en términos de subversión y de resignificación. La deconstrucción de las identidades esenciales se considera como la condición necesaria para una comprensión adecuada de la variedad de las relaciones sociales donde se habrían de aplicar los principios de libertad e igualdad. Como señalé antes, el énfasis se pone en el análisis de la capacidad de acción de los agentes, y no en su carácter organizado y orientado hacia un objetivo emancipatorio. Para las teóricas poscoloniales y posorientalistas, es la única manera de escapar de las consecuencias opresivas de las definiciones normativas sobre lo que se considera como feminismo y como práctica emancipatoria. Sostienen que estas definiciones invisibilizan, por un lado, otras formas de opresión y, por otro lado, desestiman otras formas de cambiar la realidad social. El sesgo reside en el hecho de considerar la subjetividad político-sexual de las mujeres y de los hombres como previas a las relaciones sociales que se establecen entre ellos. Por ello, consideran que el género, como categoría de análisis y de acción, no es pertinente -por inestable-. La opción es centrarse más en cómo los sujetos construyen, a través de sus prácticas, el significado de los conceptos de opresión y de emancipación, de libertad y de igualdad. La práctica de las feministas islámicas, basada en la reinterpretación de los textos sagrados, o los actos subversivos de las mujeres en su vida cotidiana, constituyen, según estas interpretaciones, actos con un potencial transformador, pero que se sitúa fuera del campo de la acción organizada, son acciones colectivas llevadas a cabo por sujetos no colectivos. Son “no movimientos”.

Las teóricas posorientalistas radicalizan estas posturas hasta el punto de sugerir el reconocimiento de una ética no subversiva, una agencia de las mujeres dentro de las estructuras de subordinación. Esto les permite considerar la participación de las mujeres en los movimientos islamistas como práctica transformadora. Cuestionan asimismo el supuesto según el cual en cada mujer existe algo que debería predisponerla a oponerse a las prácticas, a los valores y los proyectos de los movimientos islamistas. Proponen así entender cómo las mujeres se resisten a la hegemonía masculina subvirtiendo los significados dominantes de algunas prácticas culturales para reapropiárselas en función de sus intereses y objetivos. Esto supone redefinir los conceptos de resistencia y de liberación. Se preguntan si el uso de la categoría de resistencia implica necesariamente una perspectiva política progresista. Según las teóricas posorientalistas, esta nueva perspectiva nos permitiría ver y entender formas de ser y de actuar que no son necesariamente subversivas o que no suponen una reformulación de la norma.

El análisis de estos planteamientos me llevó a preguntarme: ¿qué queda, tras este terremoto epistemológico, de la dimensión crítica del feminismo? ¿Puede el feminismo transformar sin la operación de racionalización-irracionalización? Las autoras posorientalistas que analicé parecen admitir esta posibilidad. Además, al descartar la necesidad subversiva de la resistencia feminista, se han liberado del imperativo de su horizonte normativo y de su sujeto político. Sin embargo, la experiencia de los movimientos de mujeres y feministas en Irán sugiere otra lectura.

En el contexto autoritario y patriarcal de Irán, donde el género es precisamente el lugar de adscripción de las desigualdades y de los privilegios, así como el de la consolidación del sistema político autoritario, prescindir de esta categoría crearía un desfase importante entre la teoría y la realidad de las mujeres, su sometimiento a las leyes discriminatorias y la falta de canales democráticos para cambiar dicha realidad. Por esto, como expuse antes, el feminismo iraní no se deshace de la categoría de género, sino que radicaliza su definición. Por otro lado, la realidad política de Irán ha obligado al movimiento feminista a transformar y adaptar constantemente sus estrategias de acción, su estructura y su composición. Esto ha incluido crear estructuras más horizontales, ampliar su base social y sumergirse en redes y espacios ocultos en los momentos de represión política. En este sentido, su práctica no se ajusta a los criterios tradicionales que definen y caracterizan las luchas feministas occidentales, pero tampoco se pueden analizar como acciones colectivas llevadas a cabo por sujetos no colectivos.

Como expliqué en el capítulo IV, el uso del espacio público-político formal para articular demandas democráticas no está tolerado en Irán. El contexto obliga a repensar la cuestión de la eficacia y la viabilidad de una resistencia política organizada, con acciones de grupo en el espacio público. Las manifestaciones y los mítines del movimiento son reprimidos por constituir un “atentado y conspiración contra la seguridad del Estado”. Y con respecto a los marcos de interpretación posorientalistas, la realidad política iraní pone también en evidencia las paradojas de la capacidad de acción de las mujeres y los límites de su potencial transformador. En efecto,

a través de su participación en los movimientos islamistas o de sus intentos de cambiar la posición de las mujeres desde dentro del sistema político autoritario y patriarcal, las mujeres se han dado cuenta de la posición paradójica que ocupan en estas estructuras: por un lado contribuyen a la reproducción del sistema patriarcal, pero por otro lado reciben un reconocimiento contradictorio, propio de los discursos de la excelencia. Estas contradicciones tienen consecuencias que han pasado desapercibidas a las teóricas posorientalistas porque no se detienen lo suficiente ni sobre las motivaciones ni sobre las expectativas de las mujeres que integran dichos espacios. El caso de las feministas islámicas iraníes muestra que la agencia de las mujeres dentro de los marcos patriarcales dominantes puede también desembocar en resistencia organizada cuando no se cumplen sus expectativas.

Por otro lado, como puse de manifiesto al principio de esta tesis, la existencia de prácticas transformadoras -sean subversivas o no- en contextos como Irán, son visibles hasta para quienes no tienen las “gafas” analíticas del feminismo. Estas prácticas han permitido a las mujeres transformar su realidad social, mejorar su calidad de vida y su capacidad de decisión sobre su propia vida, integrarse en distintos ámbitos de la vida pública, como la educación, el empleo, la política, el deporte, etc. Es más, adherirse a las normas patriarcales obligatorias, sin pretender subvertirlas, puede, en un contexto como Irán, facilitarnos la vida. Lo sabemos muy bien aquellas que hemos vivido esa realidad. En determinados momentos, apretar más el *chador* o el velo, nos ha facilitado las cosas, ha sido una estrategia para influir sobre el funcionario de turno para que acelerara un procedimiento administrativo, nos ha preservado de cierto acoso sexual en la calle y, a algunas de nosotras, nos ha permitido tener acceso a espacios como la educación y el empleo.

Cambiar, facilitar y mejorar, sí, pero... ¿hasta qué punto? ¿Hasta qué punto dichas prácticas pueden modificar la posición de las mujeres en la sociedad y mejorar sus oportunidades? Mientras estoy redactando estas últimas páginas, acaba de ocurrir en Irán un hecho representativo de esta limitación: Nilufar Ardalán, capitana del equipo de fútbol sala femenino iraní -conocida como “Lady Goal”- no ha podido participar en la Copa de Asia que se celebra en Malasia porque su marido le ha negado la autorización para viajar y participar en el torneo. Autorizar la movilidad de las mujeres fuera del país es un derecho legalmente consagrado, que el código civil iraní atribuye unilateralmente a los varones (esposo o padre). Tras la revolución islámica de 1979, las mujeres han conseguido liberalizar, poco a poco, la práctica del deporte -hecho que les fue casi totalmente negado tras la revolución-, e incluso la posibilidad de participar en torneos internacionales (siempre con la condición de respetar la indumentaria y los códigos morales islámicos obligatorios). Sin embargo, este caso demuestra que la capacidad de acción de las mujeres se enfrenta contra serios obstáculos cuando las desigualdades de género están establecidas y fijadas en instrumentos jurídicos.

En el capítulo IV he detallado distintos aspectos de la institucionalización del sistema patriarcal en Irán, la cual se traduce en discriminaciones en las leyes y en las políticas públicas de género. Y finalmente, centrarse en la agencia de las mujeres, acaba por invisibilizar o desestimar tanto las resistencias -individuales y organizadas- a las normas autoritarias y patriarcales, como sus consecuencias represivas para las mujeres. Frente a un patriarcado de coacción, en palabras de Alicia Puleo, cambiar la posición de las mujeres en la sociedad implica trabajar sobre varios frentes, adoptando estrategias múltiples. La campaña de IMF muestra cómo sus estrategias combinan la subversión con la resistencia. Su método de recogida de firmas “cara a cara” en los espacios públicos, en pequeños grupos, acompañadas por una compañera del Comité de las Madres, o la organización de reuniones y charlas en los salones de sus casas revela la existencia de un feminismo híbrido que combina agencia y lucha política, y que debe reinventar constantemente espacios apropiados, eficaces y seguros para su praxis.

En el núcleo de esta estrategia, está el debate sobre la compatibilidad o no de una capacidad de acción transformadora de las mujeres dentro de marcos patriarcales. Como he mostrado en el capítulo IV, las posturas son bastante dicotómicas. La perspectiva que he pretendido aportar a este debate ha sido analizar esta cuestión cruzando las dos variables: el nivel de apertura democrática y el nivel de institucionalización del sistema patriarcal. En el contexto iraní, la naturaleza del sistema político, autoritario y patriarcal, nos obliga a pensar en un punto intermedio y a preguntarnos tanto acerca de las posibilidades de una lucha política, como sobre la oportunidad de acciones subversivas diseminadas en la vida cotidiana, e incluso sobre la oportunidad de una ética no subversiva. Nos obliga además, a preguntarnos qué hay detrás de las motivaciones, las expectativas y las elecciones de las mujeres cuando deciden cambiar su *statu quo* eligiendo una vía u otra. Estas opciones, ¿son ideales normativos en sí, o son medios para alcanzarlos? El caso iraní nos invita a pensar que mientras el ideal normativo es necesario como motor de la transformación social y política, su forma de acción es circunstancial y depende del contexto.

El movimiento feminista iraní ha sido suficientemente flexible como para adaptarse a los cambios y a las inestabilidades políticas. Desde la instauración del Estado moderno en Irán, tanto el carácter autoritario como el patriarcal de su régimen político han sido muy rígidos, pero ha presentado cierta elasticidad en determinados momentos. Las feministas han aprovechado las oportunidades generadas por las inestabilidades o los cambios políticos para abrir brechas e introducir sus demandas de cambio. La lucha nacionalista por la creación de un Estado moderno, las revoluciones, los momentos de apertura democrática, las nuevas tecnologías de comunicación y la apertura hacia fuera son algunos de ellos. Su participación activa en estos procesos históricos ha contribuido asimismo a dotarles de una dimensión de género y a convertir a las mujeres en actrices del cambio social y político. Han creado así “remanentes” de reivindicaciones feministas que han sido recuperados y adaptados en función de las transformaciones del contexto político, social y cultural. En otros momentos, la elasticidad del régimen se ha traducido en más represión, en violación de los derechos y las libertades

constitucionales. Ahí, las feministas iraníes han tenido que redefinir sus estrategias reivindicativas y sus formas de acción. Esto ha incluido buscar espacios de legitimidad y de participación dentro del marco de las instituciones islámicas, mantener el activismo desde redes y espacios ocultos u organizarse en torno a la subversión de lo cotidiano. Su activismo, sus demandas y sus estrategias son la manifestación de una conciencia feminista indígena y local, pero con una virtualidad de universalización disponible para otras empresas emancipatorias. Como vengo demostrando, las feministas iraníes han radicalizado la reivindicación de la igualdad de género para convertirla en una auténtica veta de Ilustración.

Para concluir, pienso que la experiencia del movimiento de mujeres y feminista en Irán brinda nuevas perspectivas para una reflexión sobre el feminismo como teoría crítica. Aporta asimismo unas claves para las teorizaciones sobre la dimensión política transformadora del feminismo en contextos políticos autoritarios y de patriarcado duro, donde las mujeres y las feministas buscan estrategias eficaces para mejorar su situación. Integrando de manera cruzada las variables de la naturaleza del régimen político y del sistema patriarcal al análisis de las prácticas y de los discursos de las mujeres y de las feministas en Irán, he intentado, con esta investigación, aportar unos elementos nuevos para repensar la agencia de las mujeres, tal y como la han teorizado las feministas posorientalistas, y a la vez aportar una mirada crítica y contextualizada sobre las categorías heredadas de la teoría feminista de raíz ilustrada, en concreto, sobre las formas y las modalidades de la resistencia de las mujeres y cómo estas influyen sobre la definición del sujeto político del feminismo y de su horizonte normativo.

BIBLIOGRAFÍA

- ABRAHAMIAN E., “Ali Shari’ati: Ideologue of the Iranian Revolution”, *MERIP Reports*, N°102, Islam and Politics (Jan.1982), pp.24-28
- ABRAHAMIAN E., *Iran Between two Revolutions*, Princeton University Press, New Jersey, 1982
- ABREU FREIRE A., “Critique et idéologie dans les oeuvres de jeunesse de Marx”, *Revue Philosophique de Louvain*, 1966, Vol.64, N°81
- ABU-BAKR O., “Islamic Feminism? What is in a name?”, <http://www.historians.ie/women/amews%20abou-bakr.htm>, consultado el 16/02/2006
- ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002
- ABU-LUGHOD L., “Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflexions on Cultural Relativism and Others”, *American Anthropologists*, Vol.104, N°3, September 2002, pp.783-790
- ABU-SAHLIEH A., SAMI A., *Le droit de la famille dans le monde arabe. Constantes et défis*, <http://www.lpj.org/Nonviolence/Sami/articles/frn-articles/famille.htm>, consultado el 04/01/2010
- ADÁN C., *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al cyborg*, Espiral Maior, A Coruña, 2006
- ADELKHAH F., “Iran: vers un espace public confessionnel?”, *Les études du CERI*, N°27, juin 1997, pp.1-33, <http://www.ceri-sciencespo.com/publica/etude/etude27.pdf>
- ADELKHAH F., “Modernisation autoritaire et impulsion révolutionnaire en Iran: le cas des femmes islamiques”, *C.E.M.O.T.I.* N°6, juin 1988. pp.81-106
- ADELKHAH F., *La révolution sous le voile. Les femmes islamiques d’Iran*, Karthala, Paris, 1991
- AFARY J., “Portrait of two Islamist Women: Escape from Freedom or from Tradition”, *WLUMML*, Dossier 25, octubre 2003, <http://www.wlumml.com>, consultado el 20/06/2015
- AFARY J., “The War Against Feminism in the Name of the Almighty: Making Sense of Gender and Muslim Fundamentalism”, *WLUMML*, Dossier 21, septembre 1998, <http://www.wlumml.com>, consultado el 20/06/2015
- AFARY J., ANDERSON K. B., *Foucault and the Iranian Revolution. Gender and the Seductions of Islamism*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005
- AFSHAR H., “Islamism and Feminism: An Analysis of Political Strategies”, en YAMANI M., ALLEN A., (Ed.), *Feminism and Islam. Legal and Literary Perspectives*, Ithaca Press, Reading, 1996, pp.197-216
- AHMADI KHORASANI N., *Iranian Women’s One Million Signatures Campaign for Equality. The Inside Story*, Women’s Learning Partnership, 2009
- AHMADI KHORASANI N., ROUHOLAMINI SH., “Le mouvement des femmes face à la question des élections dans les vingt dernières années en Iran. Dialogue avec Noushin Ahmadi Khorasani et Parastou Dokouhaki”, *Alterités*, Vol.7, N°1, 2010, pp. 126-135
- AHMED L., *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992
- AHMED-GOSH H., “Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminisms”, *Journal of International Women’s Studies*, Vol.9 #3, mayo 2008, pp.99-106

- AL-ALI N., *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge Press University, Cambridge, 2000
- ALI Z., *Féminismes islamiques*, La Fabrique Éditions, Paris, 2012
- ALMEIDA P. D., “Opportunity Organizations and Threat-induced Contention: Protest Waves in Authoritarian Settings”, *American Journal of Sociology*, Vol.109, N°2 (September 2003), pp.345-400
- AL-SA'ADAWI N., *Mujer en punto cero*, Horas y Horas, Madrid, 1999
- AL-SA'ADAWI N., *Memorias de la cárcel de mujeres*, Horas y Horas, Madrid, 1995
- ÁLVAREZ L., “prólogo” a la primera edición española de *La mística de la feminidad* publicada en 1965
- AMARA F., ZAPPI S., *Ni putas ni sumisas*, Cátedra, Madrid, 2004
- AMIN Q., *The liberation of Women and The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*, The American University in Cairo Press, Cairo, 2000
- AMIR-EBRAHIMI M., “Weblogistan: The Emergence of a New Public Sphere in Iran”, en SHAMI S. (Ed.), *Publics, Politics and Participation. Locating the Public Shpere in Middle East and North Africa*, Social Science Research Council, New York, 2009, pp.325-358
- AMIRIAN N., ZEIN M., *El Islam sin velo. Un acercamiento serio y riguroso a la cara más desconocida del mundo islámico*, Editorial Planeta, Barcelona, 2009
- AMORÓS C., “El punto de vista feminista como crítica”, en BERNABÉ C. (Dir.), *Cambio de paradigma, género y eclesiología*, Verbo Divino, Navarra, 1998, pp.21-36
- AMORÓS C., “Feminismo y multiculturalismo”, en AMORÓS C., DE MIGUEL A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo (Vol.3)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.215-264
- AMORÓS C., “La dialéctica del sexo' de Shulamith Firestone: Modulaciones feministas del freudo-marxismo”, en AMORÓS C., DE MIGUEL A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.69-106
- AMORÓS C., “Presentación (que intenta ser un esbozo del *status questionis*)”, en AMORÓS C. (Eds.), *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, pp.9-108
- AMORÓS C., “Prólogo”, en OLIVA PORTOLÉS A., *La pregunta por el Sujeto en la Teoría Feminista*, Editorial Complutense, Madrid, 2009, pp.11-20
- AMORÓS C., COBO R., “Feminismo e Ilustración” en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.1)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.91-144
- AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “Teoría Feminista y movimientos feministas” en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al segundo sexo (Vol.1)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.13-90
- AMORÓS C., *Tiempo de feminismo. Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad*, Madrid, 2000
- AMORÓS C., *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre Feminismo e Islam*, Cátedra, Feminismos, Madrid, 2009
- AMORÓS P.C., POSADA K. L., *Feminismo y multiculturalismo*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2007
- AMORÓS PUENTE C., QUESADA CASTRO F. (Coord.), *Las mujeres como sujetos emergentes en la era de la globalización: nuevas modalidades de violencia y nuevas formas de ciudadanía*, Instituto de la Mujer, Madrid, 2011

- ANTHIAS F., YUVAL-DAVIS N., “Women and the Nation-State”, en HUTCHINSON J., SMITH A. D. (Ed.), *Nationalism*, Oxford University Press, Oxford, 1994, pp. 312-316
- ANTHIAS F., YUVAL-DAVIS N., *Woman-Nation-State*, Macmillan, London, 1989
- ARJOMAND S. A., *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order, and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890*, University of Chicago Press, Chicago, 2010
- ASAD T., “The Idea of an Anthropology of Islam”, *Occasional Papers Series*, Center for Contemporary Arab Studies, Georgetown University, March 1986, pp.1-30
- ASAD T., BROWN W., BUTLER J., MAHMOOD S., *Is Critique Secular?: Blasphemy, Injury and Free Speech*, Fordham University Press, New York, 2013
- ASAD T., *Formation of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford University Press, Stanford, 2003
- ASAD T., *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, John Hopkins University Press, Baltimore, 1993
- AXWORTHY M., *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*, Oxford Press University, Oxford, 2013
- BADRAN M., “Islamic Feminism: What’s in a Name?”, <http://weekly.ahram.org.eg/2002/569/cul.htm>, consultado el 24/02/2002
- BADRAN M., *Feminism and Islam: Secular and Religious Convergences*, Oneworld, Oxford, 2009
- BADRAN M., *Feminists, Islam and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton University Press, New Jersey, 1995
- BAHUL R., “Islamic Feminism, is THAT possible?”, <http://www.birzeit.edu/ourvoice/society/nov/bah1198.html>, consultado el 14/02/2008
- BARLAS A., *Believing women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, University of Texas Press, Austin, 2009
- BARON B., *The Women's Awakening in Egypt. Culture, Society and the Press*, Yale University Press, New Haven, 1994
- BARR H., “¿Ha mejorado la situación de las mujeres afganas después de una década de guerra?”, 8 de marzo del 2012, <http://www.hrw.org/es/news/2012/03/08/ha-mejorado-la-situaci-n-de-las-mujeres-afganas-despu-s-de-una-d-cada-de-guerra> , consultado el 26/07/2012
- BARTKY S.L., *Feminity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*, Routledge, London, 1990
- BARYFORD S., “Reading Glasses: Feminist Criticism”, *Teaching the Bible. An e-newsletter for public school teachers by Society of Biblical Literature*, http://www.sbl-site.org/assets/pdfs/TB7_FeministCriticism_SB.pdf, consultado el 16/11/2012
- BAYAT A., “What is Post-Islamism?”, *ISIM Review*, 16, Autumn 2005, p.5
- BAYAT A., *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2010
- BAYAT M., “Mahmud Taleghani and the Iranian Revolution”, en KRAMER M. S. (Ed.), *Shi'ism, Resistance, and Revolution*, Westview, Boulder, 1987, pp.67-94
- BEAUVOIR de S., *El Segundo Sexo*, Cátedra, Madrid, 2005
- BECK L., KEDDIE N. R. (Eds.), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, 1978

- bell hooks, "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista", en VV. AA., *Otras inapropiadas. Feminismo desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp.33-50
- BENHABIB S., "El otro generalizado y el otro concreto: controversia Kohlberg-Gilligan y la teoría feminista", en BENHABIB S., CORNELL D. (Eds.), *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons el Magnánim, Valencia, 1990, pp.119-150
- BENHABIB S., "Feminismo y posmodernidad: una difícil alianza", en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.319-342
- BENHABIB S., "Una revisión del debate sobre las mujeres y la teoría moral", *ISEGORÍA* /6 (1992), pp.37-63
- BENHABIB S., *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*, Cambridge, Polity Press, 1992
- BENHABIB S., *The claim of Culture: Equality and Diversity in the Global Era*, Princeton University Press, Princeton, 2002
- BERGOFFEN D., "Simone de Beauvoir", en ZALTA E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2010), <http://plato.stanford.edu/entries/beauvoir/>, consultado el 08/01/2013
- BESSIS S., BELHASSEN S., *Mujeres del Magreb. Lo que esta en juego*, Horas y Horas, Madrid, 1992
- BESSIS S., *Los árabes, las mujeres y la libertad*, Alianza Editorial, Madrid, 2008
- BHABHA H. K., *The Location of Culture*, Routledge, New York, 2004
- BOHMAN J., "Critical Theory", en ZALTA E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2012 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2012/entries/critical-theory/>, consultado el 04/03/2012
- BORDO S., *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993
- BRAH A., "Diferencia, diversidad, diferenciación", en VV. AA., *Otras inapropiadas. Feminismos desde las fronteras*, Traficantes de Sueños, Madrid, 2004, pp.107-136
- BRAYTON J., "What makes Feminist Research Feminist? The Structure of Feminist Research within the Social Sciences", 1997, <http://www.unb.ca/par-l/win/feminmethod.htm>, consultado el 3/11/11
- BROWN W., "Feminist Theory and the Frankfurt School: Introduction", *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol.17, Number 1, pp.1-5
- BRUMBERG D., *Reinventing Khomeini: The Struggle for Reform in Iran*, University of Chicago Press, Chicago, 2001
- BURGER GLUCK SH., *Rosie the Riveter Revisited: Women, The War, and Social Change*, Twayne Publishes, Boston, 1987
- BUTLER J., *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, Paidós, Barcelona, 2007
- CADY STANTON E., "Preface to part II", *The Woman's Bible*, <http://www.sacred-texts.com/wmn/wb/wb44.htm>, consultado el 15/11/2012
- CAMOS V., *El Siglo de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 1998
- CAMPS V., VALCÁRCEL A., *Hablemos de Dios*, Taurus, 2007
- CARBY H., "White Woman Listen! Black Feminism and Boundaries of Sisterhood", en Center for Cultural Contemporary Studies (Ed.), *The Empire Strikes Back: Race and Racism in 70's Britain*, Hutchinson, London, 1982, pp.212 - 235

- CARRÉ O., *El Islam Laico. ¿Un retorno de la Gran Tradición?*, Bellaterra, Barcelona, 1996
- CASANOVA J., *Genealogías de la secularización*, Anthropos, Barcelona, 2012
- CASANOVA J., PHILLIPS A. (Contrib.), *A debate on the public role of religion and its social and gender implications*, United Nations Research Institute for Social Development, Geneva, 2009
- CASANOVA J., *Public Religion in the Modern World*, University of Chicago Press, Chicago, 1994
- CHAFIQ C., *Islam politique, sexe et genre. À la lumière de l'expérience iranienne*, PUF, Paris, 2011
- CHAPMAN J., “La perspectiva feminista”, en MARCH D., STOKER G. (Eds.), *Teoría y métodos de la ciencia política*, Alianza Editorial, Madrid, 1997, pp.103-123
- CHARFI M., *Islam y Libertad. El malentendido histórico*, Almed, Granada, 2001
- CHATTERJEE P., “The Nationalist Resolution of the Women’s Question (1987)”, en PECORA V. P. (Ed.), *Nations and Identities. Classic Readings*, Blackwell, Oxford, 2001, pp.325-332
- CHEBEL M., *El espíritu del serrallo. Estructuras y variaciones de la sexualidad magrebí*, Bellaterra, Barcelona, 2000
- CHEMIN A., “Genre, le désaccord”, *Le Monde*, 14 de enero del 2012, consultado el 14/01/2012
- CHODOROW N., *The reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, University of California Press, Los Angeles, 1978
- COBO R., “Sexo, Democracia y Poder Político”, *Feminismo/s*, 3, junio 2004, pp.17-29
- COBO R., *Fundamentos del patriarcado moderno. Jean-Jacques Rousseau*, Cátedra, Madrid, 1995
- COBO R., *Hacia una nueva política sexual. Las mujeres ante la reacción patriarcal*, Catarata, Madrid, 2011
- COLLINS P. H., *Black Feminist Thought*, Routledge, New York, 2000
- CONNOLLY W. E., “Europe: A Minor Tradition”, en SCOTT D., HIRSCHKIND C. (Ed.), *Powers of the Secular Modern: Tala Asad and his Interlocutors*, Stanford Press University, Stanford, 2006, pp.75-92
- COOKE M., *Women Claim Islam. Creating Islamic Feminism Through Literature*, Routledge, New York, 2001
- CORNELL D., *Teoría feminista y teoría crítica*, Alfons El Magnánim, Valencia, 1990
- COURTNEY E. A., LOCKERETZ W. S., “A Woman's Place: An Analysis of Roles Portrayed by Women in Magazine Advertisements”, *Journal of Marketing Research*, Vol.8, Nº1 (Feb., 1971), pp.92-95
- CRENSHAW K., “Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics”, *University of Chicago Legal Forum*, 1989, pp.139-167
- DE BEAUVOIR S., *El segundo sexo*, Cátedra, Madrid, 2005
- DE BEAUVOIR S., *La force des choses*, Gallimard, Paris, 1963
- DE LAURETIS T., “Displacing Hegemonic Discourses: Reflections on Feminist Theory in the 1980’s”, *Inscriptions*, 3/4, (Feminism and the Critique of Colonial Discourse), pp.127-144, http://culturalstudies.ucsc.edu/PUBS/Inscriptions/vol_3-4/delauretis.html, consultado el 3/06/15

- DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “El feminismo en clave utilitarista ilustrada: John S. Mill y Harriet Taylor Mill”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol. I)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.175-210
- DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “El movimiento feminista y la construcción de nuevos marcos de interpretación. El caso de la violencia contra las mujeres”, *Revista Internacional de Sociología*, Nº35, Mayo-Agosto, 2003, pp.127-150
- DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “Feminismos”, en AMORÓS C. (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2002, pp.217-256
- DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “La articulación del feminismo con el socialismo: el conflicto clase género”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol. I)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.295-332
- DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *Alejandra Kollontai (1872 – 1952)*, Ediciones del Orto, Madrid 2001
- DE MIGUEL ÁLVAREZ A., *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*, Cátedra, Madrid, 2015
- DE MIGUEL ÁLVAREZ A., “Movimientos sociales: dimensiones filosófico-políticas”, en QUESADA F. (Ed.), *Ciudad y ciudadanía. Senderos contemporáneos de la filosofía política*, Trotta, Madrid, 2008, p.279-300
- DEED L., *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi’i Lebanon*, Princeton University Press, Princeton, 2006
- DELPHY CH., “L’invention du ‘French Féminisme’: une démarche essentielle”, *Nouvelles Questions Féministes*, Vol.17, No.1, 1996 Février, pp.15-58
- DIAMOND L, PLATTNER F.M. Y BRUMBERG D. (Eds.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The Johns Hopkins University Press, London, 2003
- DIF M., *Être musulmane, aujourd’hui. Statut juridique de la femme musulmane selon l’Islam*, Tawhid, Lyon, 1999
- DJAVANN C., *Bas les voiles!*, Gallimard, Paris, 2003
- DUNCAN S., “The divers world of european patriarchy”, en GARCIA-RAMON M. D., MONK J. (Ed.), *Women of the European Union. The politics of work and daily life*, Routledge, London, 1996, pp.74-110
- EBADI SH., “Human Rights, Women and Islam”, *ISIM Newsletter*, 14, junio 2004, pp. 30-32
- EBADI SH., *El despertar de Irán. Memorias de revolución y esperanza*, Aguilar, Madrid, 2007
- ECHOLS A., *Daring to be bad. Radical feminism in America, 1967 – 1975*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1989
- ENGELS F., *El origen de la familia, la propiedad privada y el estado*, Libresa, Quito, 2000
- ENLOE C., *Bananas, Beaches and Bases: making Feminist Sense of International Politics*, Pandora, London, 1989
- EPSTEIN B. L., “The success and the failures of feminism”, *Journal of Women’s History*, Vol.14, Nº2, 2002, pp.118-125
- ERIBON D., *Michel Foucault, 1926-1984*, Flammarion, Paris, 1989
- ESCHLE C., *Global Democracy, Social Movements, and Feminism*, Westview Press, Boulder, 2000

- FAHMY K., “Mujeres, medicina y poder en Egipto durante el siglo XIX”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.59-112
- FALLACI O., “The Shah of Iran: An Interview with Mohammad Reza Pahlavi”, *New Republic*, 1/12/1973, <http://www.newrepublic.com/article/world/92745/shah-iran-mohammad-reza-pahlevi-oriana-fallaci>, consultado el 22/08/2015
- FAROKHI M., “Collecting Signatures on the Bus”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article754>, consultado el 17/11/10
- FELSKI R., *The Gender of Modernity*, Harvard University Press, Cambridge, 1995
- FEMENÍAS M. L., “El feminismo postcolonial y sus límites”, en AMORÓS C., DE MIGUEL A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De los debates sobre el género al multiculturalismo (Vol.3)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.154-213
- FERRO M., *El conflicto del Islam*, Cátedra, Madrid, 2004
- FILALI-ANSARY A., “Muslims and Democracy”, en DIAMOND L., PLATTNER M. F., BRUMBERG D. (Ed.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp.193-207
- FILALI-ANSARY A., “The sources of Enlightened Muslim Thought”, en DIAMOND L., PLATTNER M. F., BRUMBERG D. (Ed.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp.237-251
- FIRESTONE S., *The dialectic of sex: the case for feminist revolution*, Farrar, Straus and Giroux, New York, 2003
- FLEISCHMANN E., CAINKAR L., COOKE M., DAHLGREN S., KANNANEH R., KHATER A., SAYIGH R., VOM BRUCK G., “Women and Gender in Middle East Studies: A Roundtable Discussion”, *Middle East Report*, N°205, Middle East Studies Networks, Oct.-Dec. 1997, pp.30-32
- FLEISCHMANN L. E., “The Other “Awakening”: The Emergence of Women’s Movements in the Modern Middle East, 1900-1940”, en MERIWETHER M. L., TUCKER J. E. (Ed.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Westview Press, Boulder, 1999, pp.89-140
- FOUCAULT M., *Dits et écrits, Tome II, 1976-1988*, Quatro Gallimard, Paris, 2001
- FOUCAULT M., *La microfísica del poder*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1992
- FOUCAULT M., *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, Siglo XXI de España, Madrid, 1978
- FRASER N., “Recognition or Redistribution? A Critical Reading of Iris Young’s *Justice and Politics of Difference*”, *Journal of Political Philosophy*, Vol.3, N°2, (1995), pp.166-180
- FRASER N., “Redistribución y reconocimiento: hacia una visión integrada de justicia del género”, *Revista Internacional de Filosofía Política*, 8, dic.1996, UAM & UNED, Madrid, pp.18-40
- FRASER N., “What is Critical about Critical Theory? The Case of Habermas and Gender”, *New German Critique*, N°35, Special Issue on Jürgen Habermas, Spring-Summer 1985, pp.97-131
- FRASER N., NICHOLSON L., “Crítica social sin filosofía: un encuentro entre el feminismo y el posmodernismo”, en NICHOLSON L. (Comp.), *Feminismo/ posmodernismo*, Feminaria, Buenos Aires, 1992, pp.7-30
- FREEDMAN J., *Feminismo: ¿unidad o conflicto?*, Narcea, Madrid, 2004
- FREEMAN J. “La Tiranía de la Falta de Estructuras”, http://www.nodo50.org/mujeresred/feminismos-jo_freeman.html, consultado el 20/07/2012

- FREY M., "Shifting to Confrontation: Herbert Marcuse and the Transformation of the American Student Movement", *GHI Bulletin*, N°34, spring 2004, pp.99-111
- FRIEDAN B., *La mística de la feminidad*, Cátedra, Madrid, 2009
- FUKUYAMA F., "The End of History?", *The National Interest*, Summer 1989, pp.3-18
- FUSTER GARCÍA F., "Betty Friedan. La mística de la feminidad", *Claves de la razón práctica*, N°177, pp.79-82
- GATENS M., *Feminism and Philosophy. Perspectives on Difference and Equality*, Polity Press, Cambridge, 1991
- GAY P. *La experiencia burguesa. De Victoria a Freud*, Tomos I y II, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1992
- GELVIN J. L., *The Modern Middle East: a history*, Oxford University Press, Oxford, 2008
- GENOVESE A. Michael, *Mujeres Líderes en política: modelos y prospectiva*, Narcea Ediciones, Madrid, 1997
- GERHARD U., "Concepts et controverses", en GUBIN E. (Dir.), *Le siècle des féminismes*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2004, pp.47-64
- GHALAMKARIPOUR B., *L'univers mental des iraniens. Approche sociologique des proverbes et des maximes persans*, L'Harmattan, Paris, 2012
- GHEYTANCHI E., "Appendix: Chronology of Events Regarding Women in Iran since the Revolution of 1979", *Social Research: An international Quarterly*, Vol.67, N°2, (Summer 2000), pp.439-452
- GILLIGAN C., *In a Different Voice*, Harvard University Press, Cambridge, 1982
- GIMENO REINOSO B., "El feminismo de derechas no existe", artículo publicado en "elplural.com" el 2 de septiembre del 2011, <http://www.elplural.com/2011/09/02/el-feminismo-de-derechas-no-existe/>, consultado el 31/12/11
- GINER S., *Sociología*, Península, Barcelona, 1997
- GOFFMAN E., *Frame Analysis*, Northeastern University Press, Boston, 1974
- GÖLE N., *Musulmanas y Modernas, Velo y civilización en Turquía*, Talasa, Madrid, 1991
- GÖLE N., *The forbidden Modern: Civilization and Veiling*, University of Michigan Press, Ann Arbor, 1996
- GOURELY C., *Gidgets and Women Warriors: perceptions of women in the 1950s and 1960s*, Twenty-First Century Books, Minneapolis, 2008
- GOURGOURIS S., "Is Critique Secular?: Anti-secularist failures", *The Immanent Frame. Secularism, religion, and the public sphere*, <http://blogs.ssrc.org/tif/2008/04/19/anti-secularist-failures/>, consultado el 23/08/2015
- GUBIN E., JACQUES C., ROCHEFORT F., STUDER B., THÉBAUD F., FOURNEL-ZANCARINI M. (Dir.), *Le siècle des féminismes*, Les éditions de l'atelier, Paris, 2004
- HADDAD J., *Yo maté a Sherazade. Confesiones de una mujer árabe furiosa*, Debate, Barcelona, 2011
- HANISCH C., "The Personal is Political", en FIRESTONE SH., KOEDT A., *Notes from the Second Year: Women's Liberation: Major Writings of the Radical Feminists*, Radical Feminism, New York, 1970, artículo disponible en <http://www.carolhanisch.org/CHwritings/PIP.html>, consultado el 29/07/2014
- HARAWAY D. J., *Simians, Cyborg and Women: The reinvention of Nature*, Routledge, London, 1991

- HARTMANN H., “Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre marxismo y feminismo”, *Papers de la Fundació/88*, <http://oldweb.fcampalans.cat/archivos/papers/88.pdf>, consultado el 04/12/2012
- HASLANGER S., TUANA N., O'CONNOR P., “Topics in Feminism”, en ZALTA E. N. (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-topics/>, consultado el 9/12/11
- HATEM M., “Modernization, the State and the Family in Middle East Women’s Studies”, en MERIWETHER M. L., TUCKER J. E. (Ed.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Westview Press, Boulder, 1999, pp.63-88
- HELIE-LUCAS M. A., “Les femmes dans les lois de statut personnel: un symbole privilégié de l’identité islamique”, *WLUML*, dossier 11-12-13, junio 1996, <http://www.wluml.org/fr/node/455>, consultado el 09/04/2012
- HIGGS C., MOSS A. B., FERGUSON E. R. (Eds.), *Stepping Forward: Black Women in Africa and the Americas*, Ohio University Press, Athens, 2002
- HIRATA H., LABORIE F., LE DOARÉ H., SENOTIER D. (Coord.), *Dictionnaire critique du féminisme*, PUF, Paris, 2000
- HOBSBAWM E., “Introducción: la invención de la tradición”, en HOBSBAWM E., RANGER T. (Eds.), *La invención de la tradición*, Crítica, Barcelona, 2002, pp.7-21
- HOODFAR H., “Against All Odds: The Building of a Women’s Movement in the Islamic Republic of Iran”, *Development*, N°52, (june 2009), pp. 215-223
- HOODFAR H., “Bargaining with fundamentalist. Women and the politics of population control in Iran”, *Reproductive Health Matters*, N°8, Noviembre 1996, pp.30-40
- HOODFAR H., “The Women’s Movement in Iran: Women at the Crossroads of Secularization and Islamization”, *The Women’s movement series*, n°1, winter 1999
- HOODFAR H., SADR SH., *Can Women act as agents of democratization of theocracy in Iran?*, UNRISD, Heinrich-Böll-Stiftung, 2009
- HOODFAR H., “The veil in their minds and on our heads: The persistence of colonial image of muslim women”, *RFR/DRF*, Vol.22, N°3/4, pp.1-18
- HORKHEIMER M. y ADORNO T. W., *La Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*, Editorial Trotta, Madrid, 1998
- HORKHEIMER M., *Teoría tradicional y teoría crítica*, Paidós, Barcelona, 2000
- HOSSEINKHAH M., “Violence against Women’s Rights Activists: A Report on Arrests and Summons of Campaign Activists”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article625>, consultado el 17/11/10
- HUNTINGTON S. P., “The Clash of Civilizations?”, *Foreign Affairs*, Summer 1993, Vol. 72, N°3, pp.22-49
- IRIGARAY L., *Speculum. De l’autre femme*, Edition de Minuits, Paris, 1974
- ISLAM & LAÏCITÉ.ORG, *Existe-t-il un féminisme musulman?*, L'Harmattan, Paris, 2007
- JAGGAR A., *Feminist Politics and Human Nature*, Rowman & Littlefield Publishers, Brighton, 1983
- JAHANBEGLOO R., *Elogio de la diversidad*, Arcadia, Barcelona, 2007
- JAYAWARDENA K., *Feminism and Nationalism in the Third World*, Zed Books, London, 1986
- JESPEN D., “Elizabeth Cady Stanton: The 'voice' of Women's Rights”, <http://stories.washingtonhistory.org/suffrage/People/estanton.aspx>, consultado el 29/11/2012

- JHAPPAN R., “Post-Modern and Gender Essentialism or a Post-Mortem of Scholarship”, *Studies in Political Economy*, 51, Fall 1996, pp.15- 63
- KABUNDA BADI M., *Los derechos humanos en Africa. Teorías y practicas*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2000
- KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991
- KANDIYOTI D., “Bargaining with Patriarchy”, *Gender and Society*, Vol.2, N°3, Special Issue to Honor Jessie Bernard. (Sep., 1988), pp.274-290
- KANDIYOTI D., “Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Gendering the Middle East. Emerging Perspectives*, Syracuse University Press, Syracuse, 1996, pp.1-28
- KANDIYOTI D., “End of Empire: Islam, Nationalism and Women in Turkey”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp. 22-47
- KAR M., “Reformist Islam versus Radical Islam in Iran”, *Working Paper*, N°4, November 2010, The Brookings Projects on U.S. Relations with the Islamic World, pp. 1-13
- KAR M., “Second class. The Legal Status of Iranian Women”, *The Iranian*, 18 de abril de 2000, <http://www.iranian.com/Opinion/2000/April/Women/index.html>, consultado el 24/08/2002
- KAR M., “The Deadlock in Iran: Constitutional Constraints”, en DIAMOND L., PLATTNER M. F., BRUMBERG D. (Ed.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp.157-164
- KARAM A., *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminism in Egypt*, Macmillan, London, 1998
- KAYANI A., *Entre Coronas y Turbantes. La mujer en el país de los ayatolás*, Flor del Viento, Barcelona, 1998
- KEDDIE N. R., *Las raíces del Irán moderno*, Belacqva, Barcelona, 2006
- KESHAVARZIAN A., “How Islamic Was the Revolution?”, *Middle East Report, The Islamic Revolution at 30*, Vol.39, Spring 2009, <http://www.merip.org/mer/mer250/how-islamic-was-revolution>, consultado el 25/02/2014
- KHOMEINI R., *Pour un gouvernement islamique*, Fayolle, Paris, 1979
- KHOSROKHAVAR F., ROY O., *Iran: comment sortir d'une révolution religieuse*, Seuil, Paris, 1999
- KHOURY A. TH., *Los fundamentos del Islam*, Herder, Barcelona, 2000
- KIAN A., “La formation d’une identité sociale féminine post-révolutionnaire: un enjeu du pouvoir”, en YAVARI D’HELLEN COURT N. (Dir.), *Les femmes en Iran. Pressions sociales et stratégies identitaires*, L’Harmattan, Paris, 1998, pp.135-158
- KIAN-THIÉBAUT A., *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et Famille*, Maisonneuve et Larose, Paris, 2002
- KIAN-THIÉBAUT A., *Secularization of Iran a doomed failure? The new middle class and the making of modern Iran*, Peeters, Paris, 1998
- KOLONTAY A., *La mujer nueva y la moral sexual*, Ediciones Casa Juan Pablos, Mexico, 2000
- KOUSHA M., *Voices from Iran. The changing lives of iranian women*, Syracuse Press University, New York, 2002
- KOUTCHOUMOFF L., “Le féminisme n’est plus un gros mots en persan”, www.letemps.ch/tour/reportages/etape3/jour45.htm, consultado el 14/03/2007

- KURZMAN CH., *The Unthinkable Revolution in Iran*, Harvard University Press, Cambridge, 2009
- KYMLICKA W., *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996
- LABANI MOTLAGH S., “El movimiento actual de mujeres en Irán. Dinámicas, estrategias y perspectivas de futuro”, en GALLEGO MÉNDEZ M., MAQUIEIRA D'ANGELO V., BERNIS CARRO C. (Eds.), *Mujeres en un mundo global. Movimientos y cooperación*, Ediciones de la Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007, pp.101-114
- LACOSTE-DUJARDIN C., *Las madres contra las mujeres. Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Cátedra, Madrid, 1993
- LAGARDE M., “La política feminista de la sororidad”, *Mujeres en Red*, 11 de junio del 2009, <http://www.mujeresenred.net/spip.php?article1771>, consultado el 04/01/12
- LAGARDE M., “Pacto entre Mujeres Sororidad”, *Ponencia del 10 de octubre del 2006 en la CELEM*, <http://www.celem.org/pdfs/PONENCIA%20MARCELA%20LAGARDE.pdf>, consultado el 03/01/12
- LAGRAVE R., “Recherches féministes ou recherches sur les femmes?”, *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol.83, juin 1990, Masculin/Féminin-1, pp.27-39
- LAHIJI SH., “Chaste Dolls and Unchaste Dolls: Women in Iranian Cinema since 1979”, en TAPPER R. (Ed.), *The New Iranian Cinema. Politics, Representation and Identity*, I. B. Tauris, London, 2002, pp.215-226
- LAMCHICHI A., *Femmes et Islam. L'impératif universel d'égalité*, L'Harmattan, Paris, 2006
- LAMCHICHI A., *Islam, islamisme et modernité*, L'Harmattan, Paris, 1994
- LAMCHICHI A., *L'islamisme politique*, L'Harmattan, Paris, 2001
- LAMRABET A., *Femmes, Islam, Occident. Chemins vers l'universel*, Atlantica-Séguier, Biarritz, 2011
- LAMRABET A., *Musulmane tout simplement*, Tawhid, Lyon, 2002
- LAURETIS T., *Diferencias*, Horas y horas, Madrid, 2000
- LE DOEUFF M., *El estudio y la rueca: de las mujeres, de la filosofía, etc.*, Cátedra, Madrid, 1993
- LEWIS B., *El lenguaje político del Islam*, Taurus, Madrid, 2007
- LEWIS B., *Las identidades múltiples de Oriente Medio*, Siglo XXI, Madrid, 2000
- LHERM A., “Religion et laïcité aux Etats-Unis”, <http://eduscol.education.fr/cid46111/religion-et-laicite-aux-etats-unis.html>, consultado el 21/11/12
- LÓPEZ PARDINA T., “El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.1)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.333-365
- LORDE A., “Edad, raza, clase y sexo: las mujeres redefinen la diferencia”, en *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Horas y Horas, Madrid, 2003, pp. 121-136
- LORDE A., “Sexismo: una enfermedad norteamericana con rostro negro”, en *La hermana, la extranjera: artículos y conferencias*, Horas y Horas, Madrid, 2003, pp.47-56
- LORDE A., “The Master’s Tools Will Never Dismantle the Master’s House”, <http://www.muhlenberg.edu/media/contentassets/pdf/campuslife/sdp%20reading%20lorde.pdf>, consultado el 12/11/2014

- LUENGO LÓPEZ J., “El legado de Betty Friedan. La *mística de la feminidad* en el feminismo contemporáneo”, *Genre et Histoire*, N°8, Printemps 2011, <http://genrehistoire.revues.org/1296>, consultado el 26/05/2014
- LUGONES M., SPELMAN E., “Have we got a theory for you! Feminist theory, cultural imperialism and the demand for ‘the woman’s voice’”, *Women’s Studies International Forum*, Vol. 6, N°6., 1983, pp. 573-581
- LYOTARD J-F., *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1992
- MACKINNON A.C., “Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory”, *Signs*, Vol.7, N°3, Feminist Theory (Spring, 1982), pp.515-544, <http://www.jstor.org/stable/3173853>, consultado el 03/04/2013
- MACKINNON C., *Hacia una teoría feminista del Estado*, Cátedra, Madrid, 1995
- MAHMOOD S., *Politique de la piété. Le féminisme à l’épreuve du renouveau islamique*, La Découverte, Paris, 2009
- MALEK M., “Two Generations Working Side-by-Side to Collect Signatures”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article508>, consultado el 17/11/10
- MAQUIEIRA V. (Ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos*, Cátedra, Madrid, 2010
- MARASCO R., “Already the Effect of the Whip: Critical Theory and the Feminine Ideal”, *Differences: A Journal of Feminist Cultural Studies*, Vol.17, number 1, pp. 88-115
- MARCUSE H., *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Beacon Press, Boston, 1964
- MARI TRIPPA., CASIMIRO I., KWESIGA J., MUNGWA A., (Eds.), *African Women’s Movements: Transforming Political Landscape*, Cambridge University Press, New York, 2009
- MARTÍN CASARES A., *Antropología del género. Culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Cátedra, Madrid, 2006
- MARTIN J., “Feminist Theory and Critical Theory: Unexplored Synergies”, en ALVESSON M., WILMOTT H. (Eds.), *Studying Management Critically*, Sage Publication, London, 2003, pp.66-92
- MARTÍNEZ VICTORIO L., “Decadentismo y misoginia: visiones míticas de la mujer en el fin del siglo”, en LOSADA GOYA J. M. (Coord.) , *Mito y mundo contemporáneo: la recepción de los mitos antiguos, medievales y modernos en la literatura contemporánea*, Levante Editori, Bari, 2010, pp.593-606
- McADAM D., McARTHUR J., ZALD M. (Ed.), *Comparative Perspective on Social Movements: Political Opportunities, Mobilizing Structures, and Cultural Framing*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996
- McADAM D., *Political Process and the Development of Black Insurgency, 1930-1970*, University of Chicago Press, Chicago, 1982
- McAFEE N., “Feminist Political Philosophy”, ZALTA E.N.(Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/win2011/entries/feminism-political/>, consultado el 14/01/12
- McMILLEN S. G., *Seneca Falls and the Origins of the Women's Rights Movement*, Oxford University Press, New York, 2008
- MELUCCI A., *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México, 1999
- MELUCCI A., *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996

- MELUCCI A., *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Hutchinson Radius, London, 1989
- MERINERO MARTÍN M. J., *Irán. Hacia un desorden prometedor*, Catarata, Madrid, 2001
- MERIWETHER M. L., TUCKER J. E., "Introduction", en MERIWETHER M. L., TUCKER J. E. (Ed.), *A Social History of Women and Gender in the Modern Middle East*, Westview Press, Boulder, 1999, pp.1-24
- MERNISSI F., *Beyond the Veil: Male-female Dynamics in a Muslim Society*, Saqi Books, London, 1985
- MERNISSI F., *El Harén en Occidente*, Espasa Calpe, Madrid, 2006
- MERNISSI F., *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, Icaria, Barcelona, 2003
- MERNISSI F., *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Perseus, Cambridge, 2009
- MERNISSI F., *The Forgotten Queens of Islam*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1997
- MERNISSI F., *Le Harem Politique*, Albin Michel, Paris, 1999
- MIKDASHI M., "How not to study gender in the Middle East", *Jadaliyya*, 21/03/2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4775/how-not-to-study-gender-in-the-middle-east>, consultado el 18/05/2015
- MIKDASHI M., "The Uprising Will be Gendered", *Jadaliyya*, 28/02/2012, <http://www.jadaliyya.com/pages/index/4506/the-uprisings-will-be-gendered>, consultado el 09/05/2014
- MILLER D. E., "Harriet Taylor Mill", ZALTA E. N.(Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/harriet-mill/>, consultado el 26/11/2012
- MILLETT K., *Política sexual*, Cátedra, Madrid, 1995
- MINAI N., *Women in Islam. Tradition and Transition in the Middle East*, John Murray, London 1981
- MIR-HOSSEINI Z., "Debating Women: Gender and the Public Sphere in Post-Revolutionary Iran", en SAJOO A. B. (Ed.), *Civil Society in The Muslim World: Contemporary Perspectives*, I. B. Tauris, London, 2004, pp.95-122
- MIR-HOSSEINI Z., "Its Time on Iranian Women Protesters' Side?", *MERIP*, 16 junio 2006, <http://www.merip.org/mero/mero061606>, consultado el 22/10/2012
- MIR-HOSSEINI Z., "Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism", *Critical Inquiry*, Vol.32, N°4 (Summer 2006), pp.629-645
- MIR-HOSSEINI Z., "Religious Modernists and the "Woman Question": Challenges and Complicities", en HOOGLUND E. (Ed.), *Twenty Years of Islamic Revolution: Political and Social Transition in Iran since 1979*, Syracuse University Press, 2002, pp. 74-95
- MIR-HOSSEINI Z., "Stretching the Limits: A Feminist Reading of the *Shari'a* in Post-Khomeini Iran", *WLUMI*, dossier 17, December 1997, <http://www.wluml.com>, consultado el 07/11/2006
- MIR-HOSSEINI Z., "Women and Politics in Post-Khomeini Iran: Divorce, Veiling, and Emerging Feminist Voices", AFSHAR H. (Ed.), *Women and Politics in the Third World*, Routledge, London, 1996, pp. 142-169

- MIYARES A., “El sufragismo”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.1)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.245-294
- MIYARES A., *Democracia feminista*, Cátedra, Madrid, 2003
- MOGHADAM M. V., *Globalization and social movements. Islamism, feminism and the Global Justice Movement*, Rowman and Littlefield Publishers, Lanham, 2009
- MOGHADAM M. V., *Modernizing Women. Gender and social change in the Middle East*, Lynne Rienner, London, 1993
- MOGHADAM M. V., “Engendering Democracy: Women and the Mass Social Protests in the Middle East and North Africa”, *Non Violent Initiative for Democracy*, <http://www.nidemocracy.org/en/publications/engendering-democracy-women-and-the-mass-social-protests-in-the-middle-east-and-north-africa/>, consultado el 09/02/2015
- MOGHADAM M. V., “Islamic Feminism and Its Discontents: Towards a Resolution of the Debate”, *SIGNS*, summer 2002, pp.1135-1171
- MOGHADAM M. V., “The Gender of Democracy: The Link Between Women’s Rights and Democracy in the Middle East”, *Arab Reform Bulletin*, Vol.2, Nº7 (July), 2004, <http://carnegieendowment.org/arb/?fa=search>, consultado el 23/05/2015
- MOGHISSI H., “Women, Modernity, and Political Islam”, *Iran Bulletin*, 19-20 (Autumn /Winter), 1998, pp.42-44
- MOGHISSI H., *Populism and Feminism in Iran*, St. Martin Press, New York, 1994
- MOHANTY CH. T., “Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses”, en ASHCROFT B., GRIFFITHS G., TIFFIN H. (Eds.), *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, London, 2006, pp.259-263
- MOJAB SH., “The Politics of Theorizing “Islamic Feminism”: Implications for International Feminists Movements”, *Women Living Under Muslim Laws*, Dossier 23 -24, Julio 2001, <http://www.wluml.org/node/344>, consultado el 14/01/2013
- MOJAB SH., “Theorizing the Politics of Islamic Feminism”, *Feminist Review*, Nº69, 2001, pp.124-146
- MOLINA PETIT C., “El feminismo socialista estadounidense desde la 'nueva izquierda'. Las teorías del sistema dual (capitalismo + patriarcado), en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.147-188
- MOLINA PETIT C., “Ilustración”, en AMORÓS C. (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2002, pp.189-216
- MOLLER OKIN S., *Is Multiculturalism Bad for Women?*, Princeton University Press, Princeton, 1999, pp.7-26
- MOLYNEUX M., “Mobilization Without Emancipation? Women’s Interests, State, an Revolution”, en FAGEN R., DEERE C. D., CORRAGIO J. L. (Eds.), *Transition and Development: Problems of Third World Socialism*, Monthly Review Press, New York, 1986, pp.280-302
- MOLYNEUX M., “The role of Women in the Revolution”, en WALKER T. (Ed.), *Nicaragua: The First Five Years*, Praeger, New York, 1985
- MOLYNEUX M., *Movimientos de Mujeres en America Latina. Estudio teórico comparado*, Cátedra, Madrid, 2003
- MONSHIPOURI M., *Islamism, secularism and human rights in the Middle East*, Boulder, London, 1998

- MOOKHERJEE M., “Affective Citizenship: Feminism, Postcolonialism and the Politics of Recognition”, *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, Vol.8, N°1, March 2005, pp.31-50
- MOORE H. L., *Antropología y feminismo*, Cátedra, Madrid, 2004
- MOORE-GILBERT B., “Spivak and Bhabha”, en SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp.451-466
- MORALES M. H. (Eds.), *Mill's The Subjection of Women. Critical Essays*, Rowman & Littlefield, Oxford, 2005
- MORALES y DELGADO G., *El Irán del Imam Jomeini. Sobre el gobierno islámico*, Prensa y Ediciones Iberoamericanas, Madrid, 1988
- MORALES y DELGADO G., *Irán el el mundo. Apuntes para una historia internacional del Estado iraní*, Prensa y Ediciones Iberoamericanas, Madrid, 1990
- MORGAN R. (Ed.), *Sisterhood is Powerfull. An anthology of writings from the women's liberation movement*, Random House, New York, 1970
- MOTT L., *Discourse on Woman*, <http://gos.sbc.edu/m/mott.html>, consultado el 15/11/2012
- MOTTA S., FLESHER FOMINAYA C., ESCHLE C., COX L., “Feminism, Women’s Movements and women in movement”, *Interface: a journal for and about social movements*, Vol. 3(2), Nov. 2011, pp.1-32
- MOUFFE CH., *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*, Paidós, Barcelona, 1999
- NAFISI A., *Leer “Lolita” en Teherán. Una historia de amor, libros y revolución*, El Aleph, Barcelona, 2003, p.154
- NAJMABADI A., “(Un)veiling Feminism”, *WLUML*, Dossier 23-24, juillet 2001, <http://www.wluml.com>, consultado el 21/08/2006
- NAJMABADI A., “La formación de una ama de casa culta en irán”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.137-187
- NAJMABADI A., “Hazard of Modernity and Morality: Women, State and Ideology in Comtemporary Iran”, en KANDIYOTI D. (Ed.), *Women, Islam and the State*, Temple University Press, Philadelphia, 1991, pp.48-76
- NAMAZI B., “Non-Governmental Organizations in the Islamic Republic of Iran: A situation analysis”, *United Nations Development Program*, Tehran, 2000
- NARAYAN U., *Dislocating Cultures: Identities, Traditions and Third-World Feminism*, Routledge, London, 1997
- NASH M., “Diversidad, multiculturalismo e identidades: perspectiva de género”, en NASH M., MARRE D. (Eds.), *Multiculturalismos y género. Un estudio interdisciplinar*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, 2001, pp.21-48
- NASH M., *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, Alianza Editorial, Madrid, 2004
- NAYYERI M. H., “Gender Inequality and Discrimination: The Case of Iranian Women”, 8 de marzo 2013, *Iran Human Rights Documentation Center*, <http://iranhrdc.org/english/publications/legal-commentary/1000000261-gender-inequality-and-discrimination-the-case-of-iranian-women.html#8>, consultado el 26/09/2014
- NIKPEY A., *Politique et religion en Iran contemporain. Naissance d’une institution*, L’Harmattan, Paris, 2001
- OLIVA PORTOLÉS A., *La pregunta por el sujeto en la teoría feminista. El debate filosófico actual*, Editorial Complutense, Madrid, 2009

- ORTNER S., “Is female to male as nature is to culture?”, en ROSALDO M.Z., LAMPHERE L. (Ed.), *Woman, Culture and Society*, Standford University Press, Standford, 1974, pp.67-87
- OSBORNE R., “Debates en torno al feminismo cultural”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp. 211-252
- PAIDAR P., *Women and the political process in twentieth-century Iran*, Cambridge Press University, Cambridge, 1995
- PAIVANDI S., “L’analyse démographique de l’analphabétisme en Iran”, *Population*, 1995, Vol.50, N°4, pp.1155-1184
- PANKHURST E., “Freedom or death”, discurso presentado en Harftord, Conneticut, el 13 de noviembre de 1913, http://en.wikisource.org/wiki/Freedom_or_death, consultado el 28/11/2012
- PARDINA LÓPEZ T., “Autonomía”, en AMORÓS C. (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Editorial Verbo Divino, Estella, 2002, pp.151-188
- PATEMAN C., *El contrato sexual*, Anthropos Editorial, Barcelona, 1995
- PEIRCE L. P., *The Imperial Harem. Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Oxford, 1993
- PERONA J. A., “El feminismo liberal estadounidense de posguerra: Betty Friedan y la refundación del feminismo liberal”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. Del feminismo liberal a la postmodernidad (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.13-34
- PETERS J., WOLPER A. (Ed.), *Women's rights, humans rights: international feminist perspectives*, Routledge, New York, 1995
- PHILLIPS A., *Engendering Democracy*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1991
- PHILLIPS A., *Feminism and politics*, Oxford University Press, 1998
- PICQ F., STORTI M. (Dir.), *Le féminisme à l'épreuve des mutations géopolitiques*, Éditions iXe, Donnemarie-Dontilly, 2012
- POSADA KUBISSA L., “Pacto entre Mujeres”, *Mujeres en Red*, http://www.nodo50.org/mujeresred/spip.php?page=imprimer&id_article=294, consultado el 06/12/2009
- POYA M., *Women, Work and Islamism. Ideology and resistance in Iran*, Zed Books, London, 1999
- PUELO A. H., “Lo personal es político: el surgimiento del feminismo radical”, en AMORÓS C., DE MIGUEL ÁLVAREZ A. (Eds.), *Teoría Feminista: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo (Vol.2)*, Minerva Ediciones, Madrid, 2010, pp.35-68
- PULEO A. H., “De Marcuse a la sociobiología: la deriva de una teoría feminista no ilustrada”, *ISEGORÍA*, 6 (1992), pp.113-127
- PULEO A. H., “Para una genealogía de hombres por la igualdad”, *Estudios Filosóficos*, LVII, 2008, N°165, pp.287-300
- PULEO A. H., “Patriarcado”, en AMORÓS C. (Dir.), *10 palabras clave sobre mujer*, Editorial Verbo Divino, Estella, 1995, pp.21-54
- PULEO A. H., *Ecofeminismo. Para otro mundo posible*, Cátedra, Madrid, 2011
- PULEO A. H., *Filosofía, Género y Pensamiento Crítico*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000

- QUAYSON A., “Postcolonialism and Postmodernism”, en SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp.87-111
- RACINE L. “The Impact of race, Gender, and Class in Postcolonial Feminist Fieldwork: A Retrospective Critique of Methodological Dilemmas”, *APORIA*, Vol.3, N°1, pp.15-27
- RAMÍREZ A., *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Catarata, Madrid, 2011
- RAYTON J., “What makes Feminist Research Feminist? The Structure of Feminist Research within the Social Sciences”, 1997, <http://www.unb.ca/par-l/win/feminmethod.htm>, consultado el 3/11/11
- RAZAVI SH., JENICHEN A., “The Unhappy Marriage of Religion and Politics: Problems and Pitfalls for Gender Equality”, *Third World Quarterly*, Vol.31, N°6, 2010, pp.833-850
- REEVES M., *Female warriors of Allah. Women and the Islamic Revolution*, Dutton, New York, 1989
- RICHARD Y., *El islam shíi*, Bellaterra, Barcelona, 2000
- RISLEY A., “Linkages between Civil Society and Political Society: Democratic Practice in Argentina”, http://web.iaincirebon.ac.id/ebook/moon/PoliticsMatters/Amy_LASA01.pdf, consultado el 04/05/2015
- ROCES M., EDWARDS L. (Eds.), *Women's Movements in Asia. Feminism and Transnational Activism*, Routledge, London, 2010
- ROLDÁN C., GONZÁLEZ M., “Presentación: nuevas tendencias del feminismo”, *ISEGORIA*, Vol.38, 2008, pp.11-14
- ROLDÁN PANADERO C., “transmisión y exclusión del conocimiento en la Ilustración. Filosofía para Damas y Querelle des femmes”, *Arbor: Ciencia, pensamiento y cultural*, N°731, 2008, pp.457-470
- ROUSSEAU J. J., *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Alianza Editorial, Madrid, 1980
- ROWBOTHAM S., *Feminismo y revolución*, Debate, Madrid, 1978
- ROY O., *El Islam mundializado. Los musulmanes en la era de la globalización*, Bellaterra, Barcelona, 2003
- ROY O., *Genealogía del Islamismo*, Bellaterra, Barcelona, 1996
- ROY O., *L'échec de l'Islam politique*, Seuil, Paris, 1999
- RUIZ-ALMODÓVAR C., *El derecho privado en los países árabes: códigos de estatuto personal. Edición y traducción*, Editorial Universidad de Granada, Granada, 2005
- SAADALLAH SH., “Muslim Feminism in the Third Wave: A reflective Inquiry”, en GILLIS S., HOWIE G., MUNFORD R. (Ed.), *Third Wave Feminism. A Critical Exploration*, Palgrave Macmillan, New York, 2004, pp.216-226
- SABBAH F. A., *La mujer en el inconsciente musulmán*, Ediciones del oriente y del mediterráneo, Guadarrama, 1986
- SAHIMI M., “Martyrs of the Green Movement”, *Tehran Bureau*, 19/06/2010, <http://www.pbs.org/wgbh/pages/frontline/tehranbureau/2010/06/martyrs-of-the-green-movement.html>, consultado el 24/06/2010
- SAID W. E., *Orientalismo*, Debolsillo, Barcelona, 2008
- SAID W. E., *The World, the Text, and the Critic*, Harvard University Press, Cambridge, 1983

- SAJOO B. A. (Ed.), *Civil society in the muslim world. Contemporary Perspectives*, I.B. Tauris, London, 2004
- SAKR N. (Ed.), *Women and Media in the Middle East*, I.B. Tauris, London, 2004
- SALEH W., *Amor, sexualidad y matrimonio en el Islam*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2010
- SALEM S., “Feminist Critique and Islamic Feminism: the Question of Intersectionality”, *Academic Journal*, November 2013, Vol.1, N°1, http://postcolonialist.com/civil-discourse/feminist-critique-and-islamic-feminism-the-question-of-intersectionality/#_ftn24, consultado el 14/01/2015
- SALTZMAN CHAFETZ J. S., DWORIKIN A. G., *Female Revolt: Women's Movements in World and Historical Perspective*, Rowman and Allanheld, Totowa, 1986
- SALTZMAN J., *Equidad y género. Una teoría integrada de estabilidad y cambio*, Cátedra, Madrid, 1992
- SANASARIAN E., “Characteristics of Women's Movement in Iran, en FATHI A. (Ed.), *Women and the Family in Iran*, E. J. Brill, Leiden, 1985, pp.86-106
- SÁNCHEZ MUÑOZ C., BELTRÁN PEDREIRA E., ÁLVAREZ S., “Feminismo liberal, radical y socialista”, en BELTRÁN E., MAQUIEIRA V. (Eds.), *Feminismos. Debates teóricos contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid, 2001, pp.75-126
- SATRAPI M., *Persepolis (V.1, V2, V3, V4)*, L'Association, Paris, 2003
- SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Wiley- Blackwell, London, 2004
- SELIM S., “Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject”, *Jaddaliya*, 13/10/210, http://www.jadaliyya.com/pages/index/235/book-review_politics-of-piety_the-islamic-revival-, consultado el 08/09/2015
- SHAHIDIAN H., “‘Islamic Feminism’ Encounters ‘Western Feminism’: Towards an Indigenous Alternative?”, *Paper presented at the Women's Studies 1998-99 Seminar on Globalization, Gender and Pedagogy*, Illinois State University, 12 february 1998, pp. 1-13
- SHAHIDIAN H., *Women in Iran. The Emerging Voices in the Women's Movement*, Greenwood Press, Westport, 2002
- SHAKRY O., “Madres instruidas y juego estructurado: la crianza de los hijos en Egipto a finales del siglo XIX”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.189-252
- SHARIATI A., Fatima is Fatima, http://www.iranchamber.com/personalities/ashariati/works/fatima_is_fatima1.php, consultado el 17/03/2014
- SHAYEGAN D., *La conscience métisse*, Albin Michel, Paris, 2012
- SHAYEGAN D., *La luz viene de Occidente*, Tusquets Editores, Barcelona, 2008
- SHAYEGAN D., *Le regard mutilé. Pays traditionnels face à la modernité*, Éditions de l'Aube, Paris, 1996
- SHAYEGAN D., *Schizophrénie culturelle: les sociétés islamiques face à la modernité*, Albin Michel, Paris, 1989
- SHERIDAN H., “Rosie the Riveter: Real Women Workers in World War II”, Library of Congress, <http://www.loc.gov/rr/program/journey/rosie-transcript.html> , consultado el 03/07/2013
- SHOHAT E., “Notes on the ‘Post-Colonial’”, *Social Text*, N°31/32, Third World and Post-Colonial Issues (1992), pp.99-113
- SIDDIQUI K., *The Islamic Revolution in Iran*, The Muslim Institute, London, 1980

- SMITH B., “Racism and Women’s Studies”, en HULL G. T., BELL SCOTT P., SMITH B. (Eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women’s Studies*, Feminist Press at CUNY, Nueva York, 1982, pp.48-51
- SMITH A. D., *Nacionalismo y Modernidad*, Istmo, Madrid, 2000
- SOLON HELAL I., “A Conversation with Dr. Homa Hoodfar about the Women's Movement in Iran”, *Focus on Iran*, September 2003, Issue 11, <http://www.ichrdd.ca/english/commdoc/publications/libertas/LOLIran/hoodfar.html>, consultado el 11/12/2003
- SOURAB M., “The Excitement of Collecting the First Signature”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article427>, consultado el 17/11/10
- SPIVAK G. C., “¿Puede hablar el subalterno?”, *Revista Colombiana de Antropología*, Volumen 39, Enero-Diciembre 2003, pp.297-364
- SPIVAK G. C., “Foreword: Upon Reading the *Companion to Postcolonial Studies*”, en SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp.XV - XXII
- SPIVAK G. C., *A Critique of postcolonial reason: toward a history of the vanishing present*, Harvard University Press, Cambridge, 1999
- SPIVAK G. C., *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*, Routledge, New York, 2006
- SPIVAK G. C., *The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues*, Routledge, New York, 1990
- SPIVAK G.C., DANIEL S., JONSSON S., “An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak”, en *Boundary*, Vol.20, N°2, Summer 1993, pp.24-50
- SREBERNY A., MOHAMMADI A., *Small Media, Big Revolution: Communication, Culture, and the Iranian Revolution*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1994
- STUDER B., “Féminismes et histoire. Introduction”, en GUBIN E. (Dir.), *Le siècle des féminismes*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2004, pp.22-26
- STUDER B., THÉBAUD F., “Entre histoire et mémoire”, en GUBIN E. (Dir.), *Le siècle des féminismes*, Éditions de l'Atelier, Paris, 2004, pp.27-46
- SUÁREZ NAVA L, HERNÁNDEZ CASTILLO R. A., “Introducción”, en SUÁREZ NAVA L, HERNÁNDEZ CASTILLO R. A. (Eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*, Cátedra, Madrid, 2008, pp.11-28
- SULERI S., “Woman Skin Deep. Feminism and the Postcolonial Condition”, en ASHCROFT B., GRIFFITHS G., TIFFIN H. (Eds.), *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, London, 2006, pp.273-280
- SULLIVAN Z. T., “¿Eludir a la feminista, desbancar lo moderno? Transformaciones en Irán durante el siglo XX”, en ABU-LUGHOD L. (Ed.), *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*, Cátedra, Madrid, 2002, pp.315-354
- SUNDER RAJAN R., PARK Y., “Postcolonial Feminism / Postcolonialism and Feminism”, en SCHWARZ H., RAY S. (Ed.), *A Companion to Postcolonial Studies*, Blackwell, Oxford, 2005, pp.53-71
- SUNSTEIN C. R., “Introduction: Notes on Feminist Political Thought”, en SUNSTEIN C. R. (Ed.), *Feminism and Political Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, pp.1-14
- TABARI A., YEGANEH N., *In the Shadow of Islam. The Women’s Movement in Iran*, Zed Press, London, 1982
- TAHMASEBI S., “Four Years of Engaging Face-to-Face on Women’s Rights”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article757>, consultado el 17/11/10

- TAHMASEBI S., “The One Million Signature Campaign: An Effort Born on the Streets”, *Amnesty International*, <http://amnestymena.org/en/Magazine/Issue20/TheOneMillionSignatureCampaigninIran.aspx?media=print>, consultado el 23/11/2014
- TAMZALI W., *Carta de una mujer indignada. Desde el Magreb a Europa*, Cátedra, Madrid, 2011
- TAMZALI W., *El burka como excusa*, Saga Editorial, Barcelona, 2010
- TAPPER R., *The New Iranian Cinema. Politics, Representation and Identity*, I. B. Tauris, London, 2002
- TAYLOR CH., “The politics of recognition”, en GUTMANN A. (Eds.), *Multiculturalism. Examining the Politics of Recognition*, Princeton University Press, Princeton, 1994
- TILLY C., TARROW S., *Contentious Politics*, Paradigm Publishers, Boulder, 2007
- TOCQUEVILLE A., *Democracy in America*, http://xroads.virginia.edu/~HYPER/DETOC/toc_indx.html consultado el 19/11/12
- TRISTÁN F., *Feminismo y socialismo. Antología*, DE MIGUEL ÁLVAREZ A., ROMERO R. (Eds.), Los Libros de la Catarata, Madrid, 2003
- TUANA N., “Approach to Feminism”, en ZALTA E. N., *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2011 Edition), <http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/feminism-approaches/>, consultado el 04/07/2013
- TYLER MAY E., *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era*, Basic Books, New York, 1988
- ULMANN B., “Iran, la vengeance du prophète”, *L'Express*, 20/04/1979
- VAKIL S., *Women and Politics in the Islamic Republic of Iran. Action and Reaction*, Continuum, New York, 2011
- VALCÁRCEL A., “Igualdad, Idea Regulativa”, en VALCÁRCEL A. (Comp.), *El concepto de igualdad*, Pablo Iglesias, Madrid, 1994, pp.1-16
- VALCÁRCEL A., “¿Es el feminismo una teoría política o una ética?”, *Debate Feminista*, Vol.12 (Octubre 1995), pp.122-140
- VALCÁRCEL A., “La memoria colectiva y los retos del feminismo”, *Mujer y Desarrollo*, N°31, CEPAL, Santiago de Chile, 2001, www.cepal.org/publicaciones/xml/0/7220/lcl1507e.pdf, consultado el 01/10/2012
- VALCÁRCEL A., *Feminismo en el mundo global*, Cátedra, Madrid, 2008
- VALCÁRCEL A., *La política de las mujeres*, Cátedra, Madrid, 2008
- VALCÁRCEL A., “Las filosofías políticas en presencia del feminismo”, en AMORÓS C. (Eds.), *Feminismo y Filosofía*, Editorial Síntesis, Madrid, 2000, pp.115-133
- VARGAS VALIENTE V., “Apuntes para una reflexión feminista sobre el movimiento de mujeres”, pp.195- 204 <http://www.ub.edu/SIMS/pdf/GeneroClaseRaza/GeneroClaseRaza-07.pdf>, consultado el 08/02/2014
- VARIOS AUTORES, *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*, Ozeebap, Barcelona, 2008
- VINCENT E., “Neda, icône martyre ‘instantanée’”, *Le Monde*, 24/06/2009
- VOLPP L., “Feminism versus Multiculturalism”, *Columbia Law Review*, Vol.101, N°5 (Jun., 2001), pp.1181-1218
- VON FEIGENBLATT O. F., “Disciplinary ‘Moratorium’: Post-Colonial Studies, Third Wave Feminism and Development Studies”, *Journal of Alternative Perspective in the Social Sciences* (2009), Vol 1, N°3, pp.892-896

- WADUD A., *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*, Oneworld Publications, London, 2006
- WALBY S., "Methodological and theoretical issues in the comparative analysis of gender relations in Western Europe", *Environment and Planning*, Vol.26(9), pp. 1339-1354
- WALBY S., "Woman and Nation", en SMITH D. A. (Ed.), *Ethnicity and Nationalism*, E. J. Brill, Leiden, 1992, pp.81-100
- WALBY S., *Theorizing Patriarchy*, Blackwell, Oxford, 1990
- WALLACE M., "A Black Feminist's Search for Sisterhood", en HULL G. T., BELL SCOTT P., SMITH B. (Eds.), *All the Women are White, All the Blacks are Men, But Some of Us Are Brave. Black Women's Studies*, Feminist Press at CUNY, Nueva York, 1982, pp.5-12
- WARNOCK FERNEA E., BEZIRGAN B. Q. (Ed.), *Middle Eastern Muslim Women Speak*, University of Texas Press, Austin, 1977
- WEBSTER W., *Not a Man to Match Her: Feminist View of Britain's First Woman Prime Minister*, The Women's Press LTD, London, 1990
- WIERINGA S. (Ed.), *Subversive Women: Women's Movements in Africa, Asia, Latin America and the Caribbean*, Zed Books, London, 1996
- WOLF N., "El feminismo reaccionario", artículo publicado el 26 de agosto en el periodico "El Público", <http://blogs.publico.es/dominiopublico/3902/el-feminismo-reaccionario/>, consultado el 31/12/11
- WRIGHT R., "Two visions of reformation", en DIAMOND L., PLATTNER M. F., BRUMBERG D. (Ed.), *Islam and Democracy in the Middle East*, The John Hopkins University Press, Baltimore, 2003, pp.220-231
- YANCEY MARTIN P., "Rethinking Feminist Organizations", *Gender and Society*, Vol. 4, N°2 (jun., 1990), pp.182-206
- YAVARI D'HELLENCOURT N., "Discours islamiques, actrices sociales et rapports sociaux de sexe", en YAVARI D'HELLENCOURT N. (Dir.), *Les femmes en Iran. Pressions sociales et stratégies identitaires*, L'Harmattan, Paris, 1998, pp.189-229
- YAVARI D'HELLENCOURT N., "Le féminisme post-islamiste en Iran", *Revue du monde musulman et de la méditerranée*, N°85-86, 1999, pp.99-119
- YAVARI-D'HELLENCOURT N., "Identité et Modernité. La contribution d'Al-Ahmad, Shariati et Motahari au discours révolutionnaire iranien", en VANER S. (Dir.), *Modernisation autoritaire en Turquie et en Iran*, L'Harmattan, Paris, 1991, pp.83-106
- YOUNG I. M., "Marxismo y feminismo, más allá del 'matrimonio infeliz' (una crítica la sistema dual)", *El cielo por asalto*, Año II, N°4, Ot/Inv. 1992, http://www.cnm.gov.ar/generarigualdad/attachments/article/196/Marxismo_y_feminismo_Mas_alla_del_matrimonio_infeliz.pdf, consultado el 21/03/2013
- YOUNG I. M., "Polity and Group Difference: A Critique of the Ideal of Universal Citizenship", en SUNSTEIN C. R. (Ed.), *Feminism and Political Theory*, University of Chicago Press, Chicago, 1990, pp.117-142
- YOUNG I. M., "Vida política y diferencia de grupo: una crítica del ideal de ciudadanía universal", en CASTELLS C. (Coord.), *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós Estado y Sociedad, Barcelona, 1996, pp.99-126., <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/heler/27.03.08%20cap%204.htm>, consultado el 04/01/2015
- YUVAL-DAVIS N., *Gender and Nation*, Sage Publications, London, 1997
- ZANDI M., "Destination Campaign", <http://www.we-change.org/english/spip.php?article527>, consultado el 17/11/10

- ZETKIN C., *Recuerdos sobre Lenin*, Editorial Cenit, Madrid, 1935
- ZOUARI F., *Le voile islamique. Histoire et actualité, du Coran à l'affaire du foulard*, Favre, Paris, 2002
- “About ‘One Million Signatures Demanding Changes to Discriminatory Laws’”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article18>, consultado el 17/11/10
- “Chirine Ebadi, le Nobel qui embarrasse les islamistes à Téhéran”, *Le Monde*, Octubre 11, 2003.
- “Family Protection Bill (as amended in August 2011)”, *Iran Human Rights Documentation Center*, <http://www.iranhrdc.org/english/human-rights-documents/iranian-codes/3199-family-protection-act.html>, consultado el 25/09/2014
- “Irán: arresto y detención de la Sra. Nasrin Sotoudeh, abogada de derechos humanos”, *Front Line Defenders*, <https://www.frontlinedefenders.org/es/node/13279>, consultado el 10/09/2010
- “Iranian Women Are Showing Off Their Hair As An Act of Protest And It Is a Very Big Deal”, <http://mystealthyfreedom.net/en/blog/12/>, consultado el 19/06/2015
- “Khatami’s outlooks on women”, Entrevista con Jatami, *Zanan*, mayo 3, 1997, <http://www.netiran.com>, consultado el 24/05/2002
- “La nudité très politique de Golshifteh Farahani”, *Libération*, 8 de febrero del 2015, http://ecrans.liberation.fr/ecrans/2015/02/08/la-nudite-tres-politique-de-golshifteh-farahani_1197823, consultado el 8/02/2015
- “Launching of the One Million Signatures Campaign Demanding Changes to Discriminatory Laws”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article20>, consultado el 17/11/10
- “*Markaz-e Farhangui-e Zanan az aghaz ta konun*” (El Centro Cultural de las Mujeres desde sus inicios hasta ahora), <http://www.zanestan.es/about/>, consultado el 18/11/2010
- “*Neshat-e hamandishi-e zanan baraye tarh-e motalebat dar entejabat-e 1392*” (el encuentro de la conferencia de las mujeres para la formulación de las demandas para las elecciones de 2013) [hamhttps://www.youtube.com/watch?v=759o8ada9Wg](https://www.youtube.com/watch?v=759o8ada9Wg), consultado el 04/09/2013
- “One Million Signatures Campaign: Answers to Your Most Frequently Asked Questions”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article226>, consultado el 17/11/10
- “Text of Parvin Ardalan’s Speech Delivered at the Olof Palme Foundation”, <http://www.payvand.com/news/08/mar/1290.html>, consultado el 04/01/2010
- “The Effect of Laws on Women’s Lives”, <http://www.we-change.org/english/spip.php?article41>, consultado el 17/11/10
- “Women In Motion: Golshifteh Farahani’s Full Discussion at Cannes”, *The Scene*, 28 de mayo del 2015, <https://thescene.com/watch/presents/the-hollywood-reporter-kering-present-women-in-motion-from-2015-cannes-film-festival-women-in-motion-golshifteh-farahani-s-full-discussion-at-cannes>, consultado el 29/05/2015
- *Constitution de la República Islámica de Irán*, <http://www.iranonline.com/iran/iran-info/government/constitution.html>, consultado el 25/09/2015
- Discurso de Nasrin Sotoudeh en el encuentro de la Coalición Verde del movimiento de mujeres” (8 de marzo de 2010), https://www.youtube.com/watch?v=8M6_1IjpPbE, consultado el 12/06/2010
- Entrevista con el ayatolá Bojnourdi, “Figh and women’s human rights”, *Farzaneh*, N°8, Winter 1997, p.37-42

- Entrevista con Mahbubeh Abbasgholizadeh en el programa: “Feminism-e mosalman, feminism va roshanfekriy-e dini” (feminismo musulmán, feminismo e ilustración religiosa), *VOA Ofogh*, 10/03/2015, <https://www.youtube.com/watch?v=nrkrzXnTSBA>, consultado el 10/03/2015
- Entrevista con Mahsa Shekarlu, “Feminist on-line Magazine Challenges Stereotypes of Iranian Women”, 05/06/2003, http://www.qantara.de/webcom/show_article.php/_c-307/_nr-13/_p-1/i.html, consultado el 04/07/2013
- Entrevista con Shirin Ebadi, “Khatami's Performance in Supporting Women's Rights”, *Fekre Rooz; Social & Cultural (Weekly)*, May 25, 03, No. 10, <http://www.netiran.com/Htdocs/Clippings/Social/030525XXSO01.html>, consultado el 26/08/2004
- Entrevista con Wassyla Tamzali: “Wassyla Tamzali, aux européens amnésiques: 'notre histoire est l'histoire du dévoilement’”, *Le Soir D'Algérie*, 10/02/2010, <http://www.djazairress.com/fr/lesoirdalgerie/95520>, consultado el 26/07/2012
- Entrevista con Zahra Rahnavard, <http://www.pbs.org/adventuredivas/iran/divas/rahnavaard.html#books>
- <http://www.badjens.com>, consultado el 25/04/2010
- http://www.eiu.com/public/topical_report.aspx?campaignid=DemocracyIndex2011, consultado el 22/03/15
- <http://www.heritage.org/index/>, consultado el 22/03/15
- <https://freedomhouse.org/report-types/freedom-world#.VZqr3FaFTu0>, consultad el 22/03/15
- <https://index.rsf.org/#/>, consultado el 22/03/15
- <http://mystealthyfreedom.net/en/>
- *The Combahee River Collective Statement*, <http://circuitous.org/scraps/combahee.html>, consultado el 12/11/2014
- *The Seneca Falls Declaration 1848*, <http://www.let.rug.nl/usa/documents/1826-1850/the-seneca-falls-declaration-1848.php>, consultado el 15/11/2012
- www.womeniniran.org, consultado el 08/07/2009

