



#### 4. Mundo árabe: las revoluciones pendientes

## Igualdad y género. La mujer árabe recompone su militancia

*Luz Gómez García*

La “cuestión de la mujer” en las sociedades musulmanas ha sido, a lo largo del siglo XX, la piedra de toque del proyecto colonial occidental para esa parte del mundo. Cuántas veces no hemos leído que, simbólicamente, la modernidad llegó a Egipto cuando Huda Shaarawi y sus compañeras activistas se quitaron el velo en la estación de El Cairo a su vuelta del Congreso de la Alianza Internacional de Mujeres Sufragistas, celebrado en Roma en 1923. En nombre de la liberación de las argelinas, la radio oficial las llamaba a “quitarse el velo” y romper con la familia y los usos sociales en plena ofensiva terrorista de la OAS (Organización Secreta del Ejército) contra el Frente de Liberación Nacional. Y en nombre de la suerte de las afganas Laura Bush, que pasa por ser la primera dama de EE UU con menos protagonismo político de los últimos tiempos, justificó en la alocución radiofónica de Acción de Gracias de 2001, que suele dar el presidente, la intervención armada de su país en Afganistán. La mujer musulmana es, en expresión de la feminista argelina Marnia Lazreg, el “caballo de Troya” de la geopolítica neoimperial contra la pujanza de la contestación islámica.

Con todo, la dialéctica entre violencia y emancipación de la mujer no es exclusiva del contexto islámico, ni árabe, ni poscolonial, sino que es consustancial al sistema patriarcal en que se sustentan las formas de producción capitalista. Raza, género y clase conforman el marco clásico de penetraciones recíprocas. Como denuncia Angela Davis a propósito de la atracción que ella misma sintió por los Panteras Negras,

al no darnos cuenta del acento profundamente machista de nuestras propias luchas, todas nosotras estábamos en peligro. Con frecuencia acabábamos reafirmando en el ámbito de las relaciones de género las mismas jerarquías que combatíamos en el terreno de las relaciones raciales (James, 1998, p. 7)

Esta reflexión sirve también para el caso árabe, en el que, de manera destacada, un cuarto elemento, la cultura, entendida casi exclusivamente como cultura religiosa, se suma a los tres clásicos del marco interpretativo de los feminismos negros. Latifa Lakhdar, feminista tunecina que se reconoce como tal, alerta sobre los peligros que entraña ignorar este elemento:

La negación de lo religioso en el área musulmana es una operación perdida de antemano. Emanada de una razón de izquierdas que ha demostrado desde hace tiempo su incapacidad para comprender la relación entre lo universal y lo local y que ha erigido el universalismo abstracto en dogma. El olvido de las cuestiones culturales, incluida su dimensión cosmogónica, ha favorecido la vuelta de lo reprimido y ha abierto la brecha donde se ha precipitado la ola pasadista (Lakhdar, 2012, p. 163)

Lo que Lakhdar propone no es una aceptación fatalista de este hecho, sino someter la religión a una razón crítica de raigambre gramsciana que se asome a lo prohibido y exhume aquello que la ortodoxia islámica ha enterrado. Se iniciaría con ello el proceso para que las musulmanas volvieran a integrarse de manera efectiva en la historia del islam.

Pero si en los feminismos negros la preeminencia del componente racial llegó a desvirtuar los objetivos de la lucha feminista (Jabardo, 2012), en el interior del feminismo árabe la preeminencia del elemento islámico ha producido una distorsión equiparable. En este caso, la referencialidad de lo islámico sobredetermina tanto la mayor parte del discurso feminista como la interpretación del mismo. Y esto se produce por igual entre las militantes que buscan en el islam la legitimidad de sus teorías como entre quienes niegan que exista una especificidad islámica en la lucha por la igualdad de género y la libertad sexual. De este modo el debate sobre lo islámico fagocita la agenda feminista.

## **Un término aún en discusión**

La oposición en términos binarios laico/islámico fue más relajada en las primeras décadas de la historia feminista árabe, que Lila Abu Lughod data en la década de 1920 aun cuando en la lengua árabe el término “feminismo” siga a día de hoy en discusión (Badran, 2012). Pero desde los años ochenta las llamadas “feministas islámicas” y sus detractoras “laicas” se hallan enzarzadas en un estéril debate sobre la pertinencia de lo islámico. Esta instrumentalización de los referentes religiosos, tanto por unas como por otras, para dar sentido a procesos históricos es el principal riesgo de asfixia de la actual lucha feminista árabe. Le ha venido sucediendo igual al resto de la realidad política y social árabe. Lo más grave es que en el cruce de acusaciones las cuestiones de fondo, que podríamos resumir como los efectos de la modernidad capitalista sobre el género, esto es, sobre el patriarcado, la familia, la reproducción y la sexualidad, quedan por lo general marginadas. Si bien es algo en lo que también han incurrido las feministas

islámicas, es desde luego más notorio entre las feministas laicas. Por ejemplo, Wassyla Tamzali, feminista argelina bien conocida en Francia y España y muy vehemente en sus recriminaciones a la izquierda que dialoga con el islamismo, se desliza por esta pendiente. En su autobiografía, *Une éducation algérienne* (en español, *Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil*), salda cuentas con su integración en el proyecto revolucionario posterior a la independencia. En cierto momento relata así su primer encuentro con los nacionalistas que buscaron respuestas en la tradición islámica:

¡Una interpretación feminista del Corán! ¡Qué quimera! Inmersa en la degradación de las mujeres de mi país, en el corazón del Poder —¿o acaso no estaba en uno de sus Aparatos?— caigo del caballo. Las Grandes Hermanas me desconciertan ¡Quieren demostrar que el Corán ha sido mal interpretado, durante trece siglos, por los musulmanes de todas las latitudes! (...) Todos, durante trece siglos, han interpretado mal el Corán, han extraído derechos de la religión y han puesto al Profeta de su lado, él, que había liberado a las mujeres de su tiempo, que había prohibido que se matara a las niñas recién nacidas, que había hecho imposible la poligamia, que había dado a las mujeres el derecho de administrar su patrimonio, de heredar, que etc., etc. ¡Puff! Empezaba a estar agotada de tantas palabras. (Tamzali, 2012, p. 120)

Tamzali acusa a los fantasmas de la posmodernidad de la entronización del relativismo cultural, y a los islamistas de hacerles el trabajo sucio. El objetivo de unos y otros sería escamotear a los antiguos pueblos colonizados la universalidad de los derechos de las personas para perpetuar las fronteras, tanto geopolíticas como de género.

Dejando de lado la cuestión teórica, a la práctica feminista también le ha costado normalizar su relación con la pertenencia islámica. En buena medida los fracasos de las asociaciones feministas árabes en términos de penetración social y movilización provienen de los apriorismos teóricos que se han antepuesto al trabajo de base cotidiano. Es el caso de la de conocida Arab Women's Solidarity Association, fundada por Nawal Saadawi en El Cairo 1982. Tras un fulgurante ascenso en la escena internacional (fue consultora para el Consejo Económico y Social de Naciones Unidas), la asociación prácticamente desapareció una década después, cuando las autoridades egipcias dejaron de estar interesadas en el barniz aperturista y democratizador que proyectaba (Gómez, 2001). De ella ha quedado AWSA United, una red cibernética organizada en 1999 que gestiona desde California los debates de mujeres árabes de todo el mundo. Las mujeres de AWSA United expresan su malestar por las constricciones socioculturales que sufren en materia de género, pero no llegan a combatir las de modo directo. En este sentido, “la cuestión de la mujer” y “la cuestión de la cultura” acaban por fundirse en un único caballo de Troya al servicio del estereotipo orientalista de sobredeterminación por el islam de todo lo que se produce en las sociedades identificables como musulmanas.

La emancipación de género entendida como mimesis de los modelos occidentales ha provocado graves distorsiones en el contexto feminista árabe. Es algo que este comparte con otros feminismos no blancos/no occidentales/no heteronormativos, sometidos a lo que Hazel V. Carby denominó la “escala móvil de libertades civilizadas” con que la izquierda y las feministas occidentales se han provisto para medir el progreso histórico de las mujeres (Jarbardo, 2012, p. 216). Según este criterio, los centros metropolitanos de Occidente definen lo que ha de ser preguntado y establecen la medida para evaluar las prácticas “foráneas”, lo cual, extrapolado al actual contexto revolucionario árabe, ha planteado dos cuestiones fundamentales: la presencia de la mujer en el espacio público y el reconocimiento de la igualdad de género en los ordenamientos jurídicos en marcha. Ni uno ni otro tema son nuevos, y ninguno de ellos puede resolverse en la “escala móvil de libertades civilizadas”.

## **Velación y espacio público**

Durante algunas décadas del siglo XX, desvelamiento e incorporación al espacio público parecieron ir de la mano en la historia de las mujeres árabes. Sin embargo, el regreso al velo que se evidenció a partir de los años ochenta cuestionó esta relación unívoca fruto de una concepción foránea de la modernidad. Mujeres veladas reivindicaban su presencia pública y la dignidad de su imagen como en su día lo hiciera a la inversa Huda Saarawi, y el cuerpo femenino, aun cuando sus protagonistas pensasen lo contrario (Lazreg, 2009), protagonizaba, aún más si cabe, la vida social y política.

La manipulación de los proyectos de clase e identidad por parte de los Estados hizo del *hiyab* una herramienta para controlar los movimientos emancipadores de buena parte del cuerpo social. Násir bromeaba en un mitin (exclusivamente masculino) con la respuesta que le había dado al guía de los Hermanos Musulmanes, Hasan al-Hudaybi, cuando en 1953 este le pidió que prohibiese a las egipcias salir sin velo: si el guía mismo no podía impedirselo a su hija, que iba a la facultad sin velo, ¿cómo iba a exigirselo él a diez millones de mujeres?

Hasta hoy, el hecho de que una mujer se plantee cómo mostrarse en público posiciona a todo su entorno. Ponerse o quitarse el velo adquiere unos significados que trascienden la simple esfera de la religiosidad personal: es una cuestión social, histórica y nacional. Porque más allá de los argumentos teológicos a favor o en contra del uso del *hiyab* o del *niqab*, el asunto entronca con las políticas de control del espacio público, del cual los poderes hegemónicos, patriarcales y capitalistas, excluyen a la mayor parte de la población. Más que el *hiyab* o el *niqab*, que tapan el cabello o el rostro, lo que “la cuestión del velo” oculta es otra realidad: que la transformación de las estructuras familiares y de los roles de género tradicionales no ha supuesto necesariamente la emancipación de mujeres y hombres, sino la sumisión de los márgenes del capitalismo a sus formas productivas.

El *hiyab* que hoy conocemos es una prenda “moderna”, con no más de sesenta años, que vino a sustituir a otras vestimentas tradicionales arrinconadas por las necesidades laborales de la mujer musulmana fuera del hogar. Pero desde finales de la década de 1970 su uso significó también una militancia cultural y política contra la modernidad entendida a la manera de los regímenes dictatoriales árabes sostenidos por Occidente. Desde un punto de vista sociológico, parecía como si trabajar en las grandes corporaciones, desplazarse en transporte público o ir a la universidad *hiyabizara* a las mujeres, que igual se servían del *hiyab* como arma defensiva que ofensiva. Desde la lógica del Estado-nación la *hiyabización* era un instrumento al servicio de la distracción sociopolítica, pues alimentaba el estereotipo de la mujer musulmana como depositaria anónima de la identidad frente a las alienaciones de la globalización. Con el tiempo, como ha sucedido con las camisetas con la efigie del Ché que también llevan las chicas con pañuelo, el *hiyab* ha perdido, a manos del mercado, su significado reivindicativo, en su caso a manos del “islam de mercado” (Haenni, 2005). Hoy es el *niqab* el que presta una forma más visible a la resistencia de las islamistas militantes o, según sus detractores, a la subordinación de la mujer y al atraso intrínseco al islam.

En líneas generales, puede afirmarse que “la cuestión del velo” ha fagocitado cualquier otra “cuestión de la mujer” en las sociedades árabes y ha acaparado el protagonismo social, mediático y académico. Sin embargo es algo que el feminismo árabe de vanguardia empieza a superar, como ponen de manifiesto las discusiones del congreso “El Feminismo Árabe desde una Perspectiva Crítica” (Beirut, 2009) recogidas en el libro de Jean Makdisi, Rafif Sidawi y Nuha Bayumi: *El feminismo árabe. Visiones críticas*. Estas feministas, que no solo reflexionan sobre la situación del mundo árabe sino sobre el feminismo en toda su extensión, coinciden en que hay que rechazar los debates impuestos desde fuera, y el de la centralidad del velo lo ha sido, y dedicarse ante todo a arraigar la visión feminista en las sociedades árabes. El velo por sí solo no decide nada, como se pretende desde Occidente, y aboca a una lógica perversa y degradante. Son de ello conscientes también algunas feministas europeas que se distancian del feminismo hegemónico blanco/burgués/laico. Un estudio de caso ilustrativo por una de ellas es, por ejemplo, el de Vanesa Casanova a propósito del uso del velo en Egipto, donde igual se tiene por símbolo de represión que por seña de identidad. Por su parte Ángeles Ramírez ha analizado la reacción obsesiva a la proliferación del *hiyab* en Europa, caracterizada por una creciente islamofobia de la izquierda y del feminismo “de la igualdad”.

Pero frente a la constatación de que “la cuestión del velo” viene devorando a la mujer musulmana en las últimas décadas, hay que afirmar que algo ha cambiado. El estallido de las revueltas árabes ha trastocado muchas cosas, y una de ellas es el protagonismo avasallador del *hiyab*. Las revueltas han supuesto la integración absoluta del velo y sus significados en el espacio

“La emancipación de género entendida como mimesis de los modelos occidentales ha provocado graves distorsiones en el contexto feminista árabe”

público. El velo, que indirectamente había conquistado la calle en las últimas décadas, ha conquistado ahora el espacio revolucionario. Quizá no es pronto para afirmar que con las revueltas la mujer árabe ha ganado una de sus batallas, la de no quedar atada al velo, lo use o no.

El triunfo del “fin del protagonismo del velo” tiene indicios de ser duradero gracias a la estrategia de la que se ha servido: una revolución silenciosa y transversal que ha impuesto la gestión de la realidad a lo reflexivo, al revés de

como ha venido siendo en la historia del feminismo en general y del árabe en particular. La presencia masiva de mujeres veladas en las manifestaciones, tanto en las semanas revolucionarias de 2011 como en las concentraciones posteriores, ha supuesto un triunfo al que no se ha prestado suficiente atención. Aunque a buen seguro tendrá un precio. Ellas serán quienes paguen una parte importante del coste político del golpe de Estado. Que en el futuro se cuestionará su presencia en el espacio público ya quedó escenificado en la retransmisión televisiva de la noche del 3 de julio de 2013. La única mujer que figuraba entre las fuerzas vivas que arrojaron la proclamación fue la escritora e histórica activista Sakina Fuad, que no llevaba velo. A la hora de elegir representantes de Egipto que acompañaran a los militares no faltaron un salafista, el papa copto, el jeque de Al-Azhar y demócratas de variado signo, pero se pasó por alto que el 80% de las egipcias llevan velo.

Las fuerzas sociales represivas han sido conscientes desde el principio de las luchas revolucionarias de las consecuencias de esta sorprendente “invisibilidad de los velos”, y no han tardado en echar mano de un recambio con que reivindicar el buen nombre de la mujer: su virginidad. Tampoco esto es nuevo. Las narrativas de la revolución argelina que ahora están saliendo a la luz cuentan cómo las pruebas de virginidad se introdujeron en el FLN cuando, hacia 1958, la revolución se profesionalizó y se repudió a las combatientes. Lo que sí resulta más actual es la argumentación del protocolo legal de esta violación. En Egipto, las Fuerzas Armadas, con el general al-Sisi de portavoz, justificaron de la siguiente manera esta práctica realizada por médicos forenses militares a diecisiete mujeres detenidas tras el desalojo de Tahrir el 9 de marzo de 2011: “*El procedimiento de las pruebas de virginidad fue llevado a cabo para proteger a las niñas de violaciones y también para proteger a los soldados y oficiales de acusaciones de violación*” (*Al-Ahram*, 1/06/2011). Samira Ibrahim, una de las activistas arrestadas, denunció cómo, además, se las intimidó amenazándolas con acusarlas de incitación a la prostitución, táctica represiva habitual para silenciar a las mujeres y muy del gusto pseudoislámico. Convertida en icono de la revolución — el graffiti de Samira es un “clásico” en las paredes del centro

de El Cairo (Maslamani, 2013)—, su independencia la ha enfrentado también a las autoridades estadounidenses, que en un primer momento la ampararon y acogieron en su país. La ruptura ha venido por las críticas antisionistas de Samira, lo que evidencia una vez más que la lucha feminista políticamente comprometida se enfrenta a las mismas líneas rojas que el resto de las reivindicaciones emancipadoras de las sociedades árabes. Aun así, el compromiso de las mujeres sigue su curso: desde Yemen, la premio Nobel de la Paz Tawakkul Karman no ha dudado en alertar tras el golpe de Estado egipcio de que “*volverán las políticas y los hombres de Mubarak*” (*Al-Masry Al-Youm*, 12/07/2013).

## **Nuevos discursos y nueva militancia**

La estructuración jurídica e ideológica del mundo árabe poscolonial reprodujo la reificación de las mujeres de la época previa en términos de subordinación, si bien convirtiéndolas en potentes símbolos de la identidad nacional. Con ello las mujeres árabes tuvieron que hacer frente a una doble negación: la de las libertades generales y la de sus propios derechos manipulados. Era una trampa de difícil salida: la mujer árabe no sería libre porque el hombre árabe no lo era. Qué fue primero no importaba. Solo quedaba la opción de tomar la palabra y crear una nueva praxis para dejar de ser constituidas como objetos y pensarse como sujetos. Tres pasos importantes se han dado en este sentido.

En primer lugar, no fue fácil superar los planteamientos binarios hombre/mujer, modernidad/autenticidad, democracia/islam en que venía incurriendo el movimiento feminista que se miraba en Occidente (Nawal Saadawi ha sido acusada repetidamente por esto y ella ha respondido con igual fiereza). Sin embargo fue una necesidad histórica para hacer frente a lo que Latifa Lakhdar ha denominado la “ola pasadista”, esto es, a la manipulación de la propuesta islamista por los regímenes dictatoriales. Esta superación de la subordinación teórica ha sido el primer gran paso hacia la igualdad de género entre las mujeres árabes. Y está dado. Hace tan solo tres años hubiera sido tan inimaginable la provocación de Amina Tyler con su torso desnudo como las respuestas desafiantes del feminismo islámico. A las feministas europeas que desde el Norte recetan formas de resistencia les recrimina con dureza la peruana musulmana Amina Nasreen en el manifiesto “¿Por qué hay tantas mujeres musulmanas enojadas con FEMEN?”: “*Tales esfuerzos para ‘empoderarnos’, sin reconocer nuestra agencia sobre nuestros cuerpos y nuestras voces, nos hace tan invisibles como el Fundamentalismo Religioso de raíz patriarcal que tratamos de derribar.*”

El segundo paso dado en la lucha por la igualdad de género ha consistido en asumir la transversalidad de sus reivindicaciones. Las feministas tunecinas Nezihha Rejiba, Sihem Bensedrine o Khadija Cherif ya alertaban en los años noventa de la superficialidad y fragilidad de los derechos adquiridos por la

mujer tunecina en materia de matrimonio, trabajo y educación, y denunciaban el uso propagandístico de esta supuesta modernidad por parte de la dictadura (Marzouki, 2011, p. 147). Tal manipulación era un arma doblemente eficaz, pues a la vez que el régimen inmovilizaba a las fuerzas de izquierda y a las feministas invocando la amenaza involucionista del islamismo militante, abocaba al islamismo civista a juegos dialécticos con los cuales justificar la evidente desigualdad de género de su proyecto. Rachid al-Ghannouchi ha tenido que explicarse en más de una ocasión por las contradicciones de su discurso a lo largo de sus veinticinco años en la oposición, sin que, ahora que Ennahda está en el poder, sus declaraciones a favor de la igualdad plena se hayan plasmado en un programa político que las ejecute. El actual debate constitucional en torno a la identidad tunecina y la fuente de la legislación nacional encarna la aporía en la que se encuentra sumido el discurso islamista sobre la igualdad. En líneas generales la situación es muy similar a la de Egipto con Mubarak y luego con el Gobierno de los Hermanos Musulmanes. Pero con ser fundados los temores, ya que el poder político-militar sigue anclado en su visión patriarcal (al-Ali, 2012), en la lucha por la igualdad de género los objetivos irrenunciables no deben hacer que se pierda de vista el fundamento del vuelco revolucionario de 2011, que consistió en el empoderamiento transversal de lo que Marwan Bishara ha llamado “el árabe invisible”.

Según Bichara, en el contexto generalizado de desvertebración política de la oposición que han vivido los países árabes en los últimos treinta años, el proceso de visibilización del árabe común se inició en el año 2000. Acampadas, huelgas, piquetes y concentraciones al margen de las formas tradicionales de movilización sindical o partidista se sucedieron en Túnez, Egipto, Marruecos, Yemen o Bahrein sin que apenas trascendieran a la opinión pública. La afinidad de reivindicaciones político-económicas de distintos grupos sociales puso de manifiesto el carácter transversal e interárabe de las demandas. También los movimientos que luchaban por la igualdad de género se movilaron, y en la convergencia con aquellos hallaron la base que necesitaban para enraizarse y crecer socialmente. Tal fue la base para saltar a la visibilidad revolucionaria.

El tercer paso dado en la lucha por la igualdad de género, en estrecha relación con el anterior, supone en la práctica la reinención de su activismo. Coincide con el cambio de estrategia en las formas de resistencia árabe a la luz de las experiencias de la Segunda Intifada y de la Guerra de Irak. Feministas y activistas de género, al igual que otros grupos marginados por el poder, como los obreros o los estudiantes, convergieron en movilizaciones de carácter transversal que denunciaban ambas ocupaciones al tiempo que buscaban formas de reconducir la solidaridad civil. Si bien los objetivos políticos comunes (libertad, igualdad y justicia social) siguen estando pendientes, las nuevas formas de movilización surgidas de estas experiencias son fundamentales para el futuro de las demandas de género, cuando no de los procesos revolucionarios en sí.



La trayectoria del movimiento *queer* palestino, pionero en el mundo árabe, es ilustrativa. Tras dos décadas compartiendo con el movimiento *queer* israelí una estrategia basada en la universalidad de las demandas LGBTQ, bajo la consideración de que estaban por encima de los condicionantes contextuales, en 2007 el *queer* palestino, agrupado en Al-Qaws for Sexual & Gender Diversity in Palestinian Society, rompió con las plataformas israelíes. El debate interno que precedió a esta ruptura fue intenso. Por una parte, los posicionamientos del *queer* israelí durante la guerra de Israel contra el Líbano evidenciaron a ojos del activismo *queer* palestino la raíz nacionalista y militarista que el movimiento compartía con el resto de la sociedad israelí. Por otra, la posición subalterna en que esta constatación dejaba al *queer* palestino le hizo descubrir el carácter interseccional de su propia lucha con la lucha palestina general contra la Ocupación y el apartheid. Las políticas de *pinkwashing* (el “lavado de cara rosa” de la imagen de Israel) eran la demostración de la interseccionalidad del *queer* israelí: promoción del turismo gay internacional, orgullo gay ante el servicio militar, homonormatividad (familias nucleares proyectadas sobre el matrimonio, los hijos y la movilidad social) y victimización de la causa *queer* palestina. Ante la necesidad de replantear su activismo también en términos de intersección, el *queer* palestino ha encontrado en el movimiento BDS (Boicot, Sanciones y Desinversión contra Israel) una forma de resistencia compartida y compatible con el resto de la sociedad palestina, que, no lo olvidemos, le venía acusando de “colaboracionista”. En 2010 la gente de Al-Qaws lanzó la plataforma Queers Palestinas por el BDS (pqbds.com), en la línea del llamamiento del Comité Nacional Palestino por el BDS (bdsmovement.net), promovido por más de cien asociaciones civiles y sindicales palestinas en 2005. Según Haneen Maikey, cofundadora de Al-Qaws, la campaña BDS resulta una plataforma perfecta para integrar las reivindicaciones del movimiento LGBTQ palestino en un llamamiento civil compartido por la libertad y la igualdad, al tiempo que proyecta la lucha palestina en el marco internacional de las luchas de gays y lesbianas. Con todo, y a diferencia de otras plataformas de BDS, el llamamiento *queer* palestino no tiene su lugar en la página oficial del Comité Nacional por el BDS.

**Luz Gómez García** (Madrid, 1967) es arabista, profesora titular de Estudios Arabes e Islámicos en la Universidad Autónoma de Madrid. Investigadora en El Cairo y Damasco, pertenece al grupo investigador *Travelling Concepts in Feminist Pedagogy*, de la red Europea Athena. Entre sus obras se cuentan un *Diccionario de islam e Islamismo* (Espasa, 2009) y *Marxismo, islam e islamismo: el proyecto de Adil Huséin*, Madrid, CantArabia, 1996. Como traductora ha dedicado gran parte de su tiempo y talento a divulgar en España la obra del poeta palestino Mahmoud Darwix, labor por la que recibe el Premio Nacional de Traducción en 2012.

## Bibliografía citada

- Al-Ali, N. (2012) "Gendering the Arab Spring". *Middle East Journal of Culture and Communication*, 5, 26-31.
- Abu-Lughod, L. (ed.) (2002) *Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*. Trad. C. García Gimeno. Madrid: Cátedra.
- Badran, M. (2012) *Feminismo en el Islam. Convergencias laicas y religiosas*. Trad. T. Arias. Madrid: Cátedra.
- Bishara, M. (2012) *The Invisible Arab. The Promise and Peril of the Arab Revolution*. Nueva York: Nation Books.
- Casanova Fernández, V. (2001) "El velo en Egipto". *Nación Árabe*, 44, 87-95.
- Gómez García, L. (ed.) (2001) "Tres documentos históricos sobre feminismo árabe". *Nación Árabe*, 44, 102-105.
- Haenni, P. (2005) *L'islam de marché. L'autre révolution conservatrice*. París: Seuil.
- Jabardo, M. (ed.) (2012) *Feminismos negros. Una antología*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- James, J. (ed.) (1998) *The Angela Davis Reader*. Oxford: Blackwell.
- Lakhdar, L. (2012) "Las mujeres frente a la ortodoxia islámica". En J. Bueno Alonso (ed.) *Hacia una democracia laica. Voces de mujeres musulmanas*. Barcelona: Bellaterra.
- Lazreg, M. (2008) "Women: the Trojan Horse of Islam and Geopolitics". En M. Al Zo'by y K. Samman (eds.) *Islam and the Orientalist World System*. Londres: Enigma Books.
- Lazreg, M. (2009) *Questioning the Veil. Open Letters to Muslim Women*. Princeton: Princeton University Press.
- Maikey, H. (2012) "The History and Contemporary State of Palestinian Sexual Liberation Struggle". En A. Lim (ed.) *The Case for Sanctions against Israel*. Nueva York: Verso.
- Makdisi, J. S., Sidawi R. R. y Bayumi, N. (eds.) (2012) *Al-Niswiya al-arabiya. Ru'ya naqdiya*. Beirut: Markaz Dirasat al-Wahda al-Arabiya.
- Marzouki, M. *El mal árabe. Entre las dictaduras y los integristas. La democracia prohibida*. Trad. Asimétrica Editorial. Barcelona: Asimétrica.
- Maslamani, M. (2013) *Graffiti al-zaura al-misriya*. Beirut: al-Markaz al-Arabi li-l-Abhaz wa Dirasat al-Siyasat.
- Nasreen, A. (2013) "¿Por qué hay tantas mujeres musulmanas enojadas con FEMEN?". *Mariposas en la tormenta*: <http://nasreenvrblog.wordpress.com/2013/04/07/porque-hay-tantas-mujeres-musulmanas-enojadas-con-femen/> [acceso: 13/07/2013]
- Ramírez, A. (2011) *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*. Madrid: Catarata.
- Tamzali, W. (2012) *Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil*. Trad. J. M. González Marcén y G. Velasco Arias. Barcelona: Saga.