



AVERROISMO FEMINISTA EL “FEMINISMO” MUSULMÁN Y LA CRÍTICA A LA TEOLOGÍA POLÍTICA

Rodrigo Karmy Bolton

Universidad de Chile

Recibido: 04.07.2019 - Aceptado: 09.09.2019

RESUMEN

El presente texto problematiza el llamado “feminismo musulmán” contemporáneo a la luz de la crítica averroísta a la teología política desarrollada por el filósofo cordobés en el *Fasl Al Maqal* (“Tratado Decisivo”) argumentando que el ejercicio crítico de las teóricas feministas musulmanas actuales reedita la *iytihad* o “esfuerzo personal de interpretación” de los textos (con independencia de su tradición), operación presente en la tradición jurídica que, en su momento, Averroes extrapolará a la práctica filosófica. Para ello se analizará el razonamiento de algunas críticas feministas musulmanas para mostrar su semejanza con la crítica averroísta desarrollada en el siglo XII.

Palabras clave: Feminismo Musulmán; Averroes; Iyihad; Filosofía.

ABSTRACT

This essay interrogate the contemporary “muslim feminism” from the averroist critique to the political theology developed by the cordovan philosopher in the *Fasl Al Maqal* (“Decisive Treatise”) explaining that que critical inquiry from the muslim feminists theories repeat by a new way, the *iytihad* or “personal effort to interpretation” of the texts (with a relative Independence from its tradition), that is an operation present in the juridical Tradition of islam that, in certain moments, Averroes will extrapolate to the philosophical practice. That’s why we will analyze the reasoning of some muslim feminist theories to show its likeness with the averroist critique developed on the XII century.

Keywords: Muslim Feminism; Averroes; Iyihad; Philosophy.

1. EL PROBLEMA

El presente texto problematiza el llamado “feminismo musulmán” contemporáneo a la luz de la crítica averroísta a la teología política desarrollada por el filósofo cordobés en el *Fasl Al Maqal* (“Tratado Decisivo”) argumentando que el ejercicio crítico de las teóricas feministas musulmanas actuales reedita la *ityihad* o “esfuerzo personal de interpretación” de los textos (con independencia de su tradición), operación presente en la tradición jurídica que, en su momento, Averroes extrapolará a la práctica filosófica. En este entendido, el llamado “feminismo musulmán” se proyecta como una crítica que perfectamente podríamos calificar de “ilustrada” si por ella entendemos cierta “actitud” (Foucault, 2004) que, en cuanto *ityihad*, puede traducirse en lo que, desde Immanuel Kant, entendemos como un “uso público de la razón”.

Para ello, comenzaremos revisando el argumento de Averroes desarrollado en el *Fasl Al Maqal* para mostrar cómo es que el actual discurso feminista musulmán lo re-inventa: del mismo modo que Averroes desafiaba al discurso teológico de su tiempo para restituir la universalidad del Corán y el derecho del pueblo a regirse por sus enseñanzas sin necesidad de la mediación teológica, las “feministas musulmanas” actuales aplicarán la *ityihad* desafiando así al discurso teológico moderno (el islam político), para rescatar la universalidad del Corán y su profetismo radicalmente igualitario.

La tesis feminista plantea que la tradición patriarcal de corte teológica y jurídica musulmana habría terminado por identificarse al Corán, pero que el Corán no podrá jamás identificarse con ella. En este sentido, la tesis feminista desactiva la identificación inmediata entre teología y revelación coránica proveída por el discurso teológico mostrando que, al igual que Averroes, el Corán funciona a contrapelo de la teología. Pero la interrupción de la sutura proveída por la Tradición entre teología y revelación coránica sólo resulta posible en virtud de la aplicación de la *ityihad* como operación crítica cuyo efecto más inmediato será el restituir una esfera pública exenta del patriarcado cristalizado en la teología y jurisprudencia asociada al islam político. Una teología que se apropia de la esfera pública devendrá “política”: una apuesta que interrumpa tal apropiación se desenvolverá como una crítica capaz de restituir la dimensión común de la revelación coránica. Tal operación abrirá las condiciones para pensar la *communitas* en la que los cuerpos son restituidos a su potencia común.

Ahora bien, en el presente ensayo consideramos que el término “revelación coránica” debe ser equivalente a lo que en Averroes aparece bajo el término árabe *sharia* pues ambos designan el *ethos* profético que escapa a la interpretación propiamente teológica y que adviene experiencia inmediata. Si bien *sharia* es una Ley de carácter divino que se define por ser una forma precisa de conducción moral, literalmente una “vía de salvación”, perfectamente podemos concebir al término *sharia* como un *ethos* y no como un derecho, que en la tradición musulmana se designa bajo el término árabe *fiqh*. En cuanto *ethos*, *sharia* no se presenta en Averroes (ni en las feministas musulmanas actuales) como un dispositivo coactivo, sino como una *forma de vida*. Para ser estrictos con el término árabe, *sharia* que significa literalmente “vía” y viene a designar la “vía de salvación” como la puesta en juego de una vida ética.

Respecto del carácter técnico que asume el término *sharia* en el *Fasl Al Maqal* dan cuenta las innumerables traducciones a las lenguas latinas: “Ley divina”, “religión”, “Ley” a secas etc. Por ejemplo, en sus respectivas traducciones del *Fasl Al Maqal*, Ramón Guerrero (2015) traduce *sharia* por “Ley religiosa” y Charles Butterworth en inglés (2001) simplemente por “Law”. En cualquiera de los casos, resulta preciso subrayar que tal “Ley” no designa un derecho, sino una “vía de salvación” y, en ese sentido, puede ser un término equivalente al de revelación coránica pues pone el acento en la dimensión profética sobre la que se funda un *ethos*, una forma de vida. Las dos fuentes de la *sharia* son el Corán y la Sunna, es decir, el texto revelado por Dios al profeta Muhammad y la Tradición del Profeta de quien se relata su modo de vida (Dupret 2015). En lo que sigue, si bien seguiremos la traducción de Guerrero del *Fasl Al Maqal* al castellano (Averroes 2015) para las citas, insistiremos en el término árabe *sharia* no obstante podremos intercambiarlos con “Revelación”, “Corán”, “Profecía” o inclusive *communitas* que, a pesar de no ser necesariamente equivalentes, conceptualmente remiten a la puesta en juego del *ethos* en cuanto forma de vida ética.

Si bien el término *communitas* ha tenido una amplia problematización, sobre todo después de los trabajos de Roberto Esposito (Esposito 1993), en este escrito nos referiremos a dicho términos en sentido laxo para indicar una vida ética que no puede sino desenvolverse en un trabajo común. De hecho, en el contexto del islam clásico, la *sharia* jamás fue una Ley estatal, sino siempre y exclusivamente comunitaria. Pero de una comunidad que nunca se identificó étnicamente, sino siempre éticamente (*umma*), como la Ley que regula a una comunidad que a nadie pertenece, salvo a Dios (quien es nada más que la unicidad radical y nunca un “Padre”). La *umma* es la comunidad de todos y de nadie y la *sharia* su Ley inmanente. Se trata de un común abierto (*umma*) que configuró una normatividad flexible (la *sharia*) durante gran parte del período clásico.

La transformación de la *sharia* en derecho (*fiqh*) fue, en gran parte, producida por la ciencia “orientalista” durante el siglo XIX que le adjudicó un sentido

estrictamente jurídico (Dupret 2015) y posibilitó la presión de las potencias occidentales desde fines del siglo XVIII (Hallaq 2009) para materializar dicha transformación. Pero –como hemos insistido– en el contexto del islam clásico la *sharia* era una Ley de la comunidad (*umma*) y no un derecho de Estado. Justamente, habría sido el aplastante colonialismo de las potencias occidentales el que, en virtud de una incompatibilidad intrínseca entre la *sharia* y economía capitalista, habría terminado por transformarla en un derecho por el que pueden regirse algunos Estados (Hallaq 2009).

Al interior de dicha trama colonial asoma la problemática relación entre feminismo e islam durante el siglo XX. Su condición se encuentra en la reforma abierta por Mohammed Abdu quien democratiza la interpretación de los textos sagrados cuando sostiene que cualquiera y no necesariamente un doctor de la Ley, podrá dar interpretación de ellos (Badran 2012). En medio de las mutaciones que está sufriendo el islam a causa de la colonización, el feminismo islámico (pero también, las reformas generales introducidas al islam por parte de Abdu) se plantea como una posibilidad que posiciona al islam enteramente a contrapelo de las tendencias coloniales.

Sin embargo, desde el discurso orientalista la fórmula “feminismo islámico” constituye un oxímoron en el que los dos términos aparecerían como mutuamente excluyentes. Según la arqueología en torno a las representaciones occidentales sobre el árabe y el musulmán propuesta por Edward Said en *Orientalism* de 1978, el orientalismo constituye un discurso que atraviesa diversos ámbitos del saber cuya eficacia consiste en constituir un: “(...) estilo occidental para dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente.” (Said 2003, 3). Como discurso de poder, el orientalismo es un verdadero modo de producción de la representación del otro y, más aún, *del otro constituido como representación*. Con tal producción el orientalismo garantiza la neutralización de la potencia del otro, confisca su excedencia respecto del poder dominante, volviéndole simple representación.

Si bien la arqueología de Said encuentra una periodización desde el siglo XVIII, resulta fundamental atender al modo en que el orientalismo asumió su primera versión en la “primera modernidad” (Dussel 2007) impulsada por la articulación imperial hispánica durante el siglo XV que, posteriormente se proyecta en la apuesta franco-británica del siglo XVIII y XIX llegando a su consumación con la forma imperial de los EEUU en la actualidad. Los tres momentos superpuestos redundan en diversas formas de orientalismo en que se ha producido al islam como representación.

Pues el orientalismo se desenvuelve como el dispositivo capaz de producir una cartografía precisa en la que se establecen contornos, límites y fronteras en las que habita el “otro” desde lo cual es posible calcular estrategias en orden a

“dominar, reestructurar y tener autoridad” sobre él –dirá Said. En esta escena, el islam aparece confiscado bajo el término latino de “religión” (Prado 2018) a lo que se agregará su carácter “autoritario”, “patriarcal” y, por tanto, absolutamente incompatible, no sólo con una propuesta general de la democracia liberal que funciona como “democracia misionera” (Massad 2017), sino en particular con cualquier posibilidad de tejer alguna apuesta feminista.

La eficacia política de la producción orientalista redundaba en establecer un clivaje dicotómico en el que se distingue la “civilización” de la “barbarie”, el Occidente del Oriente, lo propiamente “humano” de lo “animal”: el cristianismo sería “civilización”, el islam “barbarie”, Europa sería “racional” y el mundo árabe e islámico “religioso”. Con tal clivaje, el orientalismo apuntala a la empresa colonial volviéndola “necesaria” en virtud de lo que el propio Said indicaba: la posibilidad de “dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente” (Said 2003, 13) se ve compelida una vez que el “otro” se rige sólo por la religión más fanática y menos racional de todas despertando el imaginario del “bárbaro” que el propio orientalismo no deja de producir. Pero el clivaje orientalista no funciona de manera homogénea, sino que se articula en base a tres aristas articuladas capas yuxtapuestas sobre cuya superficie se despliega su maquinaria: religiosa (el cristianismo aparecería como superior a islam), cultural (la cultura occidental como superior a la oriental) y política (la democracia liberal se plantearía superior al supuesto autoritarismo religioso).

En este sentido, para el discurso orientalista los términos feminismo e islam parecen excluirse como el aceite y el agua. Pero, la apuesta “feminista musulmana” viene a interrumpir dicho discurso porque no sólo rompe con el oxímoron, sino también, porque actualiza la operación crítica de la *ityihad* para liberar al Corán de la Tradición patriarcal:

“La **ityihad**, el ejercicio de interpretación e investigación independiente de las fuentes religiosas, -dice Margot Badran- constituye la metodología básica del feminismo islámico.” (Badran 2012, 490).

Lejos de toda interpretación patriarcal, el Corán se revela como un texto igualitario, en el que las jerarquías no se sacralizan, sino que se deponen precisamente en el instante en que la *ityihad* puede ser entendida como un “uso público de la razón” que piensa sobre un texto con independencia de toda tradición, pero desde el interior de la propia tradición.

Con ello, la actualización del averroísmo llevado a cabo por el llamado feminismo musulmán, esboza una crítica de la actual forma que adquiere la teología política islámica, esto es, la del islam político: en su forma patriarcal, ésta se presenta como una nueva articulación orientada al control de los cuerpos que el feminismo islámico intentará por todos los medios desactivar. Si la actual teología política musulmana sutura Corán y Tradición, Profecía y Teología, *sharia*

y derecho, en suma, *potencia y poder*, el feminismo musulmán constituirá la nueva forma por la que tal sutura será radicalmente depuesta y la revelación (Corán, *sharia*, el común) constituirá una fuerza puesta a contrapelo de toda Tradición: la *ityihad* feminista desactiva la sutura impuesta por la Tradición convirtiendo al Corán en un texto que, dejando atrás su interpretación patriarcal, promoverá la igualdad radical entre los seres humanos.

En las líneas que siguen, dividiremos el ensayo en tres partes fundamentales. En la primera, esbozaré la crítica averroísta a la teología política enarbolada en el *Fasl Al Maqal* destacando la operación de la *ityihad* como dispositivo crítico; en la segunda mostraré cómo la actual crítica desarrollada por tres pensadoras “feministas musulmanas”, en particular Asma Lamrabet, Mir Hosseini y Sirin Adlbi Sibai, constituye una actualización de la línea de fuerza averroísta que, habiendo estado siempre presente en la tradición musulmana, hoy puede conciliar islam con feminismo y ofrecer las condiciones para la emancipación no sólo de la mujer, sino de los pueblos musulmanes respecto al poder de la tradición.

Finalmente concluiremos al subrayar el hilo conductor de nuestro trabajo: que el “feminismo musulmán” puede ser considerado una *re-invencción del averroísmo* pues actualiza una crítica radical a la teología política que, si bien ya no apunta a los tradicionales teólogos criticados por Averroes, apuntará al discurso del islam político y su paradójal estructura orientalista (Ayubi 1997).

2. ITYIHAD AVERROÍSTA

“Si la tarea de la filosofía no es más que el estudio y la consideración de los seres, en tanto que son pruebas de su Autor (...) y si la Ley religiosa invita y exhorta a la consideración de los seres, está claro entonces que lo designado por este nombre es obligatorio o está recomendado por la Ley religiosa.” (Averroes 2015, 71).

La pregunta que plantea Averroes al principio del *Fasl Al Maqal* y que constituirá el hilo conductor de toda su *fatwa*: ¿es practicable la filosofía en el islam? El punto de partida de Averroes es clave: tanto la filosofía como la *sharia* exhortan a la “consideración de los seres”. Cada una a su modo, la filosofía desde una vía especulativa y racional, la *sharia* desde una vía profética propia de la revelación, alcanzan la misma verdad. Lejos de la tesis teológica esgrimida en su momento por Al Gazhali, según la cual, existiría una incompatibilidad estructural entre islam y filosofía, Averroes, en una apuesta por refutar la reacción teológica gazhaliana, concilia ambos campos.

Islam y filosofía, ley y sabiduría, fe y razón habitan una misma verdad. Sin embargo, tal coincidencia puede darse si y sólo si, se *excluye a la teología de la esfera pública*. Como se ve: *sharia* y teología, no coinciden. La primera redonda

en una suerte de religión civil orientada hacia un saber exotérico destinado al pueblo, la segunda se propone como un saber esotérico propio de la clase gobernante. Como bien ha destacado Alain De Libera, en esta singular tradición crítica, el interlocutor del filósofo no es el teólogo como ocurrirá en el occidente latino, sino precisamente el pueblo (De Libera 2000). Sólo porque la teología debe ser excluida de la esfera pública, el filósofo podrá compartir la verdad con el pueblo y la razón se volverá “hermana de leche” de la fe:

“Quiero decir –concluye el texto- que la filosofía es compañera y hermana de leche de la Ley y que el daño que procede de quien tiene que ver con ella es el daño mas grave, junto con el odio, la enemistad y las disputas que surgen entre ellas, siendo así que ellas dos son compañeras por naturaleza y amigas por sustancia y por disposición innata.” (Averroes 2015, 121).

Que sean “compañeras y hermanas de leche” significa que coinciden “por sustancia y disposición innata” por cuanto ambas apuntan a la misma verdad, pero en virtud de diferentes grados hermenéuticos: la filosofía constituirá el grado más alto de la razón humana que coincidirá estrictamente con la *sharia* por la cual se conduce al pueblo. La verdad no es privativa de los filósofos, sino compartida con el pueblo porque la “verdad no puede contradecir la verdad”, según el principio aristotélico que Averroes sigue aquí al pie de la letra. Por eso, filosofía y *sharia*, razón y fe terminan por coincidir en la misma verdad.

Sin embargo, la verdad podrá ser compartida sólo en la medida que prescindamos de la mediación teológica. Esta última, se presenta como la nueva versión de los “sofistas”, cuya acción consiste en manipular al pueblo y conducirlo hacia su propia destrucción:

“(…) muchos de los fundamentos sobre los que los asharíes han edificado sus conocimientos son sofísticos, pues ellos niegan muchas cosas necesarias, como la permanencia de los accidentes, el influjo de unas cosas sobre otras, la existencia de las causas necesarias respecto de las cosas causadas y la (existencia) de las formas sustanciales y los seres intermedios.” (Averroes 2015, 117).

Como había visto Al Farabi en *El libro de las letras* (Al Farabi 2004) la teología se funda en base a la costumbre y no en base a la razón. Mas aún –dirá Al Farabi- los teólogos toman las opiniones comúnmente vertidas por el pueblo y las transforman en dogmas. Por eso, jamás podrán ser equiparados a los filósofos, y por eso, su lugar en la jerarquía de los saberes se halla en último lugar, después de la filosofía (gobernante) y la *sharia* (el pueblo).

La teología será para la tradición de los *falasifa*, lo que para Platón eran los “sofistas”: desde sus razonamientos no es posible constituir una ética. Sobre todo, argumenta Averroes aquí, porque a partir de la concepción asharita (la teología

musulmana predominante en tiempos de Averroes que él asemeja a los antiguos “sofistas”) no se puede inteligir el mundo racionalmente. Sin esa posibilidad no es posible un gobierno que garantice el bien ni una forma de vida que se funde éticamente, más allá del derecho y de la medicina (dos ciencias coactivas), como plantea Averroes en *La Exposición de la República de Platón* (Averroes 2011).

Sin embargo, no se trata que el filósofo enseñe al pueblo su saber, por definición, elitista, sino que el propio pueblo sea enseñado en las virtudes gracias a la revelación proveída por el Corán sin la mediación teológica. Si el filósofo alcanza tal estado gracias al estudio de sus tratados de ética, el ciudadano común lo hará gracias a los simples mandatos proveídos por la revelación profética (*sharia*). Como argumentará Giovanni Licata, será la estructura de este argumento lo que llevará años más tarde, a Baruch Spinoza a elaborar su *Tratado Teológico-Político* (Licata 2016) en el que tendrá lugar una “vía de la razón” que garantizará la consistencia del Estado gracias a la existencia de la libertad.

La “vía de la razón” abierta por la *falsafa* y ampliada por el spinozismo posterior, implicará una verdadera crítica a la teología política asentada en la siguiente tesis: cuando la teología se desenvuelve públicamente, cuando el teólogo captura la esfera pública, instiga al pueblo a fraccionarse en múltiples sectas que se tachan de infieles unas a otras, conduciendo inevitablemente a la guerra civil (*fitna*):

“Los mutazilíes han interpretado muchas aleyas y muchas tradiciones orales y han explicado su interpretación al vulgo. Lo mismo han hecho los ashariés aunque han hecho interpretación en menor medida. Por causa de esto, han llevado a los hombres la aversión, el odio mutuo y las guerras; han desgarrado la Ley y dividido a los hombres profundamente.” (Averroes 2015, 117).

El sectarismo de las diversas teologías discuten públicamente sus respectivas tesis pues “han explicado su interpretación al vulgo”. Con ello, han escindido al pueblo en diversas facciones conduciéndole a su perdición. Para Averroes la práctica teórica ha de desenvolverse esotéricamente, sin explicar “su interpretación al vulgo” porque tal explicación genera la discordia, la guerra civil. Muchos siglos antes de la aparición de Thomas Hobbes y los modernos, Averroes entenderá el peligro de la guerra civil, en cuanto ella es una resultante de la captura teológica de la esfera pública.

La teología política conduce a la guerra civil, produce bajas pasiones entre los hombres, desgarrándoles entre sí, separándoles de la potencia común que define a la *sharia*. El problema consiste en la publicidad de textos complejos a que el pueblo no puede comprender y que, como tal, generan sectarismo. Por eso, será preciso limitar parcialmente el acceso a libros en orden a impedir que se

expongan públicamente sus conceptos.¹ No se trata de limitar todos los libros, ni tampoco de permitirlos todos. Mas bien, resulta fundamental limitar su uso a la élite filosófica, en cuanto ella los trabaja esotéricamente fundando un “arte de gobernar” (De Souza 2012) que garantiza al bien y libera al Corán de la teología, a la *sharia* de toda interpretación. Si la élite filosófica requiere de un cultivo esotérico de la razón, el pueblo debe asumir un cultivo exotérico (literal) de la revelación:

“Sólo a los sabios –escribe Idoia Maiza Ozcoidi en su libro *La filosofía de Averroes*- prosigue Averroes, ha permitido Dios el conocimiento de las verdaderas realidades, de modo que “sólo a ellos queda reservada la interpretación de los textos oscuros por medio de la prueba apodíctica”. El resto de los humanos debe suspender el juicio y atenerse a la letra del texto sagrado, quedándoles terminantemente prohibido el acceso a las obras de los filósofos.” (Maiza Ozcoidi 2001, 99).

La diferencia entre sabios y el “resto de los humanos” resulta clave: los filósofos trabajan al interior de su propia comunidad con explícita prohibición de exponer sus resultados al público. Hacerlo significaría replicar el fatídico gesto de los teólogos que terminaron por capturar la esfera pública al interior de sus dogmas.

Como bien marca Ozcoidi, los sabios acceden al conocimiento divino, los demás también, pero sólo a través de la figuración imaginal característica del pueblo. Por esta razón se vuelve aceptable que, a diferencia de la teología, la propia comunidad filosófica admita al error como parte constitutiva del trabajo filosófico. Al contrario de los teólogos que, con Al Gazhali a la cabeza, habían calificado al error como “herejía” (*kufir* o idolatría), Averroes –como antes Avicena- le da un lugar al error en filosofía, precisamente porque su impacto no produce sectarismo y porque a través de él, ésta podrá progresar.

El Corán debe ser leído literalmente, sin elaborar interpretación alguna que pueda desviar a los espíritus hacia la guerra civil. Sólo así, el pueblo puede encontrarse con la verdad, asumir el cultivo de las virtudes civiles necesarias para ello y fraguar una armonía para con la aristocracia filosófica. Como desarrolla el cordobés en *La Exposición a la República de Platón*, para Averroes se trata de

¹ “Decimos, por tanto, que quien prohíbe el estudio de los libros de la filosofía a aquél que es apto para ello, porque se cree de algunos hombres despreciables que se han extraviado a causa del estudio de ellos, es semejante a quien prohíbe al sediento beber agua fresca y potable hasta que muere de sed, porque hubo quienes se ahogaron con ella y murieron. (Averroes 2015, 83). Para Averroes no se puede prohibir libros a quienes son aptos, sino sólo a aquellos que no lo son. Por eso, puede haber una clase filosófica que gobierna con la filosofía y un pueblo que se rija por el Corán. Para los primeros, los libros están permitidos, en la medida que se cultivan esotéricamente, para los segundos están prohibidos pero ello no redundará en que el pueblo quede privado de felicidad y razón: al contrario en cuanto el pueblo asume el Corán, en él se contienen todas las fórmulas necesarias que convergen con la filosofía, en orden a alcanzar la verdad.

un gobierno racional y no teológico (2011), donde el gobernante será el *médium* del intelecto agente, precisamente en virtud del propio espíritu “reformador” de Averroes al régimen almohade (Di Giovanni 2019). La “vía de la razón” resguarda la *sharia* en su carácter común frente a la captura soberana instigada por la teología que, al reservarla en virtud de una interpretación precisa que pretende sacralizar y obliterar su historicidad, termina por dividir a los pueblos respecto de sí mismos. La “vía de la razón” desarrollada por Averroes proyecta una *communitas* en la medida que libera al Corán de la teología, a la revelación del dogma, a los pueblos de sus pastores.

El punto central de la crítica averroísta consiste en invertir la operación gazhaliana: si en su *Tahafut Al Falasifa* (La incoherencia de los filósofos) Al Gazhali había criticado a los filósofos subrayando que ellos no eran consistentes respecto de sus propios principios por lo que había que confiar en la teología para proveernos del fundamento que sólo puede encontrarse en la voluntad de un Dios “ocasionalista” que decide incesantemente en torno a la creación y transcurso de las cosas (Rubio 1967), Averroes –en su *Tahafut al Tahafut* (la incoherencia de la incoherencia)- va a invertir la crítica mostrando la inconsistencia de la crítica gazhaliana, restituyendo la posibilidad misma de la filosofía.

Con ello, la “vía de la razón” restituye la *communitas* del Corán (la *umma*), subrayando que éste no puede depender de la interpretación teológica en su particularismo, sino que en cuanto revelación, deviene ella misma universal. Frente a la crítica teológica proveída por la reacción gazhaliana que destruye la filosofía para consolidar a la teología, Averroes ejerce el movimiento exactamente inverso: destruye a la teología para restituir a la misma filosofía. En otros términos, si Al Gazhali usa al Corán para, por mediación teológica, destruir a los filósofos, Averroes libera al Corán de la interpretación teológica usándolo contra los teólogos.

El Corán será amigo de la filosofía, no de la teología, porque sus preceptos fundamentales convergen enteramente con ella. No lo hace de manera lógica como la filosofía–dirá Averroes- sino de forma alegórica pues éste constituirá el lenguaje apto para la comprensión popular, lejos de la filosofía, pero arraigado enteramente en su verdad. La operación averroísta resulta del todo singular: el Corán se usa como antídoto frente a la teología, pues sólo en tal operación será el filósofo y no el teólogo quien gobierne la ciudad, será la razón y no la decisión la que constituya el pivote sobre el cual se rija la ciudad.

Si bien, Averroes desarrolla su crítica en base a tres problemas fundamentales (La eternidad del mundo, si Dios conoce los particulares y la resurrección de los cuerpos) que habían sido planteados por Al Gazhali en su refutación a los filósofos, nos interesa atender al mecanismo por el que se produce tal crítica, la

operación que Averroes rescata desde la jurisprudencia y que utilizará explícitamente para potenciar a la filosofía. Se trata de una analogía entre el juez que dictamina ciertos casos acorde al derecho y el filósofo que juzga cierto conocimiento en relación a la razón:

“Y si a quien juzga de lo lícito y de lo ilícito se le impone como condición que reúna los medios para (realizar) el esfuerzo personal –el conocimiento de los fundamentos del derecho y el poder inferir deducciones a partir de esos fundamentos por medio del razonamiento por analogía (**qiyas**)- entonces con cuánta más razón se habrá de imponer esa condición a aquél que juzga de los seres existentes; es decir debe conocer los primeros principios intelectuales y la manera de inferir deducciones de ellos.” (Averroes 2015, 97).

Me interesa destacar el “esfuerzo personal” o *iytiḥad* con la que Averroes caracteriza la actividad jurídica y desde la cual piensa el ejercicio filosófico: si el primero recurre a la *iytiḥad* para “inferir deducciones a partir de esos fundamentos”, la segunda opera de la misma forma, pero para conocer los “principios intelectuales” en orden a desarrollar las deducciones que se puedan desprender de ellos.

En las diversas escuelas jurídicas musulmanas, existen varias operaciones con las que se desarrolló el derecho y posibilitó su cierre o apertura respecto de algún caso en particular: el *taqlid* que es básicamente la imitación ciega de los principios jurídicos a partir de los casos precedentes, y la *iytiḥad* que, frente a un caso nuevo para el que la tradición jurídica carece de alguna respuesta, posibilita el “esfuerzo personal de interpretación” más allá de esa misma tradición prodigado por algún juez de altura, sea un *qadi* o un *muftí* (Hallaq 2009). Recordemos que Averroes llegó a ser *qadi* de Córdoba, es decir, un juez interurbano que actualizaba el poder califal de manera local (Giorgi 2011) y que, por tanto, conocía perfectamente la tradición jurídica *malikí* sobre cuya analogía piensa el ejercicio filosófico. En este registro, la crítica a la teología política se desarrolla, pues, como una crítica filosófica para la que resulta decisivo entenderla como *iytiḥad*. Sólo en este contexto podemos traducir que la *iytiḥad* no es otra cosa que un “uso público de la razón” y, por tanto, circunscribir la “vía de la razón” desarrollada por Averroes como una crítica pública a la teología política. Que esta crítica desactive la captura teológica de la esfera pública y promueva un gobierno de la razón se da sólo en cuanto el Corán deja de coincidir con la teología y, como revelación profética, se torna “compañera y hasta hermana de leche” de la filosofía: “(...) el compañero soñado del filósofo era el vulgo, no el teólogo.” (De Libera 2000, 67).

Al revés: sólo en virtud del carácter ilustrado ínsito al Corán será posible legalizar a la filosofía. La filosofía escombra, pues, como antídoto al pastorado

que, sin embargo, se nutre de su misma fuente: el Corán. Se trata, por tanto, de la apuesta por una ilustración musulmana o, si se quiere, por un “islam racional” (De Libera 2000) en que el filósofo está autorizado a usar su razón interpretando los textos sagrados desde la “demostración apodíctica” que caracterizará al trabajo de la filosofía en contraposición al de la teología. El *Fasl Al Maqal*, se revela así, como una exposición construida en la forma de una *fatwa* (Campanini 2007) que invitará a la *iytiḥad* para “legalizar” a la filosofía y hacer posible la coincidencia entre fe y razón.

3. FEMINISMO

Frente a la sutura teológica entre Corán y Tradición, entre *sharia* y teología, Averroes abrió una puerta filosófica fundamental que permitirá abrigar disposiciones críticas del actual *corpus* intelectual llamado “feminismo musulmán”. Utilizando el ejercicio del *iytiḥad* el feminismo producirá el mismo efecto que otrora había tenido lugar en la filosofía: rescatar al Corán de su apropiación teológica de la Tradición ofreciendo nuevas lecturas que enfatizan la igualdad radical del texto revelado por sobre las interpretaciones patriarcales de los mismos. Sólo desde la Tradición, plantea Aisha Geissinger, se han construido figuras de autoridad masculinas en las que “Such constructions of authority –se refiere a las de la Tradición islámica- appear to **a priori** exclude the possibility that any woman could be regarded as having the ability to interpret the Quran, as well as to deny legitimacy to any interpretations attributed to women (...)” (Geissinger 2015, 275). En este mismo sentido, Ziba Mir-Hosseini pregunta: “Why do jurisprudential texts which defines the terms of the sharia- treat women as a second-class citizens and place them under men’s domination?” (Mir Hosseini 2006, 629). La posición jerárquicamente subalterna de la mujer que aparece en la Tradición será radicalmente interrogada por el feminismo. ¿Por qué la mujer tendría una ciudadanía de “segunda clase”? La respuesta sostenida por el discurso orientalista sobre la que se sostendría el feminismo liberal es clara: porque el islam sería intrínsecamente una religión patriarcal. Como sucedió para la invasión a Afganistán el 2001 o en la de Iraq el año 2003 por parte de las fuerzas de EEUU, el feminismo liberal terminó apoyando enteramente las respectivas “intervenciones” al suscribir el discurso orientalista sosteniendo que, con ellas, se liberaría a la mujer de la égida del “islam” (cuestión que, por cierto, jamás tuvo lugar).

Siempre, claro está, como si el islam fuera una unidad homogénea, clausurada sobre sí misma, exenta de debate o tensiones internas y concebida como un elemento “bárbaro” que vendría a contrastar con el ideario de la “civilización” con el que se identificaría el imaginario euro-atlántico y su “democracia misionera” (Massad 2017). Si el “islam” es el objeto que porta todos los males, si se convierte, finalmente en el chivo expiatorio necesario de sacrificar por parte del

discurso orientalista será precisamente en virtud de un asunto enteramente político: el colonialismo impulsado por las potencias occidentales.

Frente a la pregunta que formulaba Mir Hosseini, el feminismo musulmán ofrecerá una respuesta enteramente diferente a la del feminismo liberal: no será el “islam” en su forma fetichizada por el discurso orientalista, sino más bien, la Tradición patriarcal que se apropió de él la que habría impuesto sus actuales condiciones. Ergo, el problema no será combatir al “islam” a secas como propondría el discurso orientalista, sino *una cierta interpretación del mismo* que se institucionalizó históricamente al punto de reducir a la mujer en la forma de una ciudadana de “segunda clase”.

Será precisamente el ejercicio de la *iytiḥad* el que podrá suspender el *continuum* patriarcal con el que ha sido investida la revelación coránica. Si el discurso orientalista fetichiza al islam considerándolo una religión invariante en su carácter intrínsecamente patriarcal, el discurso feminista *vendrá a historizarlo* radicalmente en una crítica capaz de liberar al Corán de la Tradición mostrando que, a diferencia de la exclusión y reducción de la mujer a una ciudadanía de “segunda clase”, en él se juega una igualdad radical entre todos los seres humanos. En este sentido, la tradicional exclusión de las mujeres remite a una particular interpretación del Corán indicada por Geissinger y Mir-Hosseini que resulta desactivada por el tratamiento feminista precisamente porque, como sostenemos en este ensayo, no hará otra cosa que actualizar la “vía de la razón” promovida por el averroísmo.

Premunidas de la *iytiḥad*, las llamadas “feministas” (término complejo de usar en este contexto) liberarán el Corán de las lecturas patriarcales instaladas por la Tradición teológica, asumiendo al texto revelado como una apuesta por la igualdad radical entre hombres y mujeres. A la tradicional prohibición de que las mujeres pudieran hacer “uso público de su razón” aplicando el *iytiḥad*, las feministas responderán usándolo y mostrando la brecha existente entre el Corán y la tradición teológica: a contrapelo del discurso orientalista, islam y feminismo terminarían por coincidir.

3.1.- En *El Corán y las mujeres* Asma Lamrabet subraya que la “contestación femenina en el islam” constituye una potencia que pone en tensión a la Tradición musulmana desde su propio interior. Es clave, sin embargo, que para Lamrabet la crítica feminista no puede tratarse como algo extraño al islam sino como parte de su propia consistencia, como un lugar enteramente fiel a las enseñanzas coránicas. Como en Averroes, el lugar del Corán estaba en disputa entre teólogos y filósofos, en Lamrabet el Corán se vuelve objeto de lucha entre la Tradición y las mujeres musulmanas:

“Es triste constatar que en lugar de permanecer fieles a los objetivos del mensaje divino, hemos permanecido fieles a interpretaciones y lecturas humanas que, voluntariamente o no, han contribuido al desarrollo de una cultura de infravaloración de la mujer que no deja de minar nuestras sociedades musulmanas (...) Se trata de **deconstruir** todo un modelo patriarcal de lectura que ha relegado a la mujer a un rincón de la historia islámica, de restituir a la mujer una parte de su memoria amputada.” (Lamrabet 2011, 32-33).

A diferencia de la teología política islámica cristalizada en el islam político que reduce el lugar de la mujer a un lugar marginal “amputándole” una parte decisiva de su historia al interior del islam, Lamrabet sostiene que el único mensaje del Profeta habría sido la “igualdad en el seno de la fraternidad de Dios” y que, por tanto, el islam le habría dado un lugar fundamental a la mujer que las interpretaciones patriarcales, que posteriormente terminaron sacralizadas, volvieron invisible. Lamrabet intentará “restituir” el lugar de la mujer en el islam, ejerciendo una *iytihad* que ella identifica con un proceso de “deconstrucción” consistente en desensamblar las piezas de una narrativa tradicional. En ella, será el Corán la que quedará del lado femenino, será el Corán quien abrace la igualdad y las interpretaciones serán puestas en cuestión: el islam sobrevivirá a sus interpretaciones, el Corán irá más allá de la tradición que habla en su nombre.

Pero me interesa subrayar el problema de la “memoria amputada”. Justamente se trata de mitos y, en este entendido, de una *batalla política mitológica*: si cada mito no es más que una imagen que impacta en el presente, anudando temporalmente los viejos fantasmas para re-crearlos en las nuevas condiciones, es porque la memoria está atravesada de mitos. Y los mitos prodigados por la escena libertaria por la que el Profeta habría interrumpido el escenario del poder de la época, habrían sido devastados con “falsos mitos” (Jesi 2014) que erigieron a la Tradición y cuyas epifanías habrían terminado por favorecer pasiones tristes y perpetuar los actuales modos de opresión. La “memoria amputada” con la que Lamrabet caracteriza la exclusión de la mujer en la tradición musulmana se debe al predominio de “falsos mitos” que han sustituido la palabra Profética por la palabra de la Tradición: “(...) el presente escrito –dice Lamrabet- antes que nada, una modesta tentativa de deconstrucción de los conceptos mito a partir de un nuevo enfoque del Texto sagrado.” (Lamrabet 2011, 176). Desmontar los “conceptos mito” que operan en el Texto sagrado implican poner en juego una *ityihad* que ella caracteriza bajo el término “deconstrucción”: en cuanto estrategia infinita por la que abre otra lectura del Texto sagrado, Lamrabet problematiza determinados *hadices* restituyendo así la potencia profética en contra de la transmisión proveída por Abu Bakr e indicado por Bujari: “(...) un pueblo no podría tener éxito si fuera dirigido por una mujer o si dejara el poder político en manos de una mujer (...)” Para Lamrabet la prevalencia de este hadiz capturó al mito profético

en una interpretación tendiente a reducir el lugar de la mujer y a sacralizar lo que, alguna vez, no fue más que una interpretación humana, demasiado humana:

“El Profeta criticaba la naturaleza del poder y todo el sistema político del imperio persa de la época. Es triste constatar que una lectura religiosa profundamente misógina, haya percibido a través de este hadiz, la necesidad absoluta de imponer la designación de un hombre para asumir cualquier responsabilidad política.” (Lamrabet 2011, 56).

Si bien, el Profeta no habría jamás dicho nada al respecto y tal hadiz habría sido incorporado por Abu Bakr, la interpretación dominante asumió la incorporación de Abu Bakr como si hubiera sido parte del mensaje del Profeta. La teología política prevalente sutura el hiato que distancia al Profeta de la Tradición, la *iytilhad* de Lamrabet deshilvana tal sutura y muestra la inconmensurabilidad entre ambos registros: si en la profecía no habrá misoginia alguna, es porque el Profeta siempre habría criticado el “autoritarismo político” –dice Lamrabet- y, por tanto, el Corán no puede coincidir con la Tradición.

“La pretensión que aquí se persigue es, por tanto, presentar una tentativa de relectura a partir del conjunto del mensaje que, como hemos visto, instauró una concepción nueva de la identidad femenina. Desde la creación del primer ser humano, pasando por la representación histórica de los modelos ilustrativos femeninos, hasta las distintas iniciativas instauradas a favor de una mejor percepción de **lo femenino**, el mensaje coránico, indiscutiblemente, erigió una nueva visión de la mujer, fundada en una mayor justicia y autonomía. Una visión muy **liberadora** para la época –e incluso hasta nuestros días, dado que la liberación de la mujer no empezó hasta el siglo XX en los países más avanzados- y cuya principal intención fue sin duda liberar progresivamente a la mujer de un sistema patriarcal esencialmente injusto.” (Lamrabet 2011, 176).

El Corán trae consigo la liberación femenina, en abierta oposición al “sistema patriarcal” prevalente en la época del Profeta.

El pasaje citado es instructivo: Lamrabet recorre el conjunto de las figuras que ha terminado por deconstruir en su libro, donde el término “ser humano” (*insan* en árabe) no puede ser identificado al género “hombre”, ni tampoco Dios (*Allah*) puede ser visto como un “padre” puesto que, como es sabido, el islam pone énfasis en el principio del *tawhid* (la unicidad) en el que reivindica el carácter radicalmente Uno del Dios. Desde el punto de vista musulmán –en particular desde la perspectiva de la escuela *mutazilí* desaparecida y sustituida por la *asharí* durante el siglo X- considerarle “padre” implica el riesgo de una antropomorfización inaceptable. Al deconstruir los “conceptos mito” que se han arraigado en la Tradición a partir de una lectura masculina, Lamrabet puede invertir

el mensaje coránico, liberándole de las lecturas “misóginas” y mostrando que él porta el principio de justicia decisivo inmanente a toda liberación femenina.

3.2.- En *Muslim women’s quest for equality: between de islamic Law and feminism* la intelectual Ziba Mir Hosseini desarrolla una *ityihad* en el que advierte acerca del modo en que la Tradición habría terminado por suturar la *sharia* con el *fiqh*: “Can islamic Law and feminism co-exist? (Mir-Hosseini 2006, 643). Pregunta que vuelve desde los arcanos pasajes del *Fasl Al Maqal* de Averroes para ofrecer una nueva escena de interpretación. La propia Mir-Hosseini quien apoyó junto a miles de mujeres musulmanas la llegada de la Revolución iraní en 1979, cuenta que dicho apoyo fue posible porque el islam era visto como un dispositivo de justicia e igualdad. Pero, una vez que la Revolución triunfa y confisca al islam (Dabashi 2008) convirtiéndolo en una ideología de Estado, la mujer pasó a convertirse en una ciudadana de “segunda clase”.

A partir de este acontecimiento Mir-Hosseini se interroga profundamente en torno a la posibilidad de que tal co-existencia pueda tener lugar, sobre todo, en el contexto de la emergencia del movimiento reformista (también conocido como “movimiento verde”) que clama justicia para la mujer, pero al interior de un marco de inteligibilidad propiamente islámico. A esta luz, la antropóloga ofrece dos consideraciones cruciales que constituirán la condición de posibilidad de la discusión: en primer lugar, si bien la introducción de la *sharia* bajo los estandartes de la Revolución de 1979 forzó la instalación de mandatos pre-moderneos contra la mujer, necesariamente abrió la pregunta por la relación entre la *sharia* y el feminismo; en segundo lugar, que sin una “democratización” sustantiva de la visión legal del islam, la apuesta por la igualdad de las mujeres quedará como “rehén” –dice Mir-Hosseini- de las diferentes tendencias políticas.

En esta perspectiva, Mir-Hosseini sostiene que hubo un acontecimiento decisivo que condicionó la identificación que ha tenido lugar entre *sharia* y *fiqh*: la creación del Estado-nación habría impactado al distorsionar la Tradición al crear un “sistema legal uniforme” desde el cual emergió el islam político que terminó utilizando la *sharia* como ideología. Será en el contexto moderno, en el que la Revolución iraní de 1979 constituye uno de sus últimos puntales, donde tuvo lugar tal proceso por el cual la *sharia* y el *fiqh* terminaron dramáticamente comprendidos como uno y lo mismo:

“In muslim belief –plantea la antropóloga- *sharia* –revealed law, literally “the way”- is the totality of God’s will as revealed to the Prophet Muhammad. **Fiqh**, the science of jurisprudence, literally “understanding”- is the process of human endeavour to discern and extract legal rules from the sacred sources of Islam- that is the Koran and the Sunna (the practice of the Prophet, as contained in **hadith**, Traditions). In other

words, sharia is sacred, universal and eternal, fiqh is human and –like any other system of jurisprudence- subject of change.” (Mir-Hosseini 2006, 632).

Si la *sharia* es “la vía” que sólo puede concebirse desde un punto de vista “sagrado, universal y eterno”, el *fiqh* no es más que la ciencia de la jurisprudencia que designa al proceso propiamente humano por el que se “discierne y se extraen” normas desde las fuentes sagradas. Ello implica que si la *sharia* se ha desarrollado como una invariante, en cambio, el *fiqh* está enteramente sujeto al cambio histórico.

Para Mir-Hosseini sólo si se desmantela la identificación articulada por el islam político (triumfante de la Revolución iraní de 1979) entre *sharia* y *fiqh* será posible contestar positivamente la pregunta inicialmente formulada: la co-existencia entre islam y feminismo puede darse si y sólo si no confundimos la *sharia* con el *fiqh*, si no suturamos lo que la “distorsión” colonial instituyó, con la consecuencia de experimentar la metonimia en la que se termina por hacer pasar ciertas normas locales, de origen tribal, como si fueran parte de la universalidad de la *sharia*: la sacralización de las normas locales, su transformación en dogmas que no lo fueron jamás en su origen, suturó al enclave musulmán produciendo la exclusión de la mujer, convirtiéndola en una ciudadana de “segunda clase”.

A esta luz, ¿qué puede ser el “feminismo islámico”? –pregunta Mir-Hosseini. Ante todo, será aquél movimiento que pretende una reforma sustantiva del modo en que se ha leído al Corán, desmantelando la sutura entre *sharia* y *fiqh*. Nuevas lecturas, abrir otros lugares de enunciación en los que la voz de las mujeres encuentra un espacio, resulta decisivo como efecto político de la *ityihad* promovida por el feminismo islámico: “Todas ellas velan por la justicia de género y la igualdad para las mujeres (...)” (Mir-Hosseini 2006, 640).

Sin embargo, la fórmula “feminismo islámico” no es sencilla, pues encuentra oposición en dos campos aparentemente contrapuestos entre sí: por un lado, el del tradicionalismo islámico y, por otro, en el de los secularistas modernizantes (Mir-Hosseini 2006): los primeros porque premunidos de una concepción patriarcal sostienen que la *sharia*, identificada al *fiqh*, ha de convertir a la mujer en una ciudadana de “segunda clase” en virtud de un mandato divino y, los segundos, porque al existir tal exclusión, ello se debería al “islam” que sería visto como *corpus* homogéneo que implica una identificación natural entre *sharia* y *fiqh*. En otros términos, el discurso orientalista se cristaliza aquí en virtud de un doble funcionamiento topológico: uno interno y otro externo.

El interno sería el orientalismo sostenido inconsciente y paradójicamente por el islam político (Ayubi 1996) que actualiza la posición misógina inmanente al tradicionalismo islámico; la externa, sería el orientalismo presupuesto en la

posición secularista que también vería una incompatibilidad estructural entre islam y feminismo. Desde esta perspectiva, el movimiento feminista islámico parece ser un movimiento *paria* pues no es aceptado ni por las feministas “occidentales” en la medida que consideran una incompatibilidad estructural entre islam y feminismo, ni por los tradicionalistas musulmanes, puesto que para ellos el *fiqh* que aparece como *sharia* sería la palabra de Dios en sí misma, más allá de toda modificación social e histórica. La máquina orientalista implica la convergencia de la reacción teológica del islam político con la –igualmente reacción “teológica”- del secularismo modernizante. Dos teologías políticas abiertamente enemigas de toda apuesta feminista islámica, explícitamente apostando a la incompatibilidad entre feminismo e islam.

Sin embargo, Mir-Hosseini plantea que, a diferencia del doble funcionamiento de la máquina orientalista, la co-existencia entre islam y feminismo es enteramente posible si acaso resulta capaz de romper el “sistema legal cerrado” que articula al *fiqh* sacralizado –metonimizado- hoy día como *sharia*. Para eso, Mir-Hosseini plantea tres exigencias necesarias para el feminismo islámico: en primer lugar, sostiene que sólo quienes están comprometidos con los textos sagrados del islam pueden propiciar un cambio desde dentro del discurso islámico; en segundo lugar, plantea que las voces del islam tienen el potencial que permita superar la dicotomía orientalista entre islam y feminismo; en tercer lugar, cortar el patriarcado de los ideales islámicos y dar una voz “ética e igualitaria” podrá empoderar a las mujeres musulmanas a impugnar al poder establecido y sus formas de lectura tradicional. Tres exigencias que implicarían la puesta en juego de un islam abierto a lo otro de sí, atravesado por el juego de la historia y abrazado de cuerpos que, más allá del doblez orientalista, han visto restituida su potencia común.

3.3.- En su libro *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial* (Adlbi 2016), Sirin Adlbi Sibai problematiza la noción de “feminismo musulmán” planteando tres puntos clave: en primer lugar, es preciso ser prudentes con el término “feminismo” pues podría connotar lo que ella denomina una “cárcel”, es decir, una camisa de fuerza epistémica que vincule a dicho discurso a una escena propiamente “occidental” y reproduzca así el discurso orientalista que debían criticar. El término “feminismo” no puede reducirse al feminismo liberal y/o secular tal como se advierte en los feminismos nacionalistas y marxistas (Badran 2012) que responden a una dinámica eurocentrada. Mas bien, dirá Adlbi, por “feminismo” es preciso comenzar a considerar al conjunto heterogéneo de experiencias que no pueden cristalizar en un dispositivo identitarista.

En segundo lugar, si el término “feminismo” lleva el riesgo de actualizar la “cárcel” epistémica señalada, la designación “musulmán” resulta doblemente

complejo: pues para Adlbi no se trataría de abrazar la noción “musulmán” como un dispositivo “contra-hegemónico” y, por tanto, capaz de reproducir nuevamente el mortal circuito identitario. Si por “musulmán” se entiende una adscripción identitaria a la tradición y cultura musulmanas, al modo de un reverso especular respecto del supuesto “eurocentrismo” entonces para Adlbi, tal noción vuelve a ser otra máscara más de la denominada “cárcel del feminismo”. ¿Por qué? Porque, tal denominación implicaría la instauración de un nuevo centro que ya no pasa por el centro “europeo” sino por el “musulmán” convirtiendo a este último en la máscara de una nueva estrategia orientalista característica de una *episteme* que vuelve a funcionar en la forma de una “cárcel”.

En tercer lugar, Adlbi plantea un islam que va más allá de la “cárcel” identitaria que, por tanto, asume un carácter inmediatamente “multicentrado”². En este sentido, el “feminismo musulmán” de Adlbi no se propone sino como una crítica radical de corte decolonial, pero no para reivindicar al “particularismo estrecho” sino para replantear otra concepción de lo universal: “No se trata en absoluto de encerrarnos en un **particularismo estrecho**, mas bien, todo lo contrario, como se ha podido ver –concluye Adlbi– se trata de llevar hasta la última de sus consecuencias el término **Universal**. Se trata de ampliarlo y convertirlo en un concepto inclusivo y no excluyente, productor de vida y no genocida.” (Adlbi 2016, 270). Volcarse al Universal significa modificarlo sustantivamente: no se trata de un Universal abstracto que, como el discurso orientalista que nutre a dicho Universal, simplemente se impone sobre las particularidades vía la violencia epistémica de corte imperialista, sino mas bien, se trata de pensar un Universal multicentrado, heterogéneo, en el que lo Uno, por el que aboga el islam, no sea jamás algo “claro y distinto” sino mas bien, una potencia que impregna a las criaturas en la totalidad de su singularidad. Como en la otrora tradición hegelomarxista, podríamos decir que para Adlbi existiría un “falso universal” característico del eurocentrismo cuya operación se encontraría en la dimensión abstracta del imperialismo y un “verdadero universal” proveído por el islam que será concreto en el entendido que respeta la dimensión singular de la existencia.

La crítica presente en Adlbi, redundante en una estrategia doble por parte del feminismo musulmán: por un lado, la islamofobia proveniente del discurso orientalista y, por otro, el patriarcado árabe que, proviniendo de dicho discurso, se cristaliza de manera invertida. Ambos constituyen dos polos en los que trabaja la “colonialidad del poder” (Quijano 2016) que el cultivo del *ityihad* tendrá que

² “A través del *ityihad*, como un instrumento muy potente en la tradición islámica, que ya está siendo utilizado por las mujeres y hombres musulmanes para la relectura de las fuentes a la luz de los nuevos contextos, el islam mismo se concibe como proyecto multicentrado.” En: Adlbi, Sibai, Sirin. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Ed. Akal, Madrid, 2016, 270.

contrarrestar abriendo otro lugar de enunciación en medio de la “cárcel” en la que se ha desenvuelto:

“(…) todas estas mujeres hablan de Islam y hacen *iytiḥad* o esfuerzo interpretativo o hermenéutico, y excluyendo muy notorias y extremadamente minoritarias excepciones (…) todas ellas se reconocen musulmanas. Puesto que ser musulmán, como ya vimos en el capítulo anterior, nada tiene que ver con pertenecer a una religión concreta (…) mi manejo del término **feminismo islámico** es (…) un discurso que sostiene que la igualdad está en la base del Islam y que efectivamente la Revelación coránica es garante de los derechos de las mujeres (…)” (Adlbi 2016, 122).

El cultivo de la *iytiḥad* resulta esencial: ha sido clave en la propia tradición musulmana para transformar a esa misma tradición; un esfuerzo de interpretación que para Adlbi, habría sido implementado por el imam Shaafi (Adlbi 2016) trastocando enteramente la jurisprudencia de su tiempo. La *iytiḥad* impide que la tradición se congele, que permanezca prisionera de sí misma, abriendo posibilidades desde sí. La *iytiḥad* permite nuevas lecturas a las fuentes desde nuevos contextos comportando así, el elemento de historicidad que la propia tradición jurídica musulmana traía consigo y que los procesos de colonización, en su violencia epistémica, terminaron por clausurar.

A esta luz, ir más allá de la “cárcel del feminismo” implica dejar de plantear al islam como una “religión concreta” poseedora de rasgos identitarios y geográficos precisos, sino pensar al islam como un referente ético de corte Universal que necesariamente sea un referente activo de igualdad. En este sentido, el islam concebido como *pensamiento decolonial* constituye el carácter Universal de dicho feminismo que, como tal, no se contrapone al feminismo laico, ni tampoco demanda su identidad como un tipo de feminismo “oriental” imaginariamente localizado, sino constituye la *potencia y no el poder* emergida desde la doble estructura con la que opera la “colonialidad del poder”: por un lado, la islamofobia como punto consumado del orientalismo occidental y, por otro, el patriarcado árabe que terminó radicalizado en virtud de los procesos de colonización occidental.

En el instante en que Adlbi insiste en que el feminismo islámico *no* se contrapone al feminismo laico, actualiza la “vía de la razón” promovida por el averroísmo, cuando el filósofo cordobés insistía en que sólo en la medida que expulsamos a los teólogos de la esfera pública, podremos mostrar la convergencia ontológica entre islam y ciencia, entre fe y razón. Pareciera que el argumento de Adlbi apunta exactamente al mismo lugar al que nos condujeron Lamrabet y Mi-Hosseini: el feminismo islámico, una vez despoja al islam del patriarcado, termina por converger con el feminismo laico.

Así, al interior del feminismo, razón y fe, filosofía y *sharia* vendrían a coincidir plenamente. Y sólo por eso, el proyecto intelectual de Adlbi no se restringe al feminismo, sino que se amplía hacia una rearticulación general del Universal en que el trabajo de *iytihad* constituirá el punto decisivo, el umbral que puede desactivar la “cárcel” orientalista del actual feminismo. Porque, si bien Adlbi remite la *iytihad* a la jurisprudencia *Shaafi*, la posibilidad de usarla en un contexto feminista y decolonial es herencia del gesto averroísta que la desplazó desde la jurisprudencia hacia la filosofía, constituyendo así a un islam ilustrado, racional, que promueve el “uso público de la razón” antes que cualquier dogmatismo heredado por la Tradición.

4. AVERROÍSMO FEMINISTA

Averroes no es, de ninguna manera, un filósofo del pasado como si este último fuera una colección museística de pensadores que sólo contribuyen a la acumulación infinita del conocimiento. Antes bien, Averroes es el nombre de una hebra intempestiva en la tiene lugar un “uso público de la razón”. Tal hebra pulsa y muta. Asume máscaras diversas que, sin embargo, no dejan de reclamar para sí la coincidencia entre la razón y la revelación, entre la ciencia y la profecía.

Como tal, la voz que en él se levanta no deja de impugnar al poder. Sea que éste se halle en manos de los teólogos como ocurría en Al Andalus del siglo XII, sea que se anude en el discurso orientalista característico de la época moderna. En cualquier caso, el objeto de impugnación es el mismo: cierta lectura “teológica” ha privado al Corán de su universalidad, obligándonos a creer en el dogma teológico antes que en la Palabra revelada. Si para Averroes era el pueblo quien quedaba a merced de la interpretación teológica, para las feministas serán las mujeres.

La tesis del presente ensayo es simple: el actual feminismo musulmán puede ser concebido como una *re-invencción del averroísmo*, si acaso se entiende por tal un discurso crítico a la teología política y su ejercicio sacrificial. Si la teología política que vertebra al discurso orientalista ha podido separar inextricablemente al islam del feminismo, el feminismo islámico vía la *ityihad*, no los une (como si originariamente estuvieran separados), sino que encuentra el punto en el que son ontológicamente inescindibles. La reacción teológica contemporánea que resulta ser enteramente diversa a la medieval, pero igualmente anti-racional en el sentido de favorecer las jerarquías, resulta ser efecto de la instalación de la forma del Estado-nación como parte del ejercicio imperial moderno.

Será dicha instalación la que termine por profundizar la violencia patriarcal históricamente asumida por la tradición musulmana, pero codificándola en la forma contemporánea del biopoder (Foucault 1986). El feminismo islámico se

levanta como una impugnación radical al biopoder constitutivo del carácter “hipertrófico” del Estado árabe moderno (Ayubi 1996), una impugnación que apuesta por la *communitas* antes que por el sectarismo que ha sido históricamente articulado por la biopolítica colonial: desde el *tanzimat* (el proceso de gubernamentalización del Imperio) impuesto desde 1839 por el otrora Imperio Turco-Otomano hasta los procesos de descolonización del Estado árabe moderno, el sectarismo contemporáneo, que ha sido producido como una parte constitutiva del colonialismo ejercido por las potencias occidentales (Maksidi 2015), no es más que la expresión regional del ejercicio de la biopolítica colonial.

Son los cuerpos, el objeto primario del poder, los que claman liberación desde el feminismo islámico, son sus formas de invisibilización, de exclusión de la voz femenina de la esfera pública musulmana, lo que el feminismo islámico vendrá a impugnar. Más allá de todo sectarismo, como un modo de interrumpir el flujo de la guerra civil, el feminismo islámico abre las condiciones para una *communitas*.

Que el feminismo islámico actualice, de manera iterada, la “vía de la razón” abierta alguna vez por el *Fasl Al Maqal* de Averroes significa que su objetivo consiste en la elaboración de una crítica a la teología política contemporánea que se cristaliza hoy en la forma del islam político. Si este último es la expresión del sectarismo en el mundo árabe e islámico, el feminismo islámico apuesta por la restitución de la *communitas* en la que los cuerpos abrazan su potencia común. Para ello, el feminismo recupera el trabajo de la *ityihad* propia de la tradición jurídica, pero traspasándola al escenario “filosófico” tal como había hecho Averroes y así promover una lectura igualitarista en que resulta imposible justificar la división sexual del trabajo.

Por esta razón, el feminismo islámico es una arista interna a la historia del islam en la que se actualiza la “vía averroísta” que, al impugnar al poder establecido, libera al Corán de toda mediación teológica. Por eso, el feminismo islámico va a contrapelo de todo el discurso orientalista al mostrar que el islam está lejos de ser una unidad homogénea y, mas bien, se presenta como un *campo en disputa* permanente, con una miríada de tensiones internas que no pueden ser resueltas de una vez y para siempre. Como ha visto Mohamed Cherif-Ferjani, antes que “el islam” como unidad homogénea e invariante, se trata de un “campo islámico” con sus dinámicas internas y su propia historicidad (Cherif-Ferjani 2009).

En este sentido, como Averroes pudo conciliar islam y filosofía, el feminismo islámico logra conciliar islam y feminismo, desactivando así, el doblez con el que opera el discurso orientalista. Al restituir la *communitas* el feminismo islámico pone en juego una nueva “ilustración islámica” que, como ha sido vista, ha sido intrínseca a la propia dinámica histórica del islam (Rosenthal 2007) y

donde el conocimiento (la filosofía, la razón) resulta parte integral de la fe (la revelación coránica, la *sharia*).

El presente texto no apuesta por un mapa de la discusión en torno al feminismo musulmán. Mas bien, intentamos medir la intersección temporal en la que la “vía de la razón” abierta por la tradición filosófica retorna hoy en la forma de la reflexión feminista. Su pivote fue el trabajo de la *iytiḥad* y su apuesta, la crítica a la teología política, esto es, al discurso que atribuye a Dios un carácter decidista u “ocasionalista” centrado en la captura de la esfera pública. El feminismo musulmán tiene otro Dios (lo “Uno” no el “Padre”), otra antropología (“el ser humano”, no el “hombre”) y otra concepción de la *sharia* diferente a la de los “teólogos” (la *sharia* y no el *fiqh*). Pero que el feminismo tenga “otra” noción del islam no significa que provenga “desde fuera” como acusa el orientalismo. Mas bien, esta reflexión surge desde las propias entrañas del islam clásico. En ese entendido la *iytiḥad* encuentra una revitalización crucial al irrumpir como el antídoto crítico capaz de restituir al islam su originaria vocación común, su apuesta por la igualdad en todos los planos de la existencia.

BIBLIOGRAFIA

- Adlbi Sibai, Sirin. 2016. *La cárcel del feminismo. Hacia un pensamiento islámico decolonial*. Madrid: Akal.
- Averroes. 2008. *Decisive Treatise and Epistle Dedicatory*. Translation, with introduction and notes by Charles Butterworth. Utah: Brigham Young University.
- Averroes. 2011. *Exposición de la República de Platón*. Traducción del hebreo, introducción y notas de Miguel Cruz Hernández. Madrid: Tecnos.
- Averroes. 2015. *El Tratado Decisivo y otros textos sobre filosofía y religión*. Traducción del árabe, introducción y notas: Rafael Ramón Guerrero. Buenos Aires: Winogard.
- Ayubi, Nazih. 1996. *El islam político. Teorías, tradición y rupturas*. Barcelona: Bellaterra.
- Badran, Margot. 2012. *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*. Valencia: Cátedra.
- Campanini, Massimo. 2007. *Averroé*. Bologna: Il Mulino.
- Cherif-Ferjani, Mohammed. 2009. *Política y religión en el campo islámico*. Barcelona: Bellaterra.
- Dabashi, Hamid. 2005. *Theology of Discontent. The ideological foundation of the Islamic revolution of Iran*. New Jersey: Transaction.
- De Libera, Alain. 2000. *Pensar la Edad Media*. Barcelona: Anthropos.
- De Souza, Rosalie. 2012. *Averroís. A arte de governar. Uma leitura aristotelizante da Republica*. Sao Paulo: Perspectiva.

- Dupret, Baudouin. 2015. *La sharia. Orígenes, desarrollo, y usos contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.
- Esposito, Roberto. 1993. *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Foucault, Michel. 1986. *Historia de la sexualidad Vol 1. Voluntad de saber*. México DF: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. 2004. *Sobre la Ilustración*. Madrid: Tecnos.
- Geissinger, Aisha. 2015. *Gender and Muslim Constructions of Exegetical Authority. A rereading of the classical Genre of Qu´ran Commentary*. Boston: Brill.
- Hallaq, Wael. 2009. *An Introduction to Islamic Law*. New York: Cambridge University Press.
- Hallaq, Wael. 2009. *Sharia. Theory, Practice, Transformations*. New York: Cambridge University Press.
- Lamrabet, Asma. 2011. *El Corán y las mujeres. Una lectura de liberación*. Barcelona: Icaria-Antrazyt.
- Maiza Ozcoidi, Idoia. 2001. *La Concepción de la Filosofía en Averroes. Análisis crítico del Tahafut al tahafut*. Madrid: Trotta.
- Makdisi, Ussama. 2017. “The problem of sectarianism in the middle east in an age of western hegemony”. En Hashemi, Nader; Postel, Danny (eds.) *Sectarianization. Mapping the new politics of the Middle East*. London: Hurst, 23-34.
- Mir-Hosseini, Ziba. 2006. “Muslim women´s quest for equality: between islamic law and feminism”. *Critical Inquiry* 32, 629-645.
- Quijano, Aníbal. 2014. *Colonialidad del poder y clasificación social*. En Sousa Santos, Boaventura; Meneses, María Paula (eds.) *Epistemologías del sur (Perspectivas)*. Madrid: Akal, 67-108.
- Rosenthal, Franz. 2007. *The triumph of knowledge. The concept of knowledge in medieval Islam*. London: Brill.
- Rubio, Luciano. 1987. *El Ocasionalismo de los teólogos especulativos del islam*. Salamanca: Escorial.
- Said, Edward. 2003. *Orientalism*. London: Penguin.