

**Las mujeres en el Corán: una
lectura feminista de las fuentes.
Conferencia de Asma Lamrabet,
Academia del Reino de
Marruecos. Traducción: Ilse
Díaz Márquez.¹**



**Women in the Quran: a feminist reading of the sources.
Conference by Asma Lamrabet, Academy of the Kingdom of
Morocco. Translation: Ilse Díaz Márquez.**

Ilse Díaz Márquez (traductora)
Universidad Autónoma de Aguascalientes, México
ilse.diaz@edu.uaa.mx
ORCID: 0000-0001-9258-5912

CONFERENCIA

Recibido: 03|03|2026 • Aprobado: 30|03|2026

RESUMEN

Presentamos aquí la traducción de una conferencia que la pensadora feminista musulmana Asma Lamrabet dictó en francés en la Universidad de Friburgo, Alemania, el 12 de septiembre de 2018. En esta conferencia, la autora plantea, partiendo de una perspectiva decolonial y de una crítica a la instrumentalización que se ha hecho en la modernidad de la espiritualidad islámica, los fundamentos de una exégesis en la que se recupere el mensaje esencial de igualdad y justicia contenido en el Corán y en los textos sagrados. Dicha exégesis se enfrenta a las interpretaciones patriarcales que han relegado y discriminado a las mujeres en las sociedades árabo-musulmanas, y se estructura a partir de cuatro dimensiones de lectura: la dimensión ética espiritual, la espiritual, la conceptual y normativa igualitaria, y la sociocoyuntural.

Palabras clave: Feminismo; Islam; Exégesis Coránica; Mujeres Musulmanas.

¹ Caleidoscopio – Revista de Ciencias Sociales y Humanidades agradece a la Dra. Asma Lamrabet la autorización emitida para la publicación de su conferencia; así como a la Dra. Ilse Díaz Márquez por la traducción y gestión del manuscrito.

ABSTRACT

We present here the translation of a lecture given in French by the Muslim feminist thinker Asma Lamrabet at the University of Freiburg, Germany, on September 12, 2018. In this lecture, the author lays out the foundations of an exegesis that recovers the essential message of equality and justice contained in the Quran and in the sacred texts. Lamrabet starts from a decolonial perspective and a critique of the instrumentalization of Islamic spirituality in modernity. This exegesis confronts the patriarchal interpretations that have relegated and discriminated against women in Arab-Muslim societies, and is structured around four dimensions of reading: the ethical-spiritual dimension, the spiritual dimension, the conceptual and normative-egalitarian dimension, and the socio-conjunctural dimension.

Key Words: Feminism; Islam; Quranic Exegesis; Muslim Women.

Introducción

Permítanme, antes que nada, precisar el lugar desde el cual me expreso: se trata del lugar de una mujer creyente, respetuosa de su tradición y cuya trayectoria espiritual está marcada por una lectura crítica y feminista de esa misma tradición. Quisiera también, antes de avanzar en mi objetivo, aclarar un poco la denominación de “feminista”, que en un contexto religioso y precisamente musulmán, conlleva un gran problema de comprensión. En efecto, la noción de “feminismo islámico” o “feminismo musulmán” es frecuentemente rechazada, tanto por los que defienden un discurso rigorista en el seno del mundo musulmán –y que denuncian sus componentes extrínsecos a los valores considerados “islámicos”-, como por los defensores empedernidos de una visión eurocéntrica del feminismo (el feminismo *mainstream*), para quienes los adjetivos “islámico”

o “musulmán” representan forzosamente una antinomia con respecto a los principios universales del feminismo.

A fin de sobrepasar esta controversia semántica, es importante recordar que más allá de la definición ideológica restrictiva –que considera el feminismo como una corriente política nacida en Occidente, más específicamente en Estados Unidos y en Francia hacia la segunda mitad del siglo XIX-, el feminismo es ante todo y en su principio fundador, una dinámica global de reivindicación de los derechos de las mujeres. Así, y de acuerdo a una definición más amplia, el feminismo no es sino el resultado de una lucha continua contra las opresiones patriarcales, que han pesado sobre todas las mujeres a lo largo de la historia de la humanidad y a través de los diferentes contextos históricos o geográficos. Ciertamente, las primeras luchas categorizadas y teorizadas como “feministas” se llevaron a cabo en Occidente –Europa y los Estados Unidos de América–, pero ello no excluye el hecho de que las mujeres latinoamericanas, asiáticas, africanas, árabes o de otras latitudes, no han dejado hasta ahora de luchar por sus derechos aunque que sus contribuciones no se hayan considerado feministas (Jayawardena, 1986)². Es en este extenso repertorio de luchas que se inscribe mi compromiso feminista: plural, espiritual y decolonial, preocupado sobre todo por los derechos humanos, por la liberación de las mujeres, pero también de los hombres oprimidos sean cuales sean sus orígenes, su clase o sus convicciones.

² Véase también el trabajo efectuado en el feminismo decolonial por autoras como Chandra Mohanty, quien en su ensayo “Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales” (2008) critica la hegemonía de un cierto feminismo occidental considerado de forma errónea como universal.

Un feminismo no contra los hombres, sino con los hombres, por la liberación y la dignidad de los seres humanos; un feminismo que, si bien anclado en su realidad y su contexto, reivindica derechos universales de igualdad, de justicia y de libertad.

Sería aquí útil traer a la memoria que una de las características de eso que podemos llamar feminismo o feminismos musulmanes, en los cuales se han involucrado las mujeres musulmanas en los últimos veinte años, es la utilización de la argumentación teológica como instrumento para liberarse y deconstruir la interpretación religiosa patriarcal, producto de siglos de exégesis islámica exclusivamente masculina. Desde el Magreb hasta el Medio Oriente, pasando por Indonesia y Malasia, África del Sur, sin olvidar los Estados Unidos y Europa, diversas y heterogéneas corrientes se enlazan en un esfuerzo común por proponer una nueva lectura del islam, así como por instaurar una verdadera teología de la liberación³. Más allá de aquellas divergencias ligadas a sus diferentes formas de enunciación, puede verse que el punto de reflexión común de este movimiento global reside en un principio básico, que estipula que la igualdad entre los sexos forma parte inherente del mensaje espiritual del islam. La teoría fundamental del feminismo islámico es demostrar, por medio de los textos sagrados, que las interpretaciones religiosas han discriminado a las

³ Podemos citar, por ejemplo, a las académicas y teólogas Aicha Abderrahaman, Fátima Mernissi, Asma Barlas, Ziba Mir Hosseyni, Amina Wadud, Zainah Anwar, y a las organizaciones “Sisters in islam” (sistersinislam.org) y “Musawah” (musawah.org).

mujeres durante siglos y han colocado al margen la visión igualitaria presente en los textos escriturarios de esta religión.

La característica esencial de esta renovación femenina del islam reside en la voluntad de mujeres académicas, teólogas, universitarias y militantes por desarrollar un discurso propio. Ya no se trata de ser “objetos de estudio”, sino de ser protagonistas activas de su propia historia y de su existencia. Estas mujeres han tenido acceso directo a las fuentes textuales, conocen especialmente la dimensión ética del Corán y, por lo tanto, han comprendido que no es el mensaje espiritual del islam el que ha avalado siglos de reclusión femenina, sino las interpretaciones humanas que la producción religiosa –y también las mentalidades– ha acumulado, interpretaciones que han sido favorecidas por los contextos socioculturales y políticos estructuralmente desfavorables a la presencia femenina en los espacios de sabiduría religiosa. Sin embargo, esta dinámica de renovación, puesta en marcha desde hace veinte años, apenas comienza a ser reconocida plenamente, pues es rehén de dos discursos antagonistas: de un lado, el metadiscurso mediático esencialista, que reduce a todas las mujeres musulmanas al estereotipo de la mujer forzosamente oprimida por el islam y, del otro lado, el discurso islámico tradicionalista que demoniza toda tentativa de emancipación femenina, considerándola una occidentalización diabólica. Entre estas dos visiones está finalmente la voz de todas estas mujeres, la cual ha sido ocultada, marginada y utilizada.

De este modo, es necesario reconocer que el desprecio hacia las mujeres es antiguo y que está profundamente enraizado en las sociedades humanas, sea cual sea el contexto cultural. En general, abordar la cuestión de las mujeres y la igualdad en la era de la posglobalización es dar cuenta de un balance que sigue siendo contradictorio. Estamos frente a un fenómeno mundial que nos dice mucho sobre la situación de las mujeres, que nos muestra que el ideal igualitario no ha sido alcanzado y que la feminización global de la precariedad socioeconómica, a pesar de las disparidades Norte-Sur tan evidentes, trasciende culturas y religiones. Hemos tenido oportunidad de constatar también que en el seno de sociedades donde el abandono de la religión es evidente, la discriminación hacia las mujeres permanece, atravesando todas las otras formas de dominación, de explotación y de violencia.

La cuestión de las mujeres es un tema sensible y actual a escala mundial, y lo es todavía más cuando se aborda desde el ángulo religioso; a pesar del advenimiento de la modernidad y de la secularización, particularmente en Occidente, donde se han relegado los sistemas religiosos al cuarto trasero de la historia, el viejo litigio entre las religiones y las mujeres es todavía perceptible y recurrente en los debates contemporáneos. Las religiones, que han fraguado una gran parte de la cultura humana, han permanecido herméticas a toda noción de reforma en lo tocante a la cuestión de las mujeres, pues cualquier cambio desafía las prácticas religiosas, más aún si éstas se acercan a los conceptos de emancipación femenina. No obstante, es importante recordar que no es la

dimensión espiritual de las religiones la que cuestionamos, sino los sistemas socioculturales que se apropian una y otra vez de “lo sagrado”, pues no podemos negar que todas las religiones, especialmente en su dimensión institucional, se desarrollan dentro de un terreno estructuralmente patriarcal que se proyecta sobre las normas sociales y las costumbres.

Las jerarquías sexuales, la marginación y la concepción de inferioridad de las mujeres trascienden entonces todas las tradiciones religiosas, pero debemos reconocer que es en la tradición musulmana donde estas cuestiones se presentan más agudamente, y que esta problemática representa un verdadero desafío en las sociedades donde el islam es mayoritario. Esto se debe a que, a diferencia de otras religiones del mundo, el islam en tanto religión institucionalizada es todavía un referente irremplazable en el seno de las sociedades arabo-musulmanas; la religión está hoy viva sobre todo como un poderoso marcador de identidad que se puso en vigor después de varios fracasos históricos, de los traumas poscoloniales, o de la desilusión ante los conflictos geopolíticos y los modelos socioeconómicos ineficientes.

Lo que notamos hoy no es tanto un retorno al islam como la recurrencia a un islam que es percibido y vivido únicamente bajo el ángulo de la identidad, y al que la mayoría de los países musulmanes parecen aproximarse con el fin de depositar allí gran parte de sus fracasos y errores. Una de las cuestiones que parecen simbolizar mejor esta resistencia identitaria es la cuestión de las mujeres, pues allí se cristalizan todas las tensiones ideológicas del mundo

musulmán actual: modernidad y tradición, particularismo identitario y valores universales. Evidentemente, no se trata de generalizar, ya que hay tantas mujeres musulmanas como mundos y diversidades sociales musulmanes; hay realidades complejas que la urgencia político-mediática de nuestro mundo no permite siempre descifrar.

Debemos reconocer entonces la pluralidad y la complejidad de esta cuestión que, constantemente analizada a la luz del pensamiento occidental cada vez más manifiesto en la islamofobia, hace de las mujeres musulmanas chivos expiatorios, en su afán de vilipendiar el islam y de sostener la supremacía de los valores de Occidente sobre una cultura musulmana a la que forzosamente se concibe como arcaica, pues se la analiza a través de las rejillas de la alteridad y del caos geopolítico del Mundo Árabe. Más allá de los estereotipos impuestos por la islamofobia y la banalización del imaginario occidental, no podemos ya ir a la defensa de una identidad musulmana debilitada por las desilusiones, ni dejar de denunciar nuestros errores como musulmanes o como sujetos en tanto que estos tienen que ver con la libertad de convicción, los derechos humanos y la igualdad. Es entonces esencial que primero nos ocupemos de barrer nuestra propia casa: la autocrítica es indispensable para emprender todo trabajo sobre la memoria y la historia de una civilización.

I. Algunas precisiones

Antes de continuar es importante que aclaremos algunos puntos relevantes:

1) *Debemos cuestionar las normas a partir de su propio sistema de referencias:*

Entender al otro a partir de sus propias normas es condición previa para una buena comprensión de estas problemáticas, en la cuales el tema de las mujeres en el islam ocupa un lugar primordial. La obstinación por juzgar a los otros a partir de nuestras propias normas es la que invariablemente hizo que, desde hace mucho tiempo, la incompreensión entre el Islam y Occidente se haya vuelto más difícil de superar. Averroes, un pensador musulmán occidental, fue uno de los primeros en insistir en la necesidad de comprender al otro a través de su propio sistema de referencias. En este sentido, debemos hacer un doble trabajo desde ambas partes: debemos descolonizar el “universal abstracto” que se supone emana de Occidente –que es por otra parte también una noción abstracta-, y deconstruir los temores que comúnmente se atribuyen al mundo musulmán, para avanzar hacia un universal producto de todas las diversidades humanas.

2) *Debemos cuestionar la idea de que el islam es la única religión que oprime a las mujeres:*

Asimismo, resulta útil recordar que los dogmas de cada religión tienen algo en común, que es recurrente e implacable dentro de su aparente diversidad: el

concepto de la inferioridad de las mujeres. Cada sistema religioso consiguió, a lo largo de su propia historia, relegar a las mujeres y colocarlas en una eterna subordinación que es muy fácil encontrar en sus respectivas interpretaciones.

3) *Debemos distinguir entre la parte espiritual y la parte institucional de la religión:*

Efectivamente, toda noción de religión implica un contenido espiritual relativo a la expresión personal o colectiva de la fe y de las creencias, y un contenido institucional que se expresa en los “sistemas religiosos”. Dichos sistemas han sido edificados por medio de entidades exclusivamente masculinas tales como la Iglesia y su clero, los Rabinos, los Ulemas e Imames, los monjes y guardianes de los templos, quienes han hecho uso de las fuentes escriturarias con el fin de construir un discurso que establece de forma oficial una jerarquía de los sexos, y que justifica la desigualdad y la sumisión de las mujeres en nombre de lo sagrado. Debemos también distinguir dos dimensiones dentro del islam: de un lado la dimensión institucional, con su producción erudita, su tradición normativa y sus diferentes organismos que han estado siempre bajo el influjo del poder político y de las normas culturales, y del otro lado la dimensión espiritual, cuyo mensaje emana de los textos y que es más bien una referencia ética y un conjunto de valores universales.

4) *¿De cuál islam hablamos realmente?*

Muchos piensan que cuando decimos “islam”, hemos dicho todo. Pero, ¿de cuál islam vamos a hablar? ¿El histórico o el ahistórico? ¿De la cultura islámica? ¿Del islam en tanto que hecho sociológico-religioso? ¿Del islam en tanto texto sagrado? ¿Del islam de la Revelación o del que ha sido interpretado por los exégetas? ¿Del islam como *sharía*? ¿Como *fiqh* o jurisprudencia? ¿Del *ilm al kalam* de los filósofos? ¿De las cofradías sufíes? ¿Del islam político?

Es importante aclarar ciertos conceptos como el de la *sharía*, que en su acepción etimológica quiere decir “la fuente de la que mana agua”, y que corresponde en amplio sentido a la ética global del Corán. La *sharía* incluye los principios generales y los valores morales del Corán, mientras que el *fiqh* o jurisprudencia islámica es una interpretación humana del texto sagrado, siempre condicionada por el contexto temporal. Desgraciadamente, la interpretación humana de los versículos del Corán terminó por reducir todo el mensaje espiritual a códigos legales. Sin embargo, debemos recordar que los versículos propiamente jurídicos no son numerosos en el Corán (entre el 4% y el 6%), y que la mayoría son coyunturales, es decir, son respuestas a preguntas realizadas en la época de la Revelación, muchas de las cuales han perdido su vigencia. A lo largo de la historia, los juristas musulmanes, recurriendo solamente al legalismo, atenuaron los aspectos éticos, cósmicos, ecológicos – mucho más esenciales- del Corán, y codificaron en compilaciones religiosas el

mensaje espiritual, congelándolo en un discurso normativo, cuyo contenido se reduce a lo lícito/ilícito o al *haram/halal*.

Esta visión esencialmente legalista del mensaje espiritual del islam es en especial problemática en lo que respecta a la cuestión de las mujeres, ya que toca todo lo referente a la esfera familiar (matrimonio, divorcio, etc.), sobre lo cual el pensamiento islámico omite de manera particular los aspectos éticos y lo que está permitido de acuerdo al mensaje coránico. Esto necesariamente da lugar a una lectura jurídica inmutable, que se reproduce en la mayoría de los códigos de la familia en los países árabo-musulmanes⁴. Es pues importante señalar que el problema no es el islam en tanto mensaje espiritual, sino lo que hemos hecho del islam durante siglos de interpretaciones humanas utilizadas por poderes políticos refractarios siempre a la liberación y a la emancipación de las mujeres, y también a la de los hombres.

“El islam permite la poligamia, impone la sumisión de las mujeres a los hombres y el velo, rechaza el derecho de heredar y de atestiguar igualitariamente, permite repudiar a las mujeres, otorga a los hombres todos los derechos...”. Todas estas aseveraciones, admitidas generalmente como fundamentos de lo sagrado en el imaginario musulmán (y también en el no musulmán), ¿son estructurales al islam en tanto revelación espiritual? ¿Se encuentran en el texto coránico o más bien son una interpretación –humana- del

⁴ Con excepción de los códigos de la familia de Túnez y de Marruecos, que tienen numerosos elementos más reformistas que el resto de los países, donde el tradicionalismo es mayoritario.

texto, transmitida y reproducida en las compilaciones teológicas a lo largo de la historia?

Para responder a esto, es imperativo que reencontremos el sentido inicial del texto como fuente revelada. A pesar de la diversidad de interpretaciones y de la riqueza inabarcable del pensamiento religioso musulmán con sus diferentes escuelas de exégesis, sus escuelas jurídicas y las distintas corrientes filosóficas, místicas e ideológicas, no hay sobre la cuestión particular de las mujeres sino aquello que llamaré una “matriz teológica discriminatoria común”. Esta matriz trasciende, en grado variable, todas las escuelas jurídicas y las corrientes exegéticas, además de que contribuye hasta nuestros días a alimentar una idea consensuada y rigorista sobre la cuestión. Ahora es posible considerar, apoyándonos en la argumentación, que la mayoría de las interpretaciones medievales clásicas fueron producidas en un determinado medio sociocultural, y que se construyeron al margen de los textos escriturarios (Lamrabet, 2017).

Por lo tanto, encontramos que acerca de la cuestión de las mujeres en el islam ha habido a través de la historia un desfase entre aquello que propone el mensaje espiritual y la mayoría de las interpretaciones, especialmente las que pertenecen al derecho musulmán o *fiqh*, las cuales son mayoritariamente discriminatorias, y que con el tiempo y el *taqlid* -imitación ciega de los ancianos- se volvieron relatos sacralizados (*turath muqadas*). Precisamente para comprender lo que el Corán dice sobre la cuestión de las mujeres, debemos esclarecer las contingencias socioculturales y políticas en las que se han

producido tales interpretaciones a lo largo de la historia musulmana y, posteriormente volver al sentido primero del texto, y sobre todo a su espíritu y a sus objetivos originales.

II. Alternativas de la lectura reformista y feminista

Al devolver la prioridad a las fuentes textuales, y de manera especial a la dimensión ética del mensaje espiritual, es posible reconocer que las eternas prohibiciones religiosas no existen de forma inherente en el Texto, sino que provienen de una lectura que permaneció larga y trágicamente como rehén de las derivas sociopolíticas. Se trata, de hecho, de deconstruir la interpretación tradicionalista, aquella que por largo tiempo ha estado presa del dogmatismo y de proponer un nuevo enfoque para abordar el tema de las mujeres y el islam. Dicho de otro modo, hay que releer el Corán a partir de su impulso inicial, que es el de la Revelación como dimensión ética universal y liberadora. Se trata entonces:

1. En primer lugar, de superar las repeticiones del discurso conformista que vuelve una y otra vez sobre la problemática de “la mujer musulmana”, sobre la categorización de los “derechos y deberes de la mujer en el islam”, sobre el “estatuto de la mujer en el islam” o bien sobre la idea que de “el islam ha honrado y protegido a las mujeres”. Estos son *slogans* recurrentes y huecos que funcionan como apologías islámicas contemporáneas que a veces pueden ser sinceras y justificables por su

trasfondo, pero que desgraciadamente contrastan con los hechos y con la triste realidad de la mayoría de las sociedades y comunidades musulmanas, además de que son insuficientes frente a las aspiraciones legítimas que hoy tienen las mujeres de esas sociedades. En los textos no se habla de un estatus de superioridad del hombre, puesto que el mensaje espiritual interpela por igual a los hombres y a las mujeres a través de su humanidad común (*însan*).

2. De ya no atender a los versículos de forma aislada, como siempre se ha hecho, sino más bien, de resituar los temas que abordan en su marco original, que es el de una visión espiritual global.

3. De saber distinguir tres niveles de lectura del texto coránico:

-La lectura holística, que permite recolocar el tema de las mujeres en la globalidad del mensaje espiritual universal (*choumoulya*) y respetar asimismo la cohesión interna del texto (*alqur'an youfassirou ba'dahu el ba'd*).

-La lectura de las finalidades del Texto (*maqasîd*), que son respectivamente la instauración del bien social (*el maslaha el ama*), el rechazo de toda coacción (*rafa' el haraj*) y la puesta en obra de la justicia (*iqamat el ad'l*).

-La lectura contextualizada, que implica un esfuerzo de reflexión (*ijtihad*) y que ha sido constantemente útil para emparejar el mensaje espiritual

con el contexto y los desafíos de una época. La *ijtihad* es lo opuesto del *taqlid*, que paraliza el pensamiento islámico actual.

Esta relectura nos permite poner en evidencia cuatro dimensiones esenciales en el interior del Texto que, en lo que concierne al tema de las mujeres, nunca habían sido tomadas en cuenta por las lecturas tradicionalistas (Lamrabet, 2015):

a) *La dimensión ética espiritual, universal y atemporal*: esta dimensión encarna el mensaje y constituye el corazón del texto. Se compone de diferentes principios universales simbolizados por nociones tales como la de *tawhîd* (“no hay más dios que Dios”), principio trascendental con una dimensión liberadora y principio fundador de la unicidad del Creador. Hay también una noción de Sabiduría/conocimiento (*ilm*), que se revela en un versículo inaugural a través de un mandato formal, *Iqra’* (¡Lean!), que interpela a mujeres y a hombres por igual. La ética espiritual también se funda sobre un principio esencial, pilar de la Revelación, representado por el concepto de Razón (*al ‘aql*) del ser humano – hombre o mujer-. Además, muchos versículos recuerdan al ser humano su capacidad de discernimiento (*bayân*), de reflexión (*tafakur*), de perspicacia (*tadabbur*) y de inteligencia (*hikma*). También se habla del respeto a la diversidad humana (*al ikhtilaf*), de la compasión (*rahma*), del amor (*mahaba*) y de la responsabilidad individual (*la tazirou waziratan wizra oukkhra*). En el Texto encontramos asimismo una dimensión central que no es otra que la de la

exigencia de justicia (*al 'adl*) para todos los seres humanos más allá de sus diferencias de género, de raza o de clase. Es interesante, a este respecto, recordar que el Corán impone la justicia: “Dios ordena la justicia y la generosidad” (Corán 16, p. 90). En lo que toca a la libertad de convicción, ésta es una condición necesaria de la fe, como lo reiteran varios versículos (Corán 2, p. 256 y 18, p. 29).

Es pues a través de estos valores fundamentales que deberíamos interpretar hoy el tema de las mujeres y de comprenderlo como una cuestión que se encuentra en el corazón de la exigencia coránica de liberación para todos los seres humanos. Desafortunadamente, los siglos de instrumentalización política de la religión, marginaron estos conceptos clave en detrimento de la sumisión ciega (*tâ'a*) al gobierno y, de acuerdo a la misma lógica patriarcal, transfirieron esta obediencia al seno de la familia, promoviendo la sumisión de la mujer al esposo, concepto que, por otra parte, está totalmente ausente en el mensaje espiritual.

b) La dimensión humanista: que consiste en regresar a una noción que es central en el texto coránico, la de “ser humano” o *însan*, y por lo tanto a una “teología del ser humano” que se enuncia a lo largo de todo el mensaje espiritual y que trasciende el género masculino o femenino. En el discurso coránico, el ser humano, hombre o mujer, es el centro del universo y la finalidad de la Creación. Sin embargo, el enfoque tradicionalista islámico generalmente hace apología de un discurso sobre el ser humano que representa exclusivamente al hombre, así

como de las capacidades y virtudes del sexo masculino, excluyendo a las mujeres, a las que considera seres humanos de segundo orden.

c) *La dimensión conceptual y normativa igualitaria*: esta es una dimensión que se reproduce a lo largo del mensaje a través de conceptos clave y de versículos que expresan una igualdad entre los hombres y las mujeres. Los conceptos clave de esta igualdad fueron marginados por las interpretaciones patriarcales, que dieron lugar a una comprensión misógina del texto, muy lejana a las finalidades éticas del mensaje espiritual. Dichos conceptos son numerosos y largos de explicar, con lo cual, nos limitaremos a citar unos cuantos:

-El concepto de *nafs wâhida* o “esencia única”, que se traduce en el origen igualitario de hombres y mujeres, creados de la misma esencia. No hay en el Corán una noción de la creación de la mujer a partir de la costilla del hombre, ni de una creación subalterna, ni mucho menos se incrimina a la mujer por el pecado original (Corán 4, p. 1).

-El concepto de *istikhlâf* o responsabilidad igualitaria del hombre y la mujer en la edificación de la sociedad humana: es el depósito (*amâna*) de la Creación al cual retornan tanto los hombres como las mujeres, y la *khilâfa* o responsabilidad que incumbe a cada ser humano sobre la tierra (Corán 2, p. 30; 6, p. 165; 10, p. 14-19).

-El concepto de *taqwâ* o “integridad moral”, criterio fundamental de evaluación de los seres humanos, ya sean hombres o mujeres. El Corán dice: “En

verdad, el más honorable de entre ustedes, a la vista de Alá, es el más justo” (Corán 49, p. 13).

-Los conceptos ligados a la unión conyugal, entre los que encontramos muchos relacionados con el matrimonio, incluyendo el de *ma'rûf*, que puede traducirse como “bien común”. Este concepto aparece más de treinta veces en el Corán, incluido el versículo 4, p.19, y se considera pilar constitutivo de la unión entre una mujer y un hombre. El matrimonio también se describe en el Corán como un pacto “lleno de sentido” (*mîthaq ghaliz*), que se define por principios de acuerdo mutuo (*tashâwur wa tarâdi*), de generosidad recíproca (*fadl*), de amor y compasión (*mawwada, rahma*), así como de serenidad (*sakîna*).

Estos conceptos, desafortunadamente, no fueron retomados por el *fiqh* o derecho musulmán, donde a menudo la esposa es comparada con una esclava que debe obediencia absoluta a su marido y que, según la visión jurídica, no ha sido creada más que para satisfacer las necesidades de un esposo que detenta una autoridad absoluta. Así, vemos que el matrimonio, al que se le llama *nikâh* en los manuales de derecho, se describe generalmente como un “contrato de goce” (*aqd mut'a*), en el cual el esposo es el único que “disfruta” (*yatamatta*) de una parte o de la totalidad del cuerpo de su esposa. Ciertas escuelas jurídicas lo han comparado a un contrato de propiedad (*tamlîk*), mientras que otras lo han asimilado a un contrato de compra-venta. Tal interpretación jurídica, transmitida a lo largo de muchas generaciones de sabios y juristas musulmanes,

dejó anclada en las mentalidades una imagen de sumisión de la esposa al esposo, como si esto fuera un principio divino, inmutable y sagrado.

Otro concepto clave es el de *wilâya* o “alianza recíproca”, que afirma la igualdad sociopolítica de los hombres y de las mujeres tanto en el espacio privado como en el público. Al interior de la vida privada o de la vida conyugal, este concepto se refiere a la complicidad y a la responsabilidad compartida de la pareja, mientras que en lo relativo al espacio público tiene que ver con la corresponsabilidad sociopolítica. Hay que recordar que, por otra parte, este concepto fue incluido en el 2004 en la última reforma al Código de la Familia en Marruecos, el cual indica que “la familia es responsabilidad de los dos esposos” (2005). Este artículo reemplazó a la antigua regla que estipulaba que el esposo era el jefe de la familia, la cual está todavía en vigor en la mayoría de códigos de la familia en los países musulmanes.

-Los versículos sobre la igualdad: en el texto coránico, el uso del lenguaje masculino implica la universalidad humana; el género masculino se utiliza – como en otras lenguas- como género neutro. No obstante, el texto incluye también una categoría de versículos en los cuales encontramos una interpelación simultánea a los hombres y a las mujeres, que conlleva una prescripción totalmente igualitaria para los dos sexos. Resulta imposible analizar todos los versículos que reflejan tal dimensión, aunque podemos contar alrededor de veintiuno (Corán 2, p. 221; 3, p. 195; 4, p. 7; 4, p. 32; 4, p. 35; 4, p. 124; 4, p. 130;

7, p. 22; 9, p. 71; 16, p. 97; 24, p. 2.; 24, p. 3; 24, p. 6-9; 24, p. 30; 24, p. 31; 33, p. 35; 33, p. 36; 40, p. 40; 48, p. 5; 49, p. 13).

d) *La dimensión sociocoyuntural*: indiscutiblemente, esta dimensión muestra lo que está en el fondo de la problemática en torno a las mujeres y debemos tener en cuenta que refleja de forma muy profunda la coyuntura social de la época de la Revelación, el siglo VII, cuando el Corán trató de subsanar las prácticas y exigencias socioculturales, tales como el matrimonio, el divorcio o la herencia, mientras dirigía sus objetivos (*maqasid*) hacia una exigencia ética de justicia e igualdad (Abu Zayd, 1999). Es entonces esta dimensión social la que a través de unos seis versículos ha perjudicado los derechos de las mujeres durante toda la historia de la civilización islámica, por medio de las disposiciones jurídicas e interpretativas de las ciencias islámicas. La mayoría de los 6,232 versículos del Corán hacen referencia a principios universales, a la dimensión ética universal, humanista, igualitaria, pero solamente son seis los que han construido la reputación del islam: los que hablan sobre la poligamia, el velo, el repudio, la tutela jurídica del hombre sobre la mujer, la capacidad de atestiguar y de la herencia.

Son estos seis versículos, por lo tanto, los que extraídos del marco de igualdad que presenta la visión coránica y sometidos a interpretaciones literales e incluso discriminatorias, han contribuido a mantener la perspectiva peyorativa de una religión que oprime a las mujeres y donde la noción de igualdad está prácticamente ausente. La visión reformista actual propone entonces cambiar

radicalmente el paradigma; el cuadro referencial de nuestra lectura debe ser la ética universal contenida en el mensaje espiritual, y los versículos considerados sociocoyunturales deben ser analizados a la luz de esta ética global, pero también a la luz de los derechos humanos universales, que no entran de ningún modo en contradicción con los principios éticos del islam. Así, gracias a esta nueva aproximación metodológica, muchas falsas interpretaciones del Corán pueden ser refutadas en nombre de la misma ética del islam. Por ejemplo:

-La creación subalterna de la mujer a partir de una costilla de Adán, mito misógino universal que no se encuentra en el Corán.

-La lapidación y la ablación femeninas, que son violencias cometidas en nombre del islam en ciertas regiones del mundo musulmán, de una manera por completo errónea, y que están absolutamente ausentes en el Corán, aunque se atribuyen erróneamente a la tradición del profeta.

-El estatuto de superioridad del esposo, que es una noción completamente infundada, en tanto que reformula el concepto de la *qîwama*, o responsabilidad material de la familia que incumbe al marido, y que en el *fiqh* se entiende como la facultad del hombre para ejercer el autoritarismo.

-El divorcio o repudio como un derecho exclusivo del marido, que en el Corán aparece como un derecho que poseen tanto el hombre como la mujer. Tal derecho ha sido restablecido en el nuevo código de la familia en Marruecos, donde se establece el divorcio igualitario delante de un juez.

-El derecho a rechazar la poligamia, ya que la monogamia es la norma en el islam, mientras que el derecho a la poligamia es producto de una interpretación patriarcal de los textos.

-La repartición desigual de la herencia dentro de la fratría, que proviene de un versículo no igualitario, aunque justo en sus finalidades, puesto que surge en el contexto de la Revelación, donde las mujeres quedaban a cargo, en términos materiales, de los hombres. En nuestra época, dicha medida debe ser revisada y reinterpretada de acuerdo a las finalidades de justicia del Texto y de las transformaciones sociales; hoy en día, con la contribución masiva de las mujeres musulmanas al sustento del hogar y a la economía de nuestras sociedades, restablecer la justicia en términos de la herencia significa repartirla por partes iguales a las mujeres. De esta manera se respetarían los fundamentos y objetivos de la justicia (*'adl*) y de la igualdad (*qist*) del Corán⁵.

Lo anterior reafirma pues, a la luz de una relectura y de las investigaciones teológicas y académicas de muchas mujeres (y hombres), tanto en Marruecos como en otros sitios del mundo, que el discurso de la igualdad entre hombres y mujeres es totalmente válido al interior del islam y que las fuentes escriturarias no son en ningún caso un obstáculo para la instauración de esos derechos.

⁵ Según los datos recientes del Alto Comisionado de Planificación de Marruecos (HCP), aproximadamente el 20% de las familias marroquíes (alrededor de una de cada cinco familias) están a cargo de una mujer sola.

III. Conclusiones

Las mujeres que luchan en el seno de las diferentes corrientes del feminismo islámico, reivindican sus derechos a partir de sus referentes religiosos, puesto que dichos referentes son fundamentales para las sociedades a las que pertenecen, pero también porque están convencidas de la pertinencia del mensaje liberador que en ellos subyace, a pesar de todas las tentativas seculares de instrumentalización política que durante siglos han sido la norma en tierras del islam y que responden siempre a la misma voluntad: la de marginalizar a una parte de la sociedad en nombre de lo sagrado y de la sumisión al orden patriarcal.

La actualidad política de los países árabo-musulmanes confirma que en la era de la posrevolución, la recurrencia a la religión sirve siempre para legitimar la sujeción jurídica bajo la cual permanecen las mujeres. Lo anterior tanto de parte de los antiguos sistemas políticos que se proclaman laicos, como de parte de las ideologías religiosas ultraconservadoras o islámicas, todas ellas recalitrantes, que se resisten a toda verdadera emancipación de las mujeres.

Sin embargo, podemos aquí destacar el caso paradigmático, en teoría, de Marruecos, para demostrar que es posible iniciar el trabajo de reforma del pensamiento musulmán y elaborar esta nueva aproximación, especialmente en lo que se refiere a la cuestión de las mujeres. Esto puede verse en la reforma del 2004 al Código de la Familia, sostenido por una voluntad política de alto nivel, por el rey de Marruecos en tanto Comandante de los Creyentes, quien está

profundamente convencido de la necesidad de una reforma religiosa y de la cuestión de las mujeres en particular. También es visible en la reforma constitucional del 2011, que establece la igualdad entre hombres y mujeres por primera vez en la historia de Marruecos. Estas son transformaciones muy avanzadas en relación con el resto de los países árabo-musulmanes, con excepción de Túnez, que se encuentra a la vanguardia en este sentido. Finalmente, podemos mencionar, para el caso de Marruecos, la reforma en el campo religioso, que promueve que haya mujeres predicadoras (*morchidates*) que son guías espirituales muy activas en las mezquitas, que revisa los manuales escolares con el objetivo de luchar contra el extremismo, y que propone la formación de imames para contrarrestar la radicalización.

Dentro de estas coordenadas, podemos afirmar que las nuevas dinámicas de reapropiación femenina en la interpretación religiosa, al menos en el contexto geopolítico del mundo árabe, son movimientos que se inscriben indudablemente en una perspectiva de exigencia democrática, igualitaria y pluralista. Efectivamente, no es sino dentro de ese espacio democrático, garantizando la libertad de expresión y el respeto a los derechos humanos, que la reforma del pensamiento islámico –donde el tema de las mujeres representa el “nudo gordiano”- puede lograrse. Si la lectura hecha esencialmente por hombres ha dado lugar a una teología discriminatoria y desigual, la lectura reformista y feminista contribuye a devolver el sentido de igualdad, de justicia y de liberación para los hombres y para las mujeres.

Es necesario reconocer que en el mundo musulmán hay un trágico vacío teológico, debido a al rechazo prácticamente estructural a toda lectura reformista de la tradición islámica. Sin embargo, actualmente es posible iniciar este trabajo de reforma del pensamiento y elaborar un nuevo acercamiento, especialmente en torno a la cuestión de las mujeres. Es a partir de los valores éticos del Corán, principalmente de la exigencia absoluta de justicia y equidad que éste contiene, que debemos oponernos a toda injusticia, a todo sexismo y marginalización de las mujeres. La reforma del pensamiento y de la tradición islámica es una obligación ética y moral, no porque nosotras lo ordenemos; es en nombre de los principios del mismo islam, desviados y usurpados por la lectura de la ideología política, que ahora debemos corregir la inversión de valores avalada por siglos de decadencia.

Frente a una instrumentalización de la religión cada vez más peligrosa, abordar la cuestión de las mujeres, así como el resto de las cuestiones incómodas, tales como la libertad de conciencia, las libertades individuales u otras, significa aceptar la urgencia de una autocrítica y de una reforma religiosa que, a partir de un trabajo al interior del islam, sea capaz de evadir el callejón sin salida de las ideologías. Hay que ofrecer a los musulmanes y a las musulmanas nuevos esquemas de lectura para una religión que se transforma en ética, y que puede ser vivida ya no como una identidad fija que implica la resistencia y rechazo del otro, sino como una verdadera espiritualidad liberadora y respetuosa de la diversidad humana.

Referencias

- Abou Zayd, N. (1999). *Dawayir al-khaouf: qira'a fi khitab al-mar'a*. Éditions al-Markaz al-thaqafi al-'arabi.
- «Code de la Famille» *La Moudawana*. (2005). <https://www.legal-tools.org/doc/0e057b/pdf/>
- El Corán* (B. Mulla Huech, Trad.). (2023). Fundación Dr. Bahige Mulla Huech .
- Freyer Stowasser, B. (1996). *Women in the Qur'an. Traditions and Interpretation*. Oxford University Press.
- Jayawardena, K. (1986). *Féminisme and nationalisme in the third world*. Zed Book's.
- Lamrabet, A. (2017). *Islam et femmes. Les questions qui fâchent*. Éditions en toutes lettres.
- Lamrabet, A. (2015). *Les femmes et l'islam: une vision réformatrice*. <https://www.fondapol.org/wp-content/uploads/2015/03/074-SERIE-ISLAM-A.Lamrabet-2015-03-02-web.pdf>
- Mohanty, C. T. (2008). Bajo los ojos de Occidente: academia feminista y discursos coloniales. En Suárez Navas, L. y Hernández Castillo, R. A (coords.). *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes* (117-163 pp.). Cátedra.

Nota de la traductora: Agradezco sinceramente a la Dra. Asma Lamrabet por su generosidad, confianza y apertura para compartirme esta conferencia inédita, por aceptar que la tradujera, y por avalar la publicación del texto con el fin de acercarlo a las y los lectores hispanohablantes.