

El cambiante rostro del feminismo en el mundo musulmán

Posted on 4 de enero de 2017 by Ana Soage

El feminismo no es una ideología que se asocie con el mundo musulmán, e incluso parece incompatible con el islam. Este pone a la mujer bajo la tutela de su pariente masculino más cercano: padre, hermano, esposo o hijo. Cuando se casa, su marido está autorizado a golpearla en caso de desobediencia, repudiarla en cualquier momento, o casarse con hasta tres mujeres más. Cuando hereda, recibe la mitad que sus hermanos. Cuando testifica ante un juez, su palabra vale la mitad de la de un hombre. Fuera del entorno doméstico inmediato debe cubrirse, para proteger su reputación. La lista de agravios es larga. Y, *a priori*, el origen divino de esos mandatos hace muy difícil cuestionarlos. Sin embargo, los países musulmanes no han sido ajenos al liberalismo que Europa exportó junto con su dominación militar, política y económica, y en las últimas décadas del siglo XIX empezaron a alzarse voces contra la opresión de la mujer que exigían su derecho a recibir una educación y a participar en la vida pública.

Este ensayo explica cómo esas voces se convirtieron en un movimiento y narra la evolución de éste a lo largo del tiempo. Veremos que durante una primera época se inspiró en las mismas ideas que influyeron a las feministas occidentales, adaptadas a un contexto

diferente, que le otorgó características específicas. A continuación, discutiremos el giro que supuso el «Despertar Islámico», que provocó grandes cambios políticos y sociales en Oriente Próximo: el nacionalismo socialista árabe perdió terreno ante el islamismo financiado por las monarquías conservadoras del Golfo, y en Irán se produjo la Revolución Islámica. Finalmente, examinaremos la contribución de destacadas feministas musulmanas que han buscado entender el islam desde un punto de vista diferente al de los ulemas que han monopolizado tradicionalmente la interpretación de los textos. Al mismo tiempo, cuestionaremos si una religión cuyos principios y normas revelan el ambiente misógino en que nació puede realmente reinterpretarse de una manera compatible con la igualdad entre hombres y mujeres.

La *Nahda* (Renacimiento) y la aparición del feminismo árabe

A partir de mediados del siglo XIX se produjeron enormes transformaciones en Oriente Próximo, una región del mundo que durante siglos se había caracterizado por el inmovilismo. La causa inmediata de tales transformaciones fue el expansionismo europeo, que presentaba una amenaza militar y política, pero que también trajo consigo avances tecnológicos que facilitaban el progreso socioeconómico. Como respuesta, el Imperio Otomano –que gobernaba la actual Turquía y gran parte del Oriente Próximo árabe– se embarcó en el proceso de modernización conocido como *Tanzimat* a fin de poder competir con las potencias occidentales. En 1876, el sultán Abdulhamid II instauró incluso una monarquía constitucional, pero dos años más tarde interrumpió el experimento y restableció su autocracia. Esta era cada vez menos tolerable para una población cada vez más educada e influida por las ideologías que llegaban de Europa, y en 1908 la Revolución de los Jóvenes Turcos lo obligó a restaurar la Constitución. Unos años antes, en 1905, la vecina Persia había experimentado su propia Revolución Constitucional.

Pero los cambios que más nos interesan estaban produciéndose en Egipto, teóricamente parte del Imperio Otomano, pero gobernado por una dinastía semiindependiente desde que Mehmet Alí se proclamara virrey en 1805. Sucedió tras la llamada «Campaña de Egipto» (1798-1801), el intento de Napoleón de bloquear la ruta de los británicos a las Indias, que además inició la ciencia de la egiptología e introdujo la imprenta. Mehmet Alí fue un gran modernizador, pero no pudo impedir que el país se convirtiese en una pieza dentro de la lucha de las grandes potencias, que culminaría en la invasión británica de 1882. En este contexto se inició la *Nahda*, o renacimiento cultural árabe. En su dimensión política, la *Nahda* propugnaba una identidad nacional laica y rechazaba tanto el colonialismo europeo como la dominación otomana; en la misma desempeñaron un papel significativo árabes de la región siria que habían escapado de la opresiva administración otomana directa. Los intelectuales de la *Nahda* se enfrentaron a las clases dominantes, tanto en la corte como en las mezquitas,

y su mensaje reflejaba el sentir de ciertos estratos sociales en ascenso: aquellos más expuestos a la influencia occidental y atraídos por su filosofía, su ciencia y sus posibilidades.

Este feminismo árabe temprano era nacionalista y laico, pero no por ello se posicionó contra la religión

En aquella época se escribieron los primeros textos a favor de los derechos de la mujer en el mundo musulmán. Entre los autores pioneros destaca Rifa'at al-Tahtawi (1801-1873), que pasó varios años en Francia como imán de una delegación de estudiantes egipcios y a su regreso insistió en la necesidad de que las niñas accediesen a la educación. Pero el más importante fue Muhammad 'Abduh (1849-1905), gran reformador del islam y defensor de la mujer a través de sus escritos y fetuas. Discípulo de Yamal al-Din al-Afgani, 'Abduh fue exiliado por su agitación contra la ocupación británica y sus viajes lo llevaron a París, Londres, Túnez y Beirut. A su regreso fue nombrado juez y, más tarde, muftí de Egipto. Uno de sus seguidores, Qasim Amín, publicó en 1899 *Tahrir al-mar'a* (*La liberación de la mujer*), que avanzaba argumentos revolucionarios para la época en contra de la poligamia, el velo y la reclusión. La obra de estas figuras marcó a generaciones posteriores de intelectuales egipcios, como Lutfi al-Sayyid (1882-1958), que admitiría a las mujeres a la Universidad de El Cairo cuando fue su rector; o Taha Hussein (1889-1973), cuya hija Amina fue una de las primeras en estudiar allí.

Además, hacia finales del siglo XIX, algunas mujeres de clase alta, con acceso a la educación e inspiradas por el discurso feminista europeo, comenzaron a rebelarse contra la institución del harén y a exigir derechos y libertadesMargot Badran reconoce la influencia del feminismo occidental, pero sostiene que no podemos considerar al feminismo árabe una mera copia, como pretenden sus detractores. La historiadora explica que ambos movimientos se desarrollaron de manera paralela y muestran especificidades culturales significativas. Véase su *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt* (*Feministas, islam y nación. Género y la creación del Egipto Moderno*), Princeton, Princeton University Press, 1994.. En 1892, una periodista cristiana libanesa afincada en Alejandría, Hind Nawfal (1860-1920), lanzó la revista *Al-Fatat* (*La Joven*)Hind Nawfal era hija de Maryam al-Nahhas, quien en 1879 había publicado un diccionario biográfico de mujeres. Sin embargo, *Al-Fatat* sólo duraría dos años. En 1893 Hind se casó y al año siguiente cerró la revista y abandonó sus actividades públicas.. Antes de la Primera Guerra Mundial había ya más de dos docenas de publicaciones destinadas al público femenino. Por su parte, la activista egipcia Hoda al-Shaarawi (1879-1947) organizó las primeras manifestaciones anticoloniales de mujeres durante la Revolución Egipcia de 1919 y fue elegida presidenta de la sección femenina del partido nacionalista Wafd. Se quitó el velo públicamente en 1923 a su regreso de una conferencia feminista en Roma y ese mismo año estableció la Unión Feminista Egipcia. En

1924, al-Shaarawi y otras feministas organizaron piquetes en el parlamento para exigir que el Wafd, ahora en el poder, introdujese reformas favorables a la mujer. Cuando fueron ignoradas, dejó su cargo en el partido y se concentró en su activismo feminista. Como presidenta de la Unión Feminista Egipcia vinculó la organización a la Alianza Internacional de Mujeres, aunque terminaría rompiendo esos lazos debido a diferencias sobre la cuestión palestina, ya que la Alianza se negó a pronunciarse contra el sionismo. Como respuesta, al-Shaarawi cofundó en 1945 la Unión de Feministas ÁrabesVéase Pernille Arenfeldt y Nawar al-Hassan Golley (eds.), *Mapping Arab Women's Movements. A Century of Transformations from Within* (*Mapa de los movimientos de mujeres árabes. Un siglo de transformaciones desde dentro*), El Cairo, The American University in Cairo Press, 2012..

El feminismo árabe frente a la religión

Este feminismo árabe temprano era nacionalista y laico, pero no por ello se posicionó contra la religión. De hecho, se observa un esfuerzo de conciliar el islam con el principio de la igualdad de género. Quienes adoptaban tal postura argumentaban que, en realidad, la religión musulmana había supuesto un gran avance para las mujeres: puso fin al infanticidio de niñas, practicado en la Arabia preislámica (probablemente como un primitivo método de control de la natalidad); limitó la poligamia a cuatro esposas, a las que el marido debía tratar equitativamente; y extendió a las mujeres, que a menudo habían sido consideradas parte de la herencia, el derecho a heredar (si bien la mitad que sus parientes masculinos). Pero también estableció una jerarquía en virtud de la cual los hombres tienen autoridad sobre las mujeres, y tanto el Corán como la *Sunna* (que recoge los hadices, o dichos y hechos del profeta) incluyen contenidos francamente misóginos; un hadiz considerado auténtico afirma que «las mujeres son deficientes en inteligencia y religión». A pesar de ello, esas feministas árabes eran creyentes y aseguraban que sus exigencias no eran contrarias a su fe.

Algunas feministas de esta época fueron más lejos en su preocupación por integrar su identidad religiosa en sus reivindicaciones. La egipcia Malak Hifni Nafsi (1886-1918) exigía la educación de las niñas y el fin de la poligamia (de la que ella misma fue víctima). Al mismo tiempo, sostenía que dicha educación debía estar fundamentada en el islam y rechazaba las llamadas a quitarse el velo. Por su parte, la libanesa drusa Nazira Zeineddin (1908-1976) publicó en 1928 el controvertido texto *Al-Sufur wa-l-hijab* (*El desvelado y el velo*), en el que criticaba la validez de las interpretaciones religiosas que imponían el velo a las mujeres y dictaban su reclusión. Sus precursores esfuerzos de revisión feminista del *fiqh* (jurisprudencia islámica) fueron objeto de duras críticas por parte de los ulemas, a las que respondió el año siguiente con una segunda obra, *Al-Fatat wa-l-shuyuj* (*La joven y los sheijs*). Pero el impacto de estas autoras fue limitado: Malak murió joven y Nazira se retiró de la vida pública poco después de su segundo libro.

Más influyente fue Zaynab al-Ghazali (1917-2005). Miembro de la Unión Feminista Egipcia de Hoda al-Shaarawi cuando todavía era adolescente, pronto abandonó la organización, convencida de que el islam ofrece a las mujeres más derechos que cualquier otro modelo de sociedad. Estableció entonces la Asociación de Mujeres Musulmanas, que reivindicaba que el Corán se convirtiese en la ley de Egipto, y se adhirió a los Hermanos Musulmanes. Sin embargo, su comportamiento contrastaba con el que predicaba para la mujer musulmana, que en su opinión debía dedicarse a su familia y su hogar; incluso añadiría cláusulas a su contrato matrimonial para asegurarse de que su marido no intentaría obstaculizar sus actividades. El fundador de los Hermanos Musulmanes, Hassan al-Banna, le pediría que convirtiese la Asociación de Mujeres Musulmanas en la rama femenina de su organización. Ghazali se negó, pero juró lealtad a al-Banna. Décadas más tarde, tendría un papel fundamental en la difusión del pensamiento de Sayyid Qutb.

En cualquier caso, las ideologías laicas y de izquierdas preponderaron en Oriente Próximo en las décadas centrales del siglo XX, llegando al poder en algunos de los países más importantes de la región, aunque los bastiones conservadores resistían e intentaban obstaculizar su avance. Este conflicto se conoce como la «Guerra Fría Árabe» y enfrentó a las monarquías del Golfo y sus aliados, liderados por Arabia Saudí, con las repúblicas que adoptaron como ideología oficial el socialismo árabe, en su versión nasserista o baazista. Estas últimas otorgaron los mismos derechos políticos a ambos géneros (por ejemplo, el voto), y promovieron la igualdad en cuestiones como la educación y el empleo. Pero las repúblicas socialistas no rechazaron la religión, sino que prefirieron integrar a las autoridades religiosas tradicionales dentro de su aparato de propaganda. A cambio les permitieron mantener su influencia, en particular en lo referente a las leyes relativas al estatuto personal, que siguieron estando basadas en la sharía (ley islámica). Por ello, también en países a menudo descritos como «laicos», las mujeres continuaron sufriendo discriminación en cuestiones como el matrimonio (sólo Turquía y Túnez ilegalizaron la poligamia), la herencia o el testimonio ante los tribunales.

Por otro lado, incluso los regímenes receptivos a las exigencias de las mujeres desconfiaban de las organizaciones independientes y creaban las suyas propias para mantenerlas bajo control. Ello hizo difícil la aparición de grupos feministas con una base social amplia. Su situación no podía ser más diferente de la de sus principales adversarios, los islamistas, que rechazaban el feminismo como una ideología occidental contraria a los principios del islam y contaban con financiación exterior. El ambiente no era propicio al activismo, pero destaca la contribución de la egipcia Nawal El Saadawi (1931). Médico de formación, en 1972 publicó *Al-Mara wa-l-yins* (*La mujer y el sexo*), que criticaba ciertas prácticas contra la mujer

(especialmente la mutilación genital femenina). La obra le costó su puesto en el Ministerio de Sanidad, pero ello no la detuvo. En 1981 participó en el lanzamiento de la revista feminista *Al-Muwayaha* (*Confrontación*), por lo que sería encarcelada. Liberada tras el asesinato de Anwar el-Sadat, se exilió a Estados Unidos, donde dio clase en universidades de prestigio. Tras la Revolución de 2011 se convirtió en una figura emblemática para un sector de la juventud egipcia, y a sus ochenta y cinco años sigue involucrándose en los debates políticos de su país.

El feminismo ante el «Despertar Islámico»

A partir de los años setenta se produjo el llamado «Despertar Islámico», fruto de los esfuerzos de regímenes y grupos que sostenían que el islam debe ser la base de la organización política y social. Su primordial promotor fue Arabia Saudí, que en 1962 había creado la Liga Mundial Islámica para impulsar su conservadora versión del islam y combatir las ideologías de izquierda que propugnaban los nacionalistas árabes. Sus huestes fueron los Hermanos Musulmanes, muchos de los cuales se habían refugiado en el Golfo tras huir de los regímenes de Egipto, Siria o Irak. La financiación saudí les permitió difundir su ideología islamista y establecer una red internacional que incluía no sólo a los países musulmanes, sino también a las comunidades musulmanas que empezaban a instalarse en Occidente. Su *modus operandi* consistía en establecer instituciones (colegios, clínicas, organizaciones benéficas) desde las que proporcionaban servicios a la vez que fomentaban su versión politizada del islam. La tarea fue ardua, pero finalmente cosecharon un éxito a la altura de sus expectativas.

El «Despertar Islámico» puede atribuirse a una serie de factores. En primer lugar, la crisis del modelo de Estado poscolonial de las repúblicas socialistas árabes, que no fueron capaces de cumplir sus promesas socioeconómicas y, además, fracasaron estrepitosamente en el ámbito militar en la Guerra de los Seis Días. Al contemplar la magnitud de la derrota, el propio Nasser afirmaría que «Dios intentaba enseñar una lección a Egipto para purificarlo y construir una sociedad nueva»Citado en Leila Ahmad, *A Quiet Revolution. The Veil's Resurgence, from the Middle East to America* (*Una revolución silenciosa. La reaparición del velo, de Oriente Medio a los Estados Unidos*), New Haven & Londres, Yale University Press, 2011, p. 67.. Por otro lado, la crisis del petróleo tras la guerra de Yom Kippur multiplicó los recursos de las monarquías del Golfo, sobre todo Arabia Saudí, y ello les permitió aumentar exponencialmente la financiación de movimientos que percibían como afines (en particular, los Hermanos Musulmanes)Con el tiempo, las autoridades saudíes empezaron a percibir a los Hermanos Musulmanes como una amenaza, puesto que representan una alternativa islámica a su autoritarismo y, como tal, un desafío a su legitimidad. No sólo les retiraron su apoyo, sino que en 2014 los declararon organización terrorista en el Reino (junto con la milicia chiíta

Hezbollah y el grupo yihadista Daesh). Qatar vio en el cambio de política saudí una oportunidad para aumentar su influencia y se ha convertido en el principal patrocinador de los Hermanos, provocando tensiones dentro del Consejo de Cooperación del Golfo.. La Revolución Islámica en Irán en 1979 sirvió de acicate a los defensores del islamismo, a pesar de su especificidad chií. Incluso los Estados «laicos» aumentaron el papel de la religión en la educación, los medios de comunicación y la vida pública en general, deseosos de mostrar que los islamistas no tenían el monopolio de la devoción. Y el símbolo del «Despertar Islámico» fue el velo, cuya reaparición describe Leila Ahmad como «a quiet revolution» (una revolución silenciosa)Ibídem..

Ahmad analiza el contexto sociopolítico y revela que el fenómeno comenzó en las universidades egipcias en los años setenta. El enorme crecimiento demográfico que experimentaba el país y el éxodo a las ciudades, que ofrecían más oportunidades laborales y educativas, habían llevado a cientos de miles de familias a hacinarse en barrios insalubres. La democratización de la educación del régimen nasserista hizo posible que los hijos (e hijas) de esas familias accedieran a la universidad, pero también la masificó. Muchos estudiantes, sobre todo los de origen rural, se sentían confundidos y aislados en ese ambiente promiscuo, y encontraron en los escritos de los islamistas –especialmente Sayyid Qutb– una respuesta a sus sentimientos de alienación: la creación de una sociedad gobernada por el islam. Con ese objetivo, organizaron grupos que difundían su ideología en los campus a través de la predicación, aunque también recurrían a presiones e intimidación. Sus miembros y simpatizantes incluían a chicas atraídas por su discurso, que las exaltaba como un elemento clave en la regeneración de la sociedad, pero también por los servicios que les ofrecían, desde autobuses exclusivos para mujeres a prendas «modestas» a precios simbólicos. Esos grupos recibieron apoyo tanto de Sadat, el «rais devoto»Tras la muerte de Nasser en 1970, su vicepresidente, Anwar al-Sadat, ascendió al poder y procedió a realizar cambios políticos y económicos radicales en el país. Liberó a los Hermanos Musulmanes todavía en prisión (los últimos fueron amnistiados en 1975) y cultivó la imagen de presidente creyente y cercano al pueblo; su propaganda lo denominó «al-ra'is al-mu'min» (el presidente devoto). Al mismo tiempo, en política exterior alineó a Egipto con el bando estadounidense y saudí en la Guerra Fría, y firmó la paz con Israel. Estas contradicciones conducirían a su asesinato a manos de un grupo islamista en 1981., como de los islamistas de la generación anterior.

A partir de las universidades, el velo se propagó lentamente al resto de la sociedad, a menudo encontrando el rechazo de quienes lo identificaban con los grupos que prescribían su uso. Sin embargo, Ahmad mantiene que las mujeres que lo adoptaban no eran simples instrumentos de los islamistas. De hecho, estudios realizados a lo largo de las décadas revelan que esas mujeres esgrimían una variedad de motivos para llevar el velo, más allá de

someterse a un mandato divino. Para algunas simbolizaba el retorno a un modo de vida menos materialista y más auténtico, que consideraban más acorde con su cultura. Otras muchas se velaron para poder salir de los confines del ámbito familiar y estudiar, trabajar o socializar sin que se pusiera en tela de juicio su reputación. Esos motivos siguen vigentes ahora que el velo se ha convertido en la norma, y las palabras de Ahmad sobre su país de origen describen la situación en gran parte del mundo musulmán:

> Hoy día […] la forma islamista de creencia y práctica religiosa –junto con su acompañamiento visual, el velo y la vestimenta islámica para las mujeres– se ha convertido, de hecho, en la forma de creencia y práctica de la mayoría de los musulmanes en EgiptoLeila Ahmad, A Quiet Revolution, p. 155..

Como hemos mencionado, el fenómeno no se redujo al mundo musulmán. La búsqueda de oportunidades y, en ocasiones, la persecución política empujó a millones de musulmanes a emigrar a países occidentales. Un porcentaje pequeño, pero significativo, de los recién llegados eran islamistas y establecieron organizaciones inspiradas por su ideología, gracias en gran medida a los petrodólares del Golfo. A través de sus mezquitas y centros culturales, promovieron el islam como la identidad principal de los musulmanes afincados en Occidente, por encima de su origen nacional o de su pertenencia a la sociedad del país de acogida, que no siempre parecía acogedora. Al mismo tiempo, maniobraron hábilmente para conseguir que las autoridades los reconociesen como representantes de la comunidad musulmana. A medida que afianzaban su posición se volvieron más beligerantes, exigiendo menús *halal* en instituciones públicas (colegios, prisiones) y organizando movilizaciones contra las caricaturas del profeta Mahoma, la prohibición del velo en los colegios públicos franceses o las acciones de Israel contra los palestinos. Cuentan entre sus logros que el velo se haya convertido en una prenda habitual en muchos barrios musulmanes de ciudades europeas.

Por otra parte, durante las últimas décadas del siglo XX se produjo la democratización del acceso al conocimiento, junto con esa individualización en la relación con el hecho religioso que tan bien ha descrito Olivier RoyOlivier Roy, *L'Islam mondialisé* (*El islam mundializado*), París, Seuil, 2002.. Muchos musulmanes empezaron a cuestionar las interpretaciones tradicionales de los ulemas y surgieron lecturas alternativas del islam. La expansión de las comunicaciones electrónicas facilitó la difusión de dichas lecturas y la creación de redes de activistas. En ocasiones, ello favoreció la formación de grupos violentos, en particular al-Qaeda y su escisión, Daesh. Sin embargo, también posibilitó desarrollos más positivos, como el debate entre musulmanes liberales que promueven la reforma de sus sociedades, o la aparición de un feminismo musulmán transnacional que conecta a mujeres que se esfuerzan en reinterpretar su religión de manera compatible con la igualdad de género. Ese será el tema de la próxima sección, pero antes detengámonos ante una autora que muchas

feministas musulmanas coinciden en identificar como una pionera.

Fatima Mernissi (1940-2015)

La socióloga marroquí Fatima Mernissi creció en una gran casa familiar en Fez durante la ocupación francesa, como relata en su *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*. Desde el punto de vista del feminismo musulmán, su obra más influyente ha sido *Le Harem politique* (*El harén político*), que comienza con una discusión que tuvo con un tendero y un vecino, sobre un hadiz según el cual «jamás conocerá la prosperidad el pueblo que confía sus asuntos a una mujer». La autora nos explica que dicho hadiz salió a la luz tras la Batalla del Camello, en la que Aisha, esposa favorita de Mahoma, lideró un ejército contra Alí, sobrino del profeta, al que no aceptaba como califa por considerarlo responsable del asesinato de su predecesor, Ozmán. Su narrador, Abu Bakra, había rechazado tomar partido en esta guerra civil entre musulmanes, y «recordó» las palabras del profeta tras la derrota de Aisha. Mernissi señala que ese hadiz tan oportuno parece un intento de Abu Bakra de reconciliarse con el bando victorioso. Apunta, asimismo, que el narrador había sido azotado por falso testimonio en un caso de fornicación, por lo cual debe cuestionarse su honestidad. Todo ello pone en tela de juicio la autenticidad del misógino hadiz.

Mahoma cedió ante Omar, y el Corán restauró y legitimó el control de los hombres sobre las mujeres

Pero el protagonista indiscutible de *Le Harem politique* es el velo, y más concretamente las circunstancias que hicieron que Mahoma lo impusiera a las musulmanas libresDe hecho, la obra sería traducida al inglés en 1992 con el título *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Islam* (*El velo y la elite masculina. Una interpretación feminista del islam*).. Mernissi afirma que no era lo que el profeta hubiese querido; en realidad, insiste, su deseo era que el islam promoviese una sociedad más justa e igualitaria a todos los niveles. Por ello intentó eliminar costumbres preislámicas, como la esclavitud y la poligamia, aunque en las circunstancias de la Arabia del siglo VII sólo pudo restringirlas, prohibiendo esclavizar a otros musulmanes y limitando el número de esposas a cuatro. Y en un principio se mostró muy receptivo a las peticiones de una de sus esposas, la noble y bella Umm Salma, a la que las mujeres de la comunidad acudían con sus quejas. Así, cuando Umm Salma objetó a que los versos del Corán se refiriesen sólo a «los creyentes», Dios empezó a dirigirse a «los creyentes *y las creyentes*». Mernissi también le atribuye que las mujeres disfrutaran del derecho a heredar (por aquel entonces, era relativamente frecuente que fuesen pasadas en herencia). Como era de esperar, tales cambios enojaron a los hombres, que tenían a su representante en Omar Ibn al-Khattab.

Omar era uno de los colaboradores más cercanos de Mahoma y el padre de una de sus esposas; tras su muerte, se convertiría en el segundo califa. Conocido por su carácter impaciente y temperamental, Omar se sentía irritado ante los derechos sin precedentes que estaban adquiriendo las mujeres, y supo explotar la situación para conseguir que el profeta diese marcha atrás. Mahoma rondaba la sesentena, y ya no era el hombre lleno de energía y optimismo de antaño. Por otra parte, el desaliento reinaba entre la comunidad musulmana de Medina, que había perdido muchos hombres en la batalla de Uhud y poco después había sufrido un asedio. Además, un número significativo de medineses, los llamados «Hipócritas», se habían convertido al islam con poco entusiasmo y nunca habían estado totalmente de acuerdo con la elección de Mahoma como líder, y aprovecharon su debilidad para atacarlo. Circulaban rumores sobre sus esposas, como el conocido «asunto del collar», sobre una supuesta infidelidad de Aisha; o especulaban en su presencia sobre cuál de ellas desposarían tras su muerte. En estas circunstancias, el profeta necesitaba más que nunca el apoyo de Omar.

Entonces fueron revelados los versos coránicos que devolvieron a los hombres la autoridad sobre las mujeres. En primer lugar, la siguiente aleya de la azora de Las Mujeres, que justifica dicha autoridad y autoriza el castigo corporal de las esposas «desobedientes»:

> Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Allah ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, lo que Allah manda que cuiden. ¡Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadlas! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Allah es excelso, grande (Corán 4:34).

En segundo lugar, la aleya de la azora de La Coalición que exhorta a los musulmanes a velar a sus mujeres para distinguirlas de las esclavas y así protegerlas del acoso de los Hipócritas:

> ¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto. Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas. Allah es indulgente, misericordioso (Corán 33:59).

Finalmente, en la misma azora hay otra aleya que protege la intimidad del profeta, impone el aislamiento de sus esposas y prohíbe explícitamente casarse con ellas tras su muerte:

> ¡Creyentes! No entréis en las habitaciones del Profeta a menos que se os autorice a ello para una comida. No entréis hasta que sea hora. Cuando se os llame, entrad y, cuando hayáis comido, retiraos sin poneros a hablar como si fuerais de la familia. Esto

> molestaría al Profeta y, por vosotros, le daría vergüenza. Allah, en cambio, no se avergüenza de la verdad. Cuando les pidáis un objeto hacedlo desde detrás de una cortina. Es más decoroso para vosotros y para ellas. No debéis molestar al Enviado de Allah, ni casaros jamás con las que hayan sido sus esposas. Esto, para Allah, sería grave (Corán 33:53).

Dado que Mahoma es considerado un ejemplo a seguir, los ulemas decidieron imponer el velo y la reclusión a todas las musulmanas.

Mernissi retrata al profeta como un personaje con buenas intenciones, pero también un hábil político que tenía en cuenta el equilibrio de fuerzas y las limitaciones impuestas por los acontecimientos. Y ante quienes han glorificado su figura a lo largo de los siglos, destaca su dimensión humana, que comporta las debilidades propias de los seres humanos. Por ello cedió ante Omar, y el Corán restauró y legitimó el control de los hombres sobre las mujeres. Mernissi razona que tal control sería, pues, fruto de las circunstancias, no un mandato eterno divino. Pero podría argumentarse que su lectura tiene repercusiones más allá de apoyar una interpretación feminista de las fuentes de la religión musulmana. Su relato muestra hasta qué punto el islam estuvo marcado por las condiciones en que apareció, y nos conduce a la peligrosa conclusión de que su misoginia es, en el fondo, resultado de la derrota del profeta y, por extensión, del propio DiosEn 2012-2013 disfrutaba de una beca posdoctoral en Marruecos e intenté concertar una entrevista con Fatima Mernissi para discutir las implicaciones de su obra. Conseguí hablar con ella por teléfono varias veces y se mostró muy amable, pero no accedió a una conversación más formal. Explicó que a su edad (tenía ya más de setenta años) una no busca la polémica, y que había dicho todo lo que tenía que decir sobre el tema. Aunque también dio a entender que el ambiente político en el país contribuía a su reticencia, en referencia al gobierno de los islamistas del Partido de la Justicia y el Desarrollo..

El feminismo en la República Islámica

Cuando escribía esas palabras, Mernissi era una voz solitaria. Desde entonces, otras musulmanas en todo el mundo han intentado reinterpretar el islam de forma más favorable a las mujeres y han establecido redes de contacto y activismo. Curiosamente, el término «feminismo islámico» empezaría a utilizarse a principios de los años noventa para referirse a activistas en la República Islámica de Irán (aunque en ese país, como en otros, muchas no se sienten cómodas con la etiqueta de «feminista», que perciben como ajena a su cultura). Nina Ansary, estadounidense nacida en Irán, ha estudiado el feminismo en su país de origen para intentar comprender la paradoja de que un régimen que limitó los derechos de las mujeres y definió su lugar en la sociedad de acuerdo con su conservadora ideología islamista hubiera

visto surgir un importante movimiento feminista. *Jewels of Allah* (*Joyas de Dios*) es el producto de sus pesquisas.

La primera contradicción aparente es que la imposición del velo tras la Revolución de 1979 fue una liberación para las hijas de las familias conservadoras que constituían la inmensa mayoría de la sociedad iraní de la época, en gran medida rural. Dichas familias habían percibido las reformas del Shah a favor de la igualdad de género como una agresión a sus valores, y habían impedido que sus niñas y mujeres se beneficiasen de las oportunidades educativas y laborales que les ofrecían. Cuando los ayatolás las obligaron a velarse en público, muchas pudieron salir de sus hogares por primera vez para estudiar o trabajar, puesto que su vestimenta les confería respetabilidad. Por otro lado, la guerra entre Irán e Irak, que duró gran parte de la década de los ochenta, abrió el campo del empleo a las mujeres para reemplazar a los hombres reclutados por el ejército. Y aunque Ansary no discute la cuestión, la muerte de cientos de miles de soldados en el frente debió de tener un impacto considerable en las estructuras sociales del país, puesto que dejó a muchas mujeres como cabezas de familia o incapaces de encontrar marido.

Pero el factor crucial para la aparición del movimiento feminista iraní fue la educación, en lo que casi parece una victoria póstuma del depuesto Shah. El hecho de que, tras la Revolución, las estudiantes acudieran veladas a colegios segregados a seguir un currículo supuestamente conforme con los principios de la religión aumentó enormemente las tasas de escolarización. En 1976, tan solo un 10% de las iraníes de provincias sabían leer y escribir; en 1996, la cifra era del 78%; en 2006, había superado el 90%. Además, las escolares se vieron expuestas a un sistema educativo creado por asesores norteamericanos durante la monarquía y que, por ignorancia o negligencia, los nuevos gobernantes apenas habían reformado. Por ejemplo, Ansary constata que los libros de texto siguieron mostrando a hombres y mujeres compartiendo tanto el espacio público como el privado y desempeñando tareas similares, en lugar de ajustarse a sus roles tradiciones. La única diferencia eran los velos y las barbas que se habían añadido a las ilustraciones. La autora especula que las niñas que se han visto expuestas a este material durante la preadolescencia crecen cuestionando la discriminación que sufren en la sociedad iraní.

Tras haber explicado la incongruencia de que un movimiento feminista apareciese en un Estado islamista, Ansary nos ofrece retratos de las principales protagonistas de ese movimiento y destaca la contribución de ciertas revistas, que educaron a las lectoras sobre cuestiones relacionadas con los derechos de la mujer. Entre ellas destaca *Zanan* (*Mujeres*), lanzada en 1992 y que pudo sobrevivir quince años gracias a la aquiescencia de sectores

reformistas del régimen, pero vio su licencia revocada durante la presidencia del conservador Mahmud Ahmadineyad. Sus contenidos incluían escritos de feministas iraníes, pero también de destacadas occidentales, como Virginia Woolf o Simone de Beauvoir. Por otra parte, nuestra autora documenta la alianza entre las mujeres que habían participado en la Revolución Islámica, pero a la larga se habían desilusionado con otras, religiosas o no, que nunca la habían apoyado. Dejando a un lado sus diferencias, han trabajado juntas en la lucha por los derechos de la mujer en Irán, como en la Campaña del Millón de Firmas por la Igualdad lanzada en 2006 para exigir la derogación de las leyes discriminatorias. Por último, Ansary destaca la labor de algunos autores que han influido a las feministas iraníes, en particular el pensador reformista Abdolkarim Soroush.

El feminismo musulmán se hace transnacional

El vínculo con Soroush es revelador, puesto que el feminismo musulmán se inscribe dentro del movimiento moderno de reinterpretación del islam, al que también pertenecen el kuwaití Khaled Abou El Fadl y figuras ya desaparecidas, como el paquistaní Fazlur Rahman, el argelino Mohammed Arkoun o el egipcio Nasr Hamid Abu Zayd. El pensamiento de estos autores se caracteriza por su humanismo y su actitud racionalista hacia las escrituras. Ello les ha llevado a cuestionar interpretaciones tradicionales del islam, lo cual les ha enfrentado a los ulemas. En ocasiones han sufrido represalias: Abu Zayd fue declarado apóstata y divorciado de su mujer, y hubo de exiliarse; El Fadl alega que fue torturado en Egipto en 2001 tras ser acusado de difamar el islam, y ello lo empujó a nacionalizarse estadounidense. Las feministas musulmanas citan a estos autores como referencias intelectuales y fuentes de legitimidad, y a menudo cuentan con su apoyo; como veremos, El Fadl ha escrito el prólogo del último libro de Amina Wadud. Ambos grupos son aliados naturales en un ambiente dominado por el conservadurismo de los islamistas.

Aparte de Irán, otro foco temprano de actividad feminista en el mundo musulmán fue Malasia, también en vías de islamización. Allí, a finales de los años ochenta, surgieron las Sisters in Islam (Hermanas en el Islam), un colectivo de académicas que cuestiona las leyes discriminatorias contra la mujer, ostensiblemente basadas en la sharía. Una de sus fundadoras fue la ya mencionada Amina Wadud, que destaca la contribución de Sisters in Islam como puente entre las organizaciones musulmanas laicas, percibidas como elitistas y sin verdadera base social, y las secciones femeninas de asociaciones islamistas, en las que desempeñan un papel muy secundario. Wadud relata que durante la Conferencia Mundial sobre la Mujer que se celebró en Pekín en 1995, Sisters in Islam fue capaz de mediar entre ambos grupos, rechazando las articulaciones patriarcales del islam sin por ello rechazar la religión musulmana. Desde entonces, afirma, la polarización ha disminuido y la colaboración ha aumentado de manera significativaAmina Wadud, *Inside the Gender Jihad. Women's*

Reform in Islam, pp. 116-17..

El movimiento feminista musulmán se caracteriza por la heterogeneidad de las activistas, de orígenes diversos y con actitudes diferentes hacia el islam

Entre las activistas que han participado en el desarrollo del feminismo musulmán transnacional podemos destacar, además de la estadounidense Wadud, a las paquistano-estadounidenses Riffat Hassan y Asma Barlas, la libano-estadounidense Azizah al-Hibri, la egipcia-estadounidense Leila Ahmad (autora de *A Quiet Revolution*) y la irano-británica Ziba Mir-Hosseini. Por otra parte, han surgido organizaciones como Musawah («igualdad», en árabe), creada en 2009 en Kuala Lumpur durante una conferencia de Sisters in Islam a la que acudieron cerca de doscientas cincuenta activistas, académicas y políticas de cincuenta países, y que implementa la metodología de Sisters in Islam en un ámbito geográfico más amplio. Al mismo tiempo, iniciativas ya existentes han cobrado nueva vida. Es el caso de Women Living Under Islamic Laws (Mujeres que viven bajo leyes islámicas), fundada a mediados de los años ochenta por un grupo de activistas de ocho países musulmanes (de Argelia a Paquistán, pasando por Tanzania) con el fin de enfrentarse a un ambiente de creciente islamización. Hoy día, la organización está presente en más de setenta paísesUno de los miembros más destacados de Women Living Under Islamic Laws es Karima Bennoune, cuyo libro *Your Fatwa Does Not Apply Here* reseñamos hace unos meses en *Revista de Libros*. En el mundo árabe, la organización se llama «Nisa fi zill qawanin al-muslimin» (Mujeres bajo las leyes de los musulmanes), que es menos controvertido, porque implica que el problema no sería el islam, sino su interpretación por parte de sus seguidores..

En su dimensión académica, este movimiento reproduce el que se produjo en el ámbito universitario norteamericano a partir de los años setenta dentro de otras tradiciones religiosas (el judaísmo, el cristianismo, el budismo). Su catalizador fue la segunda ola del feminismo, que condujo a la aparición de los estudios de género y su aplicación al análisis de las escrituras, las costumbres y las prácticas religiosas. El ejemplo más relevante es el del judaísmo, no sólo por su importancia, sino también porque las feministas judías plantearon muchos de los temas que preocuparían a las musulmanas, desde la participación en la oración hasta las leyes que rigen el divorcio. Como parte de su combate, cuestionaron la construcción de un Dios masculino y defendieron la utilización del pronombre femenino para referirse a la divinidad (práctica que sería adoptada por Amina Wadud). No consiguieron la popularización del *Siddur Nashim* (*Libro de rezos de mujeres*), publicado en 1976, pero cada vez más judíos rezan con libros que utilizan un lenguaje neutro en cuanto al género de Dios.

Sin embargo, el impacto del mundo académico es necesariamente limitado, y no debemos olvidar la aportación de las muchas musulmanas que trabajan sobre el terreno. Sus

campañas a menudo se centran en la reforma de las leyes de estatuto personal, que están basadas en la sharía y discriminan a la mujer en cuestiones como el matrimonio, la herencia y el acceso a la justicia. Ya hemos mencionado la Campaña del Millón de Firmas por la Igualdad lanzada en Irán en 2006, que fue reprimida por las autoridades con arrestos, expulsiones de la universidad, revocaciones del pasaporte y penas de cárcel. En Arabia Saudí, las movilizaciones contra la prohibición de conducir han dado lugar a la campaña «Soy mi propia guardiana», y miles de ciudadanas han enviado telegramas al rey Salmán pidiendo el fin del sistema de tutela que las somete a sus parientes masculinos. Y en ocasiones se producen victorias, como la progresista *Mudawana* (*Código de familia*) introducida en Marruecos en 2004La nueva *Mudawana* reconoce la igualdad jurídica entre hombres y mujeres. En consecuencia, fija la misma edad de matrimonio para ambos géneros (dieciocho años), pone tantos obstáculos a la poligamia como para hacerla prácticamente imposible, prohíbe la repudiación, etc., o el voto de la mujer en Bahréin y Kuwait, ejercido por primera vez en 2002 y 2005, respectivamente. En todos estos casos ha sido crucial la colaboración de mujeres laicas y religiosas.

Así, el movimiento feminista musulmán se caracteriza por la heterogeneidad de las activistas, de orígenes diversos y con actitudes diferentes hacia el islam y su reforma. Algunas consideran el velo un mandato divino incuestionable; para otras, se trata de un símbolo identitario y/o político; otras lo rechazan como una imposición basada en una interpretación misógina o anticuada de los textos sagrados. Algunas defienden la igualdad entre hombres y mujeres y afirman que no es incompatible con el islam; otras aceptan diferentes roles para cada género, asignados por la religión y supuestamente conformes a la naturaleza humana, y hablan de complementariedad y equidad en lugar de la igualdad. A un nivel más fundamental, algunas defienden los derechos humanos universales reflejados en la «Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer» aprobada por las Naciones Unidas en 1979, mientras que para otras el concepto de derechos universales es cuestionable debido a su supuesto etnocentrismo, que consistiría en imponer el modelo occidental al resto del mundo. Y, como hemos mencionado, no todas aceptan la etiqueta de «feminista», puesto que no pocas ven el feminismo como una ideología occidental neoimperialista y condescendiente.

Por encima de sus diferencias, estas activistas comparten la convicción de que el islam otorga a las mujeres derechos que no se respetan en la práctica, debido a que los hombres han instrumentalizado la religión a fin de proteger sus privilegios. Para corregir esta situación, la metodología preferida es la exégesis coránica, lo cual es a la vez un reconocimiento del valor de la tradición y un intento de ganar legitimidad frente a aquellos que la sostienen. Por otra parte, las feministas musulmanas cuestionan a menudo la

credibilidad de la Sunna, que frecuentemente se esgrime para justificar prácticas que discriminan a las mujeres. Al mismo tiempo, recalcan el papel de ciertas figuras femeninas de la biografía de Mahoma, como Aisha o Umm Salma, para argumentar que el islam no impide que las mujeres participen en la vida pública. En cuanto a sus objetivos, algunas pretenden recobrar el que es para ellas el auténtico espíritu del islam, que supuso un avance para las mujeres en su época, mientras que otras reconocen los aspectos intrínsecamente misóginos de su religión y buscan conciliarlos con la sociedad a que aspiran. A continuación, estudiaremos la contribución de dos académicas que ejemplifican estos enfoques: Amina Wadud y Kecia Ali.

Amina Wadud

Hija de un pastor metodista afroamericano, Amina Wadud se convirtió al islam en 1972, cuando era estudiante universitaria, en el período inmediatamente posterior al de la lucha por los derechos civiles en Estados Unidos (habían pasado siete años desde el asesinato de Malcolm X, y seis del de Martin Luther King). En 1989 viajó a Malasia para trabajar como profesora asistente de Estudios Coránicos, y durante su estancia en el país asiático cofundó Sisters in Islam, como ya hemos visto, y publicó una obra esencial en la corta historia del feminismo musulmán: *Qur'an and Woman* (*El Corán y la mujer*)Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (*El Corán y la mujer: Releyendo el texto sagrado desde una perspectiva femenina*), Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1992.. En la misma, citando a Fazlur Rahman, Wadud afirma que el islam representa una serie de valores fundamentales, en particular la justicia y la igualdad, cuya consecución es su propósito principal. Sin embargo, continúa, algunos mandatos que aparecen en el Corán contradicen claramente esos valores fundamentales; es el caso de los castigos corporales (*hudud*) y de las normas que discriminan contra la mujer. Por tanto, respetar el espíritu del texto coránico significa en ocasiones rechazar su lectura literal, sólo aplicable en la Arabia del siglo VII.

Wadud se convirtió en una personalidad mediática cuando ofició como imán (líder de la oración) ante las cámaras en un rezo colectivo mixto en Nueva York en 2005. El acto se celebró en una iglesia protestante, tras la negativa de tres mezquitas a acogerlo, y requirió un importante despliegue policial para controlar a los detractores que intentaban interrumpirlo. No era la primera vez que Wadud atraía la polémica: ya en 1994 había pronunciado un sermón del viernes en una mezquita de Sudáfrica, también ante una congregación mixta. Pero liderar la oración tiene una carga simbólica mucho más fuerte, y las imágenes de 2005 –que muestran que el muecín también era una mujer, una joven con la cabeza descubierta y un fuerte acento norteamericano en su pronunciación de la llamada a la oración en árabe– se difundieron por todo el mundo musulmán. La repuesta fue

abrumadoramente negativa; el sheij Yusuf al-Qaradawi, que se hizo célebre con su programa religioso en el canal de televisión qatarí Al-Jazeera y es muy respetado entre la mayoría sunní, condenó su acción como «contraria al islam» y «herética».

El año siguiente, Wadud publicó *Inside the Gender Jihad* (*Dentro del yihad de género*), con prólogo de Khaled Abou El Fadl. La obra combina un considerable componente autobiográfico con el desarrollo de sus teorías sobre el género en el islam. La autora revela que su desilusión con la versión oficial del islam fue gradual, resultado de su observación del tratamiento de las mujeres en países y comunidades musulmanas y de su propia experiencia personal. Concluyó que ese islam oficial, que ofrece a la mujer la promesa de protección a cambio de obediencia, no sólo le impide realizar su potencial como *khalifa* (agente de Dios en la Tierra), sino que la expone a todo tipo de abusos. Reticente a creer que tal fuese la voluntad divina, Wadud decidió recurrir a la exégesis coránica para intentar discernir entre el mensaje eterno de Dios y aquellos mandatos que contradicen dicho mensaje y, por tanto, deben ser rechazados. Ni que decir tiene que una relectura tan radical de las fuentes del islam es anatema para los musulmanes ortodoxos, y su público es muy limitado incluso en Occidente.

Como académica, Wadud ha intentado proporcionar una base teórica a su reinterpretación del mensaje coránico, que denomina el «paradigma tawhídico». El término es una derivación de *tawhid*, sin duda el concepto central del islam: proviene de la palabra *wahid*, uno, y hace referencia a la «unicidad de Dios», que los musulmanes repiten a diario en la *shahada* (testimonio de fe). Nuestra autora aplica el término a lo que considera el objetivo final del islam: la igualdad entre los seres humanos bajo la tutela divina. Y habla de:

> un triángulo metafísico rodeado de una esfera dentro de la cual las relaciones entre cada uno de los tres elementos son igualmente trascendentales: Dios, creador de todo y todos; un ser humano (en este caso, diremos «mujer»); y otro ser humano (en este caso, diremos «hombre»). […] Ambos tienen la misma importancia y ninguno de los dos puede estar por encima del otro porque la función divina establece su relación recíprocaWadud, *Inside the Gender Jihad*, p. 168..

Wadud podría ser acusada de apropiarse indebidamente del término *tawhid* y desviarse de su significado etimológico original. Por otra parte, su lectura del islam está claramente influida por el ambiente en que se educó y por sus propias vivencias, pero no parece consciente de ello y comete el mismo error que atribuye a los musulmanes tradicionalistas: identificar sus propias ideas con el mensaje eterno del islam. Y en su caso, con muchos menos indicios en los textos sagrados.

Kecia Ali

Al igual que Wadud, Kecia Ali es estadounidense y se convirtió al islam en la universidad, pero los parecidos no van mucho más allá. Ali es blanca, veinte años más joven, y su estrategia de reforma del islam es menos polémica. Su trabajo se ha concentrado en la adaptación del islam al presente y a geografías muy diferentes de aquella en que apareció. Recientemente se ha publicado la edición del décimo aniversario de su ya clásico *Sexual Ethics in Islam* (*Ética sexual en el islam*), actualizado y revisado para la ocasión. Ali señala la centralidad de la cuestión de la mujer en el islam contemporáneo, puesto que es utilizada para construir una identidad musulmana opuesta a un Occidente supuestamente decadente. Su obra explora cómo la jurisprudencia clásica trata cuestiones como el matrimonio, el divorcio, el concubinato, la homosexualidad y la mutilación genital femenina, y destaca la necesidad de contextualizar los versos del Corán y los dichos del profeta en los que se basa la sharía. Y frente al énfasis en la discreción del islam, que requiere ocultar los vicios propios e ignorar los ajenos con el objetivo de preservar la armonía social, defiende un debate abierto sobre estas cuestiones a fin de llevar a cabo una transformación ética que considera urgente.

Ali expone con lucidez la disparidad que existe entre las relaciones de pareja en la época del profeta Mahoma, basadas en la posesión, y en la sociedad occidental moderna, basadas en el consentimiento. Ante la jurisprudencia clásica, tanto la esposa como la concubina pertenecen al hombre, que ha adquirido su disponibilidad sexual por medio de un contrato tras pagar una suma de dinero (en el caso de la esposa, la dote). Tal concepción comercial del matrimonio hace posible el divorcio unilateral por parte del hombre (el propietario), que decide no seguir disfrutando del bien, mientras que para la mujer (la posesión) es sumamente difícil y costoso; los juristas medievales comparaban su caso al de un esclavo que busca la manumisión. Justifica, además, la poligamia para quien pueda permitírselo, forzando a muchas mujeres a tolerar una situación poco deseable para evitar «males mayores» (la soltería o el divorcio). Pero las jerarquías no se limitan al género, sino que se extienden a la religión: el hombre es superior a la mujer; el musulmán, al no musulmán. Por ello existen diferentes reglas en cuando al matrimonio con la «gente del Libro» (judíos y cristianos): está permitido a los hombres, pero prohibido a las mujeres para evitar que estén bajo la autoridad de un no musulmán.

Ali contrasta el pragmatismo de los juristas del pasado con la severidad de los gobiernos musulmanes del presente

Sexual Ethics in Islam también aborda el tema del sexo «ilícito», es decir, no sancionado por la religión. Aparte del matrimonio convencional, el islam propone una serie de opciones en

las que el sexo es «legal», como el *zawaj mut'a* (matrimonio de placer), el *zawaj misyar* (matrimonio de paso) y el *zawaj 'urfi* (matrimonio consuetudinario). Dichas alternativas no están bien consideradas socialmente y suelen ofrecer menos derechos a la esposa, pero han proliferado en las últimas décadas, debido en gran medida al creciente lapso entre la madurez sexual y la madurez social (cuando uno tiene la posibilidad de independizarse de su familia). Las relaciones extraconyugales son ilegales y la ley musulmana impone las mismas penas a hombres y mujeres: latigazos para los solteros, lapidación para los casados (aunque, en la práctica, las mujeres suelen llevarse la peor parte)Debemos señalar que sólo algunos países musulmanes implementan las penas corporales de la sharía, o *hudud* (y con variables grados de severidad): Arabia Saudí, Irán, Afganistán, Irak, Sudán… En el resto, el adulterio está castigado con penas de cárcel, normalmente más severas para la mujer. Por ejemplo, en Egipto la pena es de dos años para la mujer y seis meses para el hombre, que además es juzgado únicamente si cometió el adulterio en su residencia familiar. Es más, si un marido sorprende a su esposa con su amante y la mata, es liberado tras pasar veinticuatro horas detenido.. Por otro lado, Ali contrasta el pragmatismo de los juristas del pasado, que evitaban castigar recurriendo a artimañas como atribuir el hijo de una mujer que llevaba años viuda a su difunto marido, con la severidad de los gobiernos musulmanes del presente, que consideran la imposición de las penas más estrictas una prueba de autenticidad islámicaSin embargo, Ali también denuncia que «la identificación de la sharía con un reducido conjunto de leyes represivas y bárbaras ha sido un elemento central de una campaña bien financiada para aumentar la animosidad hacia los musulmanes». Ibídem, p. 91..

Ali es valiente en su enfoque, como queda patente cuando aborda temas como el de la mutilación genital femenina. Revela que no es cierto que sea «contraria al islam», como proclaman algunos musulmanes bienintencionados que quieren erradicar la práctica y/o combatir estereotipos sobre su religión. De hecho, la mutilación es recomendada por la tradición jurídica musulmana, tanto sunní como chií, y se considera obligatoria en la escuela sunní shafií. Es más, se observa en diferentes regiones del mundo musulmán, aunque su prevalencia varía enormemente de una a otra. La autora muestra la debilidad de los argumentos según los cuales la práctica no sería islámica porque no aparece mencionada en el Corán y supone una modificación de la creación de Dios; ambos podrían aplicarse a la circuncisión de los varones, que muy pocos disputan. Y aprovecha para insistir en la necesidad de un debate honesto, que reconozca que las normas deben cambiar si la situación cambia y que ningún texto es incuestionable.

Ali no sólo identifica los problemas, sino que explora posibilidades de reforma. Por ejemplo, en relación con el repetido verso que legitima la autoridad de los hombres sobre las mujeres porque las mantienen (Corán 4:34), arguye que tal autoridad desaparecería si ya no las

mantuviesen, lo cual es común hoy en día. Pero va más allá, afirmando:

> Debemos recordar que existen limitaciones no sólo en el trabajo de la inteligencia interpretativa humana, sino también en el propio texto coránico, al menos en su manifestación en el reino terrestre. Este sólo puede ser una pálida sombra de la Realidad últimaIbídem, p. 168..

Así pues, Ali comparte con Wadud una actitud heterodoxa hacia el libro sagrado, y a menudo la cita entre sus referencias. Por ello, a pesar de ser más respetuosa hacia las fuentes y de adoptar un enfoque menos controvertido, sus ideas tampoco son aceptables para la inmensa mayoría de los musulmanes, para los que el Corán es la palabra revelada de Dios y su último mensaje a la Humanidad, perfecto, eterno y válido para cualquier lugar y para cualquier época.

Conclusiones

El feminismo musulmán cuenta ya con una larga historia que ilustra las dificultades de adaptar el principio de igualdad de género a un contexto social que apenas habían cambiado en más de mil años. Inicialmente se inspiró en los principios del liberalismo y exigió que las mujeres pudiesen acceder a la educación y la vida pública, rechazando su aislamiento mediante el velo y el harén. Más tarde, los regímenes socialistas árabes hicieron suya la causa, erigiéndose en defensores de la mujer ante tradicionalistas e islamistas, aunque eligieron no cuestionar el lugar que la religión le asigna dentro de la familia. En cualquier caso, los avances realizados se vieron contrarrestados por la ola de religiosidad politizada que inundó el mundo musulmán a partir de los años setenta. No obstante, el feminismo ha sabido encontrar su camino en ambientes hostiles y ha desarrollado estrategias alternativas para exigir la igualdad. Activistas de diferentes países se han organizado a nivel local, nacional e internacional para promover su agenda y han logrado cosechar ciertos éxitos. En ello han contado con el apoyo de académicas musulmanas que rechazan la lectura tradicional del islam, exponen sus debilidades y proponen su propia relectura.

En cuanto a los esfuerzos de exégesis de las feministas musulmanas, tendemos a estar de acuerdo con Aysha Hidayatullah, que realizó su tesis doctoral sobre el tema y ha publicado una versión modificada (no sin inquietud ante posibles reacciones, según ha reconocido) bajo el título de *Feminist Edges of the Qur'an* (*Sesgos feministas del Corán*). En su investigación, Hidayatullah analizó los méritos de los argumentos de las feministas musulmanas que habían sido sus mentoras y llegó a una conclusión que no había anticipado: el Corán ofrece bien poco para apoyar la noción de que su propósito final sea la promoción de la igualdad de género, mientras que existe amplia evidencia textual que sugiere precisamente lo contrario.

La autora apunta a otras fórmulas para adaptar el texto al presente, como la exploración del proceso mediante el cual el sujeto masculino ha sido universalizado, tanto en el islam como en otras tradiciones religiosas. Por otra parte, señala con acierto, las exégetas feministas deben admitir la particularidad histórica de su lectura, basada en una concepción moderna de la justicia que presupone la igualdad, y todo lo que ello comporta en relación con el Corán.

Estos argumentos son pertinentes, aunque no particularmente originales, y Hidayatullah expone con acierto la vulnerabilidad de las bases sobre las que descansa el castillo intelectual de la exégesis coránica feminista. Sin embargo, el feminismo musulmán podría ser objeto de críticas más fundamentales: como cualquier movimiento inspirado por la religión –incluido su máximo rival, el islamismo–, muestra una tendencia a reducir identidades complejas a su dimensión religiosa. Contribuye, además, a la fragmentación del feminismo en el mundo musulmán, puesto que excluye a aquellas mujeres (musulmanas laicas o no musulmanas) que rehúsan vincular el progreso de los derechos de la mujer a la reforma del islam y prefieren que se circunscriba la religión al ámbito de lo privado. Finalmente, sus reinterpretaciones de los textos a menudo son polémicas y tienen poca aceptación entre su público principal: los propios musulmanes. Por todo ello, nos parece más prometedora la colaboración de las activistas en el seno de organizaciones que no requieren pertenencia religiosa alguna, como Women Living Under Islamic Laws. No obstante, los esfuerzos de las feministas musulmanas contribuyen a que se cuestionen prácticas misóginas y, como tal, no pueden ser más que bienvenidos.

Ana Soage ha vivido en varios países europeos y árabes, y tiene un doctorado europeo en Estudios Semíticos. Enseña Ciencias Políticas en la Universidad de Suffolk, coedita varias publicaciones académicas y colabora como analista *senior* en la consultoría estratégica internacional Wikistrat.

Autor: Amina Wadud

Autor-2: Fatima Mernissi

Autor-3: Aysha Hidayatullah

Autor-4: Nina Ansary

Autor-5: Kecia Ali

Edicion: Oxford, Oneworld, 2008 (revisada; 1ª ed., 2006).

Edicion-2: París, Albin Michel, 1987 y 2010

Edicion-3: Oxford, Oxford University Press, 2014

Edicion-4: Los Ángeles, Revela Press, 2015
Edicion-5: Oxford, Oneworld, 2016 (revisada; 1ª ed., 2006)
Paginas: 286 pp. £14.99
Paginas-2: 330 pp. 134 DH
Paginas-3: 288 pp. £16.99
Paginas-4: 308 pp. $16.95
Paginas-5: 281 pp. £14.99
Titulo: Inside the Gender Jihad. Women's Reform in Islam
Titulo-2: Le Harem politique. Le Prophète et les femmes
Titulo-3: Feminist Edges of the Qur'an
Titulo-4: Jewels of Allah. The Untold Story of Women in Iran
Titulo-5: Sexual Ethics in Islam. Feminist Reflections on Qur'an, Hadith, and Jurisprudence