

FEMINISMO ISLÁMICO, INTERSECCIONALIDAD Y DECOLONIALIDAD¹

SARA SALEM²

The Institute of Social Studies, Países Bajos.

salem.m.sara@gmail.com

Recibido: 16 de abril de 2014

Aceptado: 20 de agosto de 2014

Resumen:

Este artículo sostiene que la interseccionalidad plantea al feminismo islámico un enfoque útil para comprender las experiencias de vida de las mujeres musulmanas. Para hacerse verdaderamente emancipadora, sin embargo, la interseccionalidad debe combinarse con un enfoque decolonial. Si bien descentra la ontología liberal secular del feminismo occidental dominante y exige un análisis crítico de las estructuras globales que producen y reproducen las relaciones de desigualdad que afectan a las mujeres musulmanas, un enfoque interseccional decolonial puede llevar aún más lejos el campo en expansión del feminismo islámico.

Palabras clave: feminismo islámico, decolonialidad, interseccionalidad, feminismo, género.

Islamic Feminism, Intersectionality and Decoloniality

Abstract:

This paper argues that intersectionality provides Islamic feminism with a useful approach to understanding the lived experiences of Muslim women. In order to become truly emancipatory, however, intersectionality should be combined with a decolonial approach. Though de-centering the secular liberal ontology of mainstream western feminism and calling for a critical analysis of the global structures that produce and reproduce the relations of inequality that affect Muslim women, a decolonial intersectional approach can take the expanding field of Islamic feminism even further.

Keywords: Islamic feminism; decoloniality; intersectionality; feminism; gender.

Feminismo islâmico, interseccionalidade e decolonialidade

Resumo:

Este artigo argumenta que a interseccionalidade proporciona ao feminismo islâmico uma abordagem útil para o entendimento das experiências vividas das mulheres muçulmanas. Contudo, para tornar-se verdadeiramente emancipatória, a interseccionalidade deveria

¹ Este artículo hace parte de mi investigación en Leiden University entre 2010-2011.

² Candidata a Ph.D., Institute of Social Studies, Países Bajos. Profesora visitante en la Universidad de California, Berkeley.



se combinar com uma abordagem decolonial. Apesar de descentrar a ontologia liberal secular do feminismo ocidental dominante e de exigir uma análise crítica das estruturas globais que produzem e reproduzem as relações de desigualdade que afetam as mulheres muçulmanas, a abordagem interseccional decolonial pode levar o campo em expansão do feminismo islâmico ainda mais a frente.

Palavras-chave: feminismo islâmico, decolonialidade, interseccionalidade, feminismo, gênero.

Introducción

La interseccionalidad es una teoría dentro de los estudios feministas que se ha utilizado para abordar la naturaleza interseccionada de estructuras e identidades. Ha servido para descentrar el feminismo occidental y en cambio poner en entredicho nuestra subjetividad como investigadores, así como los supuestos que sustentan nuestro trabajo. El feminismo islámico tiene mucho en común con la interseccionalidad, y sostengo que combinar estos dos campos serviría para pluralizar el campo del feminismo y llamar la atención a los múltiples niveles de opresión que las mujeres musulmanas enfrentan hoy en día.

Este artículo comienza dando una idea general de la teoría de la interseccionalidad siguiendo la pista a su surgimiento. A continuación, el artículo analiza el feminismo islámico, antes de pasar a su propuesta de porqué los dos campos deben fusionarse mediante un análisis de las semejanzas entre ambos. Adicionalmente, se propone un acercamiento decolonial como aspecto importante de una perspectiva feminista islámica interseccional.

La teoría de la interseccionalidad

La teoría de la interseccionalidad es un enfoque teórico relativamente nuevo para hacer investigación en las ciencias sociales. Planteada por vez primera por las feministas de color, ha sido adoptada ahora por otras disciplinas, como la sociología, los estudios raciales y la etnografía. El contexto en el que surgió la interseccionalidad es en extremo importante al intentar comprender la teoría misma. Poco después de la difusión del feminismo de la primera ola en América y Europa, comenzaron a aflorar críticas procedentes de mujeres que se sentían excluidas por los discursos usados por las feministas de la primera ola. Sobre todo, la pretensión de representación universal de las mujeres fue cuestionada por mujeres que sentían que sus experiencias eran muy diferentes de la mujer promedio blanca, occidental, de clase media, que constituía el grueso del movimiento feminista de la primera ola. «Algunas feministas creían que las particularidades concretas de su propia subordinación estaban excluidas: los análisis, a menudo generalizados para todas las mujeres, de hecho se fundamentaban en las prioridades y experiencias

de una minoría» (Denis, 2008: 679). Más aún, las feministas negras sostenían que el feminismo blanco y burgués solo ponía sobre la mesa problemas de las experiencias de opresión de mujeres blancas de clase media (Lutz, Vivar y Supik, 2011: 2). «Las limitaciones del feminismo son evidentes en la construcción de la prioridad de problemas (implícitamente consensuada) que al parecer se espera que *todas* las mujeres organicen» (Mohanty, 1988: 53). Un punto importante era que la teorización feminista no se salía de las relaciones sociales dominantes, y por ende reflejaba relaciones de poder similares. «Las prácticas académicas feministas están inscritas en relaciones de poder —relaciones que a las que se resisten, van en contravía o incluso quizás apoyan de manera implícita. Por supuesto no puede haber una academia apolítica» (Mohanty, 1988: 53).

Las feministas negras americanas fueron las primeras en sostener que el feminismo dominante no representaba, y era incapaz de hacerlo, sus experiencias con solo tener en cuenta el género como variable más importante. Ellas insistían en que sus realidades eran mucho más complejas que eso: eran mujeres; pero también eran negras, pobres o ricas, urbanas o rurales, educadas o no educadas, y así sucesivamente (Phoenix, 2006: 187). Todos estos diversos aspectos de sus identidades se combinaban para crear sus realidades. Al comienzo, se creó la noción de «opresión triple», que sostenía que las mujeres negras sufren de tres tipos diferentes de opresión: de clase, de raza y de género (Yuval-Davis, 2006: 195). Esto se convirtió más adelante en la sagrada trinidad de los estudios feministas: raza-género-clase. La interseccionalidad se añadiría luego a otras identidades como la sexualidad, la discapacidad, etc. «Gran cantidad de académicas feministas han desestabilizado la noción de una “mujer” universal, afirmando que la “mujer” en sí es un terreno impugnado y fracturado, y que la experiencia de la “mujer” siempre está constituida por sujetos con intereses ampliamente diferentes» (Nash, 2008: 3). Por esta razón, es problemático hablar de un «feminismo universal» o de una «mujer universal». Es importante notar que aunque el término mismo solo se acuñó en la década de 1980, las académicas feministas negras han estado conceptualizando la identidad como una formación de vectores entrelazados de raza, género, clase y sexualidad por décadas (Nash, 2008: 3). Hancock reitera que la deuda que tiene la interseccionalidad con las feministas negras apuntando que parte importante de la investigación interseccional depende de los artículos de feministas pertenecientes a la teoría crítica de raza, quienes «trazan enérgicamente las ramificaciones de un sistema legal enzarzado en el acercamiento unitario para las mujeres de color que son víctimas de abuso sexual, violencia doméstica y discriminación laboral» (2007: 71).

Además de las feministas negras, otros grupos de feministas, como las feministas marxistas, lésbicas, post-coloniales y europeas, también analizaban las relaciones entre diferentes sistemas de opresión (como el capitalismo, la sexualidad, el nacionalismo) y el género. Las feministas europeas y post-coloniales, por

ejemplo, lo hacían desarrollando la teoría del feminismo situado (“standpoint feminism”) (Yuval-Davis en Lutz, Vivar y Supik, 2011: 156). Sin embargo, aunque esos acercamientos puedan haber usado la interseccionalidad, no reflejan una «perspectiva interseccional» (Yuval-Davis en Lutz, Vivar y Supik, 2011: 156). Lo que hicieron las feministas negras, lesbianas y marxistas fue abordar la preocupación «teórica y normativa más central en la academia feminista: a saber, el reconocimiento de las diferencias entre mujeres. Esto se debe a que hace mención del problema más acuciante que enfrenta el feminismo contemporáneo: el largo y doloroso legado de sus exclusiones» (Yuval-Davis en Lutz, Vivar y Supik, 2011: 156). Este legado de exclusión ha sido articulado particularmente bien por Crenshaw, quien escribe: «Las feministas ignoran cómo funciona su propia raza para mitigar algunos aspectos del sexismo y, más aún, cómo a menudo las privilegia sobre otras mujeres y contribuye a la dominación de aquellas. En consecuencia, la teoría feminista sigue siendo *blanca*, y su potencial de ampliar y profundizar su análisis considerando a mujeres no privilegiadas sigue sin materializarse» (Lutz, Vivar & Supik, 2011: 33).

El término mismo *interseccionalidad* fue acuñado por Kimberle Crenshaw, académica jurista afroestadounidense, que hacía parte de la disciplina de los estudios críticos de raza en la década de 1980, el cual buscaba «problematizar la pretendida ceguera al color, la neutralidad y la objetividad de la ley» (Nash, 2008: 2). Crenshaw quería mostrar cómo el marco de un solo eje que con frecuencia usaban las feministas debía reemplazarse por la interseccionalidad, que podía demostrar mejor las maneras como interactúan la raza y el género «para plasmar las múltiples dimensiones de las experiencias de las mujeres negras» (Nash, 2008: 2). Crenshaw afirma que las experiencias de las mujeres negras son mucho más amplias de lo estipulado por el discurso de discriminación de categorías, y que la «continua insistencia de filtrar las demandas y necesidades de las mujeres negras mediante análisis categóricos que oscurecen por completo sus experiencias garantiza que rara vez se atenderán sus necesidades» (Lutz, Vivar & Supik, 2011: 30).

Crenshaw suele usar la metáfora de un cruce de caminos para explicar la interseccionalidad: «La interseccionalidad es lo que ocurre cuando una mujer de un grupo minoritario intenta desenvolverse en el principal cruce de la ciudad... la autopista principal es “la carretera del racismo”. Una intersección puede ser el Colonialismo, y luego la Calle Patriarcal. Debe vérselas no solo con una forma de opresión, sino con todas las formas, que se unen para formar un manto de opresión doble, triple, múltiple, de muchas capas» (Crenshaw en Yuval-Davis, 2006: 196).

Las académicas feministas han definido la interseccionalidad de diversas maneras. Nash escribe que la interseccionalidad es «la noción de que la subjetividad está constituida por vectores de raza, género, clase y sexualidad que se refuerzan mutuamente» (Nash, 2008: 2). Knudsen ha escrito que la interseccionalidad «se

usa para analizar la producción de poder y procesos entre el género, la raza, la etnicidad, etc., y tiene que ver con el análisis de las jerarquías sociales y culturales dentro de diferentes discursos e instituciones» (63). Ann Denis describe los análisis interseccionales como aquellos que incluyen «el análisis concurrente de múltiples fuentes interseccionadas de subordinación/opresión, y están basados en la premisa de que el impacto de una fuente de subordinación específica puede variar, dependiendo de su combinación con otras fuentes potenciales de subordinación» (2008: 677). Para Hancock, la noción del análisis de las identidades de raza, género y clase juntas ha existido por más de un siglo. «El término ‘interseccionalidad’ se refiere al argumento normativo teórico y a un acercamiento a la realización de investigación empírica que hace énfasis en la interacción de categorías de diferencia» (2007: 63). Zarkov escribe que la interseccionalidad se refiere a la intersección del género con otras relaciones sociales en formas contradictorias y conflictuales, y que «su poder depende del contexto específico en el cual opere. Pese a la importancia que pueda tener el género, es solo uno —entre muchos— principios organizadores de la vida social, solo una de muchas categorías analíticas. No posee ‘natural primacía’ en las relaciones sociales» (Lutz, Vivar y Supik, 2011: 114).

De estas variadas extrapolaciones sobre los usos de la interseccionalidad, puede resumirse como una teorización que hace posible un análisis *complejo* de las realidades vividas por la gente, que toma en consideración no solo diferentes marginalizaciones (de manera aditiva) sino que analiza cómo dichas marginalizaciones y posiciones se intersectan para crear situaciones únicas. De ese modo, la interseccionalidad, en su esencia, es un proceso de complicación de la investigación mediante el abordaje de la manera como posicionalidades múltiples se intersectan. También es claro que la interseccionalidad es una noción teórica fluida, en continua expansión. A medida que más académicos y activistas se ocupan de ella, más interseccionalidades surgen. El ejemplo de las masculinidades es ilustrativo de la manera como la interseccionalidad ha trascendido la configuración clásica de raza/género/clase y ha adoptado muchas otras marginalizaciones y posicionalidades que a menudo se pasan por alto, como la masculinidad, la discapacidad, la edad, la sexualidad, la transnacionalidad, y demás. Finalmente, la interseccionalidad ha funcionado también como puente entre diversas posiciones teóricas dentro de los estudios feministas.

Islam y feminismo

El feminismo siempre ha tenido una relación tormentosa con la religión y con las religiosas. En un artículo de Elina Vuola titulado *God and the Government: Women, Religion and Reproduction in Nicaragua* (2001), sostiene que una visión superficial o condescendiente de la religión por parte del/a académico/a feminista ha implicado que no vean el panorama completo.

Por un lado, existe una suerte de «ceguera» o de resistencia feminista ante la importancia de la religión para las mujeres. Por el otro lado, existe un tipo de «paradigma religioso» de los estudios feministas en el que se considera a las mujeres predominantemente a través del lente de la religión, en especial en la investigación adelantada por académicos/as occidentales sobre los países musulmanes (2001: 2).

Un argumento importante que ella plantea es que la religión es importante para las mujeres. No hay manera de ignorar este hecho y seguir como si el feminismo debiera ser —por definición— secular. Prosigue diciendo,

la perspectiva feminista debe cuidarse también de no juzgar la religión en sí como opresiva para las mujeres, sin escuchar las diferentes voces de las mujeres reales de todo el mundo, quienes se debaten entre sus identidades como mujeres y sus lugares en las comunidades religiosas (Vuola, 2001: 4).

Estoy convencida de que la principal razón por la que el feminismo occidental ha tenido un problema de larga data con la religión es que sus presupuestos fundamentales son seculares por naturaleza. Sin embargo, dado que el feminismo occidental se postula como neutral, objetivo y universal —disimulando así sus raíces y presupuestos—, con frecuencia se pasa por alto su ontología secular subyacente. Pese a ello, es precisamente esta ontología secular la que crea las tensiones entre el feminismo y la religión. En el caso del feminismo islámico, esto se multiplica, pues adicionalmente está la cuestión del orientalismo. De este modo, las mujeres musulmanas quedan excluidas del feminismo en dos frentes: por los presupuestos seculares del feminismo y por las tendencias orientalistas del feminismo.

Por mucho tiempo, el feminismo occidental ha situado a las religiosas —y a las musulmanas en particular— como desprovistas de agencia. Esto tiene relación con la visión teleológica del momento en que las sociedades deben moverse de la religiosidad hacia el secularismo para ser vistas como progresistas. Lo que esto suele implicar es que no se aceptará como modernas (y liberadas) a las mujeres si son religiosas. Lo clave aquí es que la religión es encuadrada —de manera abierta o sutil— muchas veces como opresiva. De nuevo, esto tiende a enfatizarse aún más cuando se trata de las mujeres musulmanas. Este enfoque en la falta de agencia de las mujeres musulmanas y en la evolución de lo religioso a lo secular traiciona los presupuestos occidentales subyacentes que sustentan el movimiento feminista.

El feminismo islámico debe contextualizarse en el movimiento más amplio del Islam reformista. El movimiento reformista en el Islam consiste en un creciente número de sabios/as que ha llamado la atención acerca de interpretaciones alternativas del Islam mediante sus orientaciones teóricas y sus acercamientos prácticos. Los reformistas sostienen que el Corán y otros textos religiosos contienen preceptos que son específicos del contexto de la Arabia del siglo VII,

lo cual dificulta la aplicación de todo al pie de la letra en el periodo actual. En lugar de ello, el Corán debe estar sujeto a una constante reinterpretación. Fazlur Rahman, por ejemplo, afirma que siempre debe buscarse el principio detrás de cada verso del Corán y reaplicarlo a cada contexto particular (2009).

El feminismo islámico constituye un campo que puede ser ampliamente definido como un intento de ejercer poder sobre la producción del conocimiento y la creación de significado dentro del Islam. Muchas sabias pertenecientes a la tradición feminista islámica han trabajado para desestabilizar las nociones del Islam como opresivo hacia las mujeres. Los textos religiosos constituyen el principal campo de batalla en el que se dan muchos de estos debates, por lo que dichos textos se constituyen como intrínsecamente patriarcales o bien se conceptualiza la necesidad de su reinterpretación que haría posible las lecturas feministas. Asma Barlas (2002) ha buscado demostrar que debemos ver lo patriarcal como una lectura más del Corán en lugar de verlo como parte inherente de él. Amina Wadud (1999) ha demostrado cómo versos específicos sacados de contexto pueden servir para mostrar toda la religión como sexista, de ese modo destacando la necesidad de la contextualización y la historización. Kecia Ali (2008) aborda las cuestiones del sexo y la intimidad en el Islam, demostrando que la producción de conocimiento en el Islam no es campo exclusivo de lo masculino. Académicos, como Khaled Abou el Fadl, también tienen trabajos donde se demuestra las maneras como la producción del conocimiento islámico ha estado dominada por los hombres y es por ende subjetiva, no objetiva. Su obra se centra particularmente en aspectos legales (2001). Farid Esack ha buscado acercarse al Islam desde una perspectiva que demanda la justicia de género y el pluralismo (1997).

En el centro de mucho de este trabajo está la afirmación de que la autoridad en el Islam no es exclusiva del hombre. Las mujeres también pueden —y deben— interpretar los textos islámicos. Más aún, se ha hecho evidente que cuando estos textos se interpretan desde una perspectiva que es feminista y reformista, los mensajes que afloran pueden ser muy diferentes. La obra de Fatima Mernissi ha sido especialmente instructivo en ese aspecto. Mediante el uso de metodologías tradicionales islámicas, ha abordado los *Hadiz* y mostrado que varios de los *Hadith* usados para excluir a las mujeres de los espacios públicos que son aceptados comúnmente como auténticos en realidad no lo son (1991). De este modo, ella demuestra que las aproximaciones a estos textos desde una perspectiva feminista arrojan resultados diferentes, destacando la necesidad de nuevas interpretaciones de los textos.

Riffat Hassan ha escrito sobre la seriedad que subyace a la cuestión de quién está autorizado para interpretar los textos (Cooley *et al.*, 1991: 41). Si se sigue definiendo a las mujeres como teológicamente inferiores, seguirá escatimándoseles sus derechos políticos, económicos y sociales. Por ello es preciso que las mujeres reclamen el espacio desde el cual desafiar su supuesta inferioridad teológica.

Mediante el privilegio de los argumentos teológicos, es claro que las feministas islámicas están desafiando la versión occidental del feminismo que rechazaría el Corán como base desde la cual luchar por la igualdad de género.

Para concluir, es claro que existen múltiples movimientos en el Islam en demanda de una reinterpretación de los textos islámicos desde el punto de vista de la justicia de género. Así concebir el Islam como una religión que oprime a las mujeres no solo es problemático, sino que sirve para esencializar y homogeneizar a las mujeres musulmanas, quienes ya enfrentan múltiples opresiones estructurales en su vida diaria. El feminismo islámico sirve como prueba de las maneras como las mujeres musulmanas han rebatido la producción de conocimiento centrada en lo masculino para forjarse un espacio para sí mismas. Esto lo han hecho no basándose en las concepciones de igualdad de género, sino mediante el uso de fuentes, textos y especialistas autóctonos dentro de la tradición islámica.

Interseccionalidad y feminismo islámico

Existen vínculos evidentes entre la teoría de la interseccionalidad y la cuestión del feminismo islámico. Ambos luchan contra el continuado dominio del feminismo occidental que delinea y excluye versiones no liberales del feminismo. Estos procesos de exclusión se basan en la representación de culturas enteras como homogéneas, estáticas y esencializadas. Éste un rasgo clásico del Orientalismo, y se ha reproducido en gran parte de la literatura feminista dominante occidental sobre la religión, en especial en lo que respecta al Islam. El supuesto implícito o explícito de que el «Islam es patriarcal» no solo asume que existe un «Islam», sino además que el patriarcado ya ha sido predefinido, pero ¿por quién o quiénes? Más aún, la interseccionalidad es una manera como las feministas islámicas pueden acercarse a sus propias experiencias de vida de manera más compleja. Como se mencionó anteriormente, las mujeres musulmanas con frecuencia son oprimidas en múltiples frentes. La interseccionalidad es por consiguiente una manera de analizar esos múltiples frentes y las maneras como interactúan entre ellos.

Pese a esto, no se ha hecho mucho trabajo sobre el tema de la interseccionalidad y el feminismo islámico. Si bien es cierto que la interseccionalidad ha sido usada por las feministas de manera acrítica (pese a sus orígenes radicales), me parece que puede usarse para impulsar el proyecto del feminismo islámico si se combina con una perspectiva decolonial. La aspiración de la interseccionalidad es escuchar las voces de mujeres y de hombres en sus propios términos, con el fin de armar el rompecabezas de las narrativas y analizar en sus componentes experiencias que puedan ayudar a comprender la vida social. Estas narrativas y experiencias no existen en un vacío. Para entenderlas realmente, es necesario contextualizarlas e historizarlas dentro del sistema global capitalista imperialista que estructura las vidas de las mujeres musulmanas hoy en día.

De ese modo, la interseccionalidad no solo permitiría que las voces y las experiencias de las mujeres musulmanas fuesen parte de la narrativa. También contextualizaría esas experiencias y mostraría cómo las estructuras globales y las relaciones de poder han dado lugar a trayectorias de vida específicas para grupos de mujeres específicos. El sistema imperialista global, por ejemplo, tiene claras implicaciones para las mujeres musulmanas. Así el feminismo islámico que es interseccional debe adoptar un acercamiento decolonial para comprender lo que es el sistema imperialista, cómo se constituyó y los procesos de poder específicos que trabajan para construir las experiencias de las mujeres musulmanas.

Otra manera como un acercamiento interseccional decolonial fortalecería el feminismo islámico es mediante la crítica de una ontología liberal individualista. Es precisamente dicha ontología la que subyace al feminismo occidental y la que está ligada a sus presupuestos seculares. La producción intelectual decolonial, por otro lado, se aleja de esto y en su lugar demanda ontologías más radicales. El feminismo islámico se ajustaría más cómodamente en los enfoques descoloniales interseccionales, aun cuando la interseccionalidad en ocasiones puede reproducir una ontología liberal y secular.

En resumidas cuentas, aunque la interseccionalidad sería una adición útil al creciente campo del feminismo islámico, no es suficiente hacer uso acrítico de la interseccionalidad. En lugar de eso, debe combinarse con una perspectiva decolonial, por dos razones. En primer lugar, porque esto pondría bajo el lente las estructuras globales de opresión que configuran las experiencias de las mujeres musulmanas, incluyendo el imperialismo, el capitalismo y demás. En segundo lugar, una perspectiva decolonial se alejaría de las ontologías liberales, seculares, y en lugar de ello demanda una ontología radical por la cual la agencia, la autonomía y la liberación se consideran como formas con las que las feministas musulmanas podrían fácilmente identificarse.

Conclusión

Si bien el feminismo occidental se presenta como un movimiento neutral y universal, tiene supuestos profundamente arraigados que estructuran la manera como se acerca a las mujeres no occidentales. El secularismo es clave entre estas presuposiciones, y tal supuesto quiere decir que cuando surgen movimientos como el feminismo islámico, la respuesta ha sido etiquetarlos como una prueba más de la falsa conciencia o no relacionarse con ellos de ninguna manera.

La interseccionalidad puede ser una herramienta poderosa con la que muchas mujeres en Oriente Medio pueden reivindicar un proyecto feminista que a menudo las ha excluido y objetificado. La interseccionalidad brinda una vía de salida del esencialismo cultural, objetivizante e infantilizante que con frecuencia

ocurre cuando se habla sobre las mujeres musulmanas. Toma en cuenta diferentes posicionalidades, así como el si dichas posicionalidades marginalizan, empoderan o conceden privilegios. Aborda el poder y la desigualdad, y cómo se entrelazan diferentes sistemas de opresión, como el capitalismo, el patriarcado, el imperialismo, etc. Fomenta la auto reflexividad y una conciencia constante de los propios presupuestos, procedencia y posición en las esferas social, política y económica.

Todavía más importante es que una perspectiva feminista islámica interseccional ofrece una manera de descentrar el feminismo occidental. Plantea preguntas diferentes y pone sobre la mesa aspectos diferentes. Más aún, usa otras herramientas, ideas, valores y metodologías para abordar esas preguntas. En lugar de derechos humanos o sistemas legales occidentales, usa el Corán y *los Hadiz*. En lugar de ideas liberales sobre lo que la liberación femenina es, plantea una noción distinta de la justicia de género. Estas maniobras sirven no solo como crítica al feminismo occidental, sino también para descentrarlo y contribuir a pluralizar el campo del feminismo.

Bibliografía

- Ali, Kecia. 2008. *Sexual ethics and Islam: Feminist reflections on Qur'an, Hadith, and jurisprudence*. Chester, Oneworld Publications.
- Barlas, Asma. 2002. "Believing women", en: *Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. Pp. 361-368. Texas, University of Texas Press.
- Cooley, Paula M., William R. Eakin y John B. McDaniel (eds.). 1991. *After Patriarchy: Feminist Transformations of the World Religions*. Nueva York, Sri Satguru Publications.
- Denis, Ann. 2008. "Intersectional Analysis: A Contribution of Feminism to Sociology", *International Sociology*, 23(5): 677-694.
- El Fadl, Khaled Abou. 2001. *Speaking in God's name: Islamic law, authority and women*. Londres, Oneworld Publications Ltd.
- Esack, Farid. 1997. *Quran, liberation & pluralism: an Islamic perspective of interreligious solidarity against oppression*. Londres, Oneworld Publications Ltd.
- Lutz, H., M.T. Herrera Vivar & L. Supik. (eds.). 2011. *Framing Intersectionality: Debates on a Multi-Faceted Concept in Gender Studies*. Farnham, Ashgate.
- Mernissi, Fatima. 1991. *Women and Islam: An historical and theological inquiry*. Oxford, Blackwell, South Asia Books.
- Mohanty, C. T. 1988. Under Western eyes: Feminist scholarship and colonial discourses. *Feminist review*, 30: 61-88.

- Nash, J. 2008. "Re-Thinking Intersectionality", *Feminist Review*, 89: 1-15.
- Phoenix, Ann. 2006. "Editorial: Intersectionality". *European Journal of Women's Studies* 13(3): 187-192.
- Rahman, Fazlur. 2009. *Major Themes of the Qur'an*. Chicago, University of Chicago Press.
- Vuola, Elina. 2001. *God and the government: Women, religion, and reproduction in Nicaragua*. Documento para el Encuentro de la *Latin American Studies Association (LASA)*. Washington DC, Septiembre 6-8. [documento PDF]. Disponible en: <http://lasa.international.pitt.edu/lasa2001/vuolaelina.pdf>
- Wadud, Amina. 1999. *Qur'an and Women. Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Nueva York, Oxford University Press.
- Yuval-Davis, Nira. 2006. "Intersectionality and Feminist Politics". *European Journal of Women's Studies*, 13(3): 193-209.