
This is the **published version** of the bachelor thesis:

Akram Muhammad, Maryam. *La igualdad de género en los contextos islámicos : el feminismo islámico y la percepción de la mujer musulmana en occidente.*

Treball de Final de Grau (Universitat Autònoma de Barcelona), 2026 (Dret)

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/331983>

under the terms of the  license.

**LA IGUALDAD DE GÉNERO EN LOS CONTEXTOS
ISLÁMICOS: EL FEMINISMO ISLÁMICO Y LA
PERCEPCIÓN DE LA MUJER MUSULMANA EN
OCCIDENTE**



Imagen: Diseñado por Freepik

Autora: Maryam Akram Muhammad

Tutor: Josep Cañabate Pérez

Grado en Derecho

Facultad de Derecho

Trabajo de Fin de Grado

Mayo de 2026

AGRADECIMIENTOS

Deseo expresar mi más profundo agradecimiento a mi tutor, Josep Cañabate Pérez, por la confianza depositada en mí desde el inicio de este trabajo. Gracias por su constante guía y por aportar una visión tan enriquecedora, otorgándole a este trabajo la relevancia y el enfoque necesarios para su culminación.

A mi familia, por su apoyo incondicional en los momentos de dificultad y por respaldar cada una de mis decisiones, brindándome la confianza necesaria para creer en mí misma.

A mi mejor amiga, por creer en mí siempre y por acompañarme con tanto entusiasmo en el desarrollo de este trabajo desde el primer día.

Y, sobre todo, a todas aquellas mujeres que luchan a diario para que sus derechos sean reconocidos desde las fuentes originales del Islam. Y a todas aquellas, que, han posibilitado la creación de movimientos sociales que hagan destacar la voz de las mujeres musulmanas.

Agradezco profundamente a *Allah* por permitirme llegar hasta aquí y por su protección constante.

RESUMEN

La presente investigación tiene como objetivo recuperar la voz de la mujer musulmana y analizar la igualdad de género en los contextos islámicos, explorando el surgimiento y el desarrollo del feminismo islámico. Este movimiento se caracteriza por ser no solo una corriente social, sino también una propuesta intelectual y hermenéutica esencial para reivindicar su agencia y protagonismo consagrada en las fuentes originales. Para ello, el trabajo examina diversos pasajes del Texto Sagrado y distintas aproximaciones académicas que permiten fundamentar el estado de la cuestión.

El estudio identifica una tensión fundamental: por un lado, el mensaje igualitario del Corán y la hermenéutica feminista; y, por otro, las interpretaciones sesgadas resultantes de una exégesis históricamente masculinizada. En esta controversia, el feminismo islámico representa una herramienta de justicia para evidenciar que la equidad de género es un principio inherente a la revelación original, que es a menudo invisibilizado por estructuras patriarcales.

Por último, se aborda la representación de la mujer musulmana en Occidente, evidenciando procesos de estigmatización que afectan tanto a la fe religiosa como a la *umma*. A través del análisis de la actualidad mediática, se constata la preexistencia de prejuicios de género y discursos, que bajo una mirada sesgada, refuerzan una imagen negativa y estereotipada, ocultando la verdadera autonomía y libertad de la mujer en el Islam. Es por ello, que se debe diferenciar y contrastar entre el imaginario social del Occidente y la realidad social.

Palabras clave: Igualdad de Género, Feminismo Islámico, Corán, Mujer Musulmana, Hermenéutica Feminista, Patriarcado, Occidente.

ABSTRACT

The present research aims to analyze gender equality within Islamic contexts by exploring the emergence and development of Islamic feminism. This movement is characterized not only as a social current but also as an essential intellectual and hermeneutical proposal to claim women's voices, which are enshrined in the original sources. To this end, the study examines various passages from the Sacred Text and different academic approaches to establish the current state of research.

The study identifies a fundamental tension: on one hand, the egalitarian message of the Quran and feminist hermeneutics; and, on the other, the biased interpretations resulting from a historically masculinized exegesis. Within this controversy, Islamic feminism represents a tool for justice to demonstrate that gender equity is an inherent principle of the original revelation, which is often rendered invisible by patriarchal structures.

Finally, the representation of Muslim women in the West is addressed, highlighting processes of stigmatization that affect both the religious faith and the *ummah*. Through the analysis of contemporary media, the persistence of gender prejudices and discourses is confirmed. These discourses, shaped by a biased perspective, reinforce a negative and stereotype image, obscuring the true autonomy of women in Islam. Consequently, it is imperative to differentiate and contrast the Western social imaginary with social reality.

Key words: Gender equality, Islamic Feminism, Quran, Muslim Woman, Feminist Hermeneutic, Patriarchy, West.

ÍNDICE

1. INTRODUCCIÓN.....	1
2. CAPÍTULO I: LA IGUALDAD DE GÉNERO EN EL ISLAM.....	3
2.1. El Corán y la creación: La igualdad del <i>Nafs</i> (alma).....	3
2.2. La igualdad espiritual en el Corán.....	4
3. CAPÍTULO II: EL FEMINISMO ISLÁMICO.....	7
3.1. Feminismo e Islam: un encuentro necesario.....	7
3. 2. Feminismo islámico: un concepto debatido.....	9
3.2.1. ¿Feminismo islámico o feminismo secular?.....	9
3.2.2. El pensamiento de Fatima Mernissi.....	13
4. CAPÍTULO III: LA VOZ DE LA MUJER MUSULMANA DESDE UNA HERMENÉUTICA FEMINISTA DEL CORÁN.....	17
4.1. La reinterpretación de los textos islámicos según Amina Wadud.....	18
4.2. El Corán como texto antipatriarcal: una propuesta hermenéutica de Asma Barlas.....	21
4.3. Margot Badran: De la interpretación contingente a la igualdad coránica.....	22
4.4. Las propuestas críticas de Fatima Mernissi y Olfa Youssef.....	23
5. CAPÍTULO IV: LA PERCEPCIÓN DE LA MUJER MUSULMANA EN OCCIDENTE.....	28
5.1. El patriarcado en el Islam.....	28
5.2. La mujer musulmana en Occidente: una imagen negativa.....	30
5.3. La mujer musulmana y los estereotipos en Occidente.....	33
5.4. La libertad religiosa y la tensión de derechos: el caso del burka y el niqab en la España de la actualidad.....	38

6. CONCLUSIONES.....	40
-----------------------------	-----------

7. REFERENCIAS.....	44
----------------------------	-----------

1. INTRODUCCIÓN

Históricamente, la mujer musulmana ha sido representada en el imaginario occidental como un sujeto carente de voz y sumisa bajo el poder del hombre. Esta percepción ha sido distorsionada en repetidas ocasiones por estereotipos y por una visión denigrante de la religión islámica. En este escenario, este trabajo de investigación sostiene como hipótesis que la desigualdad de género en contextos islámicos no es un producto de las disposiciones originales del Corán, sino de estructuras patriarcales ajenas al mensaje de Dios. Bajo esta premisa, el feminismo islámico surge como la herramienta hermenéutica necesaria para protestar contra dichas estructuras y para recuperar la igualdad espiritual y jurídica que emana del Texto Sagrado original, trascendiendo así la imagen negativa proyectada desde Occidente y comprender el verdadero rol de la mujer en el Islam.

El tema cobra especial relevancia al proponer la restitución de los derechos que el Corán otorga a la mujer, los cuales han sido tradicional e históricamente invisibilizados por estructuras de dominación masculina en diversos contextos socioculturales. En este sentido, surge un movimiento intelectual de mujeres —el feminismo islámico—, que busca reivindicar el sentido original del Texto Sagrado, y dar voz al mensaje auténtico de la revelación, evidenciando que la desigualdad no es un mandato divino, sino el resultado de una manipulación histórica de textos. Es por ello que resulta imprescindible reflexionar sobre todos aquellos discursos que presentan al Islam como una religión intrínsecamente injusta y desigual para la mujer, bajo la premisa de que esta sitúa al hombre en una posición de privilegio y de superioridad en todos los contextos.

Esta investigación, además, nace desde una motivación personal y de una profunda reflexión espiritual, impulsada por la preocupación ante la representación de la mujer

musulmana como un sujeto carente de voz. En este escenario, el análisis del Corán revela que, si bien se establecen distintos derechos y obligaciones según el género, el Texto Sagrado consagra en numerosas suras¹ una igualdad espiritual plena y radical ante la fe islámica. Mi propia experiencia como mujer musulmana e inmigrante en Occidente ha impulsado un interés por analizar el mensaje original de la revelación y profundizar en el pensamiento de diversas autoras que denuncian la notoria desigualdad presente en las sociedades musulmanas.

La metodología llevada a cabo para la realización del presente trabajo se articula en cuatro fases fundamentales. En primer lugar, se ha llevado a cabo un análisis exegético de diversos pasajes del Corán que profundizan en la igualdad espiritual y los derechos de la mujer. En segundo lugar, se ha realizado una revisión crítica de las obras de autoras pioneras sobre el feminismo islámico y la hermenéutica feminista. En tercer lugar, se ha incorporado el estudio de artículos científicos y literatura académica especializada para fundamentar el estado de la cuestión. Por último, la investigación se completa con un análisis de la actualidad mediática, orientado a estudiar la representación de la mujer musulmana en Occidente y el impacto derivado de su estigmatización.

La presente investigación se estructura en cuatro capítulos principales. El primero aborda el análisis de la igualdad de género en el propio Corán. El segundo estudia el feminismo islámico y el feminismo secular. El tercero consiste en profundizar la hermenéutica feminista a través de autoras que cuestionan las lecturas patriarcales de las fuentes. Por último, el cuarto capítulo aborda la percepción y demonización de la mujer musulmana en Occidente.

¹ El Sura se define como “cada una de las lecciones o capítulos en que se divide el Corán” (Real Academia Española [RAE], s.f.).

2. CAPÍTULO I: LA IGUALDAD DE GÉNERO EN EL ISLAM

2.1. El Corán y la creación: La igualdad del *Nafs* (alma)

El Corán siempre se ha definido como el libro o el Texto Sagrado de los musulmanes –de los creyentes del Islam–, pero no es un libro cualquiera. Es revelado por *Allah* mismo desde el cielo, en árabe, al último profeta de la religión islámica, *Muhammad*, y se considera, además, una de las fuentes de inspiración divina que contiene palabras puramente veraces, las cuales implican un camino recto y una guía hacia el bien (Quran.com, s.f.).

La palabra directa de *Allah* incluye en varios versículos –tal como veremos más adelante–, la importancia de la igualdad espiritual en el Islam, dejando claro que dicha religión implica la “sumisión a Dios” sin distinción de ningún género y sin discriminación ninguna hacia su creación. Para ello, es imprescindible analizar y comprender la igualdad del *nafs* (نفس), un concepto esencial que en la religión musulmana se refiere al alma o el ser interior de una persona y representa la dimensión interior responsable tanto de las acciones como intenciones de todo ser. El *nafs* es una palabra de origen árabe que se traduce de manera literal como “ego” o “ser”, la cual abarca los aspectos de la conciencia humana y sus deseos, formando así el núcleo de la identidad del hombre y también de su carácter moral (Jibreel, s.f.).

El concepto analizado resulta primordial para entender que *Allah* no hace referencia a un género en concreto para someterse a Él y a su religión, sino que introduce el espíritu como la base de la igualdad. Finalmente, formar parte del Islam va más allá del género; de este modo, puede seguir la religión musulmana cualquier ser humano, a quien se le otorga una espiritualidad y un vínculo con lo divino que proporciona equidad e igualdad, reconociendo además todos los derechos que se otorgan en el propio Corán.

2.2. La igualdad espiritual en el Corán

El Corán como un camino hacia lo justo, establece diferentes fragmentos en él que constatan la igualdad de género, una igualdad que se basa en la espiritualidad del ser humano. En primer lugar, uno de los fragmentos a destacar del libro es el siguiente:

Es verdad que a los musulmanes y a las musulmanas, a los creyentes y a las creyentes, a los obedientes y a las obedientes, a los veraces y a las veraces, a los pacientes y a las pacientes, a los humildes y a las humildes, a los que dan con sinceridad y a las que dan con sinceridad, a los que ayunan y a las que ayunan, a los que guardan sus partes íntimas y a las que las guardan y a los que recuerdan mucho a *Allah* y a las que recuerdan; *Allah* les ha preparado un perdón y una enorme recompensa. (Corán, 33:35, trad. en Melara Navío, 2023)²

Del segmento citado, cabe destacar que el Islam no va dirigido únicamente a los hombres, sino que también va dirigido a las mujeres; tal como ocurre en la mayoría de las lenguas en el mundo, incluido el árabe (la lengua en que el Corán está escrito), se conoce que para referirse a personas que forman parte de un colectivo de ambos sexos, se alude únicamente al género masculino. No obstante, este extracto del Corán alude explícitamente a ambos géneros, dejando clara la igualdad espiritual de los creyentes y no estableciendo ningún tipo de distinción para el perdón y la gran recompensa que los fieles recibirán en la vida después de la muerte (Bramon, 2014).

Esta promesa de recompensas y retribución divina se reafirma y se detalla en otros pasajes del Texto Sagrado. Un claro ejemplo que lo evidencia, se halla en la siguiente aleya:

² Este fragmento es extraído del Sura número 33, y el Aleya 35 del Corán. El Aleya se define como “versículo del Corán” (RAE, s.f.).

Allah ha prometido a los creyentes y a las creyentes jardines por cuyo suelo corren los ríos, donde serán inmortales; así como hermosas estancias en los jardines de Adn. Pero la aceptación de *Allah* es más importante, ése es el inmenso triunfo. (Corán, 9:72, trad. en Melara Navío, 2023) ³

El extracto anterior también alude tanto al género masculino como al género femenino, y deja evidente además la creencia de los fieles en una vida eterna después de la muerte. En consecuencia, sin distinción entre el creyente o la creyente, la revelación garantiza una vida sin obstáculos para aquellos que obedezcan la palabra de Dios. Se puede afirmar, por lo tanto, que la igualdad espiritual de los creyentes queda manifiesta y constatada por la voluntad directa de *Allah*.

No obstante, estos no son los únicos pasajes, ya que el Corán presenta con frecuencia una diversidad de aleyas que promueven la igualdad. Un ejemplo sólido y contundente es el siguiente: “El que haya cometido maldad sólo recibirá el pago equivalente a ella, pero quien haya obrado rectitud, sea varón o hembra, y sea creyente, éstos entrarán en el Jardín donde se les proveerá sin limitación” (Corán 40:40, trad. en Melara Navío, 2023). Este fragmento también resulta útil para considerar la igualdad de ambos géneros en el Islam, estableciendo que el que haya realizado un mal o un bien recibirá las consecuencias correspondientes, sean positivas o negativas, independientemente de que sea mujer u hombre. Una vez más, el Corán utiliza los artículos «el» y «la», dejando claro que la entrada en el paraíso no depende de si uno es varón o mujer, debido a que todo reside en los actos y en las intenciones del ser humano.

En definitiva, a pesar de la originalidad y claridad en los fragmentos del Corán, se ha cuestionado desde los inicios del Islam su veracidad y la igualdad espiritual que los fieles

³ Este fragmento es extraído de la Sura 9 del Corán llamada *At-Tawbah* (el arrepentimiento).

reclaman. ¿Es esto fruto de la ignorancia, de los estereotipos o, simplemente, de la negativa a creer lo que el Islam realmente representa? Es por ello que analizaremos en los siguientes capítulos varias cuestiones; entre ellas, cómo ha influido la voz de las mujeres en la comprensión de la religión musulmana y cómo han reclamado la igualdad espiritual que *Allah* mismo les ha garantizado mediante la revelación del Corán, el texto sagrado de los musulmanes.

3. CAPÍTULO II: EL FEMINISMO ISLÁMICO

3.1. Feminismo e Islam: un encuentro necesario

Las reivindicaciones de carácter feminista por parte de las mujeres, han estado presentes incluso desde la época de revelación del Corán; aún así, el feminismo islámico no tiene un nombre propiamente dicho hasta finales del siglo XX (véase apartado 3.2). En este sentido, ha habido numerosas protestas y cuestionamientos por parte de las mujeres en relación al rol que ellas deben asumir en la sociedad musulmana, así como una exigencia de la igualdad que el propio Texto Sagrado pone de manifiesto, tal como se ha analizado anteriormente. Las mujeres denuncian las injusticias que toleran y sufren por la dominación de los hombres, señalando que éstas contradicen la palabra de Dios, la cual refleja una inequívoca voluntad de igualdad de género espiritual (Ali, 2014). El concepto feminismo islámico, es en definitiva, un paradigma que busca protestar y reivindicar la igualdad de sexos, no solo en la vida pública, sino también en la privada, abogando por la justicia de carácter social en el contexto islámico (Torres, 2015). Este movimiento trasciende la protesta en un determinado contexto, pues se centra en reformular el rol de la mujer en el mundo moderno, y concretamente, en aquellos estados y naciones donde rige lo que rige es la ley islámica.

A tenor de lo examinado previamente, el Corán se dirige de forma explícita tanto a hombres como a mujeres; en él, la retribución tanto de recompensas como de castigos se establece en función del comportamiento del individuo y no de su género. Ante esta premisa, las mujeres alzan su voz para denunciar y reclamar las injusticias basándose en la propia palabra de Dios. En este sentido, cabe cuestionarse: ¿no resulta controvertido prescindir de la palabra de *Allah* para someter a la mujer a un patriarcado que es un producto del ser humano? Cuestiones de esta índole permiten afirmar que el origen del feminismo islámico surge incluso

en la época del último profeta de los musulmanes, *Muhammad*, y fue puesto de manifiesto por figuras como *Umm Salama*, esposa del mensajero de *Allah*.

Las reivindicaciones en contra de las tradiciones sexistas fueron evidentes y crecientes incluso después de la muerte de *Muhammad*. Debemos tener presente que los derechos de las mujeres en el Islam fueron una cuestión de preocupación central plantada por aquellos que sostienen un pensamiento reformista musulmán, representado concretamente –como indica Ali (2014)– por Muhammed ‘Abduh y Jamal al-Din al-Afghani. Ambos autores emplean el instrumento jurídico del *ijtihad*, el cual permite reformular y reinterpretar el pensamiento islámico en función de su contexto contemporáneo. No obstante, el reformismo musulmán en ningún momento queda libre de la influencia de las ideas occidentales ni de la utilización de otros medios democráticos. Pese a ello, cabe distinguir entre el feminismo europeo u occidental y el islámico, ya que, aunque ambos buscan la justicia e igualdad, lo hacen desde perspectivas distintas; unas desde una idea laica, otras desde la perspectiva del Corán –fuente primaria del Islam–, en el que resulta evidente una postura anticolonial, nacionalista y democrática (véase apartado 3.2).

La idea fundamental a destacar de la voz de las mujeres es que el Islam debe considerarse una religión que busca la justicia y la igualdad de género, descartando así la posibilidad de percibirlo desde un punto de vista patriarcal. Esta igualdad es la que vienen defendiendo las feministas desde los inicios de la revelación del Corán y, como apoyo a sus protestas, las basaban en una reflexión propia de los reformistas musulmanes. Así, habrá cada vez más una tendencia hacia nuevos discursos sobre las mujeres buscando una identidad feminista musulmana, de modo que el componente religioso destaca en gran medida. Estas reivindicaciones, además, no únicamente buscan la justicia a través de una sociedad igualitaria, sino que también tienden a impulsar y fomentar el Islam desde una perspectiva

más moderna, rompiendo con el paradigma tradicional. Así, las numerosas reivindicaciones feministas que promueven las mujeres musulmanas suponen un paso hacia la modernidad.

Siguiendo la línea de pensamiento de Ali (2014), es imprescindible la mención de dos procesos que fueron determinantes en la transformación y evolución del discurso de las mujeres en el Islam y en las formas de reivindicación religiosa. Por un lado, el aumento del nivel educativo femenino en Oriente Medio permitió a las mujeres alcanzar un mayor conocimiento de la religión islámica gracias al acceso a estudios superiores, tales como los grados universitarios. Por otro lado, el discurso islamista impulsó un cambio en la forma de percibir el Islam en el poder, lo cual permitió que la interpretación de la religión no se limitara exclusivamente a las autoridades tradicionales. De estos dos procesos, es importante poner énfasis en el primero debido a la relevancia e influencia de la educación en el activismo islámico. Es decir, cuanto más formadas están las mujeres, mayor es su conocimiento del mensaje que *Allah* transmite mediante el Texto Sagrado, lo que les permite comprender críticamente el sistema patriarcal en el que viven. En definitiva, el empoderamiento del saber islámico por parte de las mujeres y la democratización de las corrientes religiosas favorecen que el feminismo islámico se desarrolle y se transforme en un discurso intelectual.

3. 2. Feminismo islámico: un concepto debatido

3.2.1. ¿Feminismo islámico o feminismo secular?

El concepto de “feminismo islámico” debe ser analizado en profundidad dada la diversidad de posturas de distintos autores, ya que, mientras algunos emplean este término para referirse a la desigualdad y discriminación que sufren las mujeres en el Islam, otros optan por terminologías alternativas para describir dicho fenómeno, tal como veremos a lo largo del presente apartado.

Margot Badran es una historiadora y docente estadounidense especializada en mujeres y género del Oriente Medio moderno (La Vanguardia, s.f.). Según Badran (2009), el concepto de “feminismo islámico” empezó a ser visible en varios sitios en diversos contextos geográficos a través de textos escritos por autores musulmanes, especialmente durante la década de 1990. Importantes eruditos y activistas ⁴ de regiones como Irán, Turquía, Arabia Saudita y Sudáfrica empezaron a emplear dicho término en sus textos y discursos. En varios escritos reflejados en la revista llamada *Zanan* en Teherán (Irán), fundada y publicada por Shahla Sherkat en 1992, se analizó el uso de este concepto tanto por mujeres como por hombres. Asimismo, tal como hemos mencionado anteriormente, destacadas figuras como Mai Yamani, Yeşim Arat, entre otras, también hicieron uso de dicha terminología. Esto pone en evidencia que, a mediados de los años noventa, el uso del feminismo islámico se consolidó como una corriente difundida por intelectuales musulmanes en respuesta a una preocupación de gran alcance por la *umma* ⁵. Este fenómeno aspira a alcanzar la igualdad espiritual de los creyentes, así como restablecer la idea de la comunidad islámica (*umma*) igualitaria tanto para mujeres como hombres, sin distinción de género (Badran, 2010).

Resulta de gran relevancia analizar que no existe un consenso absoluto en relación con la terminología que debe emplearse para denominar este fenómeno. Por un lado, algunas mujeres utilizan este concepto para describir la defensa y protección de la igualdad de género basada en el Texto Sagrado. Por otro lado, otras mujeres – tanto académicas como activistas – se oponen al uso del término “feminismo islámico” y abogan por una reinterpretación del Corán y los hadices centrada en la mujer, un término que se puede encontrar en el libro *Windows of Faith* (Gisela Webb, 2000).

⁴ Erudito se define en el Diccionario de la Lengua Española, “*instruido en varias ciencias, artes y otras materias; persona que conoce con amplitud los documentos relativos a una ciencia o arte* (RAE, s.f.)”.

⁵ *Umma* es “*la comunidad de los creyentes del islam* (RAE, s.f.; Maside Miranda, 2005)”.

En este sentido, cabe añadir que diversas autoras presentan opiniones divergentes en cuanto se refiere a la terminología del fenómeno objeto de estudio. Por una parte, hay quienes aceptan la identidad de “feminismo islámico”, tales como las que participaron en la revista iraní mencionada anteriormente (*Zanan*), exégetas sudafricanas, y el denominado grupo en Malasia: *Sisters in Islam*. Por otra parte, hay quienes se oponen a usar dicho término. No obstante, una de las figuras más importantes en este ámbito es Fatima Mernissi. Autora de importantes obras como *El harén político: El Profeta y las mujeres* (2002) y *El Miedo a la Modernidad: Islam y democracia* (1992), Mernissi defiende la posición de la mujer desde ambas perspectivas. Dicha autora, tal como se analizará a lo largo de este trabajo, utiliza la etiqueta de “feminista islámica” en determinadas ocasiones, mientras que en otras se identifica como “feminista secular” (véase apartado 3.3.2). Es por ello, que conviene diferenciar entre “musulmanes religiosos”, “musulmanes seculares” y “no musulmanes”. Margot Badran, define al primer grupo como aquellos que observan la religión, mientras que al segundo lo define como aquellos cuyas formas de ser musulmanes pueden ser menos evidentes públicamente. Además, ambos términos deben ser interpretados históricamente, y contextualizarse, ya que no se trata de categorías rígidas (Badran, 2009).

Así, tal como se ha expuesto anteriormente, observamos un marcado conflicto inherente entre el feminismo secular y el religioso. Dicho conflicto es resultado de la ignorancia, los estereotipos y varios intentos de origen político dirigidos a impedir la solidaridad entre las mujeres. No obstante, resulta fundamental sostener la idea de que los feminismos seculares pioneros en países como Egipto o Arabia Saudí y, en general, en el mundo árabe, integraron la religión de manera constante en sus planteamientos. Las partidarias de estas corrientes empleaban discursos islámicos para reivindicar derechos fundamentales de toda persona –tales como la educación, el trabajo o los derechos políticos–,

así como cambios en el estatuto personal. Asimismo, las feministas seculares combinaban los argumentos islámicos con otros de carácter nacionalista, democrático y humanitario.

En este sentido, diversos autores relacionan, en numerosas ocasiones, el feminismo secular con el feminismo occidental, puesto que su objetivo principal es la transformación del rol de las mujeres en la vida política y pública. Por su parte, el feminismo islámico toma como base la religión para abordar de manera conjunta la realidad de las mujeres y el Islam. Sin embargo, también hay quienes consideran que tanto uno como otro buscan la emancipación de la mujer, y su liberación del sistema patriarcal en el que viven (Karoui, 2023).

En esta misma línea, destaca Amina Wadud, teóloga de origen afroamericano partidaria de combinar los métodos islámicos tradicionales –haciendo uso del Corán, los hadices y, en general, el *fiqh*– con herramientas de las ciencias sociales y discursos de carácter secular sobre derechos, justicia e igualdad de género. Pese a esta apertura, Wadud se mantiene firme en el pensamiento islámico. Badran (2009) observa, por lo tanto, una intersección cada vez más creciente, según la cual tanto el discurso religioso como el secular se fortalecen mutuamente.

Aún habiendo una distinción conceptual entre lo islámico y lo secular, las partidarias de ambas corrientes comparten objetivos y metas concretas, tales como el reconocimiento de derechos y la reforma de los códigos de estatuto personal –es decir, las leyes de familia–. Por ello, siguiendo la línea de pensamiento de Karoui (2023), aunque ambos grupos han realizado diversos intentos de unirse y colaborar de forma estrecha, ciertos poderes externos han tenido intención de separarlos y dividirlos. La importancia de analizar tanto el feminismo secular como el religioso radica en tener presente que el feminismo islámico no actúa de forma independiente o aislada, dado que, como se ha expuesto anteriormente, ambos se han

entrelazado históricamente para plantear ante la sociedad preocupaciones compartidas, centradas en la justicia social, la democracia y la igualdad de género.

3.2.2. El pensamiento de Fatima Mernissi

Fatima Mernissi (Fez, 1940 - Rabat, 2015) fue una escritora, historiadora, doctora en sociología, de origen marroquí, interesada profundamente en analizar el Corán y cambiar la imagen de la mujer en el Islam. La escritora conceptualiza la defensa de los derechos de las mujeres desde ambas perspectivas; es decir, tanto desde el punto de vista del feminismo islámico como desde la del feminismo secular. Por un lado, puede considerarse que Mernissi es partidaria del feminismo secular debido a que promueve la democracia y la concesión de derechos civiles a todo individuo, en especial, a las mujeres. Asimismo, es cierto que la autora empleó dicha metodología en sus obras iniciales, en las cuales defiende derechos fundamentales tales como la participación política, la igualdad en la legislación familiar y los derechos socioeconómicos (Mernissi, 2002).

Por todo ello, Mernissi considera que el feminismo secular constituye una garantía para la defensa de las mujeres –en particular de las musulmanas– aun careciendo este fenómeno de una base religiosa. Cabe recordar, además, que las feministas musulmanas conciben al Islam como una vía para promover la igualdad de género y no como un sistema patriarcal; por ello, abogan por la necesidad de reinterpretar sus fuentes principales (Ali, 2014). En este sentido, el feminismo secular moderno o contemporáneo no solo garantiza los mencionados derechos a todas las mujeres, sino que también renuncia a la interpretación patriarcal tradicional de carácter islámico, creando e introduciendo una concepción moderna del sistema legal. Para comprenderlo, conviene precisar que el concepto de “secularismo” implica un régimen que establece la separación entre el Estado y la religión, limitando la participación de esta última en los asuntos públicos (Karoui, 2023). Por consiguiente,

Mernissi lucha por la idea de que las mujeres deben ser capaces de reclamar justicia política, social y legal independientemente de la religión, al entender que tales derechos son inherentes a toda persona. Las feministas seculares sostienen, por ende, que la igualdad de género debe ser vista primordialmente desde una vertiente política y social, puesto que, al formar parte de la sociedad, tanto mujeres como hombres deben gozar de la igualdad de oportunidades en la vida pública y política.

En consecuencia, el feminismo secular de las mujeres musulmanas busca también la reforma legislativa islámica, con el fin de modificar aquellas leyes que reflejan inequívocamente estructuras patriarcales. Sin embargo, las partidarias de esta corriente no han logrado alcanzar tales reformas de leyes islámicas de manera general e integral. Dichas cuestiones, –especialmente las interpretaciones religiosas basadas en premisas patriarcales– son una clara causa de preocupaciones que impulsan a las mujeres a luchar por la igualdad y a velar por la justicia social y política de la sociedad en su conjunto, comprendiendo a todas las personas, sean hombre o mujer. Con todo ello, resulta relevante destacar que el feminismo secular ha conseguido en la mayoría de los países musulmanes que las mujeres puedan participar activamente en la esfera social. No obstante, tal como explica Karoui (2023), este hecho no oculta que, a pesar de haber alcanzado pequeños logros como el mencionado, las mujeres continúan sujetas a estructuras patriarcales, y a la dominación masculina.

Tras analizar la postura de Mernissi desde la perspectiva secular, resulta fundamental tener presente su concepción del feminismo islámico propiamente dicho; es decir, su reconocimiento de que, sin una reinterpretación de los textos islámicos y sin su mejora, las mujeres musulmanas no podrán lograr el pleno reconocimiento de sus derechos. Según Mernissi, la reinterpretación de dichos textos es imprescindible para revelar lo que realmente se establece en ellos: la igualdad de género. La socióloga considera que las interpretaciones sesgadas de los textos islámicos, como los hadices, son en realidad el resultado del

patriarcado y de la misoginia que muchas mujeres sufren; por ello, sin un estudio crítico de las fuentes, la voz de las mujeres no puede ser considerada ni legitimada. ¿Qué pretende evidenciar Mernissi con este planteamiento? La autora sostiene que el carácter misógino no reside en el Texto Sagrado ni en los hadices, sino su interpretación. En este sentido, tal como se ha expuesto en el apartado segundo, existen versículos en el Corán que manifiestan una clara igualdad espiritual. El Islam no solo promete igualdad, sino que también promueve una sociedad justa sin establecer distinciones entre sexos (Badran, 2009).

Es fundamental destacar que las mujeres feministas islámicas en modo alguno critican o cuestionan la palabra de *Allah*, sino que abogan por la reinterpretación de sus textos. Sostienen que la justicia social y la igualdad de género vienen implícitas en el mensaje original, pero no en las interpretaciones realizadas por el ser humano a lo largo de la historia. Al respecto, cabe citar la siguiente reflexión: “Si bien los ideales del Islam originalmente exigían la igualdad humana, las creencias patriarcales han sido reemplazadas con el tiempo por teorías teológicas, legales y sociales que colocan a las mujeres musulmanas en una posición inferior” (Karoui, 2023, p.35).

En conclusión, siguiendo la línea de pensamiento de Mernissi (1992 y 2002), se puede afirmar que el feminismo islámico es un movimiento global y transcultural que une a las mujeres de todos los lugares del planeta, sin distinciones culturales, con el objetivo de unificar a la *umma*, y visibilizar la defensa de sus derechos en el Islam. Este movimiento, tal como se ha expuesto, no se conforma con la interpretación tradicional de los textos islámicos –el Corán y hadices–, sino que busca cuestionar el patriarcado, el dominio de los hombres sobre las mujeres, mediante una nueva lectura de dichos textos, transformando y mejorando así el *fiqh*, y la sharía⁶ en los países musulmanes. Gracias a esta corriente, las mujeres pueden

⁶ La sharía (o ley islámica), se define como aquél conjunto de normas que rigen tanto la vida, como los comportamientos de la *Umma* (comunidad musulmana). Es en definitiva, el «camino del islam», un sistema integral surgido en el siglo VII que guía la moral, la vida privada y la política de los musulmanes para alcanzar la salvación. Este concepto se consolidó tras la muerte de Mahoma (632 d. C.) (El Orden Mundial, 2023).

reivindicar la igualdad que la palabra de Dios ha revelado, logrando aquello que el feminismo secular no ha podido.

4. CAPÍTULO III: LA VOZ DE LA MUJER MUSULMANA DESDE UNA HERMENÉUTICA FEMINISTA DEL CORÁN

El feminismo islámico se basa en diversos textos considerados fundamentales para el movimiento, los cuales coinciden con las fuentes del Islam: principalmente, el Corán y los hadices. En este sentido, distintas obras de autoras pioneras en la materia representan la hermenéutica feminista del Corán. Destacan, por una parte, la obra de Amina Wadud: *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1992); por otra, el texto de Margot Badran analizado a lo largo de este trabajo, *Islamic feminism: what's in a name?*; y, finalmente, *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Quran*, de Asma Barlas.⁷ Todas estas autoras son partidarias del feminismo islámico, y siguen la corriente hermenéutica iniciada por Fazlur Rahman⁸, la cual se basa –como se ha mencionado anteriormente– en reinterpretar y releer el Corán basándose en un método distinto al tradicional, conectado y relacionado a las diferentes realidades existentes en el mundo contemporáneo. Su objetivo principal consiste en establecer principios generales de interpretación que permitan generar leyes no sólo universales, sino también independientes de las tradiciones patriarcales de carácter nacional. Dichos principios buscan ser válidos para el desarrollo humano y, específicamente, para el de las mujeres, fortaleciendo así la postura y la finalidad del feminismo islámico.

Tal como explica Torres (2015), Rahman propone para la reinterpretación una metodología concreta de interpretación denominada *ijtihad*⁹, la cual se divide en dos pasos: el

⁷ Asma Barlas (1950) es una profesora emérita estadounidense - pakistaní, interesada principalmente en Hermenéutica Coránica; Historia religiosa e intelectual musulmana; "Tercer Mundo" y política de identidad; Raza y colonialismo (Barlas, , s.f.)

⁸ Fazlur Rahman Malik (1919 - 1988) fue un erudito del islam de origen pakistaní altamente influyente del S. XX, conocido esencialmente por sus pensamientos modernos y reformistas (Salbiah, 2011 y Religious Studies Center, Brigham Young University, 2022).

⁹ *Ijtihad* es el proceso de interpretación legal a través de la cuál, se emiten juicios sobre aquellos temas que no se detallan explícitamente en las fuentes tradicionales, que son concretamente, el Corán, el Hadiz y el Consenso (EBSCO, 2023).

primero consiste en la comprensión del Corán atendiendo a su contexto histórico y extrayendo a la vez, objetivos sociales y morales generales de los textos específicos; el segundo consiste en reinterpretar dichos principios para posteriormente poder aplicarlos al presente. No obstante, el erudito propone una solución para aquellos casos en los que las interpretaciones previas no resultan útiles en el presente, que es el de revisar su origen. Se debe tener presente que el objetivo de Rahman es promover una comprensión auténtica del mensaje coránico que sea al mismo tiempo, capaz de generar consenso hermenéutico. Además, dicho autor no fue el primero en formular la propuesta mencionada, sino que ya había sido utilizada y defendida por Al-Shatibi en el S. XIV, jurista de la escuela islámica Maliki. Este era partidario de establecer principios generales básicos a partir de una visión de la unidad del Texto Sagrado. De este modo, se evitan interpretaciones fragmentadas que provocan que las aleyas del Corán queden aisladas, y que no reflejen la intención ni legal ni moral del Corán. Este es el punto de vista adoptado por el erudito Fazlur Rahman en el S. XX, en el cual se basan diversas mujeres que promueven el feminismo islámico, tales como Margot Badran, Amina Wadud y Asma Barlas.

4.1. La reinterpretación de los textos islámicos según Amina Wadud

Amina Wadud en su obra *Qur'an and Woman: rereading the sacred text from a woman's perspective* (1999), expone su intención de realizar una lectura del Corán atendiendo al contexto de los términos del texto con el fin de favorecer a las mujeres en la realidad actual. Como se ha mencionado anteriormente, diversas feministas consideran que los textos islámicos han sido interpretados falsamente; por ello, Wadud estudia cómo la percepción social de las mujeres influye en las exégesis del Texto Sagrado, proponiendo una interpretación basada en la perspectiva y experiencia de la figura femenina.

La erudita hace una distinción entre tres categorías de la interpretación coránica: a) tradicional (*tafasir*); b) reactiva y c) holística. En cuanto al método “tradicional”, Wadud basa su crítica en dos limitaciones: la metodología atomística y el monopolio masculino. La metodología atomística realiza una interpretación del texto versículo a versículo, de forma fragmentada, evitando un análisis conjunto que logre entrelazar y relacionar los diferentes conceptos y temas que surgen a lo largo de la lectura. Por su parte, el monopolio masculino hace referencia a la carencia de la experiencia de las mujeres en la interpretación; es decir, solo se han tenido presentes las perspectivas y los deseos o intereses del hombre. Con ello, Wadud remarca que la histórica ausencia de la voz de las mujeres en la interpretación –la cual es una construcción humana– se confunde de forma errónea con una supuesta falta de voz de las mismas en el Corán: una conclusión totalmente incierta.

La segunda metodología es considerada por Wadud (1999) como una reacción moderna ante la opresión hacia la mujer. No obstante, esta postura comete un error fundamental: el de culpar al Texto Sagrado y no a las interpretaciones hechas por el ser humano –en especial, el hombre–. La autora considera que el Corán es una herramienta esencial, legítima y eficaz para la liberación de la mujer; sin embargo, la interpretación reactiva se basa únicamente en ideales feministas externos que no analizan el texto con profundidad. Este es, según Wadud, el mayor error posible: el propio Dios ha facilitado herramientas (Corán) para una sociedad justa e igualitaria, pero el ser humano, en lugar de ajustarse a dichas fuentes, las considera culpables de la desigualdad existente entre ambos sexos en contextos islámicos.

La tercera metodología, la holística, es la que propone una revisión integral de la exégesis coránica con el fin de abordar las preocupaciones del mundo moderno y la situación de la mujer. A diferencia del método tradicional –que se basa en una interpretación fragmentada–, esta categoría analiza el tema teniendo presente la totalidad del texto del Corán

y sus principios más fundamentales y relevantes. Con todo ello, se puede asegurar que Wadud propone una lectura del Corán dejando de lado las interpretaciones masculinas ya existentes y los estereotipos, basándose principalmente en la experiencia femenina y en el análisis directo del propio texto.

Veamos brevemente las perspectivas sobre la mujer que expone Wadud en su obra. Ella sostiene que la sociedad ha atribuido diferencias esenciales que hacen a la mujer posicionarse en un rango inferior al hombre. En primer lugar, rechaza el esencialismo, es decir, la idea de que la mujer sea espiritual o intelectualmente deficiente por naturaleza; considera que tales limitaciones se han impuesto culturalmente a la figura de la mujer, por lo que no es el mandato de *Allah*. En segundo lugar, sostiene que el patriarcado es una “compensación psicológica institucionalizada”; es decir, que los hombres no tienen asignado un papel exclusivo que las mujeres no sean capaces de realizar. En tercer lugar, señala que el sistema social creado por los hombres aumenta de forma artificial el valor masculino mientras restringe el valor natural de la mujer, colocando a esta última en una posición de inferioridad.

Finalmente, Wadud (1999) defiende que el Corán es universal y no culturalmente estático. Sin perjuicio de lo explicado en los párrafos explicados arriba, el Corán atribuye diferencias biológicas y funcionales inherentes a ambos géneros para permitir un adecuado funcionamiento social, pero no impone un único rol fijo para mujeres y hombres válido para todas las épocas, ni establece una jerarquía específica entre ellos. De ser así, el Corán dejaría de ser un texto divino y universal para convertirse en un texto limitado por una cultura concreta. Por lo tanto, concluye que, debido a la evolución de los contextos sociales, tanto la interpretación como la aplicación de los principios esenciales coránicos, deben ser dinámicas. Es por ello, que cada comunidad debe reinterpretar la aplicación de los principios previstos en el Texto Sagrado, adaptándose en cada contexto social específico.

4.2. El Corán como texto antipatriarcal: una propuesta hermenéutica de Asma Barlas

Una vez estudiado el análisis de Fazlur Rahman y Amina Wadud, debemos ver la perspectiva de Asma Barlas (2002) en una de sus obras más relevantes ¹⁰, que sigue la corriente de los eruditos mencionados, debido a su crítica a las interpretaciones tradicionales que justifican la desigualdad de género en el Islam. Además hace el uso de la polisemia ¹¹ de los textos sagrados con el fin de rechazar todo tipo de lecturas reduccionistas y con tal de defender que el Corán es, no sólo igualitario sino también antipatriarcal. No obstante, Barlas es partidaria de criticar el concepto de igualdad, razona que la falta de una definición universal de “igualdad sexual” conduce en numerosas ocasiones a criticar de forma errónea el Texto Sagrado y calificarlo de patriarcal, debido a que trata a ambos géneros de forma distinta; ello se debe, a tal como hemos visto con anterioridad, a que el Corán establece diferencias biológicas y funcionales inherentes entre ambos géneros (Torres, 2015). Finalmente, sostiene que el Texto Sagrado no privilegia al sexo masculino, porque no utiliza al hombre como un modelo para definir a la mujer, ni tampoco para referirse al ser humano en general.

En este sentido, el Corán incluye varios suras dedicados de forma extensa a la mujer, validando de esta manera, la postura de Barlas. En consecuencia, es preciso mencionar algunos de los capítulos principales sobre la mujer. En primer lugar, el Sura 4 (*An-Nisa*), es el “Sura de las Mujeres” uno de los más extensos sobre el tema, que evidencia los derechos de la mujer y establece de forma inequívoca la igualdad de género; menciona temas relacionados con los derechos de las huérfanas, el matrimonio, la dote, el trato a las esposas, la herencia, etc. En segundo lugar, otros de los capítulos relevantes en este ámbito, es el Sura 19 (*Maryam*), dedicado de forma exclusiva a la madre del profeta Jesús. El Sura 58 (*Al-Muyadila*) es otro de los fragmentos coránicos que evidencia la importancia de la mujer

¹⁰ *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an.*

¹¹ La palabra polisemia según la RAE (s.f.) significa pluralidad de significados de una expresión lingüística.

en la religión musulmana. Por consiguiente, el Sura 65 (*At-Talaq*) va dedicado a reconocer el derecho de la mujer a pedir el divorcio.

En definitiva, esta enumeración de distintos suras del Corán, constata la importancia del estatus de la mujer que el propio Texto Sagrado reconoce. De esta manera, las interpretaciones realizadas por el ser humano no deben tener cabida de ningún modo en la percepción de la figura femenina en la religión musulmana; es decir, una lectura profunda y literal del texto coránico evidenciará que el Islam no demoniza a la mujer, sino que establece unas obligaciones, pero reconoce a su vez, sus derechos.

4.3. Margot Badran: De la interpretación contingente a la igualdad coránica

Con anterioridad hemos podido analizar algunas obras de Margot Badran en relación al feminismo secular y al feminismo islámico. Sin embargo, Badran es también autora de escritos relevantes donde transmite su preocupación hacia el mundo desigual en el que vivimos. Es por ello, que la emérita promueve la igualdad de género en el Islam, rechazando las interpretaciones clásicas que transforman contextos históricos específicos en leyes universales, manteniendo de esta forma, la postura de Amina Wadud y Asma Barlas. En primer lugar, Badran (2009 y 2010) promueve una relectura crítica del Texto Sagrado con el objetivo de distinguir las verdaderas interpretaciones, de aquellas que son el resultado de una distorsión patriarcal. En segundo lugar, es partidaria de resaltar y citar aquellos versículos del Corán que establecen clara e inequívocamente la igualdad de género, validando así la igualdad. Por último, Badran sostiene la “deconstrucción de la desigualdad”, es decir, defiende que se deben reinterpretar y desmentir los versículos de los que se ha hecho uso tradicionalmente con el fin de justificar la dominación del género masculino y la diferencia jerárquica del género. En definitiva Badran pretende demostrar que la desigualdad no es

intrínseca al Corán, sino que es el resultado de una interpretación humana –principalmente realizada por el hombre– histórica y contingente.

4.4. Las propuestas críticas de Fatima Mernissi y Olfa Youssef

Se ha analizado a lo largo de este capítulo el pensamiento que siguen Amina Wadud, Asma Barlas y Margot Badran, que es el de la relectura coránica independiente de las interpretaciones misóginas y patriarcales. No obstante, diferentes sociólogas y lingüísticas prestigiosas como Fatima Mernissi (1940-2015) y Olfa Youssef (1966) ¹² siguen la misma línea de pensamiento que las eruditas mencionadas, pero aportando además matices y propuestas adicionales. Ambas expertas aportan visiones y análisis desde un punto de vista crítico.

Por un lado, la socióloga Mernissi (1992) expone que la opresión de la mujer “no emana directamente del Corán”. Según su análisis, esta deriva, en primer lugar, de una interpretación y difusión de los hadices (tradiciones proféticas) que viene cargada de valores misóginos. En segundo lugar, deriva también del uso de las tradiciones del profeta *Muhammad*, como herramienta para distinguir aquello que es permitido de aquello que no lo es, consolidando de esta forma, un discurso institucional que hace función de arma política; es decir, una codificación jurídica. Por último, Mernissi indica que la complejidad de los comentarios clásicos, limita y reduce la capacidad crítica del individuo o del creyente, sometiéndolo a la interpretación oficial.

La autora, en su obra *Miedo a la Modernidad: Islam y Democracia*, analiza la forma en la que el discurso institucional vincula la libertad de pensamiento y la filosofía personal e individual con conceptos negativos. Por un lado, se equipara la individualidad con conductas que se pueden considerar antisociales, y que atentan contra la *umma*, es decir, la comunidad

¹² Olfa Youssef, nacida en 1966, es una escritora tunecina, que se apoya esencialmente en el psicoanálisis y la espiritualidad sufi (Youssef, s.f).

musulmana. Por otro, usa otro concepto negativo, que es el “miedo”, el cual, busca evitar que el creyente desarrolle una conciencia propia, suficientemente poderosa, que sea capaz de cuestionar las estructuras de poder. Podemos observar por lo tanto, que la socióloga habla del miedo a la individualidad ¹³. Esto es el *Taqwa*, una palabra que proviene del árabe, y que hace referencia al “miedo o temor reverencial de *Allah*, piedad, conciencia de Dios; describe un estado de conciencia de *Allah* en todo lo que uno hace” (Stacey, 2019, p. 1).

Cabe destacar además, que la socióloga defiende que el sistema jurídico que se basa en la *sharía*, utiliza el rechazo a la individualidad con el fin de mantener a la mujer en una situación de dependencia al hombre, posicionándose en un nivel inferior al del género masculino. Mernissi (1992) habla por un lado, del estatus jurídico de la mujer, y establece, que se le asigna un estado de minoría de edad constante; y por otro, habla de la desigualdad legitimada, es decir, sostiene que la negación de la autonomía femenina es una solución al miedo o temor que genera la mujer como aquél individuo que es capaz de participar en un pacto social de forma independiente. Sin embargo, como hemos tenido la oportunidad de analizar en el apartado 3.2.2 de este trabajo, Mernissi (1992 y 2002) considera fundamental la descolonización del Islam, una solución ideal para percibir la religión musulmana y la mujer, a través de sus fuentes reales.

Por otro lado, destaca el ensayo de Olfa Youssef denominado *Le Coran au risque de la psychanalyse* ¹⁴. En dicha obra, Youssef (2007) integra tanto el derecho, como la lingüística y el psicoanálisis, ámbitos en los que la escritora es experta según varios estudios. En primer lugar, la escritora distingue entre el Corán Arquetípico (en árabe *Umm al-Kitab*) ¹⁵ y el Corán

¹³ Mernissi, F. (1992). *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

¹⁴ La obra fue publicada en el año 2007, teniendo como lengua oficial el francés. Youssef destaca en la obra que el Corán admite relecturas, rechazando así las interpretaciones extremistas y tradicionales a través de una visión posmoderna que pone en duda lo que los lectores del Texto Sagrado proyectan en él (Eyrolles, 2014).

¹⁵ Youssef define en su obra, el Umm al-Kitab como la esencia inalcanzable anterior al lenguaje. Youssef, O. (2007). *Le Coran au risque de la psychanalyse*. Albin Michel, pp. 72-73.

como Enunciado. El primero hace referencia al sentido original y puro que reside en las “tablas guardadas” (*lawh mahfuz*) ¹⁶, que se considera anterior al lenguaje humano, de forma que carece de ambigüedad. El segundo apunta a que, una vez la revelación se convierte en lenguaje humano, – en este caso el árabe – el Texto Sagrado adquiere de forma inevitable, una ambigüedad semántica y pragmática. De esta manera, lo que los creyentes y lectores lean finalmente, no será la palabra directa de *Allah*, sino un discurso humano sujeto a interpretación manipulada (Torres, 2015). Por ello, cuando los lectores intentan buscar el sentido original del Corán en las interpretaciones, fracasan, debido a que ninguna de ellas lo reflejan.

En segundo lugar, Youssef (2007) plantea distintas cuestiones. La autora sostiene que la intención real de la divinidad es un “sentido en sí” o “lo real”, es decir, es algo que se indaga; no obstante, ninguna representación o palabra lo puede contener. Además, la escritora es partidaria de tener presente la subjetividad del intérprete, ello es que ninguna exégesis puede contener o intentar poseer la verdad divina, debido a que las interpretaciones únicamente reflejan las opiniones, el contexto, y la configuración mental del exégeta. Como hemos podido estudiar, Youssef también realiza estudios desde el punto de vista del psicoanálisis, por ello, expone que en ocasiones, se puede destacar la voluntad de los ulemas por dar un sentido definitivo y concreto al Corán, cosa que es un intento fallido de querer suplir las lagunas o el vacío de la ausencia divina e intentar hacer desaparecer la incertidumbre.

Por último, la lingüista expone su visión sobre las consecuencias jurídicas y el rol del *ijtihad*, analiza además el impacto directo sobre cómo se debe entender la ley en los países donde rige el Islam (Torres, 2015). Youssef declara el carácter humano de la ley, es decir, la

¹⁶ Corán, 85:21-22: “*En verdad, este es un Corán Glorioso. (Y está registrado) en la Tabla Protegida*” (IslamHouse.com, s.f.).

sharía o la ley islámica, no es ley divina o espiritual directa, sino que, no es más que una construcción humana, y ello se evidencia mediante la percepción de la gran diversidad de leyes en diferentes países islámicos donde rige la fuente mencionada (la sharía). Como hemos tenido la ocasión de mencionar varias veces, la escritora también sostiene que las leyes deben ser leídas en cuanto a su contexto histórico, por ello, al tratarse de interpretaciones humanas, deben evolucionar y desarrollarse en base a las acciones y necesidades del individuo (Youssef, 2007). Finalmente, propone una transición, de una exégesis rígida a una lectura profunda del Corán, conocida como *ta'wil* (Poonawala, 2002) que reconozca a su vez el *ijtihad*; ello deja claro que toda ley es relativa y no absoluta.

En definitiva, las pensadoras que hemos podido analizar a lo largo del presente capítulo, proponen que el camino más eficaz para conseguir la igualdad en el Islam, no requiere el abandono de su fe y de sus principios religiosos, sino promueven la recuperación de la capacidad y argumentación crítica. Por ello, tanto Fatima Mernissi como Olfa Youssef, que siguen la línea de pensamiento de Amina Wadud, Asma Barlas y Margot Badran, y desde el punto de vista del feminismo islámico, demuestran que las interpretaciones y lecturas patriarcales son subjetivas, lo cual, nos permite dar un paso hacia el reconocimiento de un nuevo estatus divino y espiritual donde la mujer no es un sujeto menos autónomo que el hombre (Mernissi, 2002).

Podemos observar además, que la idea principal que une a dichas pensadoras, es que la desigualdad de género ha sido “fabricada” por interpretaciones patriarcales y misóginas, es por ello que las autoras que han sido objeto de este estudio, recomiendan y proponen realizar una lectura profunda del Texto Sagrado, posicionando en consecuencia, a la mujer en una situación de igualdad frente al Islam. De este modo, con el modelo crítico de la hermenéutica feminista del Corán propuesto por diversas feministas, se busca restituir la relevancia de las

voces y experiencias de las mujeres. Dichas experiencias, en un principio son reconocidas en el Texto Sagrado, pero han quedado invisibilizadas bajo las estructuras patriarcales.

5. CAPÍTULO IV: LA PERCEPCIÓN DE LA MUJER MUSULMANA EN OCCIDENTE

5.1. El patriarcado en el Islam

La percepción de la mujer musulmana en Occidente es fundamental para entender la existencia de movimientos como el feminismo islámico –objeto de estudio del presente trabajo–, un fenómeno que tiene como objetivo reconocer la igualdad de género que el propio Corán establece, pero que ha sido distorsionada y manipulada por varios factores de carácter histórico y cultural. Para ello, es necesario analizar a lo largo de este apartado, la importancia del sistema patriarcal y la influencia que ha tenido éste en la percepción de la religión islámica como un fenómeno misógino y desigualitario, perjudicando en consecuencia, la imagen de la mujer.

El patriarcado¹⁷ a grandes rasgos, se puede definir como “un modelo social y un paradigma simbólico regido por el androcentrismo, basado en la división y jerarquía sexual, en el cual se otorgan privilegios a los varones y se somete a las mujeres ” (Rivera de la Fuente, 2014, p.202). Sin embargo, dicho concepto o sistema no se encuentra reflejado en absoluto en el Corán: la fuente principal del Islam. La pregunta que nos podemos plantear por lo tanto, es ¿por qué el Islam se percibe como patriarcal?

En primer lugar, Rivera de la Fuente (2014) explica que la religión islámica no permite representar a *Allah* ni como hombre ni como padre, debido a que no tiene sexo¹⁸. No obstante, tal como sostiene Barlas (2002), el lenguaje que se usa y las interpretaciones que se han ido realizando a lo largo del tiempo, lo han masculinizado. Ello hace pensar que al varón se le otorga un privilegio divino por encima de la mujer.

¹⁷ En la RAE (s.f.) se define dicho concepto como: *Predominio de la autoridad de los varones en una sociedad o grupo social.*

¹⁸ Corán, 112:4: *No hay nada ni nadie que se asemeje a Él.* Shafí, M. M. (s.f.). *Maarif-ul-Quran* (Tafsir de la Sura Al-Ikhlás, 112:4).

En segundo lugar, Aisha Bewley, en su obra *Islam: The Empowering of Women* (2002), explica que lo que hoy en día se percibe como Islam, en realidad, es una integración global de diferentes ideas. La primera idea son las influencias externas, es decir, la adopción de costumbres o tradiciones de territorios conquistados, donde influye también en gran medida el impacto del colonialismo occidental. La segunda idea consiste en la reafirmación de aquellas estructuras tribales pre-islámicas, que ya llevaban la etiqueta del sistema patriarcal. La tercera y última idea que expone la autora es la manipulación; según esta, el funcionamiento del sistema actual consiste en una realidad basada, por un lado, por las costumbres locales, y por otro, por la manipulación política con el fin de mantener el poder del hombre, quien oprime a su vez a la mujer.

En tercer lugar, Asma Lamrabet, en su obra *El Corán y las mujeres: Una lectura de liberación* (2008), expone su visión autocrítica sobre la conformidad de la *umma*, es decir, considera que el patriarcado persiste en el mundo islámico debido a que los propios musulmanes aceptan el estereotipo de que la “buena mujer” es la mujer sumisa. Con ello, Lamrabet deja claro, que únicamente se han popularizado aquellos versos e incluso costumbres, que parecen favorecer siempre al género masculino; ello implica la ignorancia hacia la igualdad de género que la religión islámica prevé.

Por último, Gema Martín, en su obra *El Estado árabe: Crisis de legitimidad y contestación islamista* (2007), sostiene que el patriarcado fue trasladado al Estado Moderno y también a la religión, estableciendo así un sistema de la institucionalización del poder. De esta manera, el patriarcado no desapareció con la religión islámica, sino que adaptó sus dinámicas a la nueva estructura religiosa, consiguiendo de esta forma, una legitimación de carácter sagrado. Con dicha legitimación, se logra que el paradigma en el que el hombre tiene valores privilegiados sobre la mujer, sea prácticamente incuestionable (Rivera de la Fuente, 2014).

Analizadas las perspectivas de distintas autoras, podemos afirmar que el patriarcado nunca ha formado, ni formará parte de la revelación divina, sino que es un producto artificial de carácter histórico, político, social, cultural, que afecta a la esencia igualitaria del Corán. Por ello, es necesario recordar conceptos como el *nafs*, que ya hemos tenido oportunidad de analizar, que garantizan y otorgan una igualdad radical a toda la humanidad con independencia del género. No obstante, es necesario romper con los estereotipos, y con el sistema patriarcal, que no es más que un producto social que no tiene ninguna conexión directa con el Islam, y que en ningún momento ha sido reconocido ni por el Corán, ni por el resto de las fuentes de dicha religión.

5.2. La mujer musulmana en Occidente: una imagen negativa

En la mayoría de los países del occidente, la mujer musulmana se ha visto siempre oprimida y sometida bajo el poder del hombre gracias a los estereotipos, los cuales han sido el método más eficaz por excelencia para estigmatizar el mundo islámico. Cualquier persona que nace dentro de una sociedad musulmana, o simplemente por el hecho de ser un fiel creyente del Islam, es frecuentemente captado por el imaginario occidental bajo prejuicios que simplifican la identidad de dicha persona, y le asocian con ideas falsas que son en varias ocasiones utilizadas con el fin de deshumanizar a la *umma* (Navarro, 2014). En consecuencia, desde el punto de vista occidental, la religión musulmana es vista como problemática y denigrante para la comunidad creyente y seguidora del Islam. No obstante, dentro de dicha comunidad o colectivo, aún más estereotipadas y demonizadas, son las mujeres musulmanas por el simple hecho de ser mujer y por las interpretaciones misóginas del Corán y del resto de fuentes de la religión mencionada.

Badran (2008) sostiene que representar el Islam, la religión y la *umma* a través del género y la imagen de la mujer oprimida es de las formas más crueles que pueden existir. Ello

es debido a que en Occidente, la mayoría de veces, ni la religión musulmana, ni la mujer que sigue dicha religión, son percibidos de forma positiva. Hemos visto con anterioridad que la mayoría de interpretaciones que se han ido realizando sobre el islamismo, sitúan a la mujer en una posición por debajo del hombre, y en consecuencia, afecta a la imagen del género femenino. “Dichas interpretaciones, así como las prácticas opresivas que se ejercen en nombre del Islam, se perciben en sí como islámicas” (Badran, 2008). Es por ello, que surge la figura del feminismo islámico, un paradigma que busca no sólo reconocer la igualdad de género, sino también abogar por su aplicación efectiva, reconociendo así los verdaderos derechos que se otorgan a la mujer por el mandato de *Allah*, y que han sido a su vez, opacados por interpretaciones misóginas y manipuladas (Sáez, 2010).

Según Badran, el feminismo islámico es una herramienta esencial y fundamental para establecer una identidad cultural en el Mediterráneo que sea más justa y donde el sexismo o el racismo no tengan cabida en ningún momento. La profesora sostiene que dicho método permitiría establecer un pluralismo para las libertades, los derechos, y la dignidad. De este modo, el feminismo islámico no debe ser comprendido como un mero movimiento político, sino como una propuesta para establecer cambios positivos a la percepción de la mujer musulmana, y el reconocimiento de sus derechos tanto en Occidente como en el resto del mundo:

Defino el feminismo islámico como un discurso de igualdad de género y justicia social que surge de la comprensión del mandato coránico. Su principal objetivo es poner en práctica los derechos y la justicia para todos los seres humanos, en la totalidad de su existencia, a través del continuo público-privado. (Badran, 2008, p. 105)

La definición de feminismo islámico proporcionada por Badran (2008) resulta imprescindible para entender la preocupación que algunas mujeres evidencian hacia la imagen negativa de la mujer en el mundo exterior, es decir, fuera del mundo donde el Islam es altamente practicado, como es el caso del Occidente. De esta manera, podemos afirmar que el feminismo islámico no tiene únicamente el objetivo de reconocer los derechos de la mujer y promover la igualdad de género, sino también tiene indirectamente una intención de mejorar la imagen de la mujer musulmana en Occidente y en el resto del mundo dejando de lado el racismo y el sexismo y reconociendo además una pluralidad de libertades, donde la libertad religiosa también tienen cabida. Además, la profesora recuerda constantemente que el feminismo islámico es una mezcla del feminismo religioso y del feminismo secular, es decir, ambos van de la mano para poder llegar al objetivo de dicho movimiento.

La historiadora afirma además, que en el mundo encontramos mujeres musulmanas que pueden ser practicantes o no practicantes, pero por otro lado, existen mujeres musulmanas conversas, es decir, aquellas que desde un inicio no se consideran parte de la *umma*, pero finalmente, se someten bajo el mandato de *Allah*, considerándose así, musulmanas. Estas últimas, según Badran (2008), la gran mayoría son mujeres occidentales. Bien, en este último caso podemos sostener que en ocasiones, las mujeres occidentales que se convierten al Islam son reprochadas por haber aceptado dicha religión, e incluso, muchas veces, se culpa al entorno social en el que están involucradas.

Veamos el caso de España. En relación al entorno social al que se cuestiona, debemos recordar que en España la inmigración presenta una alta incidencia demográfica. En este sentido, los estudios realizados por la Unión de Comunidades Islámicas de España, revelan que la población musulmana en nuestro país supera los 2,5 millones hasta el 1 de enero de 2024, y las mezquitas superan la gran cifra de 1.700 en la misma fecha (Libertad Digital, 2025). Así, de los 48.630.010 residentes en España en dicha fecha (Instituto Nacional de

Estadística, 2024), aproximadamente el 5% son musulmanes. Con esto, se considera que el Islam tiene cada vez más incidencia en la cultura española. Ello es suficiente para comprender que los españoles tienen cada vez más posibilidades de relacionarse con personas musulmanas. En consecuencia, las mujeres musulmanas españolas al tener amistades con personas creyentes del Islam, se ven influenciadas, y por consiguiente, se convierten a la religión musulmana.

En conclusión, las cifras mencionadas resultan imprescindibles con el objeto de analizar que siempre se acaba cuestionando al Islam. De este modo, si una mujer española quiere formar parte de la *umma*, ¿Es realmente consecuencia de la influencia de los inmigrantes musulmanes, o simplemente es una decisión personal, espiritual y divina de una mujer libre? Sin embargo, determinar el rol y el peso de la influencia externa frente a la convicción íntima y la voluntad individual es una tarea que queda excluida de este análisis, por lo tanto, dicha cuestión, queda abierta a la reflexión del lector.

5.3. La mujer musulmana y los estereotipos en Occidente

Occidente tiene la tendencia de representar las culturas del Oriente como opresoras y crueles, además de denigrantes para la mujer musulmana, ya que ésta es vista como sometida bajo el poder del hombre. Spivak (1988) explica que la situación de la mujer “sumisa” es una prueba de que el mundo oriental está atrasado en cuanto a la modernidad occidental, una modernidad que busca igualdad de género y libertad en todos los aspectos, independientemente del sexo de la persona. La mujer musulmana, es vista por lo tanto, estigmatizada por el mero hecho de pertenecer al Islam; en Occidente la perciben reiteradamente como obligada a seguir la religión y practicar “costumbres” esenciales de ella, un claro ejemplo es el uso del hiyab, una prenda que se utiliza para cubrir la cabeza y el cabello de una mujer sin cubrir el rostro.

En este sentido, el hiyab es considerado uno de los motivos del atraso a la modernidad occidental, y es percibido e interpretado por la sociedad occidental como la exhibición pública de una identidad religiosa que supuestamente no es compatible ni con el carácter laico, ni tampoco con la cohesión de los estados-nación (García et al., 2011). No obstante, la mujer musulmana lo interpreta como una elección individual, como un símbolo de sumisión, no al hombre, sino a su creador: *Allah*. Para ellas, el hiyab es un símbolo de identidad, un regalo de Dios que les permite preservar su pureza e integridad. Aún así, la sociedad receptora estereotipa el uso de la prenda mencionada, y frecuentemente se argumenta que la mujer musulmana lo emplea por obligación, cuando en realidad, la gran mayoría de veces son ellas mismas las que lo eligen cuando más se sienten preparadas o llegada la edad (Meneses, 2010). Recordemos, que el uso del hiyab está escrito en el Corán y previsto también en los hadices:

Y di a las creyentes que bajen la mirada y guarden sus partes privadas, y que no muestren sus atractivos a excepción de los que sean externos; y que se dejen caer el tocado sobre el escote y no muestren sus atractivos excepto a sus maridos, padres, padres de sus maridos, hijos, hijos de sus maridos, hermanos, hijos de sus hermanos, hijos de sus hermanas, sus mujeres, los esclavos que posean, los hombres subordinados carentes de instinto sexual o los niños a los que aún no se les haya desvelado la desnudez de la mujer. (Corán, 24:31, trad. en Melara Navío, 2023)

El fragmento del Corán citado arriba, deja claro que las mujeres creyentes del Islam, tienen la obligación de taparse y preservar su belleza, no operando dicha imposición, únicamente para sus *mahram* ¹⁹. Podemos afirmar en consecuencia, que el uso del hiyab no es una obligación impuesta por el hombre, sino es un mandato de *Allah*, y las mujeres creyentes

¹⁹ Mahram es el hombre con quien le está prohibido casarse a una mujer ya sea por vínculos de afinidad o por vínculos consanguíneos (Fundación de Cultura Islámica, 2014).

emplean su uso por su relación y conexión espiritual y divina con su creador. No obstante, aún habiendo voluntad de la mujer creyente, la sociedad occidental percibe el uso del velo como sumisión y opresión de su libertad, afectando y cuestionando así la igualdad de género.

Como crítica a este punto de vista, veámos el siguiente fragmento del Corán: “Di a los creyentes que bajen la mirada y guarden sus partes privadas, eso es más puro para ellos. Es cierto que *Allah* sabe perfectamente lo que hacen” (Corán, 24:30, trad. en Melara Navío, 2023). El citado versículo del Sura *An-Nur* se dirige a los hombres, que también tienen la obligación de bajar la mirada cuando ven a una mujer ajena y de preservar sus partes privadas. La diferencia entre ambos versículos (el 30 y el 31), es que la mujer debe cubrir sus atractivos, mientras que el hombre no. Ello se puede entender como una base firme a la percepción de la mujer musulmana en Occidente como desigual ya que el propio Corán estaría incitando la desigualdad de género. No obstante, nadie habla de que el hombre debe bajar su mirada; en ocasiones es dicho que el hiyab del hombre es bajar la mirada, preservando así su pureza y dignidad. Si la mujer se cubre por el mandato de *Allah*, el hombre musulmán también tiene el deber de no mirar o alzar la mirada cuando se trata de mujeres no relacionadas por cuestiones de consanguinidad. Ello nos hace surgir muchas cuestiones, una de ellas, es, ¿por qué siempre se denigra a la mujer, cuando en el Corán también se establecen deberes para el hombre?, o ¿por qué siempre se intenta buscar lo “negativo” del Corán o de la religión islámica en general, cuando hay miles de versículos del Corán que evidencian la igualdad espiritual de todo ser? (véase apartados. 2.1 y 2.2).

Lo explicado en el párrafo anterior se puede relacionar con un aspecto psicológico, en concreto, con el sesgo de confirmación, una tendencia de la mente del ser humano a buscar únicamente aquella información que respalde los puntos de vista que ya tiene (Ethics Unwrapped, s.f.). De esta forma, según la teoría mencionada, las personas no buscamos la verdad o lo real de forma objetiva, sino que simplemente buscamos apoyar aquello que ya

sostenemos. Ello aplicado en el contexto de la igualdad en el Islam, implica que si alguien está convencido de que el hiyab no es más que un método de opresión a la mujer, únicamente buscará argumentos a favor de dicho razonamiento e ignorará aquellos que defienden el hiyab como una elección personal. Podemos afirmar en consecuencia, que la ignorancia influencia en estos casos, a la estereotipación de la religión islámica, y en concreto, de la percepción de la mujer musulmana en Occidente como denigrante.

El segundo motivo del atraso a la modernidad occidental son los matrimonios pactados²⁰, que se consideran una gran prueba de una discriminación de género que frecuentemente es asignada a la religión islámica. Este punto de vista hace pasar por desapercibido el sistema patriarcal y las causas políticas implícitas, y una vez más, logra estereotipar a la mujer musulmana como una víctima del Islam, estigmatizando y demonizando dicha religión (García et al., 2011).

Por otro lado, los medios de comunicación también juegan un papel fundamental en reforzar la estereotipación que ya hemos tenido ocasión de mencionar varias veces. Dichos medios tienen la tendencia de transmitir imágenes estereotipadas que hacen percibir a la mujer musulmana como vulnerable y como desigual en relación al hombre. De esta manera, a quien más le afecta dicha proyección de imagen “falsa” por los medios de comunicación, es a las mujeres musulmanas inmigrantes, que son en frecuencia víctimas de racismo. Nash (2004) sostiene asiduamente que las mujeres musulmanas no suelen aparecer en los medios, pero cuando lo hacen, se perciben como un símbolo de opresión que deriva del Islam. Con ello se quiere transmitir la idea de que se muestra a la mujer como un ser humano que no tiene voz para defender sus intereses ni tener decisión propia. Además, se relaciona dicha vehiculización de la imagen de la mujer en Occidente, con la homogeneización, es decir, se

²⁰ El matrimonio pactado se define en la RAE (s.f.) como “enlace en el que las familias pactan el matrimonio de dos de sus miembros y que carece de eficacia salvo que los cónyuges acepten libremente y sin vicios del consentimiento tal enlace.”

percibe a todas por igual, como si ninguna tuviese voluntad propia y todas estuviesen obligadas a seguir la religión, y por ejemplo, hacer el uso del hiyab. Así, los medios de comunicación consiguen mostrar a la mujer como un símbolo de todo lo que está mal en el Islam (García et al., 2011).

Siguiendo en la misma línea, debemos distinguir el Islam del patriarcado, donde el primero se relaciona con fe y divinidad, mientras que el segundo no es más que un sistema social y cultural que no tiene ningún tipo de conexión con el Corán (véase apartado 5.1). Como ya hemos tenido ocasión de analizar, autoras como Asma Lamrabet (2008) analizan y estudian que el verdadero problema no es el Corán, sino las interpretaciones sexistas de dicho texto, debido a que el Texto Sagrado aboga para un sistema justo gracias a los suras y aleyas que el mismo proporciona desde una perspectiva de género.

En adición, Forti (2005) sostiene que Occidente incurre en el grave error de proyectar en la figura femenina la totalidad de los aspectos negativos de dicha religión. No obstante, se omite el esfuerzo de analizar los verdaderos motivos de la percepción de la mujer como sumisa, y con ello se ignoran factores estructurales –como el patriarcado o las dinámicas políticas y económicas– que en realidad, son comunes a otras sociedades no islámicas; son producto de la historia, cultura, economía y política.

Un concepto importante en este sentido, es el “voyeurismo de la tragedia” que utiliza el discurso occidental con el fin de desviar la atención de sus propias desigualdades de género. Es decir, Occidente proyecta la imagen de una mujer musulmana victimizada, pero ignora sus propias desigualdades de género, estigmatizando únicamente religiones y culturas ajenas, como es la islámica. De esta forma, no se logra desvincular a la mujer musulmana del sistema patriarcal, ya que continúa sometida a una representación estereotipada y ficticia creada desde la mirada occidental (Benhabib, 2002, como se citó en García et al., 2011). Por

último, pero no menos importante, se tiene la tendencia de usar un vocabulario peyorativo para dirigirse a la mujer musulmana y su vestimenta, que de nuevo es cuestionado y categorizado como opresivo ya que, según Occidente, vulnera el derecho a ser libre. Además, siempre se ha preferido acoger a los inmigrantes que son cultural y socialmente más próximos, que aquellos que se alejan de los ideales occidentales.

En definitiva, en Occidente se percibe a la mujer como un individuo sumiso al hombre y carente de voz y de derechos. En el fondo, esta visión busca denigrar a la religión islámica por la mera discrepancia en creencias o costumbres. Al proyectar esta imagen negativa de la mujer musulmana y del Islam en general, Occidente ignora las consecuencias económicas, políticas, sociales y culturales reales de dicha imagen, las cuales no son sino el producto de una estructura patriarcal sistemática. Por ello, resulta imprescindible considerar la realidad social que trasciende el imaginario social occidental.

5.4. La libertad religiosa y la tensión de derechos: el caso del burka y el niqab en la España de la actualidad

El burka y el niqab son dos tipos de velo islámico que, a diferencia del hiyab, se caracterizan primordialmente por la cobertura del rostro. En primer lugar, el burka representa una de las prendas islámicas de mayor cobertura; se trata de un velo hecho de una sola pieza que, además de ocultar la cara y la totalidad del cuerpo, dispone únicamente de una rejilla de malla en la zona de los ojos para permitir la visión (BBC News Mundo, 2021). Por su parte, el niqab se define como un velo diseñado para cubrir la zona facial, dejando al descubierto de manera exclusiva los ojos.

Tanto el niqab como el burka, son prendas islámicas utilizadas por las mujeres musulmanas. A pesar de la escasa presencia de estas vestimentas en las vías públicas, en la actualidad, su uso en España es objeto de un intenso debate parlamentario, basado

principalmente en la seguridad pública, la libertad religiosa y la igualdad de género. En este contexto, varios partidos han impulsado propuestas políticas para prohibir el burka y el niqab en las calles. Por un lado, VOX presentó el pasado 16 de febrero de 2026 una iniciativa ante el Congreso de los Diputados –que fue rechazada– defendiendo que no quieren “a ninguna mujer encerrada en una cárcel de tela” y que no permitirán que “el islamismo se abra paso por las calles de España” argumentando que la medida “no es racismo ni es islamofobia, es sentido común” (VOX España, 2026, párr.1). Por su parte, el Partido Popular apoyó dicha propuesta, mientras que Junts la rechazó con la intención de presentar su propio proyecto legislativo (Gallego y Martiarena, 2026).

Las mencionadas propuestas evidencian una percepción de la mujer musulmana como un sujeto sumiso y carente de voz. Es por ello que, en España, diversos partidos defienden la prohibición del niqab y del burka, argumentando que estas prendas vulneran tanto la libertad de la mujer como la seguridad pública. Sin embargo, llama la atención la contradicción que se puede detectar en este sentido: mientras que la exposición del cuerpo femenino en espacios públicos –como ocurre en las playas– se defiende como un ejercicio legítimo de libertad y autonomía personal, la decisión de una mujer de cubrirse por completo es etiquetada automáticamente como un problema social que debe ser regulado. En este escenario, Occidente parece imponer un concepto de libertad selectivo, donde ciertas elecciones se consideran como empoderamiento de la mujer y otras, simplemente, sumisión. Además, resulta necesario señalar que el artículo 16 de la propia Constitución de 1978 garantiza la libertad religiosa; un derecho que podría verse vulnerado si se prohíbe una vestimenta elegida voluntariamente.

6. CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo se ha hecho un estudio exhaustivo sobre la igualdad de género en contextos islámicos, mediante el análisis de diversos pasajes del Corán y distintas aproximaciones académicas. En este sentido, se ha evidenciado que la desigualdad de género en la sociedad islámica no emana del mensaje original del Corán, sino de una exégesis masculinizada y de estructuras patriarcales de carácter histórico que han invisibilizado la igualdad espiritual ante la fe religiosa. Además, tras analizar la bibliografía de autoras pioneras en la materia, se desprende la necesidad de realizar una relectura de la revelación coránica con el objetivo de devolver al Texto Sagrado su sentido de equidad original, desplazando las lecturas que han servido para legitimar y posibilitar la subordinación de la mujer.

En esta misma línea de análisis, se ha constatado que la mujer no es espiritual o intelectualmente deficiente por naturaleza; es decir, las imposiciones de carácter cultural hacia la figura femenina han logrado la invisibilización de los derechos de la mujer consagrados en el Corán. Frente a este escenario, resulta fundamental recalcar que los hombres no tienen asignado ningún papel exclusivo que las mujeres no sean capaces de realizar. Por consiguiente, la hermenéutica feminista del Islam, resulta una herramienta esencial para recuperar la verdadera agencia y autonomía de la mujer musulmana. En consecuencia, a través de este método, autoras como Amina Wadud, Asma Barlas y Fatima Mernissi, dejan de manifiesto que el menoscabo de las mujeres es una cuestión ajena a la naturaleza de los textos coránicos y del Islam propiamente dicho.

En primer lugar, se ha llegado a la conclusión de que la hermenéutica feminista no busca el reconocimiento de nuevos derechos de la mujer, sino la restitución de los mandatos ya consagrados en el Corán, los cuales han sido distorsionados por el monopolio

interpretativo de los hombres. Esto puede verificarse mediante un análisis exegético de la revelación, particularmente de los versículos que validan la igualdad del *Nafs* (esencia humana).

En segundo lugar, también se ha concluido que el feminismo islámico se consolida no únicamente como un movimiento social, sino como una propuesta intelectual y hermenéutica fundamental para dar voz a las mujeres. En este sentido, cabe resaltar que aunque el término “feminismo islámico” se consolida en los años 90 –tal como explica Badran (2009)–, la reivindicación de justicia es intrínseca al Islam desde sus orígenes. Asimismo, el auge del acceso de las mujeres a la formación superior y al conocimiento de carácter técnico de los textos religiosos, ha logrado desplazar las autoridades tradicionales, transformando el mencionado activismo en un discurso intelectual riguroso.

Bajo este marco conceptual, resulta imprescindible destacar la interdependencia entre las vertientes islámica y secular del feminismo. Ambas corrientes coinciden en objetivos prácticos – como la reforma de leyes de familia, y el otorgamiento de derechos políticos y sociales–, y se fortalecen mutuamente a través de una interseccionalidad estratégica. En definitiva, con independencia de su naturaleza religiosa o laica, ambos movimientos se dirigen hacia la recuperación de la autonomía femenina y a devolver sus derechos y facultades originales. No obstante, resulta necesario precisar que el feminismo islámico se configura como un movimiento decolonial y nacionalista que promueve la emancipación de la mujer desde sus propias raíces espirituales, no como una imitación del modelo secular occidental.

En tercer lugar, tras haber delimitado la naturaleza decolonial del feminismo islámico, la presente investigación ha permitido abordar la percepción de la mujer musulmana en el imaginario occidental. Al respecto, se ha constatado que Occidente representa a la mujer musulmana como un sujeto carente de voz y utiliza su imagen para medir el supuesto atraso

de las sociedades orientales. Bajo la mirada de Occidente, la sumisión femenina justifica la estigmatización del Islam, así como de la *umma*. En este sentido, se observa una divergencia interpretativa respecto al velo; mientras que para la mujer creyente el hiyab es una elección individual y un vínculo espiritual con *Allah*, para la sociedad receptora se convierte no solo en un símbolo de opresión, sino también en una falta de integración en el mundo moderno. Esta visión ignora la voluntad de la mujer y los deberes recíprocos del hombre consagrados en el Corán.

Una idea fundamental al respecto es que el imaginario occidental ha sido incapaz de disociar el Islam –que representa la fe y la esencia divina– del patriarcado, el cual constituye una estructura histórica, social, cultural y económica ajena al mensaje de la revelación. Esta distorsión justifica el surgimiento del feminismo islámico como un movimiento social que deconstruye las interpretaciones humanas.

Por último, resulta impactante que en el contexto occidental se defienda la autonomía del cuerpo femenino únicamente cuando esta se ajusta a los modelos de modernidad europeos. La controversia sobre el burka y el niqab en España que se ha tenido ocasión de analizar en el último apartado del presente trabajo, revela una libertad selectiva, debido a que se confunde la voluntad y la decisión personal con la sumisión y la opresión, ignorando en consecuencia, la capacidad de elección de la propia mujer. Por consiguiente, se evidencia cómo los estereotipos de Occidente, el desconocimiento de las causas sistemáticas y estructurales –de índole económica, social o cultural– y la escasa voluntad por comprender sus implicaciones reales, han fomentado la demonización del Islam y la percepción de la mujer musulmana como un ser sumiso.

En definitiva, la mujer musulmana posee voz propia y activa. El surgimiento de movimientos como el feminismo islámico evidencia que estas mujeres no son sujetos pasivos

ni sumisos, sino que su libertad y autonomía han sido históricamente invisibilizadas bajo estructuras patriarcales. Del mismo modo, la proliferación de obras fundamentales en la materia, redactadas por las propias mujeres musulmanas pioneras –como Amina Wadud y Fatima Mernissi–, nos permite concluir que la supuesta sumisión de estas es una construcción externa, ajena al mensaje de la revelación coránica. En consecuencia, se propone que una lectura exhaustiva de los pasajes del Corán referentes a la igualdad espiritual resulta crucial para comprender el Islam como un paradigma de justicia e igualdad, y como un instrumento eficaz para reivindicar la voz de las mujeres.

7. REFERENCIAS

Ali, Z. (2014). *Feminismos islámicos*. *Tabula Rasa*, (21), 123–137.

Badran, M. (2008). El feminismo islámico en el nuevo Mediterráneo. En Oozebap (Ed.), *La emergencia del feminismo islámico: Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico* (pp. 104-120). Editorial Oozebap.

Badran, M. (2009). *Feminism in Islam: Secular and religious convergences*. Oneworld Publications.

Badran, M. (2010). *Feminismo islámico en marcha*. Center for Muslim-Christian Understanding, Universidad de Georgetown.

Barlas, A. (s. f.). *Asma Barlas*. Ithaca College. Recuperado el 10 de febrero de 2026, de <https://www.ithaca.edu/faculty/abarlas>

Barlas, A. (2002). *Believing women in Islam: Unreading patriarchal interpretations of the Qur'an*. University of Texas Press.

Barlas, A. (2008). La hermenéutica coránica y la liberación de la mujer. En Oozebap (Ed.), *La emergencia del feminismo islámico: selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico* (pp. 42-56). Editorial Oozebap.

BBC News Mundo. (19 de agosto de 2021). *Hiyab, niqab, burka: cuáles son los distintos tipos de velo islámico*. Recuperado el 10 de marzo de 2026 de <https://www.bbc.com/mundo/noticias-58234188>

Benhabib, S. (2002). *The claims of culture: Equality and diversity in the global era*. Princeton University Press.

Bewley, A. (2002). *Islam: The Empowering of Women*. Ta-Ha Publishers.

Bramon, D. (2014). Ser mujer y musulmana. En J. J. Tamayo Acosta (Dir.), *Islam: sociedad, política y feminismo* (pp. 93–116). Dykinson.

Casa África. (s.f.). Fatema Mernissi <https://www.casaffrica.es/es/persona/fatema-mernissi>

Constitución Española. (1978). Boletín Oficial del Estado, 311, de 29 de diciembre de 1978. <https://www.boe.es/buscar/act.php?id=BOE-A-1978-31229>

EBSCO. (2023). *Ijtihad*. Research Starters. Recuperado el 10 de febrero de 2026, de <https://www.ebsco.com/research-starters/law/ijtihad>

El Corán. (s.f.). *Sura An-Nur (24): Aleya 30*. Recuperado el 22 de febrero de 2026, de <https://elcoran.info/24>

El Corán. (s.f.). *Sura An-Nur (24): Aleya 31*. Recuperado el 22 de febrero de 2026, de <https://elcoran.info/24>

El Orden Mundial. (16 de octubre de 2023). *¿Qué es la sharía o ley islámica?*. Recuperado el 14 de febrero de 2026 de <https://elordenmundial.com/que-es-sharia-ley-islamica/>

Ethics Unwrapped. (s.f.). *Sesgo de confirmación*. The University of Texas at Austin. Recuperado el 22 de febrero de 2026, de <https://ethicsunwrapped.utexas.edu/glossary/sesgo-de-confirmacion?lang=es>

Eyrolles. (2014). *Le Coran au risque de la psychanalyse*. Recuperado el 15 de febrero de 2026, de <https://www.eyrolles.com/Loisirs/Livre/le-coran-au-risque-de-la-psychanalyse-9782226173041/>

Forti, R. (2005). *La identidad de la mujer musulmana*. Observatorio de Conflictos. Recuperado el 22 de febrero de 2026, de https://www.nodo50.org/observatorio/mujer_musulmana.htm

Freepik. (s.f.). *Ilustración de grupo de mujeres diversas dibujadas a mano* [Ilustración]. https://www.freepik.es/search?format=search&img=1&last_filter=img&last_value=1&query=Ilustracion+mujeres+musulmanas&type=vector&item_id=32846819

Fundación de Cultura Islámica. (11 de julio de 2014). Mahram. En *Glosario de términos islámicos*. Recuperado el 22 de febrero de 2026, de <https://funci.org/glosario-de-terminos-islamicos/>

Gallego, J., y Martiarena, A. (17 de febrero de 2026). *El Congreso tumba la ley de Vox para prohibir el burka y el niqab en espacios públicos*. La Vanguardia. Recuperado el 10 de marzo de 2026 de <https://www.lavanguardia.com/politica/20260217/11468789/congreso-tumba-ley-vox-prohibir-burka-niqab-espacios-publicos.html>

García, A., Vives, A., Expósito, C., Pérez-Rincón, S., López, L., Torres, G. y Loscos, E. (2011). Velos, burkas... moros: estereotipos y exclusión de la comunidad musulmana desde una perspectiva de género. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, (16), 166-181. https://doi.org/10.5209/rev_INFE.2011.v2.38556

Instituto Nacional de Estadística. (7 de agosto de 2024). *Estadística Continua de Población (ECP). 1 de julio de 2024. Datos provisionales* [Nota de prensa]. <https://www.ine.es/dyngs/Prensa/es/ECP2T24.htm>

IslamHouse.com. (s.f.). *Interpretación del significado del Noble Corán: Sura 85 (Al-Buruy)*. Recuperado el 15 de febrero de 2026, de https://islamhouse.com/quran/spanish_montada_eu/sura-85.html

Jibreel. (s. f.). Nafs. En *Islamic Glossary*. Recuperado el 29 de noviembre de 2025, de <https://www.jibreel.app/islamic-glossary/nafs>

Karoui, K. (2023). *Theorizing justice in contemporary Arabo-Islamic philosophy: A transcultural approach with Fatima Mernissi and Mohammed Arkoun*. https://www.jstor.org/stable/pdf/jj.9644786.pdf?refreqid=fastly-default%3Aa8cfd93681d4880fbdf234a275995aa&ab_segments=&initiator=&acceptTC=1

La Vanguardia. (s.f.). Margot Badran. Recuperado el 17 de noviembre de 2025, de <https://www.lavanguardia.com/libros/autores/margot-badran-20081628>

Lamrabet, A. (2008). *El Corán y las mujeres: Una lectura de liberación*. Icaria Editorial.

Libertad Digital. (16 de julio de 2025). Islamización de España: la población musulmana supera los 2,5 millones y ya hay más de 1.700 mezquitas. <https://www.libertaddigital.com/espana/politica/2025-07-16/islamizacion-de-espana-la-poblacion-musulmana-supera-los-2-5-millones-y-ya-hay-mas-de-1-700-mezquitas-7277534/>

Marcos, J. (15 de febrero de 2026). *PP y Vox a favor de prohibir el burka y el niqab en espacios públicos*. El País. <https://elpais.com/espana/2026-02-15/pp-y-vox-a-favor-de-prohibir-el-burka-y-el-niqab-en-es-pacios-publicos.html>

Martín Muñoz, G. (2007). *El Estado árabe: Crisis de legitimidad y contestación islamista*. Bellaterra.

Maside Miranda, L. (2005). *Cuestiones relativas a las fuentes del derecho islámico*. *Anuario da Facultade de Dereito da Universidade da Coruña*, nº 9, p. 513–526. <https://e-aules.uab.cat/2025-26/pluginfile.php/410812/>

Melara Navío, A.G. (2023). *Traducción comentada del Noble Corán en lengua española*. The Noble Quran Encyclopedia, <https://www.webcciv.org/islam/wp-content>

Meneses, R. (22 de abril de 2010). ¿Cuál es el significado y el origen del 'hiyab'? *El Mundo*. <https://www.elmundo.es/elmundo/2010/04/21/madrid/1271853528.html>

Mernissi, F. (1992). *El miedo a la modernidad: Islam y democracia*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Mernissi, F. (2002). *El harén político*. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Nash, M. (2004). *Mujeres en el mundo: Historia, retos y movimientos*. Alianza Editorial.

Navarro, L. (2014). Las mujeres musulmanas en el imaginario social de Occidente. En J. J. Tamayo Acosta, *Islam: sociedad, política y feminismo* (pp. 117-142). Dykinson.

Oozebap (Ed.). (2008). *La emergencia del feminismo islámico: Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Editorial Oozebap.

Pacheco Paniagua, J. A. (1994). La imagen del Otro en el pensamiento árabe moderno. En J. Bargalló (Ed.), *Identidad y alteridad: Aproximación al tema del doble* (pp. 183-190). Ediciones Alfaro.

Poonawala, I. K. (2002). Ta'wil. En *Encyclopédie de l'Islam* (Nueva ed., Vol. 10, pp. 418-420). E. J. Brill.

Quran.com. (s.f.). *About the Quran*. Recuperado el 1 de diciembre de 2025, de <https://quran.com/about-the-quran>

Real Academia Española. (s. f.). Aleya. En *Diccionario de la lengua española* (23ª ed., versión en línea). Recuperado el 19 de noviembre de 2025 <https://dle.rae.es/aleya>

Real Academia Española. (s.f.). Erudito. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 1 de diciembre de 2025, de <https://dle.rae.es/erudito>

Real Academia Española. (s. f.). Matrimonio pactado. En *Diccionario panhispánico del español jurídico*. Recuperado el 22 de febrero de 2026, de <https://dpej.rae.es/lema/matrimonio-pactado>

Real Academia Española. (s. f.). Patriarcado. En *Diccionario panhispánico del español jurídico*. Recuperado el 18 de febrero de 2026, de <https://dpej.rae.es/lema/patriarcado>

Real Academia Española. (s.f.). Polisemia. En *Diccionario de la lengua española*. Recuperado el 12 de febrero de 2026 <https://dle.rae.es/polisemia>

Real Academia Española. (s.f.). Sura. En *Diccionario de la lengua española* (23ª ed.). Recuperado el 28 de noviembre de 2025 de <https://dle.rae.es/sura>

Religious Studies Center, Brigham Young University. (2022). *Fazlur Rahman*. Recuperado el 10 de febrero de 2026, <https://rsc.byu.edu/author/rahman-fazlur>

Rivera de la Fuente, V. (2014). Feminismo islámico: Una hermenéutica de liberación. *Revista Internacional de Pensamiento Político*, 9, 195-212.

Sáez, J. M. (Octubre de 2010). *La mujer en el islam: Igualdad y desigualdad entre el hombre y la mujer*. Universidad de Alicante. <https://rua.ua.es/server/api/core/bitstreams/0daf2db5-bbaf-40d3-a05a-143f5af44a2a/content>

Salbiah As. (10 de marzo de 2011). *Fazlur Rahman Malik: Scholar of Islam*. Scribd. Recuperado el 10 de febrero de 2026, de <https://es.scribd.com/document/50449778/right>

Shafi, M. M. (s.f.). *Maarif-ul-Quran* (Tafsir de la Sura Al-Ikhlās, 112:4). Quran.com. Recuperado el 19 de febrero de 2026, de <https://quran.com/es/112:4/tafsirs/en-tafsir-maarif-ul-quran>

Spivak, G. C. (1988). Can the subaltern speak? En C. Nelson & L. Grossberg (Eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture* (pp. 271-313). University of Illinois Press.

Stacey, A. (10 de mayo de 2019). *Taqwa*. NewMuslims.com. Consultado el 14 de febrero de 2026 de <https://www.newmuslims.com/es/lesson/251>

Tamayo Acosta, J. J. (Ed.). (2014). *Islam: sociedad, política y feminismo*. Dykinson.

Torres, K. (2015). La hermenéutica feminista islámica aplicada a la reinterpretación de El Corán. *Feminismo/s*, (26), 57-77. <https://doi.org/10.14198/fem.2015.26.03>

Vázquez, V. J. (8 de marzo de 2026). *Prohibir el burka en España*. El Mundo. <https://www.elmundo.es/opinion/2026/03/08/69ab201be9cf4a04208b459e.html>

VOX España. (16 de febrero de 2026). *Fuster sobre la iniciativa de VOX de prohibir el burka en espacios públicos: «Es sentido común»*. <https://www.voxespana.es/actualidad/fuster-sobre-la-iniciativa-de-vox-de-prohibir-el-burka-en-espacios-publicos-es-sentido-comun-20260216>

Wadud, A. (1999). *Qur'an and woman: Rereading the sacred text from a woman's perspective*. Oxford University Press.

Webb, G. (Ed.). (2000). *Windows of Faith: Muslim Women Scholar-Activists in North America*. Syracuse University Press.

Youssef, O. (s.f.). *Biographie de Olfa Youssef*. Recuperado el 14 de febrero de 2026, de <https://www.olfayoussef.com/fr/accueil/biographie-de-olfa-youssef>

Youssef, O. (2007). *Le Coran au risque de la psychanalyse*. Albin Michel.