

SER MUJER Y MUSULMANA

Dolors Bramon

Bellaterra, Barcelona 166 pp. 13 €

POLITICS OF PIETY. THE ISLAMIC REVIVAL AND THE FEMINIST SUBJECT

Saba Mahmood

Princeton University Press, Princeton

Antropólogas y orientalistas

Ángeles Ramírez

1 enero, 2010

Las dos obras que se reseñan son profundamente diferentes, aunque aparentemente traten temas cercanos. Justamente el sentido de esta reseña es el tratamiento de dos trabajos casi opuestos en el planteamiento y el enfoque. El estudio de la antropóloga Saba Mahmood tiene como objeto los procesos de renovación ética musulmana a partir de los movimientos piadosos, *da'wa*, organizados en torno a tres mezquitas muy diferentes de la ciudad de El Cairo, donde realizó su trabajo de campo. Lo interesante es que las personas que forman parte de estos grupos, así como las guías en las discusiones sobre islam y moral en las mezquitas, las *daiyat*, son mujeres. Ello podría ser transgresor en un contexto patriarcal en el que los hombres, y sólo los hombres, interpretan las escrituras religiosas y son guías espirituales. Sin embargo, los modelos morales que se discuten en las sesiones de la mezquita se mantienen dentro de los límites de interpretación fijados y no plantean innovaciones que hagan referencia al lugar de las mujeres. El segundo libro, de la arabista Dolors Bramon, pretende proporcionar una información básica sobre el «estatus de las mujeres musulmanas». Aunque el título es *Ser mujer y musulmana*, el objeto de estudio no está definido. En el libro estarían incluidas las creyentes y no creyentes, las mujeres que son de origen musulmán y las que no lo son, así como las que viven en países musulmanes y fuera de ellos. De todas ellas trata el libro. La dificultad de encontrar un término que defina el objeto del libro muestra que quizá no existe

tal objeto y debería alertarnos del riesgo de construirlo.

Cada uno de los textos refleja dos modos de abordar, teórica y metodológicamente, contextos arabomusulmanes. El de Mahmood es una etnografía que analiza la cotidianidad de grupos de mujeres cairotas de muy diversos orígenes sociales que se organizan en torno a reuniones donde se habla de la vida y del islam. El de Bramon es el modo más clásico de indagación en el tema, que concibe aquellos contextos como modelados enteramente por el islam. En definitiva, esta dualidad recuerda y reproduce aquella que Gellner (*La sociedad musulmana*, Ciudad de México, Fondo de Cultura Económica, 1986) describía como el encuentro entre el antropólogo y el orientalista.

Los orientalistas están a sus anchas entre los textos. Los antropólogos están a sus anchas en las aldeas. La consecuencia natural es que aquéllos tienden a ver el islam desde arriba, éstos desde abajo. Recuerdo a un antropólogo, especialista en un país musulmán, quien me contaba de su primer encuentro con un anciano y distinguido islamicista. El viejo erudito comentó que el Corán se interpretaba de manera diferente en diversos lugares del mundo musulmán. El joven antropólogo señaló que ello era obvio. «¿Obvio? ¿Obvio? -replicó airado el anciano-: ¡tardé años de paciente investigación en averiguarlo!».

Esta anécdota, que me recordó justamente uno de los grandes arabistas españoles, refleja dos perspectivas diferentes que siguen oponiéndose en el tratamiento del mundo arabomusulmán y que tienen consecuencias para el «objeto de estudio» y para las disciplinas, como mostraré a continuación.

Vienen a sumarse estos libros al ya ingente volumen de textos sobre la cuestión de las mujeres musulmanas. En los últimos años, a partir de los atentados del 11 de septiembre en Nueva York, de la ocupación de Afganistán por parte de Estados Unidos y de la problematización institucional de la inmigración musulmana en los países europeos, se asiste a una emergencia de la literatura sobre las mujeres musulmanas. Ello muestra que, como sucede al menos desde el siglo XVII en Europa y después en Estados Unidos, sigue usándose a las mujeres como base de la crítica o aproximación al mundo arabomusulmán. En esta reciente intensificación de la producción escrita al respecto puede advertirse un amplísimo movimiento pendular que va desde una condena contundente a la esencia del islam a partir de las prácticas llamadas musulmanas, como el uso del pañuelo en el seno de estas comunidades, hasta una exaltación del *hiyab* como modelo de resistencia femenina que a veces se identifica con una suerte de feminismo islámico.

Pero ni todas las mujeres musulmanas están presas ni todas las que reivindican el pañuelo son feministas musulmanas. La apuesta de Saba Mahmood es, tomando un marco foucaultiano, romper el esquema de subordinación *versus* subversión, que viene sirviendo como estructura analítica de género en el mundo arabomusulmán. Mahmood parte de la antropóloga norteamericana de origen palestino Lila Abu-Lughod para acordar con ella que la mayoría de los trabajos sobre mujeres en el mundo arabomusulmán se han empeñado en buscar formas de resistencia en las mujeres que aceptaban situaciones evidentes de subordinación y que ello ha significado la atribución a estas mujeres de una conciencia feminista que no necesariamente está presente en ellas, aunque sí en el discurso académico sobre el asunto. Toma Mahmood la idea de la omnipresencia del poder de Foucault, que no deja margen para modelar deseos, objetos, relaciones o discursos fuera de su

ámbito. Por ello es muy complicado definir acciones de resistencia que queden fuera del espacio del poder. Judith Butler viene a apuntalar la idea de Foucault en el sentido de que la agencia es una práctica política inherente al poder, aunque con capacidad de rearticularlo. Además, Mahmood cuestiona la idea de que la autorrealización de las mujeres pase en todos los lugares del mundo por la autonomía personal. El presupuesto de que la realización femenina pasa por autonomía es construida desde la ideología secular-liberal. Para la mayor parte de las mujeres del mundo, esto carece de sentido.

El texto de Bramon es más descriptivo y divulgativo, de ahí parte de su valor. La autora se ocupa en el libro de resaltar la heterogeneidad de las mujeres que trata como «musulmanas», aunque el desarrollo de su propuesta contradice este principio. Quizás este es uno de los puntos menos fuertes del texto, su planteamiento teórico. Bramon elige en su texto una serie de cuestiones bien diversas: castigos corporales, mutilación, lapidación o repudio, entre otras. El problema es que la elección responde más a la lista de temas catalogados como «problemáticos» por el pensamiento orientalista generado en Europa y, últimamente, en Estados Unidos, que a los que puedan definirse como relevantes desde una perspectiva comprensiva de la situación en los contextos tratados. La consecuencia negativa es que la autora transmite una imagen de la «mujer musulmana» modelada según los prejuicios y estereotipos occidentales. No porque ahonde conscientemente en esos prejuicios, que su intención es muy otra, sino porque construye un mundo arabomusulmán donde los temas relevantes son un reflejo de las expectativas occidentales. Es decir, hace justo lo que deberíamos evitar los científicos sociales. Los temas quedan así tratados fuera de sus contextos geográficos, históricos y sociales. Bramon sí aborda los problemas desde el tratamiento en los textos sagrados musulmanes. Esto es una interesante aportación del texto, sin duda, pero refuerza aún más la descontextualización a la que antes me refería, puesto que en teoría la pretensión del libro no es realizar un análisis teológico, sino de prácticas y estatus de las mujeres musulmanas. Todo esto desemboca en un nuevo problema metodológico, puesto que a la hora de describir la situación de «la mujer musulmana» se ponen al mismo nivel fuentes diferentes: Corán, leyes, tradiciones, opiniones de asociaciones o datos de encuestas, van pasando ante la lectora sucesivamente sin una guía que dirija la interpretación. Como sucede con otros textos de enfoque parecido, la realidad queda diluida en apreciaciones que denotan un planteamiento metodológico precario en lo que se refiere a dar cuenta de los procesos que intentan explicarse. Ello no quita interés a sus desarrollos sobre el Corán y la Sunna, que lo hay. El conocimiento de Bramón de los textos sagrados musulmanes la sitúa en primera línea en lo que a España se refiere.

El ejemplo del tratamiento del pañuelo puede ser un buen índice para comparar a las dos autoras. Mientras que Bramón toma construcciones estereotipadas para explicar el porqué del pañuelo, Mahmood se centra en llamar la atención sobre una carencia de los estudios sobre el velo porque en ningún caso han considerado la piedad como un elemento importante, que es algo que en los propios informantes es central. De hecho, dice Mahmood, convertir el pañuelo en una tradición o darle una función, aunque sea la de modestia, obediencia o sumisión, traiciona para muchas mujeres el significado real del *hiyab*, que es un deber, una obligación, una carga (*fard*) religiosa. Mahmood realiza con ello un bello ejercicio antropológico recuperando el «punto de vista del nativo», como diría Malinowsky, e insertándolo críticamente en los estudios de área. En la literatura científica predominan las interpretaciones más funcionales y externas del pañuelo. Falta hablar con esas personas desde un

marco crítico. Falta etnografía y sobra intuición.

Hay una serie de cuestiones clave que quedan flotando después de la lectura de los textos. ¿Qué posición hay que tomar ante estas cuestiones? ¿Tolerar prácticas que nos causan rechazo, como las descritas por Bramón, porque criticamos conscientemente la pretensión universalizante del horizonte liberal? ¿Resolverlo diciendo que lo dominante en los contextos arabomusulmanes es la injusticia y la marginación de las mujeres y que al islam (?) le hace falta una ilustración? Una etnografía crítica puede ayudar a dar algunas respuestas.

Luchar contra la invención del islam como una esencia histórica que comienza con Mahoma y se mantiene hasta nuestros días puede ser un buen comienzo para abrir caminos. Gráficamente, no se trata de una línea de evolución que va incorporando algunas variaciones a una esencia islámica fija e inmutable, aunque ésta sea la imagen que tiene el creyente y la que en un sentido transmite Bramon. El islam sería más bien un gran conjunto de líneas quebradas, que engordan, se tuercen y se enderezan, vertebrándose con procesos de muy diversa índole, imperialistas, excluyentes, democratizadores, nacionalistas, capitalistas, sin los cuales no se podría hablar de islam. Todos ellos fueron apoyados y derrumbados, legitimados y abandonados, o simplemente relegados por alguna versión de ese islam. Ahora bien, la búsqueda de marcos más coherentes y menos simplistas para explicar esos procesos y el reconocimiento de la existencia activa de las construcciones de poder que conforman la visión euronorteamericana del mundo arabomusulmán no significa negar las situaciones de explotación y marginación de las mujeres en esas comunidades. Ni aceptar determinados modelos éticos sólo porque no son cuestionados por la mayor parte de las personas inmersas en ellos. Un análisis más complejo y que considere las relaciones de poder nos llevará a buen seguro a romper con el dualismo secular-liberal frente a islam-barbarie. Es saludable que, aunque no se compartan los planteamientos de vida que construyen vidas femeninas obedientes y observantes detrás de gruesas celosías, los académicos puedan ofrecer explicaciones que no reproduzcan el apenas algo más sofisticado etnocentrismo tan presente en muchos nuevos y viejos especialistas del islam. Así, el análisis de los contextos arabomusulmanes en función de otros marcos de expectativas que no pasan por los modelos liberales construidos en Europa no tiene por qué hacernos cómplices de la dominación de las mujeres. Debemos no aceptar esta dominación y luchar contra ella blandiendo algo más que una selección arbitraria de textos o una precipitada reconstrucción orientalista.

Como no hay una esencia islámica desde el principio de los tiempos, no hay dos visiones del islam, la antidemocrática y la ilustrada. Tampoco hay «vetas de ilustración», tomando la terminología de la filósofa Celia Amorós, que muestren que el pensamiento liberal es universal, aunque sea en pequeñas dosis, y que se encuentra hasta en el islam. Hay unos textos y múltiples formas de poder y apropiación de la autoridad musulmana. Hay también un gran obstáculo para su análisis: toda una tradición académico-política parcial y bien situada con la que resulta muy difícil romper. Y como le dijo el antropólogo al orientalista, eso resulta obvio.