

FEMINISMO/S 26

Feminismos en las sociedades árabes

Eva Lapiedra Gutiérrez (Coord.)



© Hamideddine Bouali. 2011. Túnez.

FEMINISMO/S

Revista del Instituto Universitario de Investigación
de Estudios de Género
de la Universidad de Alicante
Número 26, diciembre de 2015

Feminismos en las sociedades árabes

Eva Lapiedra Gutiérrez (Coord.)

FEMINISMO/S
**Revista del Instituto Universitario de Investigación
de Estudios de Género de la Universidad de Alicante**

Revista Semestral

Editada por el Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género
de la Universidad de Alicante
con la colaboración del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación

Número 26, diciembre de 2015

Directora: Helena ESTABLIER PÉREZ (Universidad de Alicante)
Secretaria: Maribel PENALVER VICEA (Universidad de Alicante)

CONSEJO DE REDACCIÓN

Mónica MORENO SECO (Universidad de Alicante)
Nieves MONTESINOS SÁNCHEZ (Universidad de Alicante)
Mar ESQUEMBRE VALDÉS (Universidad de Alicante)
M^a Teresa RUIZ CANTERO (Universidad de Alicante)
Carmen MAÑAS VIEJO (Universidad de Alicante)
Purificación HERAS GONZÁLEZ (Universidad Miguel Hernández)
Esther SÁNCHEZ PARDO (Universidad Complutense de Madrid)
M^a Dolores RAMOS (Universidad de Málaga)

CONSEJO ASESOR

Nieves BARANDA LETURIO (UNED)
Karine BERGÈS (Université de Cergy-Pontoise)
Mabel BURÍN (Universidad de Buenos Aires)
Silvia CAPORALE BIZZINI (Universidad de Alicante)
Angels CARABÍ (Universidad de Barcelona)
Pilar CUDER DOMÍNGUEZ (Universidad de Huelva)
Joaquín DE JUAN (Universidad de Alicante)
M^a José FRAU (Universidad de Alicante)
Eddy GIL DE MEJÍA (Fachhochschule Oldenburg)
M^a Victoria GORDILLO (Universidad Complutense de Madrid)
Albert GRAS (Universidad de Alicante)
Marina MAYORAL (Universidad Complutense de Madrid)
Montserrat PALAU (Universitat Rovira i Virgil)
M^a Dolores REVENTÓS (Universidad de Murcia)
Carmen RIERA (Universidad de Barcelona)
Ana SÁNCHEZ TORRES (Universidad de Valencia)
Begoña SAN MIGUEL DEL HOYO (Universidad de Alicante)
Marta SEGARRA (Universidad de Barcelona)
Cristina SEGURA (Universidad Complutense de Madrid)
Julia SEVILLA (Universidad de Valencia)
M^a Carmen SIMÓN (CSIC)
Ruth TEUBAL (Universidad de Buenos Aires)
Meri TORRAS (Universidad de Barcelona)

REDACCIÓN

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante
Campus de Sant Vicent del Raspeig
Apdo. 99 E-03080 Alicante
Tel. 965 90 94 15 - Fax 965 90 96 58
e-mail: revistafeminismos@ua.es; iuieg@ua.es - web: <http://ieg.ua.es>

SUSCRIPCIÓN

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante
Campus de Sant Vicent del Raspeig
Apdo. 99 E-03080 Alicante
Tel. 965 90 94 15 - Fax 965 90 96 58
e-mail: iuieg@ua.es - web: <http://ieg.ua.es>
Precio de cada ejemplar: 12€

Publicaciones de la Universidad de Alicante
Campus de San Vicente s/n
03690 San Vicente del Raspeig
publicaciones@ua.es
<http://publicaciones.ua.es>
Teléfono: 965 903 480

Edita:

Instituto Universitario de Investigación de Estudios de Género de la Universidad de Alicante
con la colaboración del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación
Cuenta con una Ayuda para la Publicación de Revistas Científicas
del Vicerrectorado de Investigación, Desarrollo e Innovación

ISSN: 1696-8166
DOI: 10.14198/fem.2015.26
Depósito legal: A-910-2003

Diseño de cubierta: candela ink
Fotografía de cubierta: Hamiddedine Bouali. Túnez
Maquetación: Marten Kwinkelenberg

Feminismo/s no se identifica necesariamente con los contenidos de los artículos firmados. Prohibida la reproducción total o parcial de los artículos sin la autorización previa.

Feminismo/s se encuentra incluida en las bases de datos del CSIC (base de datos de revistas CCHS y sumarios ISOC), en Latindex, DICE, IN-Recs, MLA y ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities).

ÍNDICE

Eva Lapiedra Gutiérrez
Introducción..... 9

Nieves Paradela
El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer 17
Arab feminism and the struggle for women's rights

INTERPRETACIONES

Katjia Torres
La hermenéutica feminista islámica aplicada a la reinterpretación de
El Corán..... 33
The islamic feminist hermeneutics applied to the reinterpretation of *The Quran*

Encarnación Ruiz Callejón
Qasim Amin y John Stuart Mill: las razones de la esclavitud femenina 57
Quasim Amin and John Stuart Mill: the reasons for female slavery

Hany El Erian El Bassal
Los Hermanos Musulmanes y la mujer. Notas críticas 83
Muslim Brotherhood and women: critical notes

Olga Torres
El manifiesto de la brigada al-Jansa sobre el papel de la mujer en el
nuevo califato islámico: un desafío al feminismo y la igualdad de
género en el mundo árabe 101
The manifesto of the Al-Khanssaa Brigade on the role of women in the new
Islamic Caliphate: a challenge to feminism and gender equality in the Arab world

APLICACIONES SOCIALES

Laurence Thieux

La evolución de la lucha por la igualdad y los derechos de las mujeres en el norte de África a partir de 2011..... 125
The evolution of the fight for equality and the rights of women in North Africa from 2011

Lilia Labidi

State, institutional and symbolic violence against women: the struggle since the «Arab spring» and the contribution of Arab women cartoonists.. 145

Mariví Pérez Mateo

Murchidat: renacimiento islámico femenino como control estatal del discurso religioso en Marruecos..... 175
Murchidat: the revival of Female Islamism as a form of State control over the religious discourse in Morocco

M.^a Teresa González Santos

Los movimientos feministas y femeninos en Marruecos y su transposición a la diáspora marroquí en Francia 197
Feminist and women's movements in Morocco and their transposition to the Moroccan diaspora in France

Magaly Thill

Mujeres, nacionalismos e islamismo en Palestina. Elementos para una lectura feminista de los conflictos en Oriente Próximo 221
Women, nationalism and Islam in Palestine. Elements for a feminist reading of the conflicts in the Middle East

RESEÑA

Silvia Almenara Niebla

Reseña de: Buskens, Ineke y Webb, Anne (eds.) *Women and ICT in Africa and the Middle East. Changing selves, changing societies*, Londres: Zed Books, 2014..... 253

Reseña bio-bibliográfica 259

Instrucciones para las/los autoras/es y normas editoriales de la revista..... 265

INTRODUCCIÓN

«La cuestión femenina está en el centro de todos los interrogantes que el mundo árabe formula sobre sí mismo y sobre su relación con la identidad y con lo universal»,
Sophie Bessis, *Los árabes, las mujeres, la libertad*, 50.

Este número 26 de la revista *Feminismo/s* está dedicado a las corrientes, ideologías, asociaciones y movimientos que, ya sea dentro de las sociedades árabes o fuera de ellas, luchan por mejorar la situación de las mujeres y tienen como fin último conseguir la igualdad jurídica, social, laboral y política entre mujeres y hombres en dichas sociedades, que se definen como musulmanas.

Esa lucha, ese esfuerzo en pro de la igualdad de género se lleva a cabo desde muy distintos ámbitos y desde presupuestos ideológicos dispares, partiendo de la base de que las sociedades árabes abarcan 22 países y son sociedades con multitud de matices y complejidades. No podemos dejar a un lado tampoco las comunidades árabes que viven fuera, especialmente en Europa o Estados Unidos, donde los movimientos feministas tienen un desarrollo distinto y afrontan retos diferentes al estar en sociedades no musulmanas.

El número está dividido en dos partes. En la primera los artículos se centran en el análisis de distintos textos – básicos como El Corán y los hadices; jurídico-religiosos como las fetuas; ensayos o manifiestos político-religiosos–, para analizar qué papel le dan a la mujer y cómo la caracterizan. En la segunda se analizan, desde un punto de vista más sociológico, movimientos feministas en el mundo árabe y sus distintos escenarios de lucha y reivindicaciones, sobre todo desde la llamada primavera árabe del año 2011.

Precediendo a los dos apartados y a modo de introducción histórica al tema, se encuentra el artículo de Nieves Paradela, «El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer», que hace un interesante y clarificador

recorrido por las distintas etapas del feminismo árabe desde su aparición en el siglo XIX hasta nuestros días.

Una de las primeras cuestiones que se plantea al abordar el tema del feminismo en este ámbito, es la pertinencia del uso del propio término feminismo. Desde el punto de vista árabe e islámico existen reticencias a la utilización del término, *nisaiyya* en árabe, porque se identifica con una corriente exógena al mundo árabe, occidental y laica y, por consiguiente, provoca rechazo en algunos círculos. Existe también una idea muy extendida, sobre todo en Europa, pero que comparten también pensadoras de cultura árabe-musulmana, de que el feminismo es incompatible con los presupuestos ideológicos de sociedades en las que el papel de la religión tiene un gran peso, ya que, desde aquella perspectiva, solo un enfoque laico y universalista es factible para conseguir la igualdad de género. Nos encontramos, pues, ante un término conflictivo y polémico, ya de partida, cuando lo relacionamos con el mundo árabe, mayoritariamente de religión y cultura musulmanas, y en algunos de los artículos del número se hace alusión a esta cuestión.

No obstante, no se puede poner en duda que existen múltiples líneas de investigación, estudios de especialistas, asociaciones e instituciones en el mundo árabe que, se autodenominen o no «feministas», defienden y persiguen los mismos fines que cualquier otro modelo de feminismo: la mejora de la situación de la mujer y su igualdad frente al hombre.

Otra cuestión relacionada con la anterior es saber hasta qué punto el desarrollo de las teorías y corrientes feministas en las sociedades árabes son fruto, reflejo o consecuencia del feminismo occidental o surgen de forma autónoma por un proceso independiente y, digamos, paralelo. Esta idea la defiende, por ejemplo, la especialista en estudios de género e historia de Oriente Medio de la Universidad de Georgetown, Margot Badran, en su libro *Feminismo en el islam. Convergencias laicas y religiosas*, publicado en 2009, que se centra en el feminismo egipcio, pionero dentro del mundo árabe.

Precisamente los dos primeros artículos de este número están relacionados con el papel de la mujer en Egipto. Encarnación Ruiz, profesora de Filosofía, hace un análisis comparativo entre los famosos ensayos *La Liberación de la mujer* y *La nueva mujer* de Qasim Amin –considerado padre del feminismo egipcio–, y el economista y filósofo británico J. Stuart Mill. El otro artículo se centra en la imagen tradicional que los Hermanos Musulmanes tienen de cómo debe ser y comportarse una mujer musulmana, escrito por el profesor egipcio Hany el-Eryan, desde un punto de vista estrictamente personal, basado en su prolongado contacto con la

Hermandad. Son temas que siguen siendo polémicos, que no están cerrados. La figura de Qasim Amin como fundador del feminismo egipcio ha sido puesta en entredicho por especialistas como la mencionada Margot Badran o la también norteamericana de origen egipcio Leila Ahmed en su famoso ensayo *Women and gender in islam*, publicado en 1992, ya que argumentan que el sentir feminista en Egipto es anterior a las obras de Amin y que su discurso defiende un tipo burgués de mujer, esencialmente compañera y apoyo del varón. Aunque el sentir de las pioneras árabes en la reivindicación de sus derechos pueda ser independiente de las corrientes del feminismo laico-ilustrado, es difícil negar la relación entre dicho feminismo y el despertar del pensamiento feminista en el mundo árabe.

En relación con este tema, y a grandes rasgos, se suelen distinguir dos corrientes de feminismos en las sociedades árabes que han dado lugar a interesantes debates internos: el feminismo laico y el feminismo islámico. El primero, de corte e influencia occidental, cuenta en su elenco con importantes representantes como Nawal al-Saadawi (egipcia), Wassyla Tamzali (argelina) o Sophia Bessis (tunecina) y el segundo, donde encontramos figuras tan destacadas, entre un abanico muy amplio, como Asma Barlas, Amina Wadud, Asma Lamrabet, Zahra Ali, Malika Hamidi. Estas últimas se aferran a sus propios textos fundacionales y a su tradición religiosa con nuevas interpretaciones y relecturas de las fuentes y son muy críticas tanto con la lectura patriarcal y misógina que se ha hecho de la tradición islámica como con el feminismo tradicional, al que califican de eurocéntrico o neocolonizador. No hay que olvidar que la emergencia del feminismo islámico se inserta en los movimientos descentralizadores de las últimas décadas donde la hegemonía y la singularidad del feminismo laico occidental deja paso a una miríada de feminismos de distintos orígenes y contextos, como, por ejemplo, los feminismos negros, los feminismos latinoamericanos o las nuevas tendencias del ecofeminismo. A la compleja hermenéutica feminista islámica aplicada a la reinterpretación de *El Corán* y sus distintas metodologías está dedicado el artículo de Katjia Torres.

A pesar de sus puntos de partida incompatibles, en diversos foros se ha intentado un acercamiento entre feminismos con el fin de superar los distintos métodos para conseguir los mismos fines. De todas formas, en la actualidad, el feminismo laico ha perdido peso específico y protagonismo frente a las distintas líneas y corrientes del llamado Feminismo Islámico o del feminismo que, aunque no podemos llamar islámico, utiliza las fuentes religiosas y la tradición humanista musulmana clásica. Las corrientes feministas reflejan, de hecho, líneas de pensamiento más amplias y, en las últimas décadas parece demostrado que ningún movimiento ideológico

tendrá cabida en las sociedades árabes si no es endógeno, si no parte de los presupuestos islámicos, abordados de uno u otro modo. Las tunecinas Olfa Yussef o Latifa Lakhdar, por ejemplo, llevan a cabo un replanteamiento crítico de la tradición árabe e islámica y del papel de la mujer desde una perspectiva moderna, humanista e ilustrada, utilizando disciplinas como el análisis del discurso o el psicoanálisis.

Respecto al feminismo laico, si bien las mencionadas feministas Nawal as-Saadawi, Fadela Amara o Wassyla Tamzali defienden que la creencia religiosa debe ser elegida libremente dentro de una sociedad religiosamente neutra en el ámbito público, la tendencia de las sociedades árabomusulmanas parece reflejar precisamente lo contrario. Sociedades cada vez más islamizadas en todos los aspectos, relegan la libertad del individuo al ámbito privado, porque en el ámbito público no es admisible una opción personal no musulmana. Esta situación provoca una brecha cada vez mayor entre el ámbito público y el privado, tal y como explica, por ejemplo, el sociólogo argelino Hassan Remaoun. Por ello, la reivindicación de las libertades individuales frente a la presión social es uno de los caballos de batalla de diversas mujeres que luchan desde un activismo político y social por mejorar la condición femenina en sus sociedades.

Aunque podemos considerar los análisis de la socióloga marroquí Fátima Mernissi, recientemente fallecida, sobre Mahoma y las mujeres desde el punto de vista femenino y feminista (*Le harem politique*, (París, 1987)), como pionero dentro del llamado Feminismo Islámico, hay que poner de relieve que un número no desdeñable de estos trabajos no son de autoras árabes ni están escritos en árabe. Los feminismos islámicos son feminismos globales, que traspasan fronteras y nacionalidades y en los que tienen un papel reseñable las musulmanas y musulmanes conversos. Valgan como ejemplos las dos obras que se consideran fundacionales de dicha corriente, «*Believing women*» in *Islam. Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*, escrito por Asma Barlas, norteamericana de origen pakistaní, y *Qur'an and woman. Rereading the Sacre Text from a woman's perspective*, de Amina Wadud, norteamericana conversa, de padre metodista. Estos feminismos islámicos globales están representados a menudo en asociaciones e instituciones. Llama la atención el gran número de ellas, lo que refleja una gran eferescencia y el compromiso social de algunas de estas corrientes. Sirva como ejemplo la organización KARAMAH: Muslim Women Lawyers for Human Rights, con sede en Estados Unidos y fundada y presidida por la doctora en derecho Aziza al-Hibri, la de *Sisters in Islam* de Malasia, el proyecto AL-MUSAWAH (Igualdad) con sede en

Indonesia [www.musawah.org] o los congresos internacionales de Feminismo Islámico que desde el año 2005 organiza la Junta Islámica Catalana.

Un reto para los escritos de las feministas islámicas es la relativamente poca repercusión que tienen en el mundo árabe, según sus propias palabras. Una de las causas habría que buscarla en que se trata de estudios de hermenéutica y lingüística del texto coránico que, en muchos casos, resultan excesivamente teóricos y académicos, a la par que lejanos de la problemática socioeconómica del día a día de la inmensa mayoría de las mujeres árabes. Sin embargo, también es de justicia tener en cuenta que muchas de estas activistas no circunscriben su esfuerzo personal (*iytihad*) únicamente a la compleja exégesis coránica, sino que aspiran a poner en práctica sus conclusiones en la esfera social, dando un protagonismo al género femenino, tanto en el espacio religioso como en el jurídico, principalmente. Por ello, cabría preguntarse hasta qué punto la praxis del feminismo islámico tiene sobre todo cabida y posibilidad de desarrollo fuera de las sociedades árabes y no dentro. Las manifestaciones que podemos denominar revolucionarias de Amina Wadud como imama de una oración del viernes que llevó a cabo en 1994 en Sudáfrica y en 2005 en Nueva York y en 2008 en Oxford son impensables en contextos de mucho mayor control político y social, en los que el feminismo se desarrolla por cauces oficiales convenientemente controlados, como bien refleja el artículo de Mariví Pérez sobre las *murchidat* o guías religiosas femeninas en Marruecos.

En los últimos años la situación de las mujeres árabes ha mejorado visiblemente, sobre todo en las grandes urbes, gracias a dos factores interrelacionados: el acceso a la educación a todos los niveles y el retraso en la edad de matrimonio. El modelo de familia ya no es el que era hace dos o tres generaciones y las mujeres árabes del siglo XXI, con menos hijos y más formación, aumentan sus posibilidades de acceder al mundo laboral y participar en la vida política. Frente a estos, y otros avances incuestionables, las mujeres en general y las feministas en particular tienen diversos retos que afrontar. Luchar en sus países por los derechos civiles y sociales, reivindicar en las constituciones la igualdad de género, intentar erradicar la mutilación genital femenina –que sigue siendo una lacra en países como Egipto, por ejemplo–, afrontar la discriminación en lo relativo a las leyes de la herencia y la poligamia, o combatir el acoso o la violencia sexual, etc. Sin olvidar, dentro de las sociedades europeas y americanas, la necesidad de hacer frente a los estereotipos y la islamofobia.

Las llamadas primaveras árabes que convulsionaron en cadena las sociedades árabes, han resultado, en general, decepcionantes para las activistas por los derechos de las mujeres. Al igual que en las guerras por la

independencia, los gobiernos e instituciones árabes han vuelto a relegar en sus agendas la igualdad de género a un segundo plano, tras la efervescencia revolucionaria de la sociedad civil. A esta interesante etapa, posterior a las revueltas de la primavera de 2011, están dedicados los artículos de Laurence Thieux y Lilia Labidi. La primera se dedica a analizar los nuevos movimientos de acción colectiva y de jóvenes, surgidos a partir de 2011 en Túnez, Marruecos y Argelia y la segunda al uso que de las viñetas humorísticas hacen dibujantes tunecinas, egipcias y de otros países, como cauce para denunciar los distintos tipos de violencia que se ejercen contra las mujeres. El humor gráfico y el cómic lleva un tiempo desarrollándose como un relevante ámbito femenino de expresión que hay que tener en cuenta. Ambas autoras destacan la movilización ciudadana y el activismo social fruto de los cuales es el gran número de asociaciones que han surgido a partir de esta fecha en el Norte de África. También M.^a Teresa González Santos hace un recorrido diacrónico por los diversos movimientos feministas y femeninos en Marruecos y analiza su transposición a la diáspora marroquí en Francia. Por su parte, Magaly Thill estudia la confluencia de nacionalismo e islamismo en Palestina abordando la relación entre género y conflicto. Dicha relación adquiere una dimensión cada vez más relevante debido a los diversos conflictos que asolan el mundo árabe y que convierten en víctimas de abusos sexuales a las mujeres, como es el caso al que alude esta autora de las sirias en los campos de refugiados o las mujeres yazidíes raptadas por miembros del *Daesh* o autodenominado Estado Islámico en el Kurdistán.

Un difícil reto que afrontan quienes defienden los derechos de las mujeres en las sociedades árabes es el auge de los islamismos radicales, tal y como queda reflejado en varios artículos, especialmente el dedicado al manifiesto de la brigada de Al-Jansa, sección femenina del *Daesh* o ISIS, de Olga Torres. La idea que de la mujer y de su papel en la sociedad tienen los idearios islamistas, defendidos por hombres pero también por mujeres, no es en absoluto favorable a la mujer que, una vez más, se convierte en rehén de las ideologías más diversas. Por otro lado, la visión extremista y deformada del islam no es monopolio de los grupos armados. Partidos políticos de corte islamista en lugares dispares del mundo árabe defienden cada vez con más impunidad idearios misóginos. Valga como ejemplo la crítica del escritor argelino Kamel Daoud [*Al-Watan*, 30/11/2015] a la negativa por parte de los islamistas a aprobar una ley contra la violencia de género en Argelia.

Otros temas han quedado sin tratar en este número de *Feminismo/s*, por el abanico amplísimo de cuestiones relacionadas con el feminismo

en los países árabes o por ser tangenciales al mismo: los tabúes relativos a la sexualidad y al cuerpo femenino en sociedades en las que existe una considerable represión sexual y que tiene su reverso en el acoso sexual a muchas mujeres en las calles de las ciudades árabes, especialmente significativa en la sociedad egipcia, el desarrollo de los movimientos feministas de mujeres iraníes o turcas, muy relevantes también, o el feminismo de las árabes cristianas, que comparten tabúes y condicionantes socio-culturales con sus vecinas musulmanas. También es digno de mención el papel de las nuevas tecnologías que, en multitud de ocasiones, han servido de revulsivo y han sido el único cauce para reivindicaciones sociales y expresión de la individualidad. Reflejo de ello son las blogueras, jóvenes árabes que denuncian y reivindican a través de la RED, que es un espacio todavía reducido pero imparable.

La comprensión de los esfuerzos de las mujeres árabes y musulmanas por una vida mejor y más digna es esencial para nuestras sociedades, que no dejan de tener una imagen tópica y cargada de tintes negativos sobre ellas.

Por último, señalar que en este número de *Feminismo/s* hay varias aportaciones fruto de las investigaciones de tesis doctorales de distintas investigadoras. Representan una pequeña muestra de un campo de investigación –desde el arabismo, la sociología o la filosofía–, muy rico, variado y de gran actualidad. Además, pretende ser un número a la par académico y divulgativo. Por eso motivo, se ha prescindido del uso de los signos de transcripción de las palabras árabes, innecesario –en nuestra opinión– en una obra de estas características.

EL FEMINISMO ÁRABE Y SU LUCHA POR LOS DERECHOS DE LA MUJER¹

NIEVES PARADELA

Profesora titular de Estudios Árabes, UAM

Recibido: 27/08/2015

Aceptado: 11/09/2015

Resumen

En el presente artículo se efectúa un análisis de las diversas etapas por las que ha transitado el feminismo árabe desde su aparición, a finales del siglo XIX, hasta hoy. La lucha por el derecho a la educación de las mujeres, al trabajo, y a la igualdad jurídica se articuló, durante una primera fase, en un discurso nacionalista y laico que defendía tanto la independencia nacional –en unos años en los que el mudo árabe vivía aún bajo dominio colonial europeo– como la consecución de una deseada modernidad social y política. En la cuestión del velo –que más allá de una obsesión occidental cierta, fue también un asunto muy debatido entre las propias mujeres–, la opción preferente fue la de su eliminación. Los innegables logros obtenidos no impidieron la continuación de sus demandas de derechos políticos y de derogación del derecho familiar basado en la *sharía*. Un sesgo significativo se produjo a partir de los años 70 del siglo XX con el proceso de reislamización de las sociedades árabes. El así llamado «feminismo islámico» emergió entonces como un discurso potente y muy visible, incluso en nuestro mundo occidental, que no ha logrado, sin embargo, eliminar el feminismo laico y combativo de ya larga historia.

Abstract

This article analyses the main historical and ideological features which have characterized Arab feminism since its origins in the second half of XIX century until nowadays. In its initial phase, Arab feminism was articulated within a nationalistic and

1. Este artículo apareció originalmente en el n.º 46 (enero-abril, 2014) de *Encuentros Multidisciplinares* (UAM). Las editoras de este número de *Feminismos* han considerado adecuada su reimpresión en atención a su interés y a su adecuación al tema del monográfico.

secular discourse, and the first women's organizations worked hard in defence of girl's education, female work and the achievement of legal equality. On the very sensitive issue of wearing the *hijab* or not, most urban and learned women were against it. With the reislamization of Arab societies –a process that arose in the 70's of XX century– the so-called «Islamic feminism» appeared both in Arab societies and in western countries. This is a new and controversial phenomenon that coexists –sometimes in harmony, others showing their strong differences– with secular and liberal feminism.

1. El nacimiento del feminismo árabe. Las mujeres y la nación

El 20 de mayo de 1928 se inauguró oficialmente en El Cairo una escultura encargada por el gobierno de Egipto –un país que había logrado su independencia de Gran Bretaña sólo seis años antes– al destacado artista local Mahmud Mujtar. El espectacular conjunto escultórico, al que se dio el nombre de *El despertar de Egipto*, representaba a una mujer de pie, con el brazo derecho colocado sobre la cabeza de una esfinge en posición semi erguida. La simbología nacionalista de la imagen es evidente: el nuevo estado reconocía su vínculo histórico con el pasado faraónico (rechazando implícitamente que su origen estuviera en la conquista árabo-islámica del siglo VII), y además la nación quedaba representada iconográficamente mediante una figura femenina, algo por otra parte muy frecuente en las ilustraciones y viñetas que proliferaban en la dinámica prensa de la época, y que también demostraba el influjo de las tradiciones iconográficas europeas en las que la nación era pensada y representada como mujer. Egipto era, en suma, mujer², como Francia era Marianne o España era dibujada o esculpida como una fecunda matrona, tocada, según épocas, bien con corona, bien con gorro frigio.

Pero si concentramos nuestra atención en la figura de la mujer, veremos que su mano izquierda está ejecutando una acción bien precisa: la de levantar un velo o un pañuelo de su cabello. Un detalle no menos significativo que el primero y que nos permite concluir que entonces Egipto era una mujer desvelada o, al menos, una mujer desvelándose. Aquel mensaje de signo nacionalista, pero también inequívocamente feminista, que Mujtar grabó en piedra y que recibió la aceptación de la élite política e intelectual del Egipto independiente, resultó posible porque desde mediados del siglo XIX había comenzado a producirse un vigoroso movimiento en defensa de los derechos de las mujeres, cuyos protagonistas –mujeres y hombres– entendían que el atraso de los países árabes o musulmanes era debido, en parte, a la situación en la que vivían sus mujeres y que, en consecuencia, la nación no podría prosperar si no lo hacían también ellas. Ese primer feminismo –desarrollado en su fase inicial

2. Ver Baron y Ruiz-Almodóvar (1989).

en Egipto y en Siria-Líbano, pero cuyas características esenciales se reproducirían luego en el resto de países árabes— fue sobre todo un feminismo burgués, ilustrado y con profundas vinculaciones con el pensamiento nacionalista y reformista de la época.

Hind Nawfal, una joven periodista libanesa afincada en Alejandría, fundó en 1892 la que sería la primera revista dedicada en exclusiva a las mujeres árabes. La tituló *Al-Fatat*, es decir, *La muchacha*. Y, aunque esta especialización no fue del todo infrecuente, lo cierto es que mujeres, y hombres, recurrieron a todo tipo de prensa (desde la generalista a la de partidos políticos) para exponer sus opiniones sobre un tema que enseguida se convertiría en uno de los más notables del momento. Entre las más prolíficas escritoras estuvo Malak Hifni Nasif (1886-1918), quien en 1909 publicó un libro que recogía sus cerca de sesenta artículos — antes aparecidos en periódicos y revistas— dedicados a la defensa de lo que ya era, y así se nombraba, la cuestión femenina. Los temas abordados iban desde la crítica a la poligamia o a los matrimonios forzados, a la defensa de la educación para las niñas (asunto este, el de la educación, central para toda aquella primera generación de feministas árabes), sin olvidar, por supuesto, la cuestión del velo que también suscitaba entonces viva polémica. En términos generales, las mujeres —entendiendo bien su significado patriarcal y segregador, y las más cultas, además, su nula justificación desde un punto de vista religioso— abogaban por no utilizarlo o por desprenderse de él. El desvelamiento debía ser —y lo era, de hecho— uno de los signos indumentarios de la nueva mujer. Sin embargo, algunas de ellas (Hifni Nasif, por ejemplo), si bien participaban en teoría de esta visión, se mostraban algo más cautas al respecto, pues entendían que la tradición aún dominaba los comportamientos sociales, y que sólo el día en que los hombres fueran educados para aceptar y respetar a las mujeres libres y desveladas, el velo habría perdido su razón de ser. No todas fueron tan prudentes, como veremos a continuación, y no esperaron al hipotético surgimiento del nuevo hombre árabe para desprenderse del velo y reclamar al tiempo sus derechos políticos.

Aun con todo, los hombres iban cambiando, y algunos tomaron abierto partido por la liberación de la mujer. Tal fue el caso del abogado egipcio, Qasim Amin, autor de dos importantes obras sobre el tema: *La liberación de la mujer* (1899) y *La nueva mujer* (1900)³. Pero, sin duda, la figura más representativa de este primer feminismo árabe fue la egipcia Huda Shaarawi (1882-1947). De origen aristocrático, trabajó durante toda su vida en favor de la educación de las mujeres y de conseguir dotarlas de un marco organizativo

3. De esta última obra hay traducción al español: *La nueva mujer* (2000).

y de una actuación pública que resultaron esenciales para el desarrollo del feminismo egipcio y árabe. Logró que las autoridades le permitieran celebrar reuniones en la recién creada Universidad Egipcia (1908), antes de que se admitiera su ingreso como estudiantes, lo que acaeció finalmente en 1929; en 1914 fundó la *Asociación Intelectual de Mujeres*, y en 1919 pudo movilizar a un notable número de mujeres que participaron en las grandes manifestaciones que se produjeron por todo el país para reclamar la independencia de Gran Bretaña⁴. Se trató, este último, de un hecho crucial, en el que las mujeres no sólo tomaron posesión de un espacio público antes reservado casi en exclusiva a los hombres, sino que al enarbolar banderas, corear proclamas o arengar a las multitudes, defendieron también su condición de ciudadanas en demanda de libertad. Una libertad colectiva, pero también personal.

Shaarawi era la esposa de un destacado líder nacionalista, cofundador del gran partido político –el *Wafd*– que negoció con Gran Bretaña la independencia de Egipto. Este vínculo personal, y un indudable interés mutuo, impulsaron a Huda a fundar el *Comité Central de Mujeres del Partido Wafd* que, sin embargo, no duró mucho. Al enterarse de que el documento que había preparado el *Wafd* para negociar con los británicos el tratado de independencia no se les había siquiera mostrado a ellas, Shaarawi disolvió la agrupación y ya no volvió a haber colaboración orgánica con el partido. Todo indicaba que las mujeres tendrían que luchar no sólo sin el apoyo de los partidos políticos o de los regímenes nacidos tras las independencias, sino, en muchas ocasiones, contra ellos.

En 1923, Huda Shaarawi fundó la *Unión Feminista Egipcia* y tuvo el honor de representar por vez primera a su país –ya un estado oficialmente soberano– en un congreso feminista que se celebró en Roma. Y fue al regresar a El Cairo cuando esa mujer –muy consciente de la contradicción a la que antes aludimos– decidió quitarse el velo ante la multitud que había ido a recibirla a la estación de tren de El Cairo. En Roma había representado a un país recién liberado, se había movido, naturalmente, sin velo, y ahora, esa ciudadana –orgullosa de serlo– volvía a Egipto y debía taparse el rostro. No lo aceptó y dejó muestra patente de su negativa, en un gesto que figura con todo merecimiento en los anales del feminismo árabe.

Pero había muchos más problemas. Ciertamente es que los niveles de alfabetización y de educación –en todos los niveles– mejoraban, y que la incorporación al trabajo iba, poco a poco, produciéndose; pero, por un lado, el nuevo estado no les otorgó el derecho al sufragio ni a la elección y, por otro, el derecho de

4. En la autobiografía de Shaarawi se relatan con precisión estos sucesos.

familia era, en su conjunto, y sin paliativo alguno, discriminatorio para con ellas. Y en todos estos frentes dieron batalla. Ausentes del parlamento, las mujeres recurrieron a otros foros –la prensa, las asociaciones feministas, la calle– para hacerse oír y provocar respuesta a sus demandas. Entretanto, la *Unión Feminista Egipcia* crecía y se internacionalizaba, estableciendo vínculos con muchas otras agrupaciones afines creadas en el resto de países árabes (especialmente del Oriente árabe). El contacto con los movimientos de mujeres palestinas –que sumaban a su lucha feminista la defensa de su nación frente al sionismo– fue especialmente relevante.

Con una creciente concienciación política –y en un entorno que les negaba gran parte de sus derechos individuales y todos los políticos–, no es extraño que el asociacionismo feminista creciera y se diversificara, haciendo que apareciesen en escena dirigentes con una formación académica más sólida que la de Shaarawi y pertenecientes a nuevos estratos sociales. En este sentido destaca la figura de Durriya Shafik (1908-1975), una mujer procedente de la clase media que, tras completar sus estudios en la Universidad Egipcia obtuvo un doctorado en La Sorbona (1931). Su lucha fue predominantemente política: en varias ocasiones movilizó a las mujeres frente al Parlamento en protesta por su forzada ausencia del mismo, llevó a cabo una huelga de hambre y sufrió un largo arresto domiciliario. En 1952 creó la asociación *Bint al-Nil* (La hija del Nilo) e intentó infructuosamente presentarse a las elecciones. Las dificultades eran evidentes, pero el movimiento feminista crecía: el órgano de prensa de su asociación, la revista *Bint al-Nil*, editaba mensualmente 15.000 ejemplares que se distribuían por todo el mundo árabe.

Así, tras la muerte de Shaarawi y a las puertas de la toma del poder por Naser, el feminismo egipcio se había convertido en un movimiento potente y combativo que reclamaba cambios en las esferas pública y privada de las mujeres. En todo el mundo árabe, las décadas de los años 50 y 60 supusieron el acceso a las independencias nacionales, el predominio de la ideología panarabista y la vivencia de un tiempo de claro optimismo histórico. Sin embargo, la coexistencia de estados sociales con la siempre postergada cuestión de la democracia política mostró muchas de sus contradicciones en lo referido a las mujeres. Ciertamente es que el número de universitarias creció extraordinariamente, cierto es que en Egipto la mujer consiguió el derecho al voto y a la elección en 1956, aunque incluso un año antes Naser designó a Aziza Ahmad Husayn como representante de Egipto ante la ONU, y en 1961 por vez primera se nombró ministra a una mujer: Hikmat Abu-Zayd, de Asuntos Sociales. Sin embargo, el régimen naserista (como tantos otros en el mundo árabe), al prohibir los partidos políticos y gran parte de las asociaciones de

corte cívico y religioso, infligió un duro golpe al feminismo más reivindicativo, sustituyéndolo por otro más oficial y más controlable. Muchas mujeres entraron por aquellos años en prisión, tanto quienes pertenecían a grupos de izquierda como quienes defendían posiciones radicalmente opuestas.

Tal fue el caso de Zaynab al-Gazzali (1917-2005), una mujer que tras militar en la *Unión Feminista* de Shaarawi y abandonarla tachándola de «occidentalista», había fundado en 1936 la *Asociación de Damas Musulmanas*. Se trataba de una agrupación de pensamiento islamista que rechazaba la ideología nacionalista y semilaica del régimen, y defendía la implantación de un estado islámico regido por la *sharía* (la ley islámica), en el que –según su opinión– las mujeres tendrían reconocidos por esa misma *sharía* todos sus derechos. Era, sin duda, la misma ideología islamista de los Hermanos Musulmanes y, de hecho, los dirigentes de la Hermandad intentaron convertir a la *Asociación* en una especie de sección femenina suya, a lo que Gazzali se negó, en un gesto idéntico al de Shaarawi pocos años antes. Las ideologías de una y de otra podrían diferir, y mucho, pero del carácter patriarcal y machista de las agrupaciones masculinas –fueran nacionalistas, liberales o islamistas– no dudaba ninguna de ambas. Obvio es decir que Gazzali defendía el velo, aunque por entonces la mayoría de mujeres no lo vestían y, lejos de creer en las potenciales bondades de la *sharía* para con ellas, seguían presionando al régimen para que aboliera las leyes de familia que, en su conjunto, atentaban gravemente contra la igualdad jurídica de las mujeres.

Estas leyes, conocidas como «códigos de familia» o «códigos de estatuto personal» son la parte del corpus jurídico de cualquier estado musulmán que rige las cuestiones relativas a la filiación, la herencia, el matrimonio, el divorcio, la custodia de los hijos, etc. Y si bien el resto de leyes (sean las del derecho civil general, el penal, el administrativo, etc.) han salido hoy del ámbito de la *sharía* y responden al fundamento de todo derecho positivo, las relacionadas con el estatuto familiar de las mujeres siguen extrayendo su contenido (en mayor o menor medida ya que no están unificadas) de la legislación islámica medieval⁵. La demanda de abrogación de estos códigos sigue siendo el centro de las exigencias de muchos de los movimientos feministas árabes actuales.

5. Frente a una opinión muy difundida, la *sharía* no tiene consideración de ley divina, y por ello es susceptible, incluso desde posiciones ortodoxas, de ser modificada o abrogada. Dentro de los códigos de familia ha habido países que han introducido cambios radicales (Túnez y su prohibición de la poligamia en los años del régimen de Bourguiba) o pasos más tímidos para suavizar varios de sus aspectos más polémicos. La reforma del código marroquí de 2004 no llegó a prohibir la poligamia, pero la limitó y dio más poder de decisión a la mujer. Para una visión de conjunto, ver Ruiz-Almodóvar (2005).

2. La reislamización de las sociedades árabes. Feminismos polarizados

A partir de los años 70 del siglo XX, tanto los estados como las sociedades del mundo árabe iniciaron un giro ideológico que alteró de raíz la situación conocida hasta entonces. La pervivencia de regímenes no democráticos, sumada a la inclusión de la mayoría de países en la esfera de influencia de EE.UU. (que garantizaba la estabilidad política de las dictaduras y fomentaba la implantación de una economía capitalista que, en ausencia de un desarrollo económico anterior, acrecentó extraordinariamente la brecha entre ricos y pobres), y al fracaso del panarabismo –cuyo mayor símbolo fue la imposibilidad de derrotar militarmente a Israel e implantar el estado palestino–, son algunas razones que lo explican. Pero fue sobre todo el espectacular enriquecimiento de los países del Golfo (con Arabia Saudí a la cabeza), gracias al petróleo, lo que determinó en última instancia el sesgo ideológico que tomó la crisis de los 70. Los petrodólares no sirvieron sólo para que se modernizaran tecnológicamente países con formas de vida preindustriales, sino también para exportar al resto del mundo árabe un modelo de islam tradicional, estricto, conservador y antimoderno que fue muy bien acogido por el resto de estados árabes, no sólo necesitados de dinero, sino convencidos de que aquel incremento del discurso islamista, aquella reislamización de las sociedades, conseguiría frenar –incluso más contundentemente que las fuerzas policiales o el ejército– el descontento popular, tanto el que demandaba pan como el que exigía democracia y libertades.

La vuelta al islam, iniciada entonces y cuyos efectos aún perduran, no aconteció por ninguna razón esencialista: fue pagada con dinero saudí, bien recibida e implantada por los regímenes árabes autoritarios, y permitida y aplaudida –con mayor o menor sordina– por EE.UU. Antes o después, muchos de los dirigentes políticos árabes y, también, EE.UU., tuvieron luego razones de peso para lamentarse de aquello que contribuyeron a crear.

Estas circunstancias explican el retroceso evidente que sufrieron las mujeres en su lucha por la igualdad. La crisis económica y la escasez de empleo forzaron a muchas a volver al ámbito doméstico, y en calles y en aulas comenzó a imponerse el velo o la indumentaria islámica completa. Es fácil entender el desencanto con que muchas profesoras universitarias –cuyo acceso a la educación superior y al trabajo fueron fruto de aquel primer feminismo liberal e ilustrado– contemplaban cómo, una tras otra, sus jóvenes estudiantes iban entrando a clase tocadas con el *hiyab*. A veces podía ser imposición paterna –o todo lo contrario, rebeldía ante su prohibición–, o de novios o maridos, o creencia de que sin él el matrimonio no llegaría, o –más pragmáticamente– protección frente al acoso sexual, pero siempre existía una indudable presión

social y un cada vez más publicitado énfasis en la identidad personal o colectiva –«yo soy musulmana»– y en la necesidad de visibilizarla a través del velo. Resulta contradictorio, pero así era.

No todas se plegaron y, aun en circunstancias complicadas, el discurso feminista reivindicativo y laico siguió existiendo. Quizá la figura que mejor lo representó fue la de Nawal al-Saadawi (n. 1931). Médica de profesión y especialista en salud mental, a ella se debe la introducción del debate sobre el sexo en las sociedades árabes con su obra de 1972 *Mujer y sexo*⁶. Ha sido una destacada activista, cofundadora de la *Asociación Árabe de Derechos Humanos* (1983) y fundadora de la *Asociación de Solidaridad con la Mujer Árabe* (1985). Esta última agrupación fue clausurada en 1990 por el expresidente Mubarak. Durante varios años ha vivido fuera de su país, amenazada por grupos islamistas, y tras el desencadenamiento de las revueltas árabes ha regresado a su país.

Sin embargo, la correlación de fuerzas ideológicas se había alterado de forma radical. Lo que antes era un discurso residual y minoritario, ahora se convertía en otro dominante y mayoritario. Se teorizaba sobre el necesario estado islámico, se acuñaba el lema «el islam es la solución», e inevitablemente iba configurándose un subdiscurso islamista sobre la mujer que sólo en la década de los años 90 llegaría a ser nombrado como «feminismo islámico», y que en una porción nada desdeñable se generó en ambientes universitarios occidentales, tanto de Europa como de EE.UU. Fundamentándose en la teoría poscolonial y recurriendo a conceptualizaciones de signo culturalista, este nuevo feminismo, tras realizar una severísima crítica al feminismo árabe liberal y laicista –tachándolo sin ambages de imperialista o neocolonial– defiende que la verdadera liberación de la mujer (musulmana, por supuesto) no está en el abandono de la propia cultura –entendida, claro, en términos religiosos– y en la adopción de valores extranjeros, sino en la vuelta al islam, en la aplicación de la *sharía*, una vez, eso sí, depurada de todas las falsas interpretaciones acumuladas tras siglos de exégesis coránica masculina y patriarcal.

Una de las figuras más representativas hoy de esta tendencia es Amina Wadud (n. en 1950), una mujer afroamericana convertida al islam, profesora en la Universidad de Michigan y autora de dos destacadas obras sobre el tema: *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1995) e *Inside the Genre Jihad: Women's Reform in Islam* (2006). Wadud completa su labor académica con un notable activismo público, y su valiente defensa del *imamato* (la dirección del rezo colectivo en las mezquitas y la pronunciación

6. Este libro no cuenta con traducción al español. Pero sí otro ensayo suyo: *La cara desnuda de la mujer árabe*, 1991.

del sermón posterior) femenino le llevó a ponerlo en práctica ella misma en 2005 en Nueva York y en 2008 en Barcelona, durante la celebración de un congreso al que fue invitada. Como en ninguna de las dos ciudades obtuvo permiso para hacerlo en una mezquita, en Nueva York reunió a sus fieles en la iglesia presbiteriana de San Juan, y en Barcelona en un salón del hotel en el que se celebraba el congreso. Muy pocos hombres asistieron a estos oficios y, desde luego, el islam oficial y tradicional condenó duramente los hechos y a su protagonista.

Si bien este feminismo islámico resulta difícilmente entendible –por su énfasis en la religión, por su lenguaje y conceptos culturalistas, y por su anti-universalismo– para los sectores laicistas y progresistas de las sociedades árabes, forzoso es reconocer que su perspectiva de género aplicada a la lectura de los textos religiosos, su condena al patriarcalismo imperante en las cúpulas dirigentes del islam y su reivindicación de un mayor papel de las mujeres en todo ello –elementos que tanto se asemejan a la labor de teólogas, y teólogos, cristianos progresistas– lo hacen atractivo e interesante. Al menos –o sólo– intelectualmente hablando.

La reaparición del velo femenino en los países musulmanes –y también en las comunidades de origen musulmán implantadas en Occidente– vino acompañada de un discurso justificativo que a veces se asemejaba al tradicionalista (y su significado era entonces el de proteger la moral personal, familiar y del grupo), otras recogía en parte argumentos ya escuchados a comienzos del siglo XX (ante el acoso sexual de los hombres y la mercantilización del cuerpo femenino practicada en Occidente –decían–, la mujer hará bien en recurrir a la indumentaria islámica para evitar problemas y poder seguir estudiando o trabajando), pero que cada vez más insistentemente se nutría de conceptualizaciones culturalistas e identitarias. Las mujeres que compartían esta visión de sí mismas habían pasado de sentirse en primera instancia marroquíes, egipcias o palestinas para ser, antes que cualquier otra cosa, musulmanas. Y el velo era su bandera visible. El islam se convertía así en una identidad fuerte y en un movimiento que podía llegar a derrocar regímenes corruptos, como sucedió en Irán en 1979.

En Europa, este discurso identitario de raíz religiosa prendió bien, no sólo entre muchas jóvenes de las segundas o terceras generaciones de inmigrantes, sino también entre una izquierda tanto política como intelectual –y académica– que, apartando su tradicional suspicacia hacia el protagonismo social y político de la religión (al fin y al cabo, opinarían con notable falta de información, el islam no es sólo una religión, no es una religión como las otras y además está luchando contra regímenes corruptos apoyados por

EE.UU.) y aplaudiendo, esta vez sin dudas, la opción indigenista que, en su óptica, representaba el islamismo, renunció a sus convicciones universalistas y defendió la indumentaria islámica como expresión de una identidad libremente elegida y como ejemplo del derecho a rechazar valores propios de unas culturas que habían sido impuestos a otras.

Es esta, inexplicable para muchos, connivencia entre el discurso islamista y el de una izquierda europea cada vez más posmoderna y antiilustrada, la que combate con vigor y argumentos sólidos Wassyla Tamzali (n. en 1941), una abogada argelina de origen y residente en Francia desde hace años. Se define a sí misma como «mujer de cultura musulmana, feminista, laica y librepensadora» y, tanto en sus libros⁷, artículos y numerosas intervenciones públicas critica con fuerza la mera posibilidad de que pueda existir algo denominado «feminismo islámico» y, sobre todo, el apoyo que recibe, bien sea de esa izquierda (a la que ella pertenece por formación y convicción), bien sea de muchas instituciones públicas nacionales o supranacionales. Así escribía en 2010:

Europa, a falta de poder intervenir en problemas esenciales que dividen al norte y al sur del Mediterráneo, como la cuestión palestina o la circulación de personas, se pierde en acciones inútiles y a veces mortíferas. El *feminismo islámico* no sólo tiene derecho de ciudadanía en los debates sobre la sociedad civil, sino que ahora tiene la exclusividad, o casi. Los organizadores de estos encuentros, numerosos y generosamente financiados por la Unión Europea, excluyen desde hace algunos años de las discusiones las formas marxistizantes y universales de la crítica social para favorecer los enfoques culturalistas y diferenciales. (*El burka como excusa*, 24)

Sin embargo, y a pesar de que alguna vez ha declarado entre irritada e irónica que es tanta la visibilidad que el velo proporciona al discurso islamista que ella, y las que piensan como ella, tendrían que ponérselo para que sus ideas recibieran atención, lo cierto es que es una figura conocida en el panorama intelectual francés, y como tal ha participado en debates políticos relevantes. En 2003 fue invitada a comparecer ante la comisión parlamentaria que preparaba la Ley del Velo y, si bien el velo musulmán fue finalmente prohibido, Tamzali criticó que la ley lo hubiera equiparado finalmente a otros elementos de significado religioso, como el crucifijo o la *kipá* judía. Argüía que entender que el velo es un mandato religioso (no lo es, en absoluto) o un signo de

7. En español hay traducidos tres: *El burka como excusa* (2010), que incluye un dossier preparado por Itziar Elizondo acerca del debate sobre el velo en España; *Carta de una mujer indignada* (2011) y *Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil* (2012).

expresión religiosa (sólo lo es en parte) –olvidando las varias otras cosas que también es–, terminaba por dar la razón a los islamistas en su estrategia de control patriarcal sobre las mujeres.

Su defensa de un feminismo laico y universalista (es recomendable consultar el texto del *Manifeste des Libertés* que ella misma contribuyó a crear: www.manifeste.org) es heredera tanto de los valores emancipatorios europeos surgidos a partir del XVIII, como de los primeros movimientos feministas árabes. Y siendo muy consciente de las dificultades en las que ahora se mueve su pensamiento, cree que éste no ha agotado aún su papel histórico en las sociedades árabes.

3. Final

Hemos concluido este repaso a las principales etapas y corrientes del feminismo árabe haciendo referencia a dos pensadoras residentes en Occidente, y que enfocan el feminismo desde posiciones intelectuales radicalmente diferentes, porque la presencia de comunidades musulmanas entre nosotros, y la propia globalización, hace que necesariamente una parte del discurso feminista árabe se desarrolle en nuestros países⁸.

Es indudable, sin embargo, que su evolución va a estar mucho más ligada al desarrollo político, económico y social de los propios países árabes e islámicos. El crecimiento económico es necesario, pero no olvidemos que la mera existencia de riqueza no garantiza la igualdad entre hombres y mujeres, como demuestran Arabia Saudí y el resto de países del Golfo. Y que el islam –dicho así, en general– no es el único problema, lo acredita el que tanto con sistemas capitalistas o socialistas, con regímenes monárquicos o republicanos, las mujeres árabes han seguido sometidas a un orden jurídico y social discriminatorio e injusto.

Las recientes revueltas hicieron concebir esperanzas a gran parte de la sociedad civil que fue quien las inició y protagonizó. Esperanzas cifradas no sólo en el derrocamiento de los tiranos, sino sobre todo en la consecución de la ansiada democracia, única forma de gobierno que permitirá eliminar las desigualdades hoy existentes. El resultado no ha sido, ya lo sabemos, el esperado. El acceso al poder de partidos islamistas no es una buena noticia para las

8. También Francia se constituyó en 2003 un muy activo movimiento al que su fundadora, Fadela Amara (n. en 1964), dio el contundente nombre de *Ni putes ni soumises* (www.npns.fr). Bajo el eslogan *Laïcité, Égalité, Mixité*, la agrupación denuncia y combate el nuevo tradicionalismo que en nombre del islam se desarrolla en las *banlieues* de las grandes ciudades francesas habitadas por árabes y musulmanes de segundas y terceras generaciones.

mujeres, que verán incrementada la islamización (léase retraditionalización) de sus sociedades y sufrirán la perpetuación de los injustos códigos de familia. Pero lo sucedido a continuación en Egipto, el golpe de estado, no augura la llegada de un panorama mejor. Tal vez sólo quede esperar, como opinaba Wassyla Tamzali, que la acumulación histórica de más de un siglo de lucha feminista árabe consiga seguir iluminando el muy ensombrecido escenario que hoy se vislumbra.

Bibliografía

- BARON, Beth. *Egypt as a Woman: Nationalism, Gender, and Politics*. California: University of California Press, 2005.
- RUIZ-ALMODÓVAR, Caridad. *Historia del movimiento feminista egipcio*. Granada: Universidad de Granada, 1989.
- RUIZ-ALMODÓVAR, Caridad. *El derecho privado en los países árabes. Códigos de Estatuto Personal*. Granada: Universidad de Granada y Fundación Euroárabe de Altos Estudios, 2005.
- SHAARAWI, Huda. *Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist, 1879-1924*. Londres: Virago Press, 1986.
- AS-SAADAWI, Nawal. *La cara desnuda de la mujer árabe*. Trad. María Luisa Fuentes. Madrid: Ed. Horas y horas, 1991.
- TAMZALI, Wassila. *El burka como excusa*. Barcelona: Saga Editorial, 2010.
- TAMZALI, Wassila. *Carta de una mujer indignada*. Valencia: Ediciones Cátedra, 2011.
- TAMZALI, Wassila. *Mi tierra argelina. Una mujer entre la revolución y la guerra civil*. Barcelona: Saga Editorial, 2012.

INTERPRETACIONES

LA HERMENÉUTICA FEMINISTA ISLÁMICA APLICADA A LA REINTERPRETACIÓN DE *EL CORÁN*

KATJIA TORRES
Universidad de Sevilla

Recibido: 03/06/2015
Aceptado: 10/07/2015

Resumen

El presente artículo estudia el origen y desarrollo de la hermenéutica feminista islámica de los textos fundacionales del islam –*El Corán* y la *Sunna*–. La reinterpretación de los textos sagrados fundacionales del islam, alejada de las lecturas tradicionales patriarcales y misóginas, surgió a finales de los años 80 y principios de los 90, dando nacimiento al paradigma del Feminismo Islámico como crítica a la identificación del islam como generador de desigualdades de género. Nuestro análisis de las primeras propuestas metodológicas –así como otras más recientes desde enfoques innovadores– realizadas por pensadoras y teólogas musulmanas en torno al papel liberador que pueden desempeñar los textos sagrados en la emancipación de la mujer musulmana, concluye que la hermenéutica exegética, desde los inicios del islam, ha registrado divergencias metodológicas que no han abocado en un consenso normativo global.

Palabras clave: Género, Feminismo islámico, hermenéutica, *El Corán*, *iytihad*.

Abstract

This article focuses on the origin and development of Islamic feminist hermeneutics of the foundational texts of Islam – the *Quran* and *Sunnah* –. The reinterpretation of the founding scriptures of Islam, far from the traditional patriarchal and misogynistic readings, emerged in the late 80s and early 90s, giving birth to the paradigm of Islamic feminism as critical to the identification of Islam as a source of inequalities gender. Our analysis of the first methodological proposals – as well as more recent from innovative approaches – made by Muslim theologians and thinkers women about the liberating role of sacred texts can play in the emancipation of Muslim women concludes

that exegetical hermeneutics, from the beginnings of Islam, registered methodological differences that have not looked in a global policy consensus.

Key words: Genre, Islamic Feminism, hermeneutics, the *Quran*, *ijtihad*.

1. Origen del concepto «feminismo islámico» y sus antecedentes ideológicos

El término «feminismo islámico» designa el paradigma que reivindica la igualdad de sexos tanto en la vida pública como en la privada y aboga por la justicia social en el contexto islámico (Kuhn, Badran, Mir-Hosseini). Acuñado por primera vez en 1990-1991 por Yeşim Arat (1990a, 1990b, 2005), Nilüfer Göle, (1993, 1996), Fariba Adelhak (1991, 2003, 2007) y Feride Acar (1991), vuelve a aparecer, en 1992 (Badran 243-247, Sherkat 18), en la revista *Zanan*, –fundada por la periodista y feminista islamista iraní Shahla Sherkat (Najmabadi) y, de forma paralela, en *al-Qalam*, editada por la más conocida activista pro-derechos humanos sudafricana Shamima Shaikh (Jeenah, Badran 1986, 1999).

En árabe, el término «feminismo» presenta diversas acepciones, según haga referencia al nacimiento de los primeros movimientos asociativos reivindicativos de comienzos del siglo XX –*al-haraka al-nisaiya*– en favor de los derechos de las mujeres, como el precedente iraní *Jamiat e nesvan e vatan-khah* (1923-1933) (Paidar, Sanasarian), o se centre en los aspectos teóricos políticos, jurídicos, sociológicos, filosóficos, religiosos, morales y pragmáticos en torno a la mujer (Wadud, Barlas) –*al-unzawiya* o *al-nisawiya*–.

El feminismo islámico incide en la necesidad de generar una teoría de la igualdad, dentro del marco de las enseñanzas recogidas en los textos fundacionales del islam –*El Corán*¹ (El-Bizir, Deeb, Cortés) y el *hadiz* (Robson)–, a través de su relectura y reinterpretación, por considerar que las lecturas misóginas vigentes de dichos textos son el origen de la desigualdad y la discriminación de la mujer en las sociedades islámicas. Asimismo, busca redefinir el papel de la mujer en la sociedad islámica moderna, reinterpretando las relaciones de género con el fin de subvertir la lectura patriarcal sexista oficial del islam. Este proceso se lleva a cabo a partir de la hermenéutica coránica sustentada en dos instrumentos analíticos: el esfuerzo interpretativo (*iytihad*) (Macdonald) y la interpretación literal (*tafsir*) (Rippin) de los textos fundacionales

1. A lo largo de este artículo, aparece siempre en cursiva el título de un texto editado.

del islam. El primero, como herramienta de razonamiento independiente que adapta *El Corán* al contexto y, el segundo, como ciencia de interpretación religiosa (Wadud, Barlas, Fazlur).

A finales del siglo XIX, intelectuales musulmanes y occidentales europeos –hombres y mujeres– reflexionaron sobre la capacidad del islam, más allá de su dimensión religiosa, de conferir a la mujer importantes derechos jurídicos en contextos geo-políticos e histórico-sociales islámicos muy definidos, promoviendo las primeras iniciativas teóricas a favor de la mejora del estatuto de la mujer. Esta concepción del feminismo dentro del islam, cuenta con tres grandes bloques de oposición, en la actualidad, los fundamentalistas islámicos, los ulemas oficiales e institucionalizados y el feminismo liberal tendente a la laicidad².

El feminismo islámico es reflejo del occidental promovido por las sufragistas anglosajonas y sus seguidoras europeas, de finales del siglo XIX y principios del XX, período en el cual el Mundo Árabe está viviendo su propio despertar intelectual, ideológico, cultural, político y religioso –*Nahda*– (Al-Banna, Hourani, Adams, Berque, Antonius, Azoury). Dicho despertar se basa en aspiraciones teóricas como el retorno a los principios fundamentales del islam (*usul*), a través de tres grandes vías: una primera, orientada al pasado, con el fin de recuperar la edad de oro del islam, siendo sus defensores los *Muslihun Salafiyun* o fundamentalistas. Una segunda, que adopta la vía de la Ilustración europea, cuyos partidarios se inclinan por la modernización del islam a la manera occidental y una tercera vía intermedia, que combina lo que los reformistas consideraban bueno de Occidente con los fundamentos del islam. Dicha vía es la promovida por los modernistas pro-occidentales.

Destacable fue la labor de al-Rifaa al-Tahtawi (1801-1873) (1988, Hourani 51-88, Martínez Montávez 32-33, Louca), Yamal al-Din al-Afgani (1838-1897) (1883, Hourani, Martínez Montávez 41-42, 101, Cruz Hernández 676-769, Hendessi, Colombe), Muhammad Abduh (1949-1905) (1984, Amin, Hourani 162-197, Cruz Hernández 769-771, Louca 133-152), Qasim Amin (1863-1908) (1989: 320-426, Pacheco 2012) y Shakib Arslan (1869-1946) (1939, Fleury, Cleveland).

Igualmente, Eugénie Le Brun (?-1908), conocida como Madame Rashid Basha Niya Salima (Chauduri y Strobel, Doumani) y Huda Shaarawi (1879-1947), autora de una de las memorias fundamentales que conforman la producción autobiográfica de la literatura árabe (Shaarawi, 1981, 1986, Kahf),

2. Término aceptado por el *Diccionario de la Real Academia Española* consultado el 3 de junio de 2015 <http://lema.rae.es/drae/srv/search?key=laicidad> (avance de la 23.ª ed., 2015).

que le valieron el ser apodada *Lady of usul* o «La Dama de los Fundamentos», por ser una de las voces femeninas pertenecientes al grupo de los reformistas moderados (Kahf 55). En un estilo lingüístico innovador, hace sus primeras incursiones en la ruptura de los discursos de género propios de la época y plasma una voluntad de igualdad entre los sexos/géneros, a través de sus propias vivencias compartidas con los principales representantes de la *Nahda* (Kahf 56).

El Imperio Otomano, bajo la influencia británica y francesa, manifestó un relevante interés por el progreso, desde visiones científicas y tecnológicas, siendo Egipto, como provincia integrante del mismo, la representante del paradigma de la atracción de la cultura occidental, desde diversos parámetros, gracias a la labor ideológica e intelectual de los reformistas salafíes moderados. Hasta el estallido de la I Guerra Mundial, Egipto se convertirá en el refugio de intelectuales árabes exiliados de las antiguas provincias que pertenecieron al Imperio Otomano y en el epicentro de las corrientes de pensamiento y movimientos políticos que originan los posteriores nacionalismos de todo el mundo árabe. El referente político e ideológico de la época será el pensador egipcio Ahmad Lutfi al-Sayyid (1872-1963), por buscar el equilibrio entre la cultura propia árabo-islámica y la aportación de la Ilustración y el Positivismo europeos. Su ideario se inspira en François Marie Arouet Voltaire (1694-1778), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), Auguste Comte (1798-1857), Stuart Mill (1806-1873), John Locke (1632-1704), Herbert Spencer (1820-1903) y, muy especialmente, en Aristóteles (385-322 a.c.) como fundamento de su teoría filosófica sobre la nación egipcia.

En los años 20 del siglo XX, la Salafía más radicalizada ejerce una notable labor opositora a la progresiva secularización del pensamiento, invocando una reforma moral bajo el prisma del islam ortodoxo, con *El Corán* como fundamento ideológico. La primera formación militante del movimiento fundamentalista aparecida en El Cairo, en 1928, es la Asociación de los Hermanos Musulmanes (*al-Ijwan al-Muslimin*), que remonta su ideario al elaborado por Muhammad Abd al-Wahhab (1703-1792) y, en menor medida, Yamal al-Din al-Afgani y Muhammad Abduh. Como movimiento reformista musulmán, la Salafía fundamentalista propone la actualización del mensaje islámico universal como el único válido para conseguir una reforma social, moral, política y religiosa de manera integral. Se inspira en la propuesta y el concepto de Estado musulmán planteado por el teólogo y jurisconsulto Ibn Taymiya (1263-1328), cuya labor se centró en la recuperación de los Antepasados Piosos (*al-Salaf al-Salih*) que le erige como el origen de esta Salafía intransigente (Laoust).

Tanto la Salafía fundamentalista como la moderada, en sus posturas enfrentadas, proporcionaron un notable *corpus* ideológico, religioso y jurídico para la reforma de la sociedad islámica global (*umma*) en torno a muy diversos aspectos, entre los cuales tuvo gran relevancia el papel de la mujer en el seno de la misma. Pensadores, intelectuales y autores modernos árabes aportaron una serie de reflexiones e investigaciones que permitieron impulsar el estudio de la función social de la mujer árabe y musulmana, siendo su primer teórico reformista el pensador Muhammad Abduh, con su *Risalatul-tawhid –Epístola de la unicidad* (Pacheco 2012)–, publicada en 1897. En Egipto, siguieron su estela, su discípulo directo Qasim Amin con su obra pionera, *Al-maratu-l-yadida* (1900) (Pacheco 2000) donde profundiza con amplitud de miras en el terreno de los derechos de la mujer musulmana de finales del siglo XIX y comienzos del XX³, Madame Rashid Basha autora de *Harems et les Musulmanes d’Egypt* (1902) (Le Brun, Amster, Dayan-Herzbrun) y *Les repudiées* (1908) (Amster) y Huda Shaarawi, autora de las célebres memorias conocidas bajo el título *Mudhakkirat* (1880-1924). En Túnez, gran repercusión tuvo la obra *Imratu-na fi l-sharia wa l-muytamaa* (1930) del pensador Tahir al-Haddad (1899-1935), con la que revolucionó los parámetros socio-culturales del islam global.

Con el auge de los nacionalismos árabes encaminados a las independencias en el seno del *Dar al-islam*, los pensadores árabes relegaron los aspectos sociales vinculados con lo que posteriormente denominaría la etnóloga Germaine Tillion (1907-2008) «la degradación persistente de la condición de la mujer» (Tillion 23) y hasta la década de los sesenta del siglo XX no se producirá un repunte en el interés por el estatus y condición de la misma (De Beauvoir, I: 47-64), tanto desde las corrientes más conservadoras, representada en el pensador Mahmud Abbas al-Aqqad (1889-1964) y recogida en su ensayos *Al-maratu fi-l-Quran* (1980), pasando por las de ideólogos más contemporizadores con los avances democráticos y la lucha de los movimientos feministas que surgirán en el Mundo Árabe a finales de los ochenta, como es el caso del profesor de islamología Ghassan Ascha y su ensayo *Du statut inférieur de la femme en islam* (1989), donde analiza las aleyas coránicas de las que se sirven los teólogos, pensadores, juristas y actores políticos y sociales para justificar la postergación de la mujer en su estatus de inferioridad con respecto al hombre.

3. Plantea el tema de los derechos de la mujer como complemento y defensa de su libro inmediatamente anterior titulado *Tahrir al-marati* (La liberación de la mujer) de 1899.

Paralelamente, surgen diversas voces –feministas y no feministas– que reivindican la exoneración de cualquier responsabilidad del texto coránico en la situación de inferioridad y desigualdad de la mujer en el islam. Centran sus esfuerzos en señalar el origen de dicha desigualdad en las lecturas incorrectas del texto coránico y en la malinterpretación del mismo, basándose en la defensa de *El Corán* como texto igualitario y anti-patriarcal, justificada en la inexistencia de una definición compartida universalmente del concepto «igualdad sexual» (Barlas 5), y de una metodología común de lectura y análisis del texto coránico, desde los inicios del islam, pese a los diversos intentos por lograrlo:

And I do want to make a more specific, if also more controversial, claim (in dialogue with recent Muslim and feminist scholarship) which is that the Qur'ān is egalitarian and antipatriarchal. This, of course, is a harder claim to establish for at least two reasons. First, while there is no universally shared definition of sexual equality, there is a pervasive (and oftentimes perverse) tendency to view differences as evidence of inequality. In light of this view, the Qur'ān's different treatment of women and men with respect to certain issues (marriage, divorce, giving of evidence, etc.) is seen as manifest proof of its anti-equality stance and its patriarchal nature. However, I argue against this view on the grounds both that (as many feminists themselves now admit) treating women and men differently does not always amount to treating them unequally, nor does treating them identically necessarily mean treating them equally. (Barlas 5)

Los aspectos específicos en torno a los cuales giran los debates actuales del feminismo islámico, se centran en la recuperación y aplicación de cinco principios éticos y cosmológicos básicos del islam, recogidos en *El Corán*, y reinterpretarlos en clave feminista (Rivera de la Fuente-Valcárcel 144). Así:

- el *tawhid* (Gimaret), entendido como la unicidad divina y la integración de la multiplicidad en una realidad única, se aplica al ámbito de la justicia e igualdad sociales con el fin de erradicar discriminaciones o distinciones en función de la raza, el género, la orientación sexual, la clase o la edad;
- la *jilafa* (Holt) –califato– o la potencialidad o contingencia de cada musulmán varón de ser representante de la Allah en la Tierra, pasa a designar a la persona responsable del cuidado de la humanidad y del mundo;
- el *adl* (Tyan) o justicia como principio jurídico y cosmológico, designa la recuperación del equilibrio (*ihsan*) (Burton) entre los componentes de los binomios conceptuales fundamentales de la crítica feminista tales como: femenino/masculino, razón/naturaleza, entre otros;

- la *taqwa* (Lewisohn) entendida como piedad o conciencia de la divinidad, se contempla como único principio de distinción de los seres humanos del resto de los seres;
- la *wilaya* (Izzi Dien) o delegación del poder jurídico en una persona, se concibe como la colaboración mutua entre hombres y mujeres y, por último,
- la *shura* (Bosworth-Marín-Ayalon) o toma de decisiones por consenso establecido entre hombres y mujeres, reinterpretado con la exención de toda obediencia de la mujer al hombre.

La postura del feminismo islámico en este debate representa un desafío tanto en el seno de la comunidad islámica como dentro del feminismo internacional, dado que, como ya hemos señalado, los restantes feminismos no reconocen esta corriente como un interlocutor válido. Las diversas posiciones, dentro del feminismo islámico, a favor de su legitimación político-ideológica, plantean la hipótesis de que la confirmación de esta corriente pueda estar condicionada por las dinámicas geopolíticas, discursivas institucionales y de exclusión identitaria promovidas por la lectura unidireccional de los feminismos occidentales seculares en torno a la convicción de la necesidad de erradicar la fe religiosa de todo movimiento feminista, como única vía posible para la emancipación de la mujer (Rivera de la Fuente-Valcárcel 139).

El feminismo islámico aboga por la deconstrucción del discurso feminista occidental de la «emancipación de la mujer», por entender que los modelos sociocultural y religioso occidentales no son las únicas soluciones viables para la construcción identitaria, dado que los fundamentos del islam no justifican, por sí solos, el patriarcado o la discriminación por género. Rechazan la identificación sistemática, por parte de los países occidentales, entre la vigencia de la *sharía* en los Estados islámicos (Torres 78 n. 7) y la legitimación de mecanismos de poder institucionales –constituciones, códigos civiles, penales, etc.– (Dialmy 1994, 31-78; 2005, 159-173) que perpetúen la hegemonía patriarcal en el seno de los mismos (Rivera de la Fuente-Valcárcel 139).

Por ello, el feminismo islámico considera esencial aplicar el paradigma de género en el análisis teológico del texto coránico, como método adecuado para la correcta interpretación de su sentido original que ponga fin a las tendencias opuestas extremas existentes de «idealización del islam» dentro del feminismo islámico y de su «demonización» dentro del feminismo internacional y del pensamiento occidental a favor de la laicidad (Rivera de la Fuente-Valcárcel 142). Estima necesaria la reinterpretación feminista de las enseñanzas del texto coránico, para proveer modelos de comportamiento para

mujeres y hombres en igualdad de género y de justicia social, los dos conceptos fundamentales de esta corriente.

Derivados de ellos y sobre la base del principio de que la diferencia no es sinónimo de desigualdad, promueven erradicar los estereotipos asociados al islam, en general, y los que afectan negativamente a la mujer musulmana, en particular, fundamentados en la discriminación y el binarismo de los roles de género que privilegian al hombre sobre la mujer (al-Gazali, al-Aqqad, Boudhiba) por razones biológicas. Con este fin, desarrollan una labor de reinterpretación lingüística (*tafsir*) y discursiva de *El Corán*, especialmente de las aleyas relacionadas con designaciones no sexistas del ser humano –*insan*, *al-ins*, *al-nas*, *anasi*, *bashar*– (21: 35; 25: 49, 54; 34: 27; 72: 5-6), que reflejen la igualdad de derechos y deberes con una esencia única –*nafs*– (2: 281, 286; 3: 186; 29: 57; 7: 42; 31: 34) (Rivera de la Fuente-Valcárcel 144).

Los estereotipos asociados a la mujer musulmana plantea a la exégesis coránica feminista islámica reflexionar sobre la situación, condición (De Beauvoir 1999, II: 399-429) y estatus (Ascha) de la misma en el seno de las comunidades islámicas, así como promover el descubrimiento, agencia, poderío (Lagarde) y empoderamiento (Csordas 1990; 2001) de las musulmanas en torno a la identidad, dentro y fuera de las sociedades islámicas y, finalmente, poner fin a la objetivación, por parte del feminismo occidental secular, de las musulmanas como sujetos pasivos víctimas de la barbarie de los fanatismos del islam (Rivera de la Fuente-Valcárcel 144).

La cuestión identitaria en su dimensión corporal (Foucault, 2006 I; Bourdieu) conlleva uno de los temas de mayor controversia para el feminismo islámico como es el velo como fetiche (Torres-Pacheco) y la presentación performativa (Butler) de su capital simbólico.

Para lograr este objetivo, la reinterpretación feminista islámica trabaja por evitar la exclusión de las identidades, conciencias, expresiones y experiencias diversas en las que se encuadra el feminismo islámico. Quiere poner fin a la creencia extendida y, a su modo de ver infundada, de la incompatibilidad de la libertad de la mujer con la pertenencia al islam y, en este sentido, lograr el reconocimiento desde la diversidad identitaria (Scheper, Hughes y Lock).

2. Los textos fundacionales del feminismo islámico

Los textos que podemos considerar en gran medida como fundacionales del feminismo islámico con todas las cautelas y prevenciones que apelan la comprensión global de la profunda unidad subyacente en *El Corán* son *Quran and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1992) de Amina Wadud (1999), «*Believing Women*» in *Islam: Unreading Patriarchal*

Interpretations of the Qur'ān de Asma Barlas y «Islamic feminism: what's in a name?» de Margot Badran. Todas ellas dan continuidad a la corriente hermenéutica iniciada por Fazlur Rahman –Fadl al-Rahman Malik– que parte de la concepción de la necesidad de abordar una relectura del texto coránico, desde una hermenéutica diferente a la realizada hasta el momento y en conexión con las cuestiones existenciales (Badran 2010). Su objetivo es establecer unos parámetros fundamentales genéricos básicos y válidos para conformar un método correcto de interpretación que permita generar leyes no vinculadas a tradiciones locales patriarcales y que sean válidas a futuras situaciones virtuales, conforme al desarrollo humano, en general y de la mujer, en particular. Dicho método, exige fe, dado que, según Fazlur, *El Corán* es, «esencialmente eso», además del principal rasgo definitorio del musulmán. Esta cualidad, le permite llegar a la «cognición pura» entendida como la comprensión del significado y de la interpretación de los valores transmitidos en el libro sagrado (Fazlur 1982, 4). Su propuesta de interpretación (*iytiḥad*), fundamentada en su preocupación por encontrar una hermenéutica correcta como punto central del intelectualismo islámico, consiste en dos pasos: desde el momento presente a los comienzos de la época coránica y *viceversa* (Fazlur 1982, 5). El primer paso implica la comprensión del significado de *El Corán* como un todo y de manera contextualizada, en términos de credos específicos que constituyan respuestas a situaciones concretas. Acto seguido, se debe generalizar esas respuestas específicas y enunciarlas como enunciados de objetivos socio-morales generales que pueden ser «destilados» de textos específicos a la luz del contexto socio-histórico y de la *ratio legis* (Fazlur 1982, 5-6). Conlleva profundizar tanto en el texto como en la labor de los exégetas de las primeras generaciones. El segundo paso consiste en interpretar lo comprendido. Si las enseñanzas obtenidas de exégetas precedentes fallan en su aplicación hoy día, se debe buscar el origen del fallo. Rahman Fazlur, una vez establecida su metodología, hace un repaso histórico del desarrollo de las disciplinas islámicas (Fazlur 1965, 45), del cambio institucional en el islam y del papel de la educación islámica, desde la época medieval hasta el modernismo contemporáneo. Acto seguido, establece lo que según él constituye la solución al problema de la falta de consenso hermenéutico en el islam, la falta de «un tipo de mente islámica» (Fazlur 1982, 141): distinguir entre lo que es islam normativo e islam histórico, para crear un método correcto de interpretación general coránica, que evite las interpretaciones específicas y, en especial, de las anticuadas que alejen de la comprensión real del texto coránico (Fazlur 1982, 145).

Originalmente, esta propuesta ya fue planteada y desarrollada por el jurista *maliki*⁴ Ibrahim b. Musa b. Muhammad al-Lajmi al-Shatibi (m.1388) (1969, I: 13-14), quien ya defendía en el siglo XIV la necesidad de establecer unos principios fundamentales y genéricos básicos (*usul kulliya*) a partir de la comprensión global de la unicidad subyacente de *El Corán* que produzca una cosmovisión y así evitar interpretaciones atomistas que generen leyes derivadas de aleyas aisladas cuyo objetivo no es, en ningún caso, legal (Fazlur 21-22).

Amina Wadud propone la relectura del texto coránico desde la hermenéutica del *tawhid* o la unicidad de *El Corán*, al observar la influencia negativa que ejerce la percepción atomista apriorística patriarcal y misógina de la mujer recogida y propagada en los textos secundarios. Considera *El Corán* el único criterio definitivo que permite evaluar la envergadura de la situación y condición de la mujer en el islam, dado el consenso unánime de la *umma* (Denny, Elorza) en aceptarlo como la palabra divina, fruto de la revelación a su enviado Muhammad.

Piensa que para poder llevar a buen término este análisis se ha de determinar el marco básico y fundamental sobre el que se pueda establecer correlaciones sistemáticas racionales entre las diversas partes del texto coránico que permitan ejemplificar el impacto de la coherencia global de *El Corán* (Wadud xii). Uno de los objetivos principales de esta hermenéutica es determinar cuáles son los principios morales universales que guían la comunidad islámica de los de carácter secundario o particular, teniendo en cuenta las circunstancias de la revelación. El segundo es considerar la lengua en la que fue revelado y escrito el texto coránico no como una lengua sagrada, sino como instrumento de comunicación, que el creyente debe analizar desde una perspectiva pragmática, para establecer relaciones concretas entre lo histórico y lo cultural, para determinar parámetros semánticos y para extraer enseñanzas aplicables al momento actual, especialmente, en relación a los términos que mayor ambigüedad interpretativa presentan. El tercero es reinterpretar la producción exegética de género, desde la concepción de que no es inmutable, con el fin de iniciar un camino hacia la justicia social.

En definitiva, Amina Wadud se interesa por cómo se transmite el contenido del texto coránico, quiénes lo llevan a cabo, sobre qué –teniendo en cuenta lo que se explicita como lo que se omite– y con qué fines (Wadud xiii-xiv).

4. Relativo a la escuela jurídico religiosa *Malikiyya*, que recibe su nombre del imán Malik b. Anas (m. 795), autor de la primer obra jurídica del islam –*Kitab al-Muwatta*– fundada en el *hadiz*. Ver, Ibn. Anas, Joseph Schacht y Nicole Cottart.

Asma Barlas continúa en la línea iniciada por Fazlur Rahman y Amina Wadud en su crítica a los exégetas que promueven la desigualdad y la discriminación de la mujer en el islam. Igualmente, recurre al análisis de la polisemia de los textos para justificar su relectura así como para argumentar contra el reduccionismo interpretativo que atenta contra el carácter igualitario y anti-patriarcal de *El Corán*. Defiende su postura sustentándose en lo que considera la persistente indefinición del concepto «igualdad sexual» (Barlas 4-6) a nivel universal. A su parecer, esta circunstancia promueve la injustificable tendencia imperante de tildar de patriarcal el texto coránico, al ofrecer un tratamiento diferente a ambos sexos/géneros. Por el contrario, considera que *El Corán* no privilegia a los hombres con respecto a las mujeres, puesto que no se sirve del hombre como paradigma para definir a las mujeres, ni hablar del ser humano en clave de género (Barlas 7-13).

En «Islamic Feminism: What´s in a name?» (Badran 242), Margot Badran hace un breve recorrido de la historia del movimiento del feminismo islámico y resume las tres principales perspectivas de la hermenéutica feminista, encaminadas al fomento de la igualdad de los sexos en el islam, excluyendo las interpretaciones exegéticas clásicas que hacen de un hecho puntual específico y contingente una ley universal atemporal e inmutable: la relectura de *El Corán* para discernir lo falso de lo verdadero; citar las aleyas que enuncian de manera inequívoca la igualdad entre mujeres y hombres y, por último, de-construir las aleyas que promuevan la diferencia de género que han sido interpretadas para justificar la dominación masculina (Badran 248).

Dentro de esta misma línea de pensamiento, pero aportando nuevos matices a las propuestas de estas pensadoras así como introduciendo nuevos planteamientos a la problemática de la metodología exegética del texto coránico, en el Magreb destacan la socióloga marroquí Fátima Mernissi (Mernissi, Rhouni 103-115) y la lingüista tunecina y experta en psicología Olfa Youssef (2007), con planteamientos y perspectivas de relectura crítica de los textos fundacionales del islam bien distintos.

Fatima Mernissi aporta una visión crítica de las dos fuentes que son, bajo su consideración, el origen de la misoginia en el islam: la transmisión sesgada de las tradiciones proféticas y la divulgación de los valores misóginos de estas a través de los discursos históricos institucionales. Analiza la trascendencia del *hadiz* como fuente de codificación jurídica y referencia de distinción de lo verdadero y lo falso, lo permitido y lo prohibido (Mernissi 11-12), que contribuye a la denigración histórica de la mujer en el islam. Analiza las recopilaciones de los comentarios del *hadiz* más prestigiosos (Al-Bujari, Al-Tabari, Al-Razi, Al-Zarkashi) dentro de la *Sunna* y expone las peculiaridades

y dificultades que debe afrontar cualquier creyente para poder comprender y seguir la compleja metodología del comentario del *hadiz*, con el fin de mostrar el poder del discurso institucional del islam, que utiliza el texto coránico como arma política (Mernissi 25-99) y la reducida capacidad crítica con la que cuenta el creyente.

Según la escritora marroquí, un claro ejemplo del poder discursivo institucional de la interpretación del *hadiz* se encuentra en la visión del islam con respecto a la cultura occidental no árabo-islámica que analiza la cuestión de la «Alteridad» desde dos perspectivas, «el Otro» como concepto colonial positivista (Pacheco, Al-Yabarti, Al-Tahtawi), y «lo Otro», como concepto de autoconciencia existencialista (De Beauvoir 1999⁵) que hace hincapié en los elementos constitutivos de las democracias –el respeto por los derechos del individuo y su libertad– y el miedo que estos generan en las sociedades islámicas (Mernissi 1992, 21-86). Fatima Mernissi ha reflexionado sobre esta concepción del miedo y concluye que ha sido identificado por el imaginario colectivo islámico con el miedo a la individualidad, gracias, en parte, a la interpretación institucionalizada del *hadiz*, por ser considerado el paso previo al individualismo (*tagwa*), equivalente a la libertad de pensar, al libertinaje, a los valores de la filosofía personal, a los ideales de perfección personal y, en cierta forma, a una conducta antisocial que atenta contra la *umma* (comunidad de musulmanes).

Si el islam niega la individualidad en su calidad de superestructura que aliena al individuo y suprime la libertad de pensamiento (Torres-Pacheco 109), en el marco jurídico –inspirado en la *sharía*⁶– establece la dependencia de la mujer manteniéndola en un estatus de minoría de edad permanente. Por oposición y en clave de género, la autonomía, sustentada en la individualidad, se fundamenta en relaciones de interdependencia, es un estado en constante

5. Esta libertad de pensamiento, al ser considerada, en el imaginario colectivo islámico, un pecado de politeísmo, e identificada con la libertad religiosa y la violencia (Mernissi, 1992, 120-134), rompe con uno de los elementos constituyentes fundamentales de la cosmovisión del islam, apuntados ya por Rahman Fazlur y Amina Wadud, la *taqwa* (Wadud 42 n. 21) –conducta moral resultante del temor a Allah– que da consistencia a la *umma*.

6. Ley canónica islámica basada en *El Corán* y la *sunna* a través de los testimonios orales de los primeros musulmanes que le acompañaron en vida. Es una ley no codificada –según el modelo clásico de ley definida por un conjunto de párrafos y secciones puestos por escrito bajo el formato de código legal, y no autorizada por un cuerpo específico electo– que regula todos los aspectos de la vida privada y pública de la comunidad de musulmanes (*umma*). Se basa en la opinión unánime de la comunidad de musulmanes con respecto a las normas recogidas en *El Corán* y la *sunna*. Ver Carmona 25-32; Calder 331-338; Torres 75, n. 1.

proceso de la mujer como individuo en el que es co-partícipe de un pacto social. Por el temor al individualismo y a la individualidad en el islam y, en concreto a la de la mujer, surge la desigualdad jurídica legitimada por la *sharía* (Calder, Carmona, Torres-Pacheco 97-98).

En su ensayo *Le Coran au risque de la psychanalyse*⁷, Olfa Youssef analiza la transcendencia jurídica, religiosa, política, social e ideológica de la polisemia del texto coránico y su implicación institucional en la legislación de los países islámicos. En él, aborda dos de los debates filosóficos y jurídicos fundamentales para el islam institucional como son, por un lado, la naturaleza ontológica del texto coránico, en cuanto a palabra divina creada (*majluq*) / increada (*qadim*), cargada de ambigüedad semántica y pragmática fruto de la elección del emisor y de los caracteres inherentes del lenguaje (Youssef 17-18 y 20) y, por otro, la compilación histórica del texto coránico y la necesidad de su contextualización, siguiendo, igualmente, la línea iniciada por Fazlur Rahman.

Se interesa por la interpretación múltiple de *El Corán*, los límites de la exégesis (*tafsir*) y de la aproximación lingüística textual y contextual de los mismos, así como por las causas de la diversidad interpretativa exegética y sus consecuencias jurídicas, políticas, ideológicas, sociológicas y religiosas. Aborda este estudio combinando la dimensión psicoanalítica y la lingüística, siguiendo los pasos de Françoise Dolto, Eugen Drewermann (1993, 1997, 200-2001), Emmanuel Lévinas (1993), Daniel Sibony (1978) y Denis Vasse (1991).

Desde la perspectiva lingüística, se detiene en analizar la relevancia de la expresión tan enraizada en el imaginario colectivo musulmán de que *El Corán* es la palabra divina, considerando la naturaleza lingüística de la revelación, el carácter ontológico de *El Corán* y las condiciones históricas de su compilación. Toma como punto de partida las diversas tesis conocidas sobre la naturaleza lingüística del texto coránico recogidas por Yalal al-Din al-Suyuti (s.d.) y la controversia en cuanto a si se trata de un texto creado (*majluq*), en su condición de vulgata resultado de la acción del tercer califa íntegro Uzmán, o anterior a la creación (*qadim*). De dicho análisis llega a la conclusión de que *El Corán*, en su calidad de enunciado lingüístico, creado o no, presenta una ambigüedad tanto semántica como pragmática (Youssef 17-42), especialmente para el receptor, pese a ser revelado y escrito en una «lengua árabe clara» (*El Corán*, 26:195), que al tiempo es inefable, carente de causalidad

7. Título inspirado en la obra de Dolto, Françoise. *Les Évangiles et la Foi au risque de la psychanalyse ou la vie du désir*. París: Gallimard, 1996.

contextual y de la que se desconoce la intencionalidad del emisor (Youssef 47). La pluralidad de significados en este sentido lleva al musulmán a decidir no desde el componente cognitivo, sino considerando los aspectos sociales de comportamiento individual y colectivo. El creyente musulmán debe elegir un sentido, con el fin de adoptar una conducta determinada y el legislador musulmán debe elegir un sentido con el fin de instaurar una ley jurídica. A lo largo de la historia del islam, cada legislación le ha dado un sentido diferente a diversos aspectos jurídicos y su aplicación, pese a provenir todos de una misma fuente lingüística (Youssef 64-65).

El Corán, en cuanto texto, posee rasgos peculiares, cuya atribución a un autor depende de la fe del receptor. Para los no creyentes es palabra humana, para los creyentes, palabra divina, cuyo emisor es consciente del sentido de su palabra. No obstante, *El Corán* insiste en la idea de que no ha sido revelado para un mortal al que la divinidad se dirija, sino a través de la inspiración o detrás de un velo (*El Corán*, 42:51). Los intérpretes han evocado la ausencia de un diálogo cualquiera con la divinidad en tanto que dificultad para interpretar todo *El Corán* (Youssef 68).

Esta ausencia de diálogo radica en la naturaleza ontológica del propio texto coránico, que en su calidad de *umm al-kitab* –literalmente «la madre de todos los libros»–, es decir, esencia, sentido original que se encuentra únicamente en las «tablas guardadas» (*lawh mahfuz*) (*El Corán*, 85:21-22) de la Escritura, oculta la intención divina, la cual es anterior al lenguaje, que es la fuente esencial de la ambigüedad semántica, a la verbalización y a la simbolización. La intención del locutor/emisor, es decir, el sentido perseguido por la divinidad, existe, dado que estamos ante un texto prescriptivo, con función apelativa, sin embargo, el acceso a dicha intención es imposible para el creyente, puesto que el acceso al lugar de la creación le es vetado. No depende ni de la articulación del significante ni de la lexicalización de la historia. En términos kantianos, esta intención divina sería el «sentido en sí», un «noúmeno semiótico». En clave psicoanalítica, puede compararse con la «cosa», una especie de percepción anterior al lenguaje y la existencia del sujeto (Youssef 72-73).

No obstante, *El Corán* arquetípico, el *umm al-kitab* (la Madre del Libro) guardado en el *lawh mahfuz* (La Tabla Guardada) carece de ambigüedad, dado que es anterior al símbolo y al lenguaje humano. En el texto coránico se encuentran las aleyas *mutashabiha*, aleyas reveladas, y las *muhkamat*, pertenecientes al *umm al-kitab*, es decir, las no simbolizadas, las no verbalizadas, las reales. En términos lacanianos, podríamos decir que *El Corán* en esencia sería «Lo Real», como entidad concebible pero que no se puede conocer dado

que es lo imposible, en otros términos lo «que se busca a través de todas las representaciones sin que éstas lo contengan» (Vasse 73). El sentido original de *El Corán* se busca en todas las interpretaciones, pero ninguna lo contiene. Por ello, ninguna interpretación, ninguna exégesis, ninguna lectura puede dar cuenta del sentido coránico perdido. Como mucho, la exégesis ofrece el punto de vista del intérprete, sus opiniones e incluso los rasgos más ocultos de su psique. Ninguna interpretación puede representar la intención divina, perdida para siempre. La divinidad no dice nada de su palabra que no sea palabra. No dice que su palabra, cualquiera que se recite o lea en la vulgata de Uzmán, (VII d.C.) deba ser más juiciosamente designada discurso que palabra. El discurso es lo que «significa al mismo tiempo expresión verbal del pensamiento y la exposición oratoria del sujeto» (Rossi 44).

El Corán original es palabra en un sentido genérico, lugar de la enunciación. Ningún exégeta puede pretender hablar de la palabra coránica, cuando todos no hablan más que del discurso; puesto que ninguno puede hablar de lo real, sólo del lenguaje (Rossi 90). Sólo disponemos del discurso para intentar, en vano, expresar un sentido perdido justamente a causa de la emergencia del discurso, y los exégetas, en todas las acepciones coránicas que presentan, no hacen más que discurrir sobre un discurso. Este discurso es un *iytihad* humano que no puede traducir la intención divina, único sentido original de *El Corán* (Youssef 74-76).

Según Olfa Youssef, siguiendo la estructura ofrecida por Lacan (Lacan 188) en relación a la ausencia que no se acepta y la obsesión por obtener respuestas, la labor exegética responde a una necesidad de compensar la ausencia de la presencia divina, fuente de angustia. Los ulemas intentan dar el sentido definitivo a *El Corán*, en su pretensión de poseer ese sentido ausente, tanto en su inconsciente como en el de la *umma*, convirtiéndose en una tentativa abocada al fracaso, al suscitar nuevas preguntas más precisas e insistentes (Youssef 77).

Esta obsesión por la respuesta, genera, según nuestra autora, el problema de la aplicación sistémica de las leyes como se ha venido haciendo hasta ahora. En contrapartida, propone una lectura profunda y reflexiva, al considerar que la ley divina no está vinculada a la naturaleza de las cosas, sino a los actos de quienes la reciben y que la ley puede, en consecuencia, evolucionar en función de las acciones de los hombres. Según esta perspectiva coránica, las prohibiciones de la ley podrían estar vinculadas a la prevaricación de los humanos *vis-à-vis* ellos mismos (Youssef 89-90).

Las leyes, siendo relativas al contexto, exigen ser leídas desde esa óptica. Estas leyes son siempre interpretación humana y su confusión con la verdad

divina inalcanzable para el ser humano es un acto de aberración. Si la ley divina no es más que una interpretación humana de *El Corán*, esta pierde su carácter divino, como prueba de ello son las grandes diferencias existentes entre las legislaciones de los distintos países musulmanes, que beben de la misma fuente *El Corán*. No es la excusa del *iytiḥad* abierto y divergente que permitirá la rehabilitación de la dicotomía evocada, sino que la noción de *iytiḥad* no hace más que confirmar el carácter humano y, por lo tanto, relativo de toda ley divina. Si *El Corán* es una copia que borra la presencia de ese *umm al-kitāb* esencial y original y si las interpretaciones humanas relativas marcan la irreversibilidad perdida de su sentido original, su interpretación puede encontrar su acepción etimológica original en el *ta'wīl*⁸ (Poonawala 418-420).

3. Conclusión

El feminismo islámico, en gran medida y por parte de autoras claramente inclinadas a una interpretación diversificada, centra sus esfuerzos en la reinterpretación del texto coránico que acabe con las lecturas patriarcales y misóginas tradicionales. En su aproximación metodológica a la comprensión global del mismo, promueve la superación de la subordinación teórica occidental y la creación de un método correcto de interpretación global dentro del marco del islam. Sin embargo, los esfuerzos realizados hasta la fecha son de carácter atomista y generan controversias de difícil resolución, siendo una de ellas la naturaleza lingüística del texto coránico. *El Corán* es un libro compuesto de aleyas –signos– (2: 99) que el lector debe interpretar y en esa tarea se sirve de disciplinas dispares, complementarias y, en algunos casos, vinculadas a la cultura occidental, como la Lingüística, la Ética, la Filosofía, el Psicoanálisis o los Estudios de Género.

Por ello, dentro del feminismo tendente a la laicidad se han alzado diversas voces, entre ellas las de Valentine Moghadam (2002), Haideh Moguissi (1999) y Wassyla Tamzali (2011), censurando esta corriente dentro del paradigma del Feminismo por entender que, en sí misma, constituye un oxímoron y que presenta, desde sus respectivos puntos de vista, una patente inviabilidad con respecto a la igualdad de los sexos/géneros. Consideran que el feminismo islámico constituye un compromiso con el patriarcado más que una alternativa, a la luz de las experiencias vividas en los regímenes islámicos como la República iraní del Imán Jomeini, el régimen islamista argelino de los ochenta o, en un caso más reciente, el actual Estado islámico de ISIS en gestación.

8. Interpretación, explicación o comentario conforme a la noción de «regreso al origen o a la fuente» (*El Corán*, 12: 6, 21, 36, 37, 44, 45, 100, 101; 18: 78, 82).

Estiman, además, que ciertas feministas islámicas que desarrollan su actividad fuera de los regímenes islámicos promueven una imagen no acorde con su realidad interna, desvirtuándola con exotismo infundado y relativismo cultural. Como solución de viabilidad, para invertir la situación de la mujer en el islam, el feminismo laico promovido por las feministas árabes no islamistas propone tanto la supresión de la *sharía* como la de los regímenes teocráticos actuales.

Referencias bibliográficas

- ABDELHAK, Fariba. *La révolution sous le voile: femmes islamiques d'Iran*. París: Karthala, 1991.
- ABDELHAK, Fariba. «Iran: femmes en mouvement, mouvements de femmes». *Résistance et protestations dans les sociétés musulmanes*. Eds. Mounia Bennani-Chraïbi y Oliver Fillieule. París: Presses de Sciences Po, 2003, 243-269.
- ABDELHAK, Fariba. «Islamophobie et malaise dans l'anthropologie. Être ou ne pas être (voilée) en Iran». *Politix* 80 (déc 2007): 179-196.
- ABDUH, Muhammad. *Risalat-l-Tawhid. Exposé de la religion musulmane*. Introd. y trad. de B. Michel y Moustapha Abdel Raziq. París: Geutner, 1984.
- ACAR, Feride. «Women in the Ideology of Islamic Revivalism in Turkey: Three Islamic Women's Journals». *Islamic Literature in Contemporary Turkey* (1991): 280-303.
- ADAMS, Charles C. *Islam and Modernity in Egypt: A Study of the Modern Reform Movement Inaugurated by Muhammad Abduh*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust, 2010.
- AFGANI, Yamal al-Din al-. *L'Islamisme et la science*. *Journal des Débats* 18-19 (may 1883): 3.
- AMIN, Osman. *Muhammad Abduh: essai sur ses idées philosophiques et religieuses*. El Cairo, s.d., 1944.
- AMIN, Qasim. *Al-amal al-kamila*. Beirut: Dar al-shuruq, 1989.
- AMSTER, Ellen. «The Harem Revealed» and The Islamic-Frech Family: Aline de Lens and a French Woman's Orient: in Lyautey's Morocco». *French Historical Studies* 32.2 (2009): 279-312.
- ANTONIUS, George. *The Arab awakening: The story of the Arab national movement*. Beirut: Librairie du Liban, 1969.
- AQQAD, Mahmud Abbas al-. *Al-mar'atu fi-l-Qur'an*. El-Cairo, Dar al-Nahda Misri li-l-Tab'i wa-l-Nashr, 1980.
- ASCHA, Ghassan. *Du statut inférieur de la femme en islam*. París: Éditions l'Harmattan, 1989.

- ARAT, Yeşim. «Feminism and Islam: Thoughts on the journal *Kadın ve Aile*». *Women in 1980's Turkey from a Woman's Perspective*. Sirin Tekeli (ed.). Estambul: İletişim Yayınları, 1990, 66-78.
- ARAT, Yeşim. «Islamic Fundamentalism and Women in Turkey». *Muslim World* LXXX (1990): 17-23.
- ARAT, Yeşim. *Rethinking Islam and Liberal Democracy: Islamist Women in Turkish Politics*. Albany: Statue University Press, 2005.
- ARSLAN, Shakib. *Li-mada ta'ajjar al-muslimun wa li-mada taqaddam gayru-hum?* El Cairo, 1358/1939.
- ARSLAN, Shakib. *Our Decline and Its Causes*. Trad. de M. A. Shakoore. Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1962.
- AZOURY, Naguib. *Le Réveil de la nation arabe*. París: Plon Nourrit, 1905.
- BADRAN, Margot. «Feminismo islámico en marcha». *Clepsydra* 9 (2010): 69-84
- BADRAN, Margot. «Feminisms and Islamisms». *Journal of Women's History* 10.4 (1999): 196-204.
- BADRAN, Margot. *Feminism in Islam. Secular and Religious Convergences*. Nueva York: The Feminist Press, 1986.
- BANNA, Hassan al-. «La nouvelle Renaissance du Monde Arabe et son Orientation». Trad. de André Miquel. *Orient* 6 (1958), 139-144.
- BARLAS, Asma. «Believing Women» in *Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'ān*. Austin: University of Texas Press, 2002.
- BERQUE, Jacques. *Les Arabes d'hier à demain*. París: Seuil, 1960.
- BOSWORTH, Clifford Edmund, Marín, Manuela & Ayalon, David. «Shura». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) IX (1995), Leiden: E. J. Brill, 524-526.
- BOUDHIBA, Abdelwahab. *La sexualité en Islam*. París: PUF, 1975.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2000.
- BUJARI, Muhammad al-. *Sahih*. Dar al-Maarifa, Beirut, Al-Sindi, 1978, 4 vols.
- BURTON, John. «Muhsan». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) VII (1991). Leiden: E. J. Brill, 474.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and The Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge, 1990.
- CABRERA ABU, Nasara. «Feminismo islámico. La articulación de un movimiento». *Awraq* 9 (2014): 175-176.
- CALDER, Norman. «Sharia». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) IX (1995), Leiden: E. J. Brill, 331-338.
- CARMONA GONZÁLEZ, Alfonso. «Ley islámica y derecho positivo». *Anales de Historia Contemporánea* 13 (1999): 25-32.
- CHAUDHURI, Nupur y Margaret Strobel. *Western Women and Imperialism: Complicity and Resistance*. Bloomington: Indiana University Press, 1992.
- CLEVELAND, William, L. *Islam against the West. Shakib Arslan and the Campaign for Islamic Nationalism*. Austin: University of Texas Press, 1985.

- COLOMBE, Marcel. «Le christianisme, l'Islam et leurs adeptes». *Orient*, 21 (1962): 87-159.
- CORTÉS, Julio (ed.). *El Corán*, Barcelona: Editorial Herder, 1999.
- COTTART, Nicole. «Malikiyya». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) VI (1991). Leiden: E. J. Brill, 263-258.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel. *Historia del pensamiento en el mundo islámico*. Vol. 3, Madrid, Alianza, 1996.
- CSORDAS, Thomas. «Cultural Phenomenology Embodiment: Agency, sexual difference an Illness». *A companion to the Anthropology of the Body and Embodiment*. Ed. Mascia Lees. Londres: John Wiley and sons, 2001, 137-156.
- CSORDAS, Thomas. «Embodiment as a Paradigm for Anthropology». *Ethos* 18.1 (1990): 5-47.
- DAYAN-HERZBRUN, Sonia. «Féministe et nationaliste égyptienne: Huda Sharawi». *Mil neuf cent* 16 (1998): 57-75.
- DE BEAUVOIR, Simone. *El segundo sexo*. 2 vols. Madrid: Cátedra, 1999.
- DOUMANI, Beshara. *Family History in the Middle East: Household, Property, and Gender*. Nueva York: SUNY Press, 2003.
- EL-BIZIR, Dalal. *L'ombre et son doublé: femmes islamistes, libanaises et modernes*. Beirut: Presses de l'Ifpo, 1995.
- DEEB, Lara. *An Enchanted Modern: Gender and Public Piety in Shi'i Lebanon*. Princeton-Oxford: Princeton University Press, 2006.
- DENNY, Frederick M. «Umma». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) X (2002), Leiden: E. J. Brill, 927-931.
- DREWERMANN, Eugen. *Dieu en toute liberté*. Paris: Albin Michel, 1997.
- DREWERMANN, Eugen. *Fonctionnaires de Dieu*. Paris: Albin Michel, 1993.
- DREWERMANN, Eugen. *Psychanalyse et Exégèse, I: Miracles, visions, prophéties, apocalypses, paraboles*. Paris: Seuil, 2000.
- DREWERMANN, Eugen. *Rêves, mythes, contes, sagas et legends, II: Miracles, visions, prophéties, apocalypses, paraboles*. Paris: Seuil, 2001.
- DIALMY, Abdessamad. «Société civile et sécularisation du droit familial et sexual au Maroc». *Cahier de recherche Centre Jacques Berque* 2 (2005): 159-173.
- DIALMY, Abdessamad. «Féminisme et Islamisme». *Femmes et discours entre la mouvance et l'enracinement*. Meknés: Publications de l'Université Moulay Ismail/Tanit, 1994: 31-78.
- ELORZA, Antonio. *Umma. El integrismo en el islam*. Madrid: Alianza editorial, 2002.
- FAZLUR, Rahman. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- FAZLUR, Rahman. *Islamic Methodology in History*. Karachi: Islamic Research Institute, 1965.

- FLEURY, Antoine. «Le Mouvement national arabe à Genève durant l'entre-deux-guerres». *Relations Internationales*, 19 (1979): 345-353.
- FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del Yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad*. 3 vols. Madrid: Siglo XXI, 2006.
- GAZALI ABU HAMID AL-. *Le livre des bons usages en matière de mariage (Extrait de l'`Thiya` `Ouloúm ed-Dîn ou: Vivification des Sciences de la foi)*, traduction française annotée par L. Bercher et G.-H. Bousquet, Paris : Librairie d'Amérique et d'Orient A. Maisonneuve, 1989.
- GIMARET, Daniel. «Tawhid». *Encyclopédie de l'islam* (Nouvelle édition) X (2002), Leiden: E. J. Brill, 417.
- GÖLE, Nilüfer. *Modern Mahrem: medeniyet ve örtume*. Estambul: Metiş Yayinlari, 1991.
- GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et modernes: voile et civilization en Turquie*. Paris: La Découverte, 1993.
- GÖLE, Nilüfer. *The Forbidden Modern: Civilization and Veiling*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1996.
- HADDAD, Tahir al-. *Imratu-na fi l-sharia wa l-muytamaa*. Túnez: Imprimerie d'Art, 66, rue de l'Église, en 1930.
- HADDAD, Tahir al-. *Notre femme, la législation islamique, en la société*. Túnez: Maison tunisienne de l'édition, 1978.
- HENDESSI, Mahdi. «Philosophie de l'Union Nationale». *Orient* 6 (1958): 123-128.
- HOLT, Peter Malcolm. «Khalifa». *Encyclopédie de l'islam* (Nouvelle édition) IV (1978), Leiden: E. J. Brill, 970-985.
- HOURANI, Albert. *Al-fikr al-arabi fi asr al-nahda*. 4.^a ed. Beirut: Dār al-Nahār li-l-Nashr, 1977.
- IBN ANAS, Malik. *Kitab al-Muwatta`*. El Cairo: s. ed. 1951.
- IZZI DIEN, Mawil Y. «Wilaya». *Encyclopédie de l'islam* (Nouvelle édition) XI (2005), Leiden: E. J. Brill, 226-227.
- JEENAH, Na`eem. «The national liberation struggle and Islamic feminisms in South Africa». *Women's Studies International Forum* 29 (2006): 27-41.
- KAHF, Mohja. «Huda Sha`rawi's Mudhakkirati: The Memoirs of the First Lady of Arab Modernity». *Arab Studies Quarterly* 20.1 (1998): 53-82.
- KUHN, Thomas. *La estructura de las revoluciones científicas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1975.
- LACAN, Jacques. *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse. Séminaire, livre IX*. Paris: Seuil, 1973.
- LAGARDE, Marcela. *Claves feministas para el poderío y la autonomía de las mujeres*. Sevilla: Instituto Andaluz de la Mujer. Consejería de la Presidencia, 1999.
- LAOUST, Henri. «Le réformisme orthodoxe des `Salafiyya` et les caractères généraux de son orientation actuelle». *Revue des études islamiques* VI (1932): 175-224.

- LE BRUN, Eugénie. *Harems et Les Musulmanes d'Egypte (lettres)*. París: Felix Juven, 1902.
- LÉVINAS, Emmanuel. *Dieu, la Mort et le Temps*. París: Grasset, 1993.
- LEWISOHN, Leonard. «Takwa.» *Encyclopaedia of Islam*, Second Edition. Eds. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs. Brill Online, 2015. Reference. Universidad de Sevilla. 27 July 2015 http://referenceworks.brillonline.com/entries/encyclopaedia-of-islam-2/takwa-COM_1457
- LOUCA, Annouar. *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIX siècle*. París: Didier, 1970.
- MACDONALD, Duncan B. «Idjtihad». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) III (1990), Leiden: E. J. Brill: 1052-1053.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro. *Introducción a la literatura árabe moderna*. Madrid: CantArabia, 1985.
- MERNISSI, Fatima. *El harén político*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 2002.
- MERNISSI, Fatima. *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. «Stretching the Limits: a Feminist Reading of the Shari`a in post-Khomeini Iran». *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives*. Ed. Mai Yamani. Londres: Ithaca Press, 1996, 285-320.
- MOGHADAM, Valentine. «Islamic Feminism and Its Discontents: Toward a Resolution of the Debate», *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 24.4 (2002): 1135-1171.
- MOGUISSI, Haideh. *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of Postmodern Analysis*. Nueva York: Zed Books, 1999.
- NAJMABADI, Afsaneh. «Feminism in an Islamic Republic: Year of Hardship, Years of Growth». *Islam, Gender and Social Change*. Eds. Yvonne Haddad and John Esposito. Nueva York: Oxford University Press, 1988, 59-84.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. *Epistola de la unicidad*. Sevilla: ArCiBel, 2012.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. *La nueva mujer*. Madrid: Instituto Egipcio, 2000.
- PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio. «La imagen del Otro en el pensamiento árabe moderno». *Identidad y alteridad: aproximación al tema del doble*. Ed. Juan Bargalló. Sevilla: Alfar, 1994, 183-190.
- PAIDAR, Parvin. *Women and the political process in twentieth-century Iran*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- POONAWALA, Ismail, K. «Ta`wil». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) X (2002), Leiden: E. J. Brill, 418-420.
- RAZI, Fajr al-Din al-. *Mafatih al-gayb*. Beirut. Dār al-fikr, 1985.
- RIPPIN, Andrew. «Tafsir». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) X (2002), Leiden: E. J. Brill: 90-95.

- RIVERA DE LA FUENTE, Vanessa A. & Valcárcel, Mayra S. «Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional». *Tabula Rasa* 21 (2014): 139-164.
- RHOUNI, Raja. «Rethinking 'Islamic Feminist Hermeneutics': The Case of Fatima Mernissi». *Islamic Feminism: Current Perspectives*. Ed. Anitta Kynsilehto. Tampere: University of Tampere, 2008, 103-115.
- ROBSON, James. «Hadith». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) III (1990), Leiden: E. J. Brill, 24-30.
- ROSSI, Jean Gérard. *La philosophie analytique*. París: PUF, 1993.
- SANASARIAN, Eliz. *The Women's Rights Movements in Iran*. Nueva York: Praeger, 1982.
- SHATIBI AL, *Kitab al-Muwafiqat*. El Cairo: Muhammad Ali Sabih, 4 vols., 1969.
- SCHACHT, Joseph. «Malik b. Anas». *Encyclopédie de l'Islam* (Nouvelle édition) VI (1991), Leiden: E. J. Brill, 247-250.
- SCHEPER-HUGHES, Nancy. & Lock, Margaret M. «The Mindful Body: A Prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology». *Medical Anthropology Quarterly*, 1 (1987): 6-41.
- SHERKAT, Shahla. *Zanan. Le journal de l'autre Iran*, París: CNRS Editions, 2009.
- SHAARAWI, Huda. *Asru-l-harim – Yuhka Mudhakkirati-l-mar'ati-l-misriyati fi-l-fitra ma bayna 1880-1924*. El Cairo: Dar al-Hilal, 1981.
- SHAARAWI, Huda. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*. London: Virago Press, 1986
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Arte de tratar con las mujeres*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- SHARZAD, Mojab. *The Politics of Theorizing «Islamic Feminism»: Implications for International Feminist Movement*. Dossier 23/24, Londres: Women Living Under Muslim Laws, 2001.
- SIBONY, Daniel. *L'Autre incastrable: psychanalyse-écritures*. París: Seuil, 1978.
- SUYUTI, Yalal al-Din al-. *Al-Itqan fi-l-ulum al-Quran*. Beirut: Alam al-kutub, s.d.
- TABARI, Muhammad Ibn Jarir al. *Yami al-bayan fi tawil al-Quran*. Beirut: Dar al-maarifa, 1986.
- TAHTAWĪ, Rifaa al-. *L'or de Paris. Relation de voyage. 1826-1831*. Trad., pres. y notas de Anouar Louca. París: Sindab, 1988.
- TAMZALY, Wassyla. *El burka como excusa*. Barcelona: Saga editorial, 2010.
- TAMZALY, Wassyla. *Carta de una mujer indignada. Desde el Magreb a Europa*. Madrid: Cátedra, 2011.
- TILLION, Germaine. *L'harem et les cousins*. París: Seuil, 1966.
- TORRES, Katjia. «La reglamentación de la vida sexual en el islam: interferencia y fusión entre derecho y sexualidad». *Ambigua* 1 (2014): 75-98.
- TORRES, Katjia & Pacheco, Juan Antonio. *Disquisiciones sobre el velo islámico*. Sevilla: ArCiBel, 2008.

- TYAN, Émile. «`Adl». *Encyclopédie de l'Islam I* (Nouvelle édition) (1991), Leiden: E. J. Brill, 215-216.
- VASSE, Denis. *L'Autre du désir et le Dieu de la foi. Lire aujourd'hui Thérèse d'Avila*. Paris: Seuil, 1991.
- WADUD, Amina. *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text form a Woman's Perspective*. Nueva York-Oxford: Oxford University Press, 1999.
- YABARTI, Abd al-Rahman al-. Abd al-Rahman al-Jabarti's history of Egypt: *Ajaib al-Athar fi 'l-Tarajim wa-l-Akhbar*. Stuttgart: Franz Steiner, 1994.
- YOUSSEF, Olfa. *Le Coran au risque de la psychanalyse*. Paris: Albin Michel, 2007.
- ZARKASHII BADR AL-DIN AL-. *Al-Burhan fi-l-ulum al-Quran*. Beirut: Dar al-yil, s.d.

QASIM AMIN Y JOHN STUART MILL: LAS RAZONES DE LA ESCLAVITUD FEMENINA

ENCARNACIÓN RUIZ CALLEJÓN
Universidad de Granada

Recibido: 31/08/2015
Aceptado: 16/09/2015

Resumen

Qasim Amin (1863/5-1908) no fue el primer autor árabe que en el contexto del islam contemporáneo escribió y militó a favor de la liberación de las mujeres, pero ha sido considerado el primer teórico y el antecedente por excelencia del movimiento feminista egipcio. El objetivo de este artículo es caracterizar el feminismo del autor en relación a su diagnóstico sobre la crisis de mundo árabe. Me centro para ello en las siguientes cuestiones: las tesis de Amin sobre la esclavitud femenina y la articulación entre sus causas y el reformismo del autor atendiendo a los criterios que él mismo señala: la libertad y el interés común. Para caracterizar mejor su posición, considero también las tesis de Amin en relación a algunas de las críticas y propuestas de Stuart Mill sobre el sometimiento del mujer, al ser Mill una de sus fuentes de inspiración.

Palabras clave: filosofía del siglo XIX – liberación de las mujeres– reformismo árabe contemporáneo.

Abstract

Qasim Amin (1863/5-1908) was not the first Arab author in the context of contemporary Islam who wrote and campaigned for the liberation of women, but has been considered the first theorist and the antecedent par excellence in the history of the Egyptian feminist movement. The aim of this paper is to characterize the author feminism in relation to its assessment of the crisis in the Arab world. In particular, I focus on the following issues: Amin's thesis on female slavery and the relationship between its causes and reformism of the author, according to the criteria he himself points out: freedom and common interest. To further characterize his position, I also consider

Amin's thesis in relation to some of the criticisms and proposals of Stuart Mill on the subjugation of women, one of his sources of inspiration.

Keywords: Arab contemporary reformism– liberation of the women – 19th Century Philosophy.

La reforma empieza con la emancipación de las mujeres¹

El interés de los estudiosos sobre el reformismo árabe se ha centrado en el papel de la religión en la larga crisis del mundo árabe, pero poco a poco se van cuestionando tanto categorías como «modernidad», «tradicición», «crisis del mundo árabe», «renacimiento» (*Nahda*), etc., como la unidad y uniformidad del propio movimiento reformista, su origen y agentes, el marco espacio-temporal e incluso las temáticas². De hecho, uno de los aspectos más significativos de su discurso fue la emancipación de las mujeres, un aspecto que está siendo investigado con más intensidad hoy. Las primeras fases del debate habrían tenido lugar en la Gran Siria en donde la «cuestión de las mujeres» (*Masalat al-Nisa*) aparece como un componente intrínseco al programa de regeneración. Prendió luego en Egipto de la mano de intelectuales exiliados, escritores y periodistas. Esta primera fase culminaría con la reflexión de Qasim Amin³, lo cual no niega la importancia de este, pero modifica sustancialmente una de las primeras valoraciones: sin él el siglo XIX habría acabado sin que la cuestión de la emancipación de las mujeres adquiriese una dimensión social (Zachs 18-19). Mientras varios de los reformistas egipcios consideraron en su

-
1. Este trabajo se inscribe en el proyecto de investigación del Grupo de Investigación financiado por la Junta de Andalucía: «Antropología y Filosofía» (SEJ-126).
 2. Ver: Abdulrazzak Patel. *The Arab Nahḍah. The making of the Intellectual and Humanist Movement*; Ilham Khuri-Makdisi, *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*; Charles Saint-Prot. *La tradición islámica de la reforma*.
 3. Antes de la primera revista dirigida y escrita por mujeres, aparecida en 1892, un pequeño número debatía sus inquietudes sociales y políticas en revistas dirigidas por hombres. Y cinco años antes de *La liberación de la mujer*, autoras como Zaynab Fawwaz y Hanna Kawrani abordaban el tema del sufragio. Cuando Amin publicó su obra, ya existían más de seis revistas debatiendo los mismos problemas (Mazid 48). Sobre la historia del movimiento feminista egipcio puede consultarse una obra pionera y ya un clásico en castellano: Caridad Ruiz de Almodóvar. *Historia del movimiento feminista egipcio*. Para una panorámica resumida con una síntesis del logro de derechos, ver: Nooh Ramadan, *Anfänge der Frauenbewegung und Genderdiskussion in Ägypten. Am Beispiel von Qasim Amin und Hoda Sha'arawi als Begründer*, 4-12. Beth Baron en *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender and Politics* analiza, entre otras cosas, cómo el discurso y las representaciones sobre Egipto que se dan 1919 y los años 40 están repletos de una imaginaria femenina.

agenda la necesidad de cambios en la situación de las mujeres, Amin dedicó a ello la mayor parte de sus energías y unió el éxito del nacionalismo a la abolición de prácticas del patriarcado de la clase alta poniendo de relieve el atraso de la institución del harén. Por la misma época estaba floreciendo en Egipto una variada literatura hecha por mujeres, pero la sociedad árabe instruida y los orientalistas dieron preferencia a las obras escritas por hombres (Abisaab 2).

Qasim Amin procedía de una familia aristocrática otomana. Tras acabar derecho ocupó un alto cargo en el ejército del Pasha Ismail (1830-1895). Fue uno de los 37 estudiantes becados en 1881 por el gobierno para completar su formación durante cuatro años en la Universidad de Montpellier. En esta época trabajó también en la revista *Al-Urwa al-Wuzqa (El lazo indisoluble)* editada por Al-Afgani (1838-1897) y Muhammad Abdu (1839-1905), dos de los principales artífices del reformismo árabe contemporáneo, y fue el traductor de Abdu. Al volver a Egipto contrajo matrimonio emparentando con una familia egipcia aristocrática y desarrollando su carrera profesional en puestos de relevancia.

Suele recordarse que Amin no se había planteado inicialmente defender la emancipación de las mujeres. En 1893 Charles-François-Marie, IX Duque de Harcourt (1835-1895), se refería de forma despectiva al país y culpaba al islam de la situación de las mujeres en *LEgypte et les Egyptiens*. Amin le respondió en *Les Egyptiens. Response a M. Le Duc d'Harcourt* (1894) cuestionando su representación estereotipada del musulmán⁴ y defendiendo la situación de la mujer egipcia. Sin embargo, años después le confió a un amigo que no estaba satisfecho con tal defensa⁵. De hecho en 1899 publicó *La liberación de la mujer*⁶, dirigido a sus compatriotas y con un objetivo bien distinto. En 1900, y como respuesta a las críticas que había recibido, publica *La nueva mujer*, dedicada a Saad Zaghlul (1859-1927), uno de los padres de la nación egipcia. Ambos textos generaron una gran reacción en contra (Ruiz de

4. «Islam encourages pleasures and enjoyment of all that we harbor in our hearts of emotions and yearnings, except for gluttony and voraciousness. He [D'Harcourt] spoke aplenty of lust, obscenity, and degeneration without ever telling us where we saw such things» (Massad 56).

5. «I could not shake from my mind one important subject which we had debated. I am referring, of course, to the problem of the Egyptian woman. Up until that time, I had been totally unaware that something might be wrong with our family patterns» (Mazid 43).

6. *Tahrir al-mara* a veces aparece traducido como: *La liberación de las mujeres*. Ocurre, por ejemplo, en la traducción al inglés. Pero «*mara*» es singular: mujer. Debe ser por tanto: *La liberación de la mujer*. Hecha esta aclaración, para no crear confusión en las referencias bibliográficas, mantengo sin embargo los títulos de las obras consultadas.

Almodóvar 58-59), pero también un intenso debate: la primera obra dio lugar a más de una treintena de publicaciones de hombres y mujeres debatiendo la cuestión del velo. Para algunos estudiosos, lo que motivó la intensa reacción en contra fueron los argumentos pro-europeos y orientalistas del autor, consecuencia de su trayectoria académica y profesional⁷, porque parecían incluso justificar un Egipto sometido en un momento en el que emergía precisamente el nacionalismo. Para otros, la obra de Amin continúa el proyecto de Abdu: intentar combinar modernidad e islam (Pacheco 82). También ha sido considerado «el pionero de una línea de análisis liberal» y no del reformismo, que atribuía la situación de la mujer a una errónea interpretación del islam (Azaola 162). Ha sido considerado un secularista al final de su producción y por ello un antecedente del cristiano sirio Farah Antun (1874-1922), si bien para este el secularismo será el punto de partida para transformar el mundo árabo-islámico (Reid 1975, 94). Celia Amorós se refiere a Qasim Amin como el «Stuart Mill egipcio» siendo su feminismo funcional a la vez que sustantivo⁸. Durante la estancia en Francia, Qasim Amin entró en contacto con las obras de los autores en los que más tarde se inspiraría, como es el caso de *El sometimiento de la mujer* de John Stuart Mill, compuesta entre 1860 y 1861 y publicada en 1869. Entre 1865 y 1868 Mill fue miembro del Parlamento, presentando en 1866 con Henry Fawcett una petición firmada por 1499 mujeres para cambiar la ley del sufragio: «el único servicio de real importancia que presté como miembro del Parlamento» (Miguel Álvarez 206)⁹, dirá más tarde.

7. Había recibido una educación basada en un curriculum europeizado tanto en la escuela primaria de Alejandría como en la Cairo Preparatory School y en su formación de posgrado. En cuanto a los cargos que ocupó: «he became a part of the empire's civil servant class (...) In 1885 he became a juror in the Mixed Courts, a judiciary system saturated in foreign western influence. The Mixed Courts, created 10 years before Amin's appointment, were based on a combination of the Napoleonic judicial system and Islamic law. It had foreign indicators from England, Austria, Germany, and France, and it was these foreign powers who nominated jurists for judicial posts. Amin continued to have a successful career in these foreign-run judicial offices. In 1887, he entered the predominately western-run Egyptian office of the Government Division of Legal Affairs. By 1889, he was appointed one of the National Courts' Egyptian judges. Given his extensive training in imperial schools and institutions, it was no wonder that Orientalist dogma found its way into Amin's worldview» (Mazid 53).

8. «reconoce a las mujeres el derecho a cultivar su inteligencia y sus dotes naturales, así como a disfrutar de la felicidad, en primer lugar, para sí mismas, y, aunque se enfatice constantemente, en segundo lugar, para que ese desarrollo sirva al bienestar de la familia» (2009, 272).

9. Su padre, James Mill, había negado el voto a las mujeres porque los intereses de estas estarían ya incluidos en los de sus padres o maridos (Miraut Martín 104). Por otro lado, en la época de su actividad parlamentaria nuestro autor se encontraba «muy sensibilizado (...) por las circunstancias personales que le había tocado vivir con su esposa,

En 1868 se instaló cerca de Aviñón, donde estaba enterrada su esposa Harriet, y allí ultimó el texto para publicarlo (Rossi 22). Entre 1831 y principios del año siguiente habían escrito, cada uno para el otro, ensayos en los que abordaban los temas del matrimonio y el divorcio y, en general, la situación de la mujer, y que pueden considerarse el germen de la obra. El objetivo de este artículo no es establecer una comparación sistemática entre Qasim Amin y John Stuart Mill, pero para caracterizar mejor la posición del primero señalo aquellos aspectos que aborda Amin y la posición de Stuart Mill al respecto, especialmente en *El sometimiento de la mujer*.

2. La esclavitud de las mujeres

2.1. El velo y la reclusión

Según Amin, los musulmanes adoptaron el velo¹⁰ de otras culturas e hicieron de él un atuendo religioso contrario al espíritu del islam (2000a, 37). El *Corán* (XXIV, 30-31)¹¹ habla en todo caso de recato, es ambiguo el sentido de las aleyas, pero no prescribe el velo integral. Las citadas aleyas permiten enseñar partes del cuerpo a extraños pero no especifican en qué situaciones. Y no hay acuerdo entre los intérpretes, los eruditos y los líderes religiosos. Un *hadiz* relata que Aisha, la esposa preferida del Profeta, contaba que este le había dicho a Asma, hija también de Abu Bakr, que solo mostrase su cara y sus manos. Amin concluye que son las *desventajas del velo* en la época la razón por la que la *sharía* permitía a las mujeres descubrir la cara y las palmas, paliando así una costumbre restrictiva y no originaria del islam.

desafiando primero el ambiente puritano de la época y embebido después por la frustración que le produjo la muerte de su ser más querido» (Miraut Martín 108).

10. El propósito de este trabajo no es llevar a cabo un análisis de cuestiones como la del velo, el matrimonio, la poligamia, etc., en el mundo árabo-islámico o en la ley islámica, sino caracterizar la posición de Qasim Amin. Sobre la cuestión del velo, algunos de los temas que se mencionan en Amin y otros afines, pueden consultarse por ejemplo los trabajos que aluden a las fuentes religiosas, de: Carmelo Beltrán, «Regulaciones pacíficas de género en el Corán», y Katjia Torres Calzado y Juan Antonio Pacheco Paniagua (eds), *Disquisiciones sobre el velo islámico*.

11. «Di a los creyentes que bajen la vista con recato y que sean castos [lit: que custodien sus partes pudendas] (...). Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas [lit: que custodien sus partes pudendas] y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el chal y no exhiban sus adornos sino a sus maridos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos, a sus hijastros, a sus hermanos, a sus sobrinos carnales, a sus mujeres, a sus esclavas, a sus criados varones fríos [lit: ancianos y eunucos], a los niños que no saben aún de las partes femeninas. Que no batan ellas con los pies [con las ajorcas] de modo que no se descubran sus adornos ocultos (...)».

Amin afirma que el velo, tal y como fue luego impuesto, impide la igualdad entre hombres y mujeres, reconocida por el islam, porque no es posible ninguna acción legal si la identidad del sujeto, como es el caso de la mujer velada o escondida tras una cortina, no puede comprobarse. Y el recurso a testigos que ratifiquen su identidad favorece más bien el engaño. Un contrato como el del matrimonio se firma a ciegas y con alguien que no se ha visto jamás¹². Además, Dios no dividió el mundo en dos partes (Amin 2000a, 40). Todas las variedades integrales son una forma de esclavitud: «Es esclava la mujer que es obligada a cubrirse de tal forma que difícilmente pueda andar (...), respirar e incluso hablar (Amin 2000b, 51). El velo «desvirtúa su apariencia exterior y pierde todo rasgo humano»¹³. En *La nueva mujer* también el manto de paseo (*yilbab*) y el *hiyab* «son el baldón de la ignorancia y la debilidad, marchamos fraudulentos» (Amin 2000b, 52)¹⁴. La finalidad del velo es el control sexual de todas las mujeres. El velo es «el símbolo de esta ancestral tiranía» (Amin 2000b, 54). Un trozo de tela no garantiza virtud alguna (Amin 2000b, 65). Nunca podrá controlar el pensamiento ni cambiar las inclinaciones (Amin 2000b, 68) y, por supuesto, no hay virtud sin libertad. El velo oculta los rasgos que permiten hablar de la belleza con naturalidad y promueve una temprana sexualización (Amin 2000b, 63-64). El anonimato y la homogeneidad que impone pueden utilizarse para lo que se desee. El velo supone modelos muy concretos de hombre y de mujer, siembra la desconfianza y da por supuesto que la mujer es incapaz por sí de ser moral. Si la amenaza son los hombres, a ellos hay que velarlos; si las mujeres son las débiles, también, para no ser contemplados: «¿O es que la idea de libertad es diferente para cada sexo y hay dos tipos de derechos?» (Amin 2000b, 59). Cuando se impone por primera vez, la niña apenas ha recibido una educación básica. A partir de ahí, «sin ver el mundo más que a través de las ventanas (...), sin salir a no ser (...) envuelta en una mortaja, no puede llegar nunca a ser una persona viva, que piensa, que está informada de la vida de los demás y que puede convivir con ellos» (Amin 2000b, 128). El primer paso para la libertad femenina es «la desaparición del velo y la abolición de su uso» (Amin 2000b, 55).

12. «Most people refuse to buy a sheep or a donkey before seeing it, examining it thoroughly, and receiving reassurance about any apparent defects. Yet the same rational people go ahead with a marriage with a carelessness that baffles the mind» (Amin 2000a, 77).

13. No comparto la opinión de Nooh cuando afirma que Qasim Amin no se refiere al atuendo en sí, ni cuando afirma que el autor no pone en cuestión la religión, sino solo el patriarcado (Nooh 14-15).

14. De hecho, dedica el penúltimo capítulo explícitamente al *hiyab*, siendo el término árabe utilizado este (Amin 2015b, 156).

La reclusión también es contraria al islam, que no exige a los creyentes nada difícil u oneroso (*Corán* II, 185: «Dios quiere hacérselo fácil y no difícil»; XXII, 78: «Él os eligió y no os ha impuesto ninguna carga en la religión»). No era un deber religioso en la época del Profeta, sino una forma de distinguir a sus mujeres. Aisha tomó parte activa en la vida religiosa, política y militar de la comunidad. La reclusión no solo mina la salud de la mujer, sino que es una forma de ejecución (Amin 2000a, 60), pero el musulmán tiene a gala que no salga de casa a no ser para llevarla al cementerio (Amin 2000b, 50).

2.2. La educación y la naturaleza femenina

Se ha constatado que los copistas añadían al conocido *hadiz* que proclama la búsqueda del conocimiento como un deber para todo musulmán las palabras: «y para toda musulmana». Francis Robinson (2010) ha explorado los espacios y formas de educación de las mujeres a través del mundo musulmán entre el 1000 y el 1800 y aunque evidentemente existían grandes obstáculos y muchos prejuicios contra la mujer con formación¹⁵ señala, siguiendo a Porter Berkey (1992), que en El Cairo medieval algunos ulemas educaron a sus hijas y las alentaron para que escuchasen la transmisión del *hadiz* y recibiesen las *iyazas*, el documento que certificaba sus conocimientos y las autorizaba para enseñar. Con el permiso del marido, una mujer podía asistir a las clases de un erudito en las que había otros hombres. Los parientes jugarán un papel importante enseñando a las mujeres en casa¹⁶. Y ellas mismas serán transmisoras y patrocinadoras del conocimiento. En El Cairo fatimí hubo mujeres que se dedicaron a enseñar a otras en sus hogares y en *zawiyas* u oratorios sufíes. Aquí y en el Damasco de la época, algunas mujeres tuvieron un respetado papel en la transmisión del *hadiz*. En familias reales como la timúrida o la mogol¹⁷ la primera educación de los niños y niñas dependía de las mujeres

15. «'It is said that a woman who learns [how to] write', went a Mamluk market inspector's manual, 'is like a snake given poison to drink' » (Robinson. 526).

16. Zaynab al-Tukhiyya (m. 1388) aprendió a escribir y memorizó el Corán, estudió obras de jurisprudencia y después de casada continuó estudiando los *hadices* bajo la guía de su marido. Nana Asmapu (m. 1865), hija de Usman dan Fodio, creador del Sokoto califato de Nigeria, enviaba a los pueblos a mujeres para que buscasen niñas menores de catorce años y mujeres mayores de cuarenta y cuatro para formarse con ella y para que luego, a su vez, formasen a otras, y escribió sobre una gran variedad de temas (Robinson 527-528).

17. In the sixteenth century, Fakhri of Herat produced a biographical dictionary entirely devoted to the poetesses and learned women of Timurid and early Safavid Iran. Focusing on women from noble and scholarly families, it points to active women's engagement in intellectual life, which in the Timurid period was sometimes in mixed company (...) The Mughal royal household was remarkable for its literary and learned women,

de edad de la casa, que también en el harén otomano enseñaban en una institución similar a la escuela de palacio. En el Sáhara las mujeres de la familia enseñan a niños y niñas los rudimentos de la lectura y la escritura y la lectura y el conocimiento básico del Corán (Robinson 526-528). Qasim Amin, aborda, sin embargo, la situación mayoritaria: a la mujer se le ha impedido educar y desarrollar su intelecto, reduciéndola a una afectividad no cultivada. Su educación es por ello un objetivo imprescindible; no es un lujo ni puede posponerse¹⁸. La mujer es considerada un ser arrastrado por las pasiones y por ello no apta para la formación ni para la moral ya que ambas requieren ser un sujeto de razón (2000a, 55), como si el ser humano no fuese libre o Dios otorgase dones por error o para no usarlos (2000a, 53; 15). La inferioridad intelectual de la mujer no es una enseñanza coránica ni islámica. La ciencia tampoco establece superioridad o inferioridad alguna a partir de las diferencias físicas entre los sexos. De la naturaleza de las mujeres, como de la de los hombres, aún no podemos saber científicamente nada. Pero incluso existiendo diferencias intelectuales, no es este un argumento para privarlas de libertad: «¿o es que entre los varones (...) no hay diferentes niveles de inteligencia?» (Amin 2000b, 59).

En el caso de Stuart Mill, encontramos el mismo argumento, pero se relaciona con su reflexión más extensa sobre el concepto de naturaleza. Del conjunto de características de algo no se desprende ningún criterio normativo (2002, 9). Ser lo que somos tampoco es un mérito, porque no se elige (2012, 19). Por tanto, actuar conforme a la naturaleza o seguir la naturaleza debe entenderse como intentar encauzar los bienes que encontramos hacia la justicia y la bondad (2012, 67), y en el caso de los instintos perjudiciales, controlarlos con la educación o mediante técnicas como dejarlos morir por falta de uso (2012, 58). Dicho esto, lo que se denomina «naturaleza femenina» es un concepto ambiguo y falto de fundamentación. La ciencia no ha determinado

produced in every generation from the emperor Babur's (r. 932-7/1526-30) daughter, Gulbadan Begum (d. 1011/1603), to the emperor Aurangzeb's daughter Zeb al-Nisap (d. 1114/1702). Few, however, were likely to match the range of Nana Asmapu, who wrote in Arabic, Fulfulde and Hausa on: health, women's education, law as it applied to women, women and *bori* (spirit possession), women as sustainers, the family, history, eschatology, politics, theology and her father's caliphate» (Robinson 527-528).

18. Amin formó parte del grupo que creó la Universidad de El Cairo y apoyó la entrada de la mujer en ella, una universidad que explícitamente se presentaba abierta a todo el que buscara el conocimiento sin importar su nacionalidad o religión. El primer año de su funcionamiento, el año de la muerte de Amin, 31 mujeres estaban en sus aulas (Reid 2002).

la naturaleza del hombre ni de la mujer ni tampoco la inferioridad de esta¹⁹. No se ha podido establecer que su cerebro sea menor. Ni siquiera se conoce la relación tamaño-actividad; ni se conoce el funcionamiento cerebral en general, ni su correlación con las capacidades. No sabemos cuáles y cuántas de las diferencias de hoy son naturales o artificiales, ni si hay diferencias entre los sexos. Aunque lo artificial pudiese aislarse, nada nos permite afirmar que se revelaría lo natural o que podríamos acceder a ello (2010, 152; 156). Desconocemos aún las leyes de formación del carácter. Y en todo caso: el que estudia su naturaleza suele ser un hombre que se relaciona con la mujer a través de filtros y siempre desde la relación amo-esclavo (2010, 74). El sometimiento, la falta de libertad, el miedo, etc., impiden el conocimiento, la comunicación real y el trato humano. Se afirma que ciertas cualidades morales serían intrínsecas a las mujeres lo cual no son sino «estúpidos panegíricos», porque reconocen una superioridad moral a quienes se obliga a vivir sometidas; conceden que el poder masculino precisamente ha empeorado al hombre (2010, 173) y además los halagos coexisten con las descalificaciones. Se dice que cometen menos delitos o que tienen aversión a la guerra. Pero todo esclavo puede cometer pocos delitos y emprender pocas acciones. Se dice que tienden a la caridad, a la benevolencia y al proselitismo religioso. Para Mill, esto conduce en todo caso a una radicalización de animosidades religiosas en el propio país, y fuera es un objetivo ciego si no se considera nada más. La ética de la benevolencia y la caridad son perjudiciales si exoneran al beneficiario de su responsabilidad (2010, 195). La mujer también se dejaría llevar por sus sentimientos; sería proclive al favoritismo y al partidismo; no iría más allá del círculo más próximo siendo incapaz de universalismo moral (2010, 175). En fin, la naturaleza que se le supone es el «resultado de una forzada represión en algunas direcciones, y de un estímulo antinatural en otras (...) Ninguna otra clase de seres dependientes ha tenido su carácter tan enteramente distorsionado (...) como consecuencia de su relación con sus amos» (2010, 67). Ni siquiera ellas conocen sus capacidades: porque nunca se las requirieron (2010, 72). Sin embargo, para reconocer que las mujeres tienen los mismos derechos no se necesita determinar su naturaleza (2010, 78), basta con saber lo que ya se sabe: que son seres humanos.

19. «Auguste Comte intentó durante años disuadir a Mill (...). Para Comte, los resultados de la frenología confirmaban que las mujeres, como los niños, no poseían una estructura cerebral adecuada para realizar razonamientos complejos, ni para trascender el interés privado en beneficio del público» (Miguel Álvarez 190-191). Sobre Comte y Mill, ver: Guillin 2009.

Suele esgrimirse también que ninguna ha llegado a ser un Homero, un Aristóteles, un Miguel Ángel o un Beethoven. Aunque todo lo que produce cada mente es necesariamente original al ser única, en todo caso a las obras de mujeres lo que les falta –remarca el autor– es una *alta* originalidad. Pero es que hasta ahora han sido obligadamente autodidactas partiendo generalmente de cero y de sí mismas, como si en cada campo no hubiese nada antes que ellas. Para producir algo de valía es imprescindible también la soledad²⁰ y el tiempo: la mujer siempre tiene que estar al servicio de alguien, «generalmente de todo el mundo» (Mill 2010, 170), o si no entregada a la dictadura de resultar encantadora (Mill 2010, 168). Y no es menos necesaria cierta pasión: un ardiente deseo de celebridad, que en las mujeres se considera atrevimiento y un rasgo poco femenino. Por otro lado: «¿quién podrá saber cuántos de los pensamientos (...) fueron sugeridos por una mujer, habiendo sido la sola labor del hombre verificarlos y pulirlos? Si se me permite juzgar guiándome por mi propio caso, han sido, ciertamente, una gran proporción» (Mill 2010, 162)²¹.

Amin añade que la liberación de las mujeres no significa convertirse en hombres ni desempeñar por obligación las profesiones masculinas. Tienen capacidad para dedicarse a las profesiones liberales (2000b, 91), pero se permite señalar las más adecuadas: maestra y médica. Aduce en ambos casos cualidades tradicionalmente asignadas a las mujeres y, en el segundo, una consideración muy propia de la actitud que viene denunciando: «todos los hombres saben lo molesto que resulta tener enferma a una mujer de su familia, y verse necesitado de acudir a un médico varón, en especial cuando se trata de una dolencia específicamente femenina» (2000b, 90). En el caso de Mill, también afloran las reservas: «No pienso (...) que en un estado justo de cosas, sea una costumbre deseable el que la mujer contribuya con su trabajo a los ingresos de la familia» (2010, 118), aunque si tiene capacidades excepcionales podría trabajar fuera, siempre que su función como ama de casa no sufra menoscabo (2010, 120). En los ensayos de 1832 había escrito: «No es conveniente sobrecargar el mercado de trabajo con un doble número de competidores. (...) El marido debería poder ganar (...) todo lo necesario para los dos (...); redundaría en beneficio de la felicidad de los dos el que su ocupación

20. En *Principios de economía política* sostiene: «La soledad, en el sentido de estar solo, es esencial para cualquier meditación o carácter profundo» (Sánchez Fernández 17).

21. Diversos estudios corroboran –acudiendo también a la valiosa información epistolar– que Harriet efectivamente está presente en la autoría y en la «maternidad» en varias de sus obras, una coautoría y colaboración –también con su hijastra– que Mill no duda en reconocer y alabar (Gil Ruiz 72-78; Guisán 100-102).

fuera más bien adornar y embellecer la vida. Salvo en la clase obrera actual, ésta será su tarea diaria» (2000, 99).

2.3. *Matrimonio, poligamia y divorcio*

Amin explícitamente quería abordar la esfera privada porque era consciente de que aquí se escondía el último obstáculo para la emancipación. La mujer es conducida «por su padre, cual ganado, a un esposo (...) sin que ella tenga nada que decir» (2000b, 50). Su vida transcurre bajo el yugo de distintos hombres: «el del padre (...) el del marido después, y, a la muerte de este, bajo el de sus hijos o el de sus parientes varones o parientes de su esposo si no hubiera tenido hijos» (2000b, 33). Su condición se llama esclavitud porque «desde que nace hasta que muere no vive por sí ni para sí (...) Piensa con los pensamientos de su marido, por sus ojos mira y por sus oídos oye. Quiere lo que él desea, actúa según su dictado y ni tan siquiera se mueve a no ser que él se lo ordene. Es (...) un objeto, como un apéndice del hombre» (2000b, 51). Se espera que sea «una agradable mascota cuyas necesidades son cubiertas por su dueño a cambio de entretenimiento (2000a, 15).

En el caso de Stuart Mill, el matrimonio está en contradicción con los principios que rigen desde hace tiempo el mundo moderno: «ya no hay esclavos legales, excepto toda ama de casa» (2010, 179). Y al hilo de esta crítica, pone sobre la mesa un problema ausente en Amin: la ley aboca a la víctima de maltrato a volver con su maltratador (2010, 95). El matrimonio no debe ser una necesidad para asegurarse la manutención. La educación que le es inculcada a la mujer la hace, sin embargo, «no considerar como una degradación aquello que es la esencia de toda prostitución: el acto de entregar su persona por pan» (2010, 99). Paradójicamente, Mill no parece considerar la importancia de la emancipación económica, ni cómo evitar tal «prostitución», especialmente cuando propone que la mujer se quede en casa. Tanto él como Amin ponen de relieve, sin embargo, que en la familia como institución está el origen del problema de la pérdida de libertad de la mujer. Pero Mill relaciona matrimonio y reproducción de la especie, y hace de esta la causa última: para perpetuar el sistema «es necesario para la sociedad que las mujeres se casen y produzcan hijos; pero no lo harán a menos que se las obligue. Por lo tanto: es preciso obligarlas» (Mill 2010, 79). Y este hecho es independiente de toda religión, si bien para el autor egipcio las distintas tradiciones teológicas han sido un potente instrumento de legitimación.

Según Amin, la llegada del cristianismo no supuso un sistema que garantizase la libertad de las mujeres. El islam habría sido el primer sistema en estipular la igualdad entre los sexos (2000a, 7) mejorando algunos aspectos de la

situación de la mujer: igual capacidad legal para realizar adquisiciones, donar, tutelar y disponer de bienes, derechos todos ellos que en la época del autor todavía no habían sido logrados por todas las occidentales²². Regularizó también el matrimonio como institución, pero los teólogos lo definieron como «un contrato por el que un hombre tiene el derecho a dormir con una mujer» (2000a, 76), convirtiéndolo así en un medio por el que este puede controlar a un número de mujeres, simultánea o sucesivamente, para satisfacer sus deseos sexuales. Sin embargo, el texto coránico (XXX, 21²³) se basa en el afecto y la bondad en la relación. La historia del islam ha sido también aquí contraria al ejemplo del Profeta y a los *hadices* que promueven el trato justo y afectuoso a las mujeres (2000a, 80).

La posición de Mill respecto al cristianismo es muy distinta, pese a sus críticas a la utilidad de la religión. Niega que el cristianismo haya legitimado la injusticia porque algo así sería contrario a su esencia (como si los hechos no pudiesen ir en contra de los principios, o como si el cristianismo fuese un ente que no puede ir en contra de su naturaleza). San Pablo habría tenido como objetivo propagar el cristianismo, no luchar contra las leyes existentes, lo cual no «debe interpretarse como una desaprobación de cualquier intento de mejorarlas en el momento oportuno» (2010, 115). El cristianismo es «la religión de la parte progresista de la humanidad», no de la parte decadente como el islam y otras²⁴. Habría habido intentos de «convertirnos en una suerte de cristianos-musulmanes, con la Biblia por el Corán, prohibiéndonos toda clase de mejora (...) Pero esas gentes han sido resistidas, y la resistencia nos ha hecho lo que ahora somos, y nos hará lo que hemos de ser» (2010, 116).

Otro de los temas que aborda Amin es la poligamia, una práctica existente antes del islam. La considera un truco legalizado para que el hombre satisfaga sus deseos (2000a, 85). Es incompatible con la igualdad y la justicia y desprecia a la mujer. Ninguna la acepta de buena gana. El *Corán* autoriza un número de esposas, pero le exige al hombre una condición imposible de

22. Amin se refiere a la situación de las estadounidenses seguidas por las inglesas, las alemanas, las francesas, las austríacas, las italianas y las rusas (2000a, 7). Pero no precisa datos concretos.

23. «Y entre Sus signos está el haberos creado esposas nacidas de vosotros mismos, para que os sirvan de quietud, y el haber suscitado entre vosotros el afecto y la bondad. Ciertamente, hay en ello signos para gente que reflexiona».

24. Si bien no especifica cuáles y por qué, quizá pueda verse aquí tanto una influencia de la opinión de su padre como del contexto colonialista.

cumplir: ser igual de justo con todas ellas²⁵, lo cual debería entenderse como su prohibición. Amin rechaza también los supuestos legales con los que se justifica: la enfermedad y la esterilidad de la mujer, ya que esta no es culpable de su enfermedad y el deseo de descendencia no tiene por qué obligar a la poligamia, pues la primera mujer puede rechazar seguir como esposa. Tampoco acepta que la monogamia sea antinatural, sino un rasgo de evolución y progreso (Amin 2000a, 83). Concluye que la poligamia es una fuente de conflicto, perjudica la educación y el bienestar de los hijos y empobrece a las familias. Es un vestigio de sociedades primitivas en las que la mujer se consideraba una especie única situada entre el ser humano y los animales. Está condenada a desaparecer, entre otras cosas por la mayor concienciación y formación de los hombres.

En cuanto al divorcio, la posición de Amin es más combativa que la de Stuart Mill. Debería ser en todas las culturas parte integral del proceso del matrimonio. Solamente los cristianos lo prohibieron y esta prohibición religiosa ha continuado determinando las leyes de las sociedades occidentales y haciendo del matrimonio un contrato que solo puede disolver la muerte. El divorcio no debe estar regulado por ninguna religión. Es un acto legal y como tal debe celebrarse para que haya uniformidad y no se banalice el acto ni las consecuencias, ya que supone pérdida y adquisición de derechos y otros actos legales dependen de él (herencia, custodia de los hijos, manutención, etc.). Pero debe basarse en la justicia y la igualdad para que las mujeres puedan iniciarlo a voluntad.

3. Más allá de los principios de la libertad y el interés común

3.1. *La libertad y el interés común*

Según Amin, cuando nos enfrentamos a opiniones encontradas, como en el caso que no ocupa, debemos escoger lo que favorezca la libertad humana y el

25. «Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así, evitaréis mejor obrar el mal» (*Corán* IV, 3). Julio Cortés (78) explica en nota: «La primera parte de la aleya declara lícita la poligamia o, más precisamente, la poliginia. La segunda parte, arguyen algunos modernistas, prescribe implícitamente la monogamia, porque no hay hombre capaz de tratar con imparcialidad a sus esposas (...) La práctica islámica no lo ha entendido así. Probablemente hay que entender «huérfanas» (...) [Si teméis no ser justos casándoos con las huérfanas, pupilas vuestras, casaos con las mujeres no huérfanas que os gusten: dos, tres, cuatro]». Y la aleya 129: «No podréis ser justos [si sois polígamos] con vuestras mujeres, aún si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso [en una situación ambigua: ni con marido ni sin él]».

interés común (2000b, 28), un doble criterio que refleja tanto la influencia de Stuart Mill como de los principios del islam y del contexto reformista.

Según el criterio de la libertad, únicamente puede ser libre quien no somete su pensamiento, voluntad y acción a un yugo (Amin 2000b, 49). La mujer no será un ser completo a menos que su educación física y mental lo sea «considerando su dignidad personal (...) para que pueda ser feliz o desgraciada según su propia responsabilidad, y no de acuerdo con la de los demás» (Amin 2000b, 91). Garantizados todos sus derechos políticos –como se espera en Europa– se conseguirá la igualdad y el desarrollo de todo el potencial de las mujeres, que no son una simple máquina de reproducción (Amin 2000a, 73). Su liberación es, pues, un fin en sí misma. Pero la igualdad es solo el principio del camino al que Amin no quiere prescribir final ni forma concreta (2000a, 73).

El *istislah* o interés general es uno de los principios del derecho islámico. En la época de Amin es uno de los términos que especialmente Abdu y su seguidor Rashid Rida utilizarán para fundamentar la práctica del *iytihad* (esfuerzo de reflexión y análisis personal para extraer de las fuentes del derecho las respuestas que cada época y contexto requieren); la interpretación de la ley según el espíritu de esta (justicia y equidad) y el bien público, subrayando así la capacidad de evolución de la *sharia* y con ello la renovación del islam y del mundo árabo-islámico sin perder su identidad (Esposito 145)²⁶. ¿Pero cómo es la transformación de las mujeres según el interés común? ¿Es compatible con el principio de la libertad y, sobre todo, con la caracterización de esta que acabamos de ver? La libertad está presente en el islam, si bien con las obvias limitaciones de un monoteísmo revelado. La cuestión es si este doble criterio puede articularse en el feminismo de Amin y si la religión no será en el fondo su particular «techo de cristal».

Pueden distinguirse dos sentidos del interés común en Amin: el de la humanidad y el del proyecto reformista-nacionalista. Según el primero, el fin de la civilización es «la marcha de la Humanidad por un solo camino (...) Eso es lo que queremos decir al hablar de evolucionar al ejemplo de los europeos y al señalar su imitación, indicando que volvemos la mirada a la mujer europea» (2000b, 138). La moral occidental no es condenable para Amin, pues los males de una sociedad son consecuencia natural de la existencia de la libertad. Y todo sistema tiene componentes perjudiciales, pues la absoluta perfección no es posible en esta vida (2000a, 89). Ha sido la diferencia de fe y la

26. Según Hj. Sartiyati, Qasim Amin se basaría en el texto de Abdu, «La prosperidad de la sociedad y el interés común» (21).

enemistad entre Oriente y Occidente lo que ha ido generando imágenes falsas e irreales uno de otro, basadas en las pasiones y la ignorancia mutua (2000b, 141). Amin suscribe una concepción de Occidente no exenta de idealización, también respecto al tema de la liberación de la mujer²⁷, pero no propone una imitación ciega. En primer lugar, porque aunque los logros de la humanidad tienen un lugar de origen, son patrimonio de esta, y pueden ser asumidos de forma activa por culturas e individuos. En *Aforismos*, su diario publicado póstumamente, rechaza precisamente la imitación ciega de sus compatriotas (Mazid 59). Egipto habría entrado en la etapa más importante de su historia porque camina hacia el progreso. Pero nunca se habría enfrentado a un peligro mayor: la expansión de un Occidente que se apropia sin escrúpulos de la riqueza y los recursos, una expansión que, sin embargo, no sería distinta a la del islam en su momento de esplendor. Pero ni antes ni ahora se trataría de guerras de religión ni de ideologías, sino de la lucha por la existencia: protección de las fronteras, ampliación de la zona de control e intereses comerciales e industriales (Amin 2000a, 66). La selección natural también es aplicable a las culturas y la fuerte vence a la débil (Amin 2000a, 63). El pueblo egipcio ha de plantar batalla con sus fuerzas intelectuales y educativas. En tercer lugar, porque aunque Occidente represente el bien asequible a la humanidad en esta etapa concreta, «siempre el anhelo del alma humana es mayor» (Amin 2000b, 149). Por eso, si se pregunta hacia dónde conduce la liberación de la mujer, es una incógnita que nadie puede despejar, de la misma forma que no sabemos qué pasará con el hombre (Amin 2000a, 119). En este sentido, el bien común sí es compatible con la libertad.

Amin había iniciado su reflexión sobre la mujer con la intención de centrarse en la esfera privada, pero pronto no puede mantener tal separación entre lo público y lo privado: los temas que denuncia están casi todos regulados por los códigos de estatuto personal, o sea, por las diferentes escuelas jurídicas. La situación política y familiar son «aspectos inseparables de todos los países y lugares y esto afecta a ambos sexos» (2000b, 34). Y la forma de gobierno influye en la vida privada y esta en el cuerpo social. Además, la esclavitud femenina a lo largo de la historia dista mucho de ser una cuestión privada. Por otra parte, y aquí está la cuestión, la liberación de la mujer es también un medio para un fin: el bien de Egipto y la renovación del islam, porque la familia sería la base y el motor del país, y la base de la familia es la mujer (Amin 2000a, 72). Y ello hasta el punto de que cada hombre adulto «es producto de

27. Por ejemplo, afirma: «Nadie entre ellos discute el derecho que la mujer tiene a disponer de su cuerpo y de su mente, excepto en lo que dictaminan las buenas costumbres» (2000b, 44), aunque no especifica qué entiende por «buenas costumbres».

una mujer» (Amin 2000a, 71); ella es responsable de los defectos educativos de las generaciones e incluso del alto índice de mortalidad infantil. Su función es «la conformación de la moral comunitaria y de la ética, que influirán en la colectividad y decidirán el progreso (...) o su decadencia, más allá de toda suerte de constituciones, leyes y religiones» (Amin 2000b, 100). Pero una mujer velada, recluida e ignorante no tiene opiniones sobre negocios, movimientos políticos, arte, asuntos públicos o asuntos doctrinales; no tiene orgullo patriótico o sentimientos religiosos (Amin 2000b, 10). Un segundo aspecto del bien común de la nación se refiere al aprovechamiento del capital humano: si las mujeres no se forman, son una riqueza que no produce nada (Amin 2000a, 12). Si no pueden ganarse su sustento, son una carga social y unos parásitos que viven del esfuerzo de otros, una posición muy similar a la que ya defendiera Averroes (2011, 59) y que contrastaba con la actividad real de las clases humildes de ambas épocas.

En el caso de Mill, la liberación de las mujeres es de gran utilidad para la humanidad porque la ley del más fuerte no se superará mientras siga imperando en la familia (2010, 84)²⁸. Debe practicarse y lograrse en la familia lo que se requiere para la sociedad (Mill 2010, 112), pero la responsabilidad no es exclusiva de la mujer, pues la otra escuela es la ciudadanía. La liberación de las mujeres enriquecería también la convivencia de los cónyuges al ser los dos seres humanos completos y formados. Y aumentaría «el fondo general de pensamiento y poder activo» (Mill 2010, 110), y la oferta de capacidades y habilidades en circulación y competición en la sociedad (aunque no se ve bien cómo, si la mujer no debe trabajar). Y lo más importante: la «felicidad privada para la mitad liberada de la especie humana» (Mill 2010, 110). Después de las necesidades más básicas, la libertad es la primera y más fuerte necesidad de la naturaleza humana, y no puede reprimirse sin consecuencias psicológicas como el resentimiento (Mill 2010, 110).

3.2. «Volver a las raíces, a la gloria pasada. Ella nos iluminará»

Según Amin, el islam no es ya la religión progresista e igualitaria cuyo impacto inicial en todos los países fue uno de los mayores motores de progreso y desarrollo. Y las causas han sido muchas: dejó de haber líderes competentes al frente de las naciones musulmanas ocupando otros pueblos el poder

28. La moral de la sumisión dejó paso a la caballerosidad, pero hoy es el tiempo de la justicia y el afecto mutuo. Los valores del honor caballeresco, «el punto culminante de la influencia de los sentimientos de las mujeres en el cultivo moral de la humanidad», han sido una fase intermedia pero insuficiente (Mill 2010, 109).

(2000a, 66); desapareció al-Andalus y sus conocimientos fueron transferidos a Europa; la ignorancia generalizada acabó afectando a la forma de entender y vivir la religión; sus eruditos (2000a, 65)²⁹ promovieron el desprecio de las ciencias y los asuntos del mundo, debiendo el ser humano no buscar sus propios bienes ni elegir por sí mismo sino asumir el fatalismo. El islam se convirtió en un mosaico de costumbres y supersticiones inaceptables que fueron perpetuadas por gobiernos despóticos. Estos arrebataron a las estructuras políticas los mecanismos que regulaban los derechos y deberes del dirigente y de los ciudadanos, y que garantizaban que estos pudiesen exigir que se gobernase dentro de los límites de la *sharía* (2000a, 8).

Pero si el islam de hoy no es el genuino y la situación de la mujer musulmana ha sido y es contraria a este –una religión esencialmente progresista e igualitaria– la solución de Amin parece que es volver al pasado. De hecho, una de las grandes consignas de la época es recuperar el islam auténtico, el de los primeros tiempos: «volver a la raíces, a la gloria pasada. Esa época nos iluminará» (Amin 2000b, 129). Pero para Amin, el progreso viene inevitablemente acompañado de cambios según cada contexto (2000a, 5). El cambio es una constante en el universo dispuesto por Dios. La tradición no es una excepción, además de un conjunto de convenciones. Y Amin se pregunta por qué un musulmán debería creer que sus tradiciones no pueden ser cambiadas o reemplazadas por unas nuevas y que su deber es preservarlas para siempre. De hecho, los musulmanes no tienen el mismo estilo de vida, las mismas preferencias y tradiciones en todas las partes del mundo. Hay que rechazar la tradición «cuando (...) domina nuestra voluntad y nuestra capacidad de elección» (Amin 2000b, 129). La tradición suele controlar a un país más que ningún otro poder y es el componente menos proclive a cambiar. Las tradiciones son capaces incluso de reemplazar la religión existente, destruirla o transformarla hasta el punto de hacerla rechazable (Amin 2000b, 6). Exigir adaptarnos a la tradición es absurdo: como si un hombre que ha cambiado de talla, decidiese contraer su cuerpo en lugar de cambiar de traje (Amin 2000b, 102).

La gran enfermedad del mundo árabe es su dependencia del pasado. Ha sido inoculada por sus eruditos, la Universidad de al-Azhar, los «teóricos imaginarios» y los intelectuales que se presentan como críticos pero no dudan en buscar el apoyo de dictámenes y justificaciones religiosas. Los historiadores han falsificado el pasado y los alfaquíes han inventado *hadices* (Amin 2000b, 136). Entre todos han ido tejiendo un pasado ficticio y la convicción de que

29. «Its scholars and theologians, with the exception of few whose hearts have been illuminated by God, have manipulated it however they wanted, and in fact have made it an object of ridicule» (Amin 2000a, 65).

en él se dio el islam genuino. Pero en ese pasado los gobiernos fueron manifestaciones personales de la voluntad arbitraria de los dirigentes; la situación familiar carecía de organización; no se produjo nada nuevo en el campo de la moral; el islam estuvo desgarrado por disensiones y en todas sus épocas hubo inmoralidad. Ese glorioso pasado empezó y acabó antes del inicio de la ciencia y la mentalidad modernas, por lo que necesariamente tuvo que adolecer de todas las deficiencias propias de ese estadio de la humanidad. Como no podía ser de otra manera, numerosos aspectos del pasado no tienen ya cabida en nuestro tiempo. La perfección humana «sólo la encontraríamos en un futuro muy lejano» (Amin 2000b, 136); nunca en el pasado de ninguna cultura. Por eso Amin se declara hereje (2000b, 4) del islam idealizado. Y denuncia la pereza mental que ha hecho de los musulmanes seres autosatisfechos y hostiles a toda nueva idea que vetan esgrimiendo, sin más, que es contraria al islam: «Nos hemos convertido en un suelo estéril, no apto para que crezca nada» (2000b, 4). A esta situación se suma el mal que arrastra la humanidad: el dominio ejercido sobre las mujeres, un hecho independiente de culturas y credos. No hay más que ver la similitud de su situación en todo el mundo y cómo los estereotipos sobre la mujer son transculturales³⁰. El reformismo es un movimiento histórico y la reforma (*islah*)³¹ es una constante del islam, pero para Amin es ante todo una categoría antropológica que divide a la humanidad (2000b, 44). Reformista es quien aparta de sí los factores que influyen en el desarrollo de sus sentimientos, deja a un lado la herencia recibida, analiza las cuestiones objetivamente desde todos sus puntos de vista y atiende a los datos empíricos, a la opinión y reflexión personal y a la verdad (Amin 2000b, 47).

3.3. «Hasta que las mujeres mismas hayan contado todo lo que tienen que contar»

Según Mill, los hombres limitan a las mujeres en la esfera pública para mantener su subordinación en la privada, porque el sexo masculino «no puede tolerar la idea de vivir con un igual» (2010, 121). El triunfo de la ley del más fuerte apunta, pues, a un problema en la constitución de la identidad masculina, pero puede afectar a todas las relaciones humanas y esto es lo que Mill también pone de relieve. Decíamos más arriba que la naturaleza

30. Poco piadosa, escasamente inteligente, elemento de discordia, trampa del maligno, creada para satisfacer al varón y refractaria al conocimiento (Amin 2000b, 25).

31. Tariq Ramadán especifica que implica llevar aquello de lo que se trate a su estado original, siendo este último el momento en que era como debía ser, no había degenerado. Implica pues, mejorar, reformar, curar hasta volver a dicho estado (2009).

de una mujer llega a ser una incógnita incluso para sí misma. Su identidad será opaca «hasta que las mujeres mismas hayan contado todo lo que tienen que contar». Mill se refiere en más de una ocasión a las posibilidades de la literatura al respecto. En «¿Qué es la poesía?»³², no se pronunciaba sobre cuestiones feministas, pero destacaba la poesía frente a la novela en un sentido revelador: «la descripción de las operaciones de la emoción humana más profundas y secretas, interesa únicamente a quienes les recuerda lo que han sentido, o les despierta la imaginación para evocar lo que podrían sentir, o lo que podrían haber sentido si sus circunstancias externas hubieran sido otras» (Mill 2002, 39). La poesía exige la total inconsciencia del poeta en cuanto a la presencia de un oyente, y no es posible tampoco si el autor «no puede conseguir eliminar de su obra el rastro de estas miradas al cotidiano mundo exterior, ni puede expresar sus emociones exactamente igual que las ha sentido en soledad, o como cree que debería sentir las, aun cuando fueran a permanecer eternamente silenciadas» (Mill 2002, 44). Por tanto, si la literatura es un espacio de liberación para la mujer, la poesía parece uno muy especial, aunque sus condiciones de posibilidad revelan un problema de gran importancia para el tema que nos ocupa: hará falta esa liberación del mundo exterior y de la presencia de un particular oyente. El universo simbólico masculino aún debe, pues, ser derruido también en el interior. El colonizador ha de ser expulsado del sentimiento, del pensamiento y de la acción. También aquí, en el caso de Mill, hay que ir más allá de los principios de libertad y del bien común.

4. Conclusiones: esperando el «momento oportuno»

Amin denuncia una serie de situaciones concretas de la esclavitud de la mujer que, como es lógico por las diferencias de contexto cultural, no todas coinciden con las que cuestionó Mill. Para este la razón de fondo del sometimiento de la mujer es la persistencia de la ley del más fuerte en las relaciones humanas. Mill milita activamente en la consecución del derecho al voto de las mujeres, si bien no parece ser consciente de la necesidad de liberación económica. Un aspecto importante de su reflexión es la necesidad de otro tipo de liberación, más interna y personal, que ejemplifica con el recurso a la literatura, un aspecto que no suele abordarse de su filosofía. Para Qasim Amin,

32. «desilusionado con la constricción intelectual de la teoría [utilitarismo], fue matizando su posición hasta llegar a incluir en la palabra 'utilidad' los placeres de la imaginación y de las emociones más elevadas, coincidiendo en esto con los escritores románticos (Sánchez Fernández 15-16).

el caballo de batalla también es la ley del más fuerte y también defiende el derecho al voto, pero la abolición de la ley del más fuerte no es independiente de la superación de la enfermedad del pasado y de una reforma teológica del islam para que siga su espíritu progresista de los primeros tiempos y el del propio *Corán*. En ambos autores, sin embargo, los principios de la libertad y el bien común entran en conflicto en algunos asuntos concretos, aunque en Amin es muy significativa su insistencia en la indeterminación futura de la imagen de la mujer.

Qasim Amin dejó constancia en sus memorias de la necesidad de pronunciarse y actuar ante la urgencia de los hechos: «si los reformadores tuviesen que esperar a la aprobación de la opinión pública, el mundo sería el mismo que en la época de Adán y Eva» (2000a, xiii). En la obra publicada específica que su objetivo es poner sobre la mesa una cuestión que muchos intelectuales han pasado por alto, no llevar a cabo un examen exhaustivo, y aún menos dilucidar cuestiones metafísicas, en el sentido de una filosofía sistemática. Quiere plantar una semilla cuyos brotes aparecerán en la mente de la generación futura, la habitante de la verdadera *al-madina al-fadila* (la ciudad ideal), podemos decir nosotros, siguiendo su imagen farabiana. Dicha urgencia afecta, sin embargo, al nivel de su discurso, que a veces parece más un panfleto. Y puede también que las contradicciones que se aprecian se expliquen en parte por ello, además de porque él mismo forma parte de la mentalidad y del contexto a superar. Tampoco hay que descartar la censura ni la autocensura. Y algo más: el tema en cuestión, que aborda prejuicios, costumbres y afectos, supera un planteamiento basado en una mera refutación conceptual como Mill pone de relieve (2010, 33).

De cualquier modo, Amin utiliza una batería de argumentos: laicos, ilustrados, religiosos, reformistas, nacionalistas y no acaba de desprenderse de la religión, pero quizá por eso mismo su mediación sea hoy, en ciertos aspectos, más afín a la realidad de los retos de nuestro tiempo en un mundo a varias velocidades, y más útil e inspiradora para el diálogo interreligioso. Aplicándole la misma regla hermenéutica que él adopta respecto al pasado y a la tradición, es evidente que de su propuesta no es posible recuperarlo todo. Pero si los antiguos son dignos de imitar porque «instauran la reflexión y la discriminación como método», uno de los aspectos más interesantes del pensamiento de nuestro autor es su valentía a la hora de opinar abiertamente sobre la cuestión del velo, apuntando con sus tesis más allá del feminismo de la igualdad e incluso del feminismo. Por otro lado, al optar por el espíritu ético de la religión y dar visibilidad a los *hadices* y a los ejemplos de mujeres, lleva a cabo un significativo ejercicio de justicia histórica, poniendo de paso

las bases para una islamología feminista y una «*sharía* liberal» (Amin 2000a, 7). Mill no hace de la religión el fundamento de ningún aspecto de su propuesta, pero se echa en falta una crítica a la religión desde la perspectiva de la liberación de las mujeres³³. No menos importante es la propuesta de Amin de abordar de forma crítica el pasado, asumir activamente el patrimonio de la humanidad, adoptar el reformismo como actitud, o el aprendizaje de la libertad. Al contrario de lo que pudiera parecer, los oprimidos no son *per se* los más proclives a la justicia y a la compasión, ni los más amantes de la libertad. La única planta que crece en una nación oprimida es la depravación (Amin 2000a, 9): se respeta solo la fuerza y disuade solo el miedo. No somos déspotas –se queja– pero creemos que la única forma de mantener la estabilidad familiar es la tiranía (Amin 2000b, 66). Egipto ha vivido políticamente en la esclavitud y aún no sabe qué hacer con la libertad (Amin 2000a, 73). Tanto él como Mill muestran que los principios de la libertad y el bien común deben reelaborarse sin perder de vista, en un caso, una patología cultural como es el lastre del pasado; en otro, la liberación interior para la construcción de un nuevo orden simbólico, una cuestión que da lugar en Mill a una interesante lectura de la poética. Muestran también cómo el problema de la desigualdad entre los sexos, va más allá de la ley del más fuerte y no tiene su origen en las religiones: es transcultural y debe combatirse en la construcción de la identidad masculina y al nivel de la educación de los afectos.

Pesa, sin embargo, ese «momento oportuno» del que habla Amin y que también suscribe Mill en gran medida (al menos respecto a su juicio sobre el cristianismo). Paradójicamente, Amin acaba posponiendo sin fecha los cambios (2000a, 60). La mujer egipcia «no está preparada (...) necesita tiempo» (2000b, 76). El argumento del «momento oportuno», por cierto, no dejará de esgrimirse en otros contextos, como ya parecía vislumbrar –entre el dolor y la rabia– Olympe de Gouges: «¡Oh, mujeres!, ¡mujeres!, ¿cuándo dejaréis de estar ciegas?, ¿qué ventajas habéis obtenido de la revolución?: un desprecio más marcado, un desdén más visible». Por suerte, ese momento no tiene

33. En *La utilidad de la religión* la perspectiva de género se reduce a afirmar que, según la Biblia, la obligación religiosa no es más estricta con las mujeres en el caso de las relaciones sexuales ilícitas, recogiendo el ejemplo citado por Bentham (el de las relaciones sexuales ilícitas). El deber religioso, cuando no está reforzado por el poder de la opinión pública, no sería muy efectivo por sí mismo en la conducta, según Mill (2012: 91). ¿Quiere decir esto que la Biblia es más benévola con las relaciones ilícitas que la presión social? El tema al que se está refiriendo aquí Mill no deja de tener relación con esa defensa de la libertad que emprende en su célebre escrito, pero tampoco pasan desapercibidas las connotaciones personales.

dueño. Mill apuntó las consecuencias psíquicas negativas de la represión de la libertad individual de las mujeres, pero más bien respecto a las relaciones entre los sexos (2010, 213). Pero Qasim Amin se pronuncia de forma más rotunda con una imagen producto de su propia experiencia: hay pensamientos –y el de la liberación de las mujeres sería *uno* de ellos– con una fuerza tal que superan cualquier duda en quien los alcanza, ya sea sobre la posibilidad de comunicarlos o sobre sus consecuencias. Si el individuo no utiliza esa fuerza para ponerlo en práctica, si insiste en combatirlo, en coartarlo o reprimirlo, se volverá contra él como un gas que no puede ser contenido bajo presión.

Referencias bibliográficas

- ABISAAB, Malek y Rula Jurdi Abisaab. «A Century After Qasim Amin: Fictive Kinship and Historical Uses of «Tahrir al-Mara». *Al-Jadid* 6. Núm. 32 (2000). <http://www.aljadid.com/content/century-after-qasim-amin-fictive-kinship-and-historical-uses-tahrir-al-mara>, consultado el 31.05.2014.
- AMIN, Qasim. *The Liberation of Women. The New Woman. Two Documents in the History of Egyptian Feminism*. Ed. Samiha Sidhom Petersom. The American University in Cairo Press, 2000a.
- AMIN, Qasim. *La nueva mujer*. Instituto Egipcio de Estudios Islámicos. Madrid, 2000b.
- AMIN, Qasim. *Tahrir al-mar'ah*. Facsimile Publisher. Reprints from the collection of the University of Michigan Library, 2015a.
- AMIN, Qasim. *Al-Mar'ah al-jadidah*. Facsimile Publisher. Reprints from the collection of the University of Michigan Library, 2015b.
- AMORÓS, Celia, y Ana de Miguel (eds.). *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. 1. De la Ilustración al segundo sexo*. Madrid: Minerva Ediciones, 2007.
- AMORÓS, Celia. *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra, 2009.
- AVERROES. *Exposición de la 'República' de Platón*. Madrid: Tecnos, 2011.
- AZAOLA PIAZZA, Bárbara. «Participación política y social de la mujer egipcia». *Feminismo/s* 3 (2004): 161-174.
- BERKEY, Jonathan Porter, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo*. Princeton University Press, 1992.
- El Corán*. Edición, tradición y notas de Julio Cortés. Barcelona: Herder, 2007.
- ESPÓSITO, John L., y Natan DeLong-Bas. *Women in Muslim Family Law*. Syracuse University Press, 2011.
- GIL RUIZ, Juana María. «El debate de John Stuart Mill y Harriet Taylor en los *Ensayos sobre la igualdad sexual*». *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*.

- Coord. Manuel Escamilla Castillo. Granada: Universidad de Granada, 2004, 65-97.
- GUILLIN, Vincent. *Studies in the History of Political Thought*, Volume 1: *Auguste Comte and John Stuart Mill on Sexual Equality: Historical, Methodological and Philosophical Issues*. Boston, MA, USA: BRILL, 2009.
- GUISÁN, Esperanza. «Harriet Taylor Mill, John Stuart Mill y la ética del siglo XXI». *John Stuart Mill y las fronteras del liberalismo*. Coord. Manuel Escamilla Castillo. Granada: Universidad de Granada, 2004, 99-121.
- KHURI-MAKDISI, Ilham. *The Eastern Mediterranean and the Making of Global Radicalism, 1860-1914*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- MARIN, Manuela. «Women, gender and sexuality». *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 4, *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Ed. Robert Irwin. Cambridge University Press, New York, 2010, 355-379.
- MASSAD, Joseph A. *Desiring Arabs*. University of Chicago Press, 2007.
- MAZID, Nergis. «Western Mimicry or Cultural Hybridity: Deconstructing Qasim Amin's «Colonized Voice»». *American Journal of Islamic Social Sciences* 19 (2002): 42-67.
- MIGUEL ÁLVAREZ, Ana de. «El feminismo en clave utilitarista ilustrada: John S. Mill y Harriet Taylor Mill». *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. 1: De la Ilustración al segundo sexo*. Eds. Celia Amorós, Ana de Miguel. Madrid: Minerva Ediciones, 2007, 175-210.
- MILL, John Stuart. «¿Qué es la poesía?». *John Stuart Mill, Thomas Love Peacock, Percy Bysshe Shelley. El valor de la poesía*. Ed., trad. y notas Eduardo Sánchez Fernández. Madrid: Hiperión, 2002.
- MILL, John Stuart & Taylor Mill, Harriet. *Ensayos sobre igualdad de los sexos*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2000.
- MILL, John Stuart. *El sometimiento de la mujer*. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- MILL, John Stuart. *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial, 2013.
- MILL, John Stuart. *El utilitarismo*. Madrid: Alianza Editorial, 2014.
- MILL, John Stuart. *Tres ensayos sobre la religión*. Madrid: Tecnos, 2012.
- MIRAUT MARTÍN, Laura. «Los derechos de la mujer en el feminismo moderado de John Stuart Mill». *Anuario de filosofía del derecho* 23 (2006): 101-130.
- MIYARES, Alicia. «El sufragismo». *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización. 1: De la Ilustración al segundo sexo*. Eds. Celia Amorós, Ana de Miguel. Madrid: Minerva Ediciones, 2007, 245-293.
- NOOH, Ramadan. *Anfänge der Frauenbewegung und Genderdiskussion in Ägypten. Am Beispiel von Qasim Amin und Hoda Sha'arawi als Begründer*, GRIN Verlag, 2014.
- PATEL, Abdulrazzak, *The Arab Nahdah. The making of the Intellectual and Humanist Movement*. Edinburgh University Press, 2013.

- RAMADÁN, T. *Radical Reform. Islamic Ethics and Liberation*. New York, Oxford University Press, 2009.
- REID, Donald M. *The Odyssey of Farah Antun. A Syrian Christian's Quest for Secularism*. Minneapolis & Chicago: Bibliotheca Islamica, 1975.
- REID, Donald M. *Cairo University and the making of modern Egypt*. Cambridge University Press, 2002.
- ROBINSON, Francis. «Education». *The New Cambridge History of Islam*. Vol. 4. *Islamic Cultures and Societies to the End of the Eighteenth Century*. Ed. Robert Irwin. Cambridge University Press, New York, 2010, 497-531.
- ROSSI, Alice B. «Sentimiento e intelecto. La historia de John Stuart Mill y Harriet Taylor Mill», en Stuart Mill, John & Taylor Mill, Harriet, *Ensayos sobre igualdad de los sexos*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2000, 21-87.
- RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad. *Historia del movimiento feminista egipcio*. Granada: Universidad de Granada, 1989.
- SAINT-PROT, Charles. *La tradición islámica de la reforma*. Barcelona: Bellaterra, 2014.
- SHANLEY, Mary L. «The subjection of women». *The Cambridge Companion to Mill*. Ed. John Skorupski. Cambridge University Press, 1998, 396-422.
- SARTIYATI, H.J. «Konsep Emansipasi wanita Menurut Qasim Amin». *At-ta'lim* 3 (2012): 19-25.
- VIVIANI, Paola. *Un maestro del Novecento arabo. Farah Antun*. Roma: Jouvence Editoriale, 2004.
- ZACHS FRUMA, y Sharon halevi. *Gendering culture in Greater Syria. Intellectuals and Ideology in the Late Ottoman Period*. London, New York: I.B. Tauris, 2015.

LOS HERMANOS MUSULMANES Y LA MUJER. NOTAS CRÍTICAS

HANY EL ERIAN EL BASSAL
Universidad de Alicante

Recibido: 02/07/2015
Aceptado: 29/07/2015

Resumen

En este artículo nos acercaremos a la historia de los Hermanos Musulmanes desde su fundación en 1928 hasta la actualidad, así como a la sección femenina de la misma hermandad llamada las Hermanas Musulmanas. Exponemos y analizamos a continuación las opiniones o fetuas recogidas en la revista oficial de los Hermanos Musulmanes sobre la mujer, intentando demostrar con ello la interpretación errónea que hacen a la hora de tratar cuestiones relacionadas con mujer.

Palabras claves: Hermanos Musulmanes, Islam, Hermanas Musulmanas, Fetua, Mujer

Abstract

In this article we will approach the history of the Muslim Brotherhood since its foundation in 1928 until today, and the women's section of the same Muslim brotherhood called Muslim Sisters. Then, we present and analyze the opinions or *fatwas* included in the official magazine of the Muslim Brotherhood about women, trying to prove with it the wrong interpretation that they do when they deal with women issues.

Keywords: Muslim Brotherhood, Muslim Sisters, Islam, Fetua, Women

Introducción

Durante miles de años la mujer ha estado sometida y dominada por el hombre. Las religiones por lo general no han tratado bien a las mujeres: creen que están en un estado de minoría de edad permanente, algo razonado por revelaciones divinas o la supuesta voluntad del Creador. Apenas existen excepciones al respecto. A las mujeres no se les consiente el acceso al espacio de lo sagrado, al que sólo llegan los hombres. La libertad de la mujer se ve tutelada por los varones, su conciencia está sometida a las leyes religiosas, incluso su sexualidad está controlada por una moral restrictiva impuesta por clérigos y alfaquíes. Hay quien dice que el Islam trató a la mujer de modo diferente a las demás religiones, y hay quien argumenta que el Islam no hizo más que humillar a la mujer y violar sus derechos. Pero la mayoría de los musulmanes y, por supuesto, el grupo de Los Hermanos Musulmanes han defendido siempre a través de libros y artículos que el Islam llegó a liberar a la mujer y a igualar sus derechos a los derechos del hombre.

Sin embargo, en muchas ocasiones encontramos opiniones contradictorias sobre temas relacionados con la mujer en el Islam; sobre una misma cuestión podemos leer diferentes perspectivas. Desde luego, el problema de las diferentes interpretaciones de cuestiones relacionadas con la mujer reside en cierto modo, en que los diferentes *ulemas* (eruditos), así como la mayoría de los escritores y profesores universitarios –ceranos a los Hermanos Musulmanes– que tratan el tema de la mujer, toman sus opiniones de los dictámenes realizados por alfaquíes que vivieron entre el siglo I y el siglo IV de la era musulmana (siglos VII – X d.C.), cerrando así la puerta al *iytihad* (el esfuerzo de reflexionar). Esto quiere decir que lo que hacían los *ulemas* musulmanes en los últimos siglos, y por supuesto lo que hacen en la actualidad, no es más que repetir lo que decían aquellos sabios musulmanes que trataron el tema de la mujer hace mil años, sin tener en cuenta los cambios sociales que ha experimentado el ser humano a lo largo de más de diez siglos. Sin lugar a duda, todos utilizan para sus fetuas¹, en

1. Una fetua o *fatwa* es un edicto religioso o una opinión de un experto sobre una cuestión específica que afecta a un grupo o comunidad musulmana.

primer lugar el texto coránico y el hadiz (dichos y acciones del profeta Muhammad), pero estos textos son como la masa en la mano del panadero: cada uno la puede moldear a su manera, uno le pone más sal y menos agua, el otro le pone menos sal y más agua, uno la deja en el horno poco tiempo y le sale el pan poco hecho y el otro lo deja más tiempo y sale casi tostado. En nuestra vida cotidiana ocurre algo parecido: en los juzgados podemos encontrar a dos abogados de los que uno defiende su opinión acogiéndose a una parte de las leyes y otro defiende lo contrario amparándose en otra interpretación de las mismas leyes.

Los Hermanos Musulmanes sostienen que el Islam es válido para todos los tiempos y para todos los lugares y, a pesar de tener razón en esta afirmación, aquel Corán tan moldeable para todas las situaciones fue interpretado por alfaquíes de aquellos tiempos de un modo más estricto, influidos por siglos en los que no se concebía ni la libertad ni la igualdad. La apertura que quiso transmitir el Corán fue secuestrada por aquellos eruditos de los primeros siglos del Islam y les siguieron todos los doctos hasta nuestros días. Creo que ha llegado el momento de pensar de forma diferente y adaptar los textos a nuestros tiempos con interpretaciones más adecuadas para la sociedad en la que vivimos. Aquellos alfaquíes legislaron para sus gentes y sus tiempos y nosotros no somos menos que ellos: tenemos el deber y la obligación de legislar e interpretar los textos para nuestra gente y nuestros tiempos.

1. Los Hermanos Musulmanes

En marzo de 1928 el maestro de escuela y *sheij* Hassan al-Banna (1906-1949) fundó la asociación de Los Hermanos Musulmanes, que es considerada como la organización o el movimiento islámico más antiguo de Egipto y del mundo árabe-islámico, cuyo lema era tradicionalmente «Los creyentes son más que hermanos» (Hawa 17), siendo más tarde ampliado a: «Alá es nuestro objetivo; el Corán es nuestra Constitución; el Profeta es nuestro líder; la *yihad* es nuestro camino; la muerte por la causa de Alá es nuestro deseo» (Roque 214). Al principio, el objetivo de la Hermandad era propagar la moral y los principios del Islam en la sociedad y acabar con las misiones cristianas que actuaban en Egipto (al-Banna 1933, 21), para hacer lo mismo que hacían aquellas misiones: ocuparse de los más débiles, facilitándoles sobre todo asistencia sanitaria y educación. Pero no tardaron mucho tiempo los *Ijwan* (Los Hermanos) en asumir la lucha política, principalmente contra el colonialismo británico en Egipto, con el objetivo de acabar con la influencia occidental. La Hermandad proyectó dar una respuesta islámica en el plano político, social, cultural y religioso a la notoria occidentalización de las sociedades islámicas, expresada en el avance del laicismo, la relajación moral y el incumplimiento de las normas

relacionadas con el Islam y su tradición. Por ello, consideraban que la sociedad árabe-islámica estaba en decadencia y sometida a la cultura occidental, y quisieron establecerse como freno y alternativa a este cambio. Al-Banna llevó a cabo su proyecto de reforma, social, política y religiosa en tres fases. La primera fase fue un llamamiento general, seguido –segunda fase– por un período de formación y de preparación de las personas más comprometidas con sus ideas. Una vez instruidos aquellos hombres, empezaría la tercera fase, en la cual participaban aquellas personas formadas que actuaban como maestros de una nueva generación, seguían las enseñanzas del Islam y trabajan para teñir de coloración islámica todos los aspectos de la vida cotidiana y espiritual de los musulmanes (Lardinois de la Torre 269).

Los elementos centrales del proyecto de Hassan al-Banna y sus compañeros se centraban en la comunidad, en las mezquitas y en la educación religiosa. Aunque declaraban su respaldo a los principios democráticos, una de sus metas era y sigue siendo crear un estado islámico, regido por la *sharia* (la ley islámica). Después de su fundación en 1928, surgieron comités de la Hermandad por todo Egipto, los cuales se hacían cargo de mezquitas y escuelas, así como de centros deportivos (Mahmud 255). El modelo de la organización combinaba el activismo político con las obras de caridad y de esta forma su influencia sobre otros movimientos musulmanes de todo el mundo ha sido muy notoria (Muhammad 114). El comportamiento político de los *Ijwan* desde su fundación en 1928 hasta la llegada de los militares al poder –encabezados por Muhammad Nayib y Nasir– en 1952 tendió a desarrollarse como si fuera un partido político más que una organización religiosa. Participaron en los años cuarenta en elecciones pluripartidistas y reconocieron el sistema parlamentario como marco legal de sus actividades (García Cantús 97).

El ocho de diciembre de 1948, el gobierno egipcio –por ordenes del Rey Faruq y de los ingleses– disolvió e ilegalizó la organización de Los Hermanos Musulmanes por atentar contra intereses judíos y británicos. El propio Hassan al-Banna rechazó públicamente la actitud violenta de algunos miembros de la Hermandad, así como de personas pertenecientes al partido de *Hizb Misr al-fatah*,² cuando éstos quemaron locales y bares en el centro de El Cairo (Ibrahim 1981, 281). Pero, cuando a finales del mismo mes (28 de diciembre de 1948) el primer ministro egipcio Mahmoud al-Nuqrashi Pasha fue ase-

2. El Partido del Joven Egipto. El partido fue fundado en octubre de 1933 por su dirigente: Ahmed Husayn. Durante su apogeo en los años 30, el movimiento fascista del Joven Egipto disponía de una rama juvenil muy violenta, incluso uno de sus miembros trató de asesinar al primer ministro y presidente del Partido de al-Wafd Mustafa el-Nahhas Pasha.

sinado, la organización fue acusada del crimen. El propio Hassan al-Banna, rechazó la acusación diciendo de los asesinos del primer ministro lo siguiente: «No son hermanos ni son musulmanes» (Yusuf 56). Un mes y medio después (12 de febrero de 1949) el fundador de los Hermanos Musulmanes fue asesinado por desconocidos que se cree que estaban vinculados a las Fuerzas de Seguridad del Estado. En 1952 los Hermanos Musulmanes apoyaron el golpe de Estado liderado por un grupo de oficiales del ejército que se autodenominaron «Los oficiales Libres», cooperando más tarde con el nuevo gobierno liderado por Anuar al-Sadat, quien se convertiría en 1970 en presidente de Egipto y fue en varias ocasiones el oficial de enlace entre la Hermandad y el nuevo gobierno de los militares. El entendimiento entre Los Hermanos y los militares duró muy poco, ya que en 1954 se atentó contra el presidente Nasser en Alejandría, y se culpó a la Hermandad del atentado, siendo prohibidos y muchos de sus miembros encarcelados y torturados. Sin embargo, la Hermandad siguió aumentando en la clandestinidad. En 1965, de nuevo el gobierno redobló su persecución contra los miembros de Los Hermanos y un año después se ejecutó a uno de sus ideólogos más destacado, Sayyid Qutb. En los años setenta, bajo la presidencia de al-Sadat, volvieron otra vez a su actividad sin estar legalizados, pero tolerados por el régimen, incluso salió de nuevo a la luz su revista *al-Dawa* (La invitación al Islam)³. En la década de los ochenta, los Hermanos Musulmanes trataron de volver a la legalidad política aliándose con diferentes partidos de la oposición, con diversos tira y afloja con el régimen de Mubarak hasta su caída en 2011. En el 2012 Muhammad Mursi, el candidato de los Hermanos Musulmanes, ganó las elecciones presidenciales de Egipto, siendo derrocado un año más tarde por los militares, y las cárceles egipcias se volvieron a llenar con sus miembros.

3. Las Hermanas Musulmanas

El día 26 de abril de 1933 en la ciudad de Ismailiyya (Egipto) nació la sección femenina de la asociación de los Hermanos Musulmanes, la cual fue llamada [*al-ajawat al-muslimat*] (Las Hermanas Musulmanas). El periódico oficial de la Hermandad [*Yaridat al-Ijwan al-Muslimin*] se hizo eco de aquella noticia el día 22 de julio del mismo año⁴. Tal como cuenta el propio fundador de la Hermandad, Hassan al-Banna, él mismo fue el impulsor de la creación de

3. Revista oficial de los Hermanos Musulmanes desde 30 de enero 1951, su primera etapa fue de 1951 hasta 1954, su segunda fase y de forma discontinua de 1977 hasta 1984.

4. Ver *Yaridat al-Ijwan al-Muslimin*, (*Revista de los Hermanos Musulmanes*), Número 2 (22 de julio 1933), 24.

aquella sección femenina, y durante años se ocupó de prestar toda su atención para desarrollar su organización interna (al-Hayrasi 72). Pero ¿cómo evolucionó la sección femenina? ¿Y cuál era el papel de las mujeres? Su reglamento o normativa, tal como lo recoge el libro de las memorias de al-Banna (al-Banna 1992, 245), así como la revista de los Hermanos Musulmanes⁵, fue el siguiente:

1. El día uno del mes de *Muharram* de 1352 (26 de abril de 1933) se creó en la ciudad de Ismailiyya un grupo literario islámico llamado, [*Firqat al-ajawat al-muslimat*] (Grupo de las Hermanas Musulmanas).
2. El Propósito de la Formación de este grupo era: la adhesión a la moral islámica y la llamada a la virtud, así como ayudar a esclarecer los mitos más comunes entre las musulmanas.
3. Los métodos que debían ser utilizados eran lecciones y conferencias a las mujeres en sus propias comunidades, así como el asesoramiento personal y las publicaciones dirigidas a las mujeres.
4. El sistema del grupo era considerar miembro del mismo a toda musulmana que quisiera seguir sus normas y principios, y prestara el siguiente juramento: «Juro por Allah respetar la ética del Islam, y propagar sus virtudes».
5. El presidente del grupo era el Guía Supremo de las asociaciones de los Hermanos Musulmanes; su contacto con sus miembros se hacía a través de representantes, que eran los intermediarios entre el presidente y los miembros de la hermandad femenina.
6. Todas las Hermanas, incluso la representante, eran iguales: los trabajos se repartían entre ellas, cada una según su especialidad.
7. Las Hermanas celebraban una reunión semanal, apuntaban lo que hacían durante aquella semana y lo planificado para la semana siguiente. En el caso de que hubiera muchas hermanas, la reunión se limitaba a las encargadas de elaborar los trabajos.
8. Se estimaba una contribución financiera opcional. Lo recaudado era custodiado por una de las Hermanas, para posteriormente destinarlo a los proyectos que decidieran ellas mismas.
9. Estas normas podían ser aplicadas en otros lugares y no eran exclusivas de las Hermanas de Ismailiyya.
10. Este Reglamento entraba en vigor tan pronto como fuera ratificado y firmado por los miembros fundadores de la Hermandad.

5. *Yaridat al-Ijwan al-Muslimin*, n.º 2. 24.

El proyecto de la creación de la sección femenina en Ismailiyya no se detuvo allí, en aquella ciudad situada en la ribera noroeste del canal de Suez, sino que durante la celebración del segundo Consejo de la *shura*, (segunda Junta General) de la Hermandad⁶, decidieron ampliar y crear una sección a nivel nacional que engloba a todo el territorio de Egipto. Esta sección estaba bajo la supervisión de la dirección general de la Hermandad y estaría presidida por la señora Labiba Ahmad⁷. El propio al-Banna se encargó de presentar esta nueva presidenta a toda la Hermandad a través de un artículo en la revista de los Hermanos Musulmanes titulado «Un ejemplo de una buena mujer musulmana: la Sra. Labiba *Hanim*⁸ Ahmad» (al-Banna 1934, 21). Allí es descrita como una buena mujer musulmana orgullosa del Islam, que sigue sus enseñanzas y escribe con espíritu islámico. Viste el *hiyab al-shari* (el velo reglamentario en el Islam), que combina la dignidad y belleza –su foto fue publicada junto al artículo para demostrar la forma de vestir de la mujer musulmana, siendo la primera foto de una mujer en aquella revista–. Durante su entrevista con al-Banna, al llegar la hora de la oración se puso a rezar detrás de él, y por ello indicó al-Banna, que era un ejemplo a seguir por las mujeres perezosas que no rezan. Hizo la peregrinación a la Meca doce veces, lo que demuestra su fe y su amor a Allah y su Profeta. Ocupó el cargo de jefa de redacción durante trece años de la revista [*Yaridat al-nahda al-nisaiya*] (Revista del renacer femenino)⁹. Al-Banna siempre demostró su alegría por contar con una mujer tan culta y con tantas virtudes para presidir a todas las Hermanas Musulmanas de Egipto. Labiba Ahmad aceptó el cargo y juró trabajar con toda la fuerza que Dios le otorgara para defender y ayudar a las mujeres musulmanas. Después de asumir el cargo como presidenta, escribió una carta a todas las Hermanas mostrando su alegría y pidiéndoles ayuda para divulgar las enseñanzas y la moral islámicas entre las mujeres y las familias egipcias. En 1937, por razones personales, Labiba Ahmad dejó el cargo y viajó a Arabia Saudí, donde residió durante un tiempo y la actividad de las Hermanas se resintió por su ausencia. En

6. Celebrada en la ciudad de Port Said el 18 de enero 1934. Ver número especial sobre la segunda Junta General en *Yaridat al-Ijwan al-Muslimin*, 27 (8 de febrero 1934).

7. Labiba Ahmad (1875-1955), fue miembro fundador junto a Huda Shaarawi de la Unión Feminista Egipcia en 1923. Más tarde, ante el rumbo occidentalizado que tomó la organización, fundó *Yamiyyat nahdat al-saiyyidat al-misriyyat* (Asociación del renacimiento de las mujeres egipcias), de naturaleza social y cuyo objetivo era mejorar el nivel moral y religioso basado en la *sharí*a (ley islámica), y aumentar las oportunidades educativas para las niñas (Ibrahim 1997, 125).

8. *Hanim* es una palabra turca que significa «dama de linaje».

9. Revista mensual femenina de carácter predominantemente social e islámico, fundada por Labiba Ahmad en 1921, que trataba muchos temas relacionados con la mujer y el Islam.

1944 al-Banna tomó otra vez las riendas de las Hermanas después de la lucha interna por la presidencia, creó un comité de dirección compuesto por doce de ellas y presidido por Amal al-Ashmawi, hija de Muhammad al-Ashmawi, quien ocupó el cargo de ministro de educación en los años treinta y cuarenta. Una vez se ilegaliza la asociación de Los Hermanos Musulmanes en 1948, la sección femenina desaparece por miedo a represalias por parte del régimen. Con la caída de Mubarak en 2011 vuelve a nacer la sección femenina y en el 2013 después de la destitución del presidente Mursi, desaparece de nuevo.

4. La mujer en las fetuas de los Hermanos Musulmanes

Antes de nada, debo matizar una cuestión. Por razones familiares he conocido la organización muy de cerca, pues mi padre fue dirigente destacado de la misma y yo en mi juventud pertenecí a esta hermandad. De este modo, me considero con la experiencia suficiente como para poder afirmar que existen y siempre han existido dos corrientes dentro de la misma: una puede ser llamada aperturista, modernista o reformadora; la otra es la conservadora. La fuerza de la segunda es predominante sobre la primera, de forma que la opinión de la revista oficial representa la opinión de la mayoría, pero no la de todos los Hermanos Musulmanes. Por consiguiente, cuando hablo de los Hermanos Musulmanes me refiero a los que representan de forma oficial a la Hermandad, y no a todos los Hermanos, de los cuales conozco personalmente a muchos que no están de acuerdo con la versión oficial que emite la hermandad sobre cuestiones relacionadas con la mujer.

Las preguntas sobre cuestiones relacionadas con la mujer representan una materia muy importante en la sección de fetuas de la revista *al-Dawa*, y podemos distinguir dos tipos de fetuas:

1. El primer tipo trata cuestiones que se piensa pertenecen en exclusiva al universo femenino pero que no influyen en los asuntos públicos, como por ejemplo: hermanos de leche –compartir la leche materna entre niños y niñas, y su influencia en la consideración de convertirse en hermanos de leche, con lo que lleva de prohibición de contraer matrimonio entre aquéllos que han compartido la leche de una misma mujer– o cuestiones de herencia, matrimonio, divorcio, etc.
2. El segundo trata la situación de la mujer contemporánea desde punto de vista social, resaltando la importancia de sus derechos y deberes ante la modernización de la vida y el desarrollo de los tiempos. Un ejemplo de ello es la incorporación de la mujer al mercado de trabajo o la colaboración en la vida política y la posibilidad de ocupar cargos

públicos. No hay duda de que estas cuestiones no se pueden tratar únicamente desde el punto de vista religioso, sino que hay que utilizar los factores sociales y políticos para poder dar un dictamen acorde con el tiempo y la sociedad en que vivimos.

Vamos a intentar analizar la opinión y los puntos de vista de los Hermanos Musulmanes sobre estas cuestiones relacionadas con la mujer que ha vivido y vive en los siglos XX y XXI.

El primer punto que nos llama la atención sobre lo que opinan de forma «oficial» los Hermanos Musulmanes de la mujer, es que la mayoría de ellos consideran que la mujer es la responsable de la decadencia y el colapso de la moralidad en la sociedad. Opinan que mezclarse con los hombres y su forma de vestir son los causantes de toda esta decadencia moral. Con esta visión tan corta, no ven que el hombre es socio y colaborador imprescindible de todo lo que se acusa a la mujer, ya que si no fuera por el hombre, la mujer no podría llevar a cabo, por ejemplo, el adulterio. Para ellos, el hombre siempre es «la víctima» de la tentación diabólica que practicó Eva sobre Adán. Teniendo esto en cuenta, parece lógica la posición de los Hermanos Musulmanes hacia la mujer, a pesar de que siempre leemos en sus libros y artículos alabanzas hacia ella: la describen como la mitad de la sociedad, la madre, la hermana y la hija, quien debe ser considerada, cuidada y protegida. En otras ocasiones vemos que para algunos de ellos es un elemento dentro de la sociedad, al cual le han privado de sus derechos, le han prohibido la colaboración positiva en la vida pública y le han impedido ocupar cargos importantes. Su lugar es la casa, es culpable de pervertir la moral, cae sobre sus hombros la responsabilidad de corromper a los jóvenes musulmanes, y su lugar finalmente el Día del Juicio será el infierno. Los Hermanos Musulmanes han sido injustos con la mujer en relación a muchos derechos sociales que intentan ignorar: su situación en el matrimonio, el placer sexual, el modo de vestir, el trabajo que puede necesitar o el trabajo que no debe realizar. No consideran que tenga derechos, pero sí muchos deberes que debe cumplir. Su visión hacia la mujer de nuestro tiempo es muy retrógrada, desean que viva la mujer actual como en los tiempos del Profeta, hace catorce siglos.

A continuación exponemos la respuesta de los Hermanos Musulmanes a preguntas sobre la mujer recogidas en la revista oficial de la Hermandad [*al-Dawa*].

4.1. Fetua sobre la salida de la mujer de la casa

En el número «59» de la revista *al-Dawa*, correspondiente al mes de marzo de 1981, un lector de Sudán pregunta lo siguiente:

Muchos jóvenes entienden que según el Islam la mujer no debe de salir de casa, sin ver a nadie y sin ser vista por ver nadie ¿Esto es correcto?

La respuesta de la revista es la siguiente:

Las fetuas las debe emitir una persona con muchos conocimientos tanto en la lengua árabe como en el derecho islámico y no cualquier persona como se suele hacer últimamente. Lo que está claro y contrastado entre los sabios musulmanes [*al-fuqaha*] es que la casa es el lugar natural de la mujer

[Corán 33:33] وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى

(«Quedaos en vuestras casas; no mostréis vuestros encantos a los hombres al salir, como se acostumbraba antes del Islam») (*al-Montajab* 690)

Por ello, la casa es el lugar donde tiene que estar la mujer siempre. Pero esto no quiere decir que no puedan salir de ella en absoluto, sino que hay excepciones condicionadas por la necesidad que hay que valorar. Pero sin aquellas excepciones, la salida de la mujer de la casa es una maldición que destruye todo. Las mujeres en la época del Profeta salían a rezar a las mezquitas y no tenían prohibido según la *Sharía*¹⁰ ir a las mezquitas: salían envueltas y no las conocía nadie. A pesar de ello la Madre de los Creyentes Aisha¹¹ ha preferido después de la muerte del Profeta no salir nunca de casa ni siquiera para ir a la mezquita.

Continúa la respuesta utilizando hadices¹² que certifican que las mujeres durante la vida del Profeta salían muy veladas a rezar el rezo del Alba. Pero, a continuación, comenta lo que dijo Aisha al respecto.

Las mujeres de los creyentes acudían al rezo del Alba con el Profeta, salían y volvían muy tapadas, pero, si supiera el Profeta lo que hacían las mujeres, seguramente hubiera prohibido su entrada a las mezquitas como han hecho Banu Israil (los judíos) con sus mujeres.

Sigue con la respuesta señalando:

10. La *Sharía*, es la ley islámica, es un cuerpo de derecho y el código de conducta. Abarca la totalidad de los preceptos de Alá referidos a las acciones de los hombres.

11. Aisha bint Abu Bakr, fue una de las esposas del profeta Muhammad. En los escritos islámicos su nombre a menudo aparece precedido por el título de «Madre de los Creyentes» [Umm al-Muminin], por la descripción de las esposas del Profeta en el Corán.

12. Es el plural de hadiz, literalmente significa un dicho o una conversación, que para los musulmanes representa los dichos y las acciones del Profeta.

Cuando queremos decidir sobre lo que dice el Islam con respecto a la situación de la mujer musulmana, no debemos dejarnos influir por la situación social de aquellas sociedades caóticas, llenas de libertinaje e imitación; con ello nos ponemos nerviosos y legislamos de forma errónea. La personalidad de la mujer musulmana en la sociedad islámica está controlada por el propio Islam, con ello, ella no sale sino en caso de necesidad, y no se mueve sino para contentar a su Dios.

Seguidamente, nos habla de la colaboración de la mujer en las guerras, y se justifica con hadices que narran la participación de la mujer, no llevando armas, sino atendiendo a los heridos y llevando agua y comida a los combatientes.

Desde luego, para aquel gran docto de los Hermanos Musulmanes (en adelante H.M.) todos los jóvenes son ignorantes, nadie puede sacar fetuas sin su conocimiento y la sabiduría solo la tiene los H.M. con sus dictámenes sobre las mujeres. Empieza aquel ilustrado su respuesta dando lecciones a los demás, ¿Quién debe facilitar las fetuas, etc.? A continuación sigue con ideas que demuestran que tanto él como el resto de los Hermanos con los que comparte opinión están viviendo fuera de las murallas de nuestra civilización, consideran a la mujer como un ser sin ningún valor.

Cabe preguntarse entonces: ¿Qué es lo que ha aportando aquel gran sabio de la Hermandad para corregir las ideas erróneas de los jóvenes musulmanes?

1. Que todos los sabios musulmanes están de acuerdo en que el lugar natural de la mujer es la casa y no debe abandonarlo bajo ningún concepto porque es su «sede permanente», así ellos entienden la aleya del Corán citada anteriormente en la respuesta. Sin embargo, no parecen haberse dado cuenta de que tanto aquella aleya como las dos anteriores y las dos posteriores se refieren exclusivamente a las mujeres del Profeta y no a todas las mujeres. Y como es conocido y también según el Corán, las mujeres del Profeta no son iguales que las demás mujeres:

[El Corán 33:32] "يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِنَ النِّسَاءِ"

(¡Esposas del Profeta!, no sois como las demás mujeres.)

2. Que hay situaciones excepcionales que permiten o no permiten la salida de la mujer de la casa; la cuestión depende de la gravedad de cada situación. Exceptuando aquello, ¿la salida de la mujer de la casa, sin contemplar su intención o su comportamiento es «una maldición que destroza y destruye todo»!

3. La salida de las mujeres en la primera etapa del Islam para rezar estaba permitida pero no recomendada. Podemos imaginar cómo sería para ellos la

salida de la mujer actual de la casa para rezar, en estos tiempos que vivimos en los que, según los H.M. están llenos de inmoralidades y libertinaje. Quizá no tienen presente el hadiz que ordena:

لا تمنعوا إماء الله مساجد الله

(«¡No debéis impedir a las mujeres ir a las mezquitas de Allah!»).

Pero los H. M. no están de acuerdo con este hadiz, a pesar de que está contrastado por al-Bujari (al-Asqalani 446) –conocido por ser de los más respetados compiladores de hadices, y autor del libro más auténtico después del Corán para los musulmanes sunníes–. Mas, cómo puede ser que los H.M. critiquen a aquellos jóvenes –que entienden que según el Islam la mujer no debe de salir de casa– y los acusen de inexpertos en los asuntos del Islam, cuando ellos mismos caen en los mismos o incluso peores errores. ¡Son ellos los que prohíben a las mujeres salir de casa, y aseguran que la casa es su lugar! ¡Y son ellos los que no dejan ni siquiera que salgan las mujeres a las mezquitas para rezar! ¿Acaso no son ellos los que utilizan el hadiz de al-Bujari para justificar la salida de las mujeres para ayudar en las guerras, pero no reconocen del mismísimo gran recopilador la salida de las mujeres para ir a las mezquitas? Reconocen que las mujeres pueden ir a luchar junto a los hombres en las guerras, pero no a luchar por su familia o por su sociedad trabajando, aprendiendo, enseñando, colaborando en la vida cotidiana y tomando decisiones. ¿Es que esto no es *yihad*?

4. La fetua tiene una posición muy clara: prohíbe a la mujer salir de casa por la indecencia, la incorrección y el caos que puede causar, como si la salida de la mujer fuera la causante de todo el mal en el planeta y millones de mujeres salieran a las calles todos los días con el único objetivo de causar el mal, la indecencia y el libertinaje entre los hombres. La única solución que han encontrado para acabar con la inmoralidad es dictar la sentencia de recluir a las mujeres en sus casas, y enderezar así la moralidad de la sociedad islámica.

4.2. Ocupar cargos públicos por parte de las mujeres

En el número 58 de la revista *al-Dawa*, correspondiente al mes de febrero de 1981, pregunta un lector lo siguiente:

«¿Qué quiere decir el hadiz "لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة" («No tendrá éxito un pueblo dirigido por una mujer») y cuál es la opinión sobre que las mujeres ocupen cargos públicos?»

Los Hermanos Musulmanes demuestran su rechazo a esta cuestión con la siguiente fetua:

«El hadiz mencionado está contrastado y recogido por al-Bujari. Comenta Abu Bakr (la bendición de Allah sobre él) que cuando llegó la noticia al Profeta de que los persas estaban gobernados por la hija de Cosroes, dijo: no tendrá éxito un pueblo dirigido por una mujer. Este texto junto con la aleya del Corán que dice:

[Corán 4:34] الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ

(«Los hombres tienen preferencia sobre las mujeres en virtud de la gracia que Allah ha dado a unos más que a otros») son una clara referencia de que los cargos públicos como presidir el país, ser ministro o diputado son cargos aptos para los hombres y no para las mujeres.»

En mi opinión, los H.M. no han reparado en que el hadiz traído a colación para justificar su posición en contra del desempeño por parte de la mujer de cargos públicos, está centrado en un caso concreto, el de la hija de Cosroes, rey de los persas, y no para todos los musulmanes y musulmanas. Han olvidado, aparentemente, que los persas eran enemigos del Islam, y que cualquier comentario para subir la moral de los musulmanes en aquel momento era justificado. Decir a los musulmanes que los persas no tendrán éxito era lógico y no debemos utilizar aquel comentario específico para generalizarlo a todos (especialmente a todas). En cuanto a la aleya, el contexto de la misma viene a hablar de que los hombres están a cargo de las mujeres en virtud de la preferencia que Allah ha dado a unos sobre otros y en virtud de lo que «en ellas» gastan de sus riquezas. Está hablando en realidad de la herencia y no de que los hombres son mejores que las mujeres o son superiores a ellas. La aleya se refiere a que los hombres tienen la obligación de mantener a las mujeres, y por ello tendrán preferencia en la herencia, porque la mujer en ningún momento tiene la obligación de gastar su dinero en el matrimonio e incluso lo que gasta se considera deuda que el marido tiene que devolver. Pero esto no significa necesariamente que los hombres sean mejores que las mujeres. Sin embargo, ellos lo interpretan así y quieren hacer creer que los hombres tienen dicha preferencia absolutamente en todo, despojando con ello a la mujer de su derecho a ocupar cargos públicos. Por supuesto ni hablar de presidencia de países o ministras, sino tampoco presidir cualquier organismo o estar a cargo de una administración, o cualquier cosa en general que esté por encima de los hombres. Confunden los H.M. la situación de la mujer en la familia con su situación en la sociedad: la situación de la mujer en la familia tradicional se rige por costumbres y tradiciones, no solo en el mundo musulmán, sino en todas las sociedades. Esto no quiere decir que su situación en general esté bien, sino más bien lo contrario: la mujer está discriminada en el ámbito familiar casi en todas las sociedades. Los H.M. quieren trasladar esta situación injusta que sufre la mujer en el entorno familiar a todos los lugares de fuera,

especialmente a su lugar de trabajo. Ignoran (o pretenden ignorar) que una mujer, por razones de costumbres o tradición, puede obedecer a su marido en casa aunque éste sea inferior a ella desde el punto de vista científico o profesional. Con el argumento de que la mujer obedece a su marido en casa aunque su categoría profesional sea menos que la de ella, ven lógico que un hombre con menos formación o menos conocimiento pueda mandar a una mujer en el trabajo por el simple hecho de ser hombre.

4.3. *El matrimonio de los hombres musulmanes con mujeres de ahl al-kitab (cristianas o judías)*

En el número 23, correspondiente al mes de abril de 1978, pregunta un estudiante residente en Alemania lo siguiente:

Aquí si quieres protegerte de caer en el mal (el adulterio), tienes que casarte, pero casarse con chicas árabes tiene sus problemas, es más fácil casarse con una extranjera. ¿Qué dice el Islam de este matrimonio? ¿Qué os parece la amistad antes del matrimonio con el objetivo de conocer a la persona con la que te casarás?

La respuesta es como sigue:

Casarse con una musulmana practicante es mejor que casarse con una musulmana de herencia (de familia musulmana pero no practicante), pero casarse con cualquiera de las dos anteriores es mejor que contraer matrimonio con una [*kitabiyya*] (cristiana o judía). Esto es debido a que casarse con una mujer no musulmana puede traer problemas al esposo, como cambiar su fe o la influencia que puede ejercer sobre los hijos desde el punto de vista de sus costumbres, sus tradiciones y su religión. Sin embargo, si el esposo puede influir en la esposa para que cambie su religión abrazando el Islam y conservando la educación de los hijos según manda el Islam, entonces no hay nada malo, porque el Islam permite este matrimonio basado en la tolerancia con la gente del Libro (cristiana o judía). En cuanto a la amistad antes del matrimonio, el Islam no permite que un hombre y una mujer estén solos sin que nadie les vigile o esté con ellos, la dejadez en estas cuestiones puede provocar la pérdida del honor de la mujer.

A nuestro entender, el pensamiento del autor de la fetua ni siquiera puede situarse en la Edad Media; en aquella época había personas con mentalidad más avanzada que él, que vive en el siglo XX. Podemos leer a autores como Ibn Abd Rabbihi (860-940) en su libro *al-Iqd al-Farid*, donde habla de la mujer de un modo mucho más moderno que el autor de esa fetua (El-Eryan 314-323).

Me pregunto si en este caso van a prohibir lo que Allah ha permitido. ¿De dónde han sacado estas ideas sobre la influencia del esposo sobre su esposa, sea cristiana o judía, para que cambie su fe? Como un partido de fútbol, hay

que meter goles y ganar al contrario, o como si necesitara el Islam de su fe. Hay en el mundo mil cuatrocientos millones de musulmanes ¿qué necesidad tienen de aumentar esta cifra en uno, dos, mil o diez mil? No se acuerdan de la aleya del Corán que dice:

[El Corán 28:56] إِنَّكَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ .

(Tú estás insistiendo para guiar a quien amas; pero no puedes hacer entrar al Islam a quien quieras, sin que Dios guíe hacia la fe a quien Él sabe que va a aceptar la guía y va a elegirla). (*al-Montajab* 647)

Otra cuestión: resulta que el Islam es tolerante con los cristianos o judíos, pero, según ellos, esta tolerancia está condicionada a que cambien su fe por la fe islámica, ¿de dónde sacan estas ideas? La tolerancia del Islam no establece en ningún caso que la esposa cristiana cambiase su religión cuando contrae matrimonio con un musulmán. Según los H.M., no se puede tener amistad entre los dos sexos, ni siquiera en el entorno familiar. Los H.M. están enfadados con nuestro tiempo, quieren que se convierta el matrimonio en un experimento dejándolo al azar, no les importa que fracase un matrimonio porque el novio no conoce a la novia ni la ha visto antes de la boda. La situación actual que vivimos es totalmente diferente a la que se vivía en la Edad Media. Es necesario modernizar su ideología, porque el Islam no está en contra de la razón, ni tampoco en contra de los avances sociales.

Para terminar, exponemos a continuación una opinión contraria a la de los H.M que proviene de una persona que ha pertenecido durante años a esta Hermandad, y que durante años ocupó el cargo de secretario general de la Unión Internacional de Eruditos Musulmanes: Muhammad Salim al-Awwa,¹³ un gran defensor de los derechos de la mujer. Comenta en su libro [*Al-fiqh al-islami fi tariq al-taydid*] (El derecho islámico y el camino hacia la renovación) que la mujer tiene derecho a ser libre y a disfrutar de todos sus derechos, entre los cuales se halla el participar en la vida política igual que los hombres y sin ninguna distinción. Su participación en la vida política no puede convertirse en obstáculo para realizar otras tareas de su vida, tanto privada como pública, y debe ser tratada como el hombre y poder compaginar su participación en la política con otras actividades. Puede darse el caso de existir incompatibilidades entre la participación de una persona –tanto hombre como mujer– en

13. Muhammad Salim al-Awwa, jurista y político egipcio, especialista en derecho constitucional, secretario general de la Unión Internacional de Eruditos Musulmanes y director de la Asociación Egipcia para la Cultura y el Diálogo. En el año 2012 se presentó como candidato independiente a las elecciones presidenciales de Egipto. Es uno de los pocos pensadores musulmanes junto a Yamal al-Banna que han hecho un esfuerzo serio para desarrollar nuevas interpretaciones del Islam adecuándolo a la sociedad moderna.

la política con otras actividades, pero éstos son casos individuales y deben ser tratados como individuales y no generalizarlos a otros individuos u otros colectivos. No se debe aceptar ni legislar para impedir la participación de la mujer en la vida política o pública porque haya algunos casos individuales en los que sus tareas resultan incompatibles. Añade al-Awwa que no tienen razón los que se oponen a la llegada de la mujer a cargos de gran responsabilidad política como presidente de una nación basándose en el hadiz citado anteriormente. Este hadiz no puede ser la justificación para impedir que la mujer llegase a gobernar un país, porque a lo que se refiere el hadiz es a gobernar toda la nación islámica o el califato islámico, algo inexistente en la actualidad y bastante improbable en el futuro. Acto seguido comenta que si una mujer tiene las cualidades necesarias exigibles a un hombre para ser presidente de una nación, no se le puede impedir asumir el cargo desde el punto de vista de la jurisprudencia islámica. Si una mujer tiene las cualidades necesarias como la formación, el conocimiento, el valor, etc. y obtiene la confianza de la gente o los electores, tiene todo el derecho de ser presidente, diputada o dirigente de cualquier organismo público o privado (al-Awwa 81-83).

Como conclusión, nos hubiera gustado encontrar a muchas personas que pensasen como al-Awwa entre los H.M., pero lamento decir que hay muy pocos. Muchos de los H.M. no se dan cuenta de que la igualdad entre el hombre y la mujer es necesaria, que la mujer posee el derecho de ocupar cargos importantes y de que esto no es contrario al Islam, sino contrario a su propia ideología y forma de pensar. La doctrina de los H.M. es la causante de la miseria política, social y cultural que se lleva practicando durante más de ochenta años en Egipto y otros países. Los Hermanos Musulmanes necesitan un programa práctico cercano a una realidad que ahora mismo no tienen y creo que no tendrán nunca mientras que la dirección de esta Hermandad esté en manos de personas que viven en la Edad Media o más atrás.

Referencias bibliográficas

- AL-ASQALANI, Ahmad ibn Ali ibn Hayar. *Fath al-bari fi sharh sahih al-Bujari*. El Cairo: Dar al-Rayyan lil-turaz, 1986.
- AL-AWWA, Muhammad Salim. *Al-fiqh al-islami fi tariq al-taydid*. El Cairo: al-Maktaba al-islamiyya, 1998.
- AL-BANNA, Hasan. «Hawadiz al-tabshir wa- jatar al-mubashiryyn». *Yaridat al-Ijwan al-Muslimin* 3 (revista de los Hermanos Musulmanes) (15 de junio 1933).

- AL-BANNA, Hasan. «Mizal lil-mara al-muslima al-saliha al-sayyeda Labiba hanim Ahmad». *Yaridat al-Ijwan al-Muslimin*, 30 [15 Di al-Qada, 1352 AH.] (1 de marzo 1934).
- AL-HAYRASI, Fuad. *Al-Imam al-shahid Hassan al-Banna*. El Cairo: Dar al-Tibaa w-l-Nashr, 1999.
- AL-MONTAJAB, *Sagrado Quran*. El Cairo: al-Azhar, Consejo Superior de Asuntos Islámicos, 2001.
- GARCÍA CANTÚS, Dolores. *El Mediterráneo y el mundo árabe ante el nuevo orden mundial*. Valencia: Universitat de València, 1994.
- HAWA, Sayyid. *Al-Madjal ila dawat al-Ijwan al-Muslimin*. El Cairo: Dar Ammar lil-nashr, 1998.
- IBRAHIM, Hanan Muhammad Abd al-Miyid. *Al-Taggyir al-iytimai fi l-fikr al-islami al-hadiz*. El Cairo: Al-Mahad al-alami lil-fiar al-islami, 1981.
- IBRAHIM, Ismail. *Safahat al-turaz*. El Cairo: al-Dar al-Lubnaniyya al-Misriyya, 1997.
- LARDINOIS DE LA TORRE, Rocío. *El islam, una oportunidad para Europa: Europa, una oportunidad para el Islam*, Barcelona: Icaria editorial, 2008.
- MAHMUD ALI, Abd al-Hamid. *Manhay al-tarbiya inda al-Ijwan al-Muslimin*. El Cairo: Dar al-Wafa, 1991.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema. *Política y elecciones en el Egipto contemporáneo (1922-1990)*. Madrid: ICMA, 1992.
- MUHAMMAD, Abd al-Ati. *Al-Harakat al-islamiyya fi Misr*. El Cairo: Markaz al-Ahram lil-taryama wal-nashr, 1995.
- EL-ERYAN, Hany Muhammad. «Las Mujeres y el Matrimonio en el *Kitab al-Iqd al-Farid* de Ibn Abd Rabbihi al-Andalusi». *Sharq al-Andalus* 10-11 (1993-1994).
- ROQUE, María Ángeles. *El Islam plural*. Girona: ICARIA, 2003.
- YUSUF, Al-Sayyid. *Al-Ijwan al-Muslimin: hal hiya sahwa islamiyya?* El Cairo: Lusan lil zaqafa, 1994.

EL MANIFIESTO DE LA BRIGADA AL-JANSA SOBRE EL PAPEL DE LA MUJER EN EL NUEVO CALIFATO ISLÁMICO: UN DESAFÍO AL FEMINISMO Y LA IGUALDAD DE GÉNERO EN EL MUNDO ÁRABE

OLGA TORRES
Universidad de Sevilla

Recibido: 04/07/2015
Aceptado: 26/08/2015

Resumen

En enero de 2015, la Brigada al-Jansa –sección femenina del autodenominado Estado Islámico– dio un paso más en sus hasta entonces funciones de propaganda, reclutamiento y policía moral al difundir un manifiesto en el que se detalla el papel destinado a la mujer en el nuevo califato. El análisis de este documento pone de relieve el renovado desafío a que está sometida la igualdad de género en el mundo árabe por parte del rigorismo islámico, a la vez que cierta similitud con otras manifestaciones del mismo tenor fundamentalista y antifeminista que se vienen observando en entornos no araboislámicos.

Palabras clave: Brigada al-Jansa, igualdad de género, involución, fundamentalismo rigorista.

Abstract

In January 2015, al-Khansaa Brigade –female section of the self-styled Islamic State– went a step further in his hitherto functions of propaganda, recruitment and moral police to disseminate a manifesto detailing the role of women in the new caliphate. The analysis of this document reveals the renewed challenge gender equality is facing in the Arab world before Islamic rigorism, as well as some similarities with other manifestations of the same fundamentalist and antifeminist tenor in non Arab Islamic environments.

Keywords: Al-Khansaa Brigade, gender equality, involution, rigorist fundamentalism.

Feminismo/s 26, diciembre 2015, pp. 101-121

DOI: 10.14198/fem.2015.26.06

Introducción

El llamado Estado Islámico tiene su origen en la rama iraquí de al-Qaeda y constituye una derivación considerada indeseable incluso por la central desde 2004, año en que asumió el liderazgo regional Abu Musab al-Zarqawi. Su extremismo y la agresividad de sus métodos, incluso contra cualesquiera otras corrientes suníes, irritó a los propios líderes espirituales de al-Qaeda, y al-Zawahiri, su dirigente histórico en sustitución de Osama Bin Laden, fue acusado de contemplativo ante ese viraje inesperado de uno de los más destacados comandantes yihadistas. A su muerte, en 2006, al-Qaeda intentó restablecer la situación anunciando que sería reemplazado por Abu Ayyub al-Masri, más apegado a la doctrina y operativa inicial, pero la deriva iraquí parecía ya irreversible. Ese mismo año 2006, un oscuro predicador de Samarra, Ibrahim Awwad al-Badri, que con anterioridad había sido detenido y encarcelado por los norteamericanos acusados de terrorismo, aglutinó un confuso grupo de diversas facciones que dijeron constituir el Estado Islámico de Irak. Solo cuatro años después se hacía llamar Abu Bakr al-Bagdadi y lideraba una estructura que relevaba a al-Qaeda como actor principal en la zona, absorbiendo paulatinamente a sus cuadros. En abril de 2013, definitivamente independizado de al-Qaeda y tras pasar por diversas denominaciones previas, el grupo adoptaba el nombre de Estado Islámico de Irak y Levante (*al-Dawla al-Islamiya fi-l-Iraq wa-l-Sham*). La diferencia más notoria entre las dos organizaciones, insertas ambas en la corriente del salafismo¹ yihadista, se

1. Movimiento reformista islámico derivado de la doctrina regeneradora de la *salafiya*, surgida en el siglo XIX. El único nexo compartido es el reconocimiento de la pureza de las enseñanzas del Corán, los hadices y el ejemplo del Profeta y las dos generaciones subsiguientes, que la *salafiya* extiende a los fundadores de las cuatro escuelas del *fiqh*, la jurisprudencia islámica. Entre las especificidades que presenta el salafismo podrían espigarse: la antipatía hacia el racionalismo y el modernismo reformista islámico, la beligerancia ante las demás corrientes/movimientos musulmanes, el rechazo a cualquier influencia externa, la adhesión a la escuela hanbalí, el integrista, la ausencia de nacionalismo, etc. La mayor diferencia quizás resida en que el salafismo sí es un movimiento, en tanto aspira al desarrollo y propagación de una tendencia, y que tiene detrás un potente aparato financiador y sustentador en Arabia Saudí, que disfraza la mala imagen de su wahabismo socapa de llamarlo salafismo para la exportación.

encontraba en la interpretación e implementación de la sharía, en los métodos para lograrlo y en el ámbito geográfico en que hacerlo. Mientras al-Qaeda propone una yihad descentralizada y deslocalizada, el Estado Islámico precisa de un territorio definido –básico para la reedición de un califato, aunque este sea de vocación expansiva– en el que establecer de inmediato instituciones, tribunales religiosos o policía moral sin esperar a la estabilización del conflicto. El giro definitivo, hasta la fecha, se produjo en junio de 2014 con la declaración de un nuevo califato islámico, el nombramiento de al-Bagdadi como califa y la presentación de la más general denominación Estado Islámico, que hacía expresa su intención de no circunscribirse a los espacios controlados inicialmente. En la actualidad, el llamado califato se asienta sobre la mitad del territorio sirio, con capital en la ciudad de Raqqa, y sobre un tercio fragmentado de Irak, desde las cercanías de Bagdad hasta la frontera norte con Turquía, con Mosul como capital.

La situación de la mujer, como la de la población en general, en los territorios controlados por el Estado Islámico experimentó de inmediato modificaciones basadas en la interpretación literal y rigorista del Islam que caracteriza al salafismo, siendo la imposición de un estricto código indumentario y la restricción de movimientos las primeras en implementarse. Pocas semanas después de la toma de Mosul, se hizo público un documento oficial que obligaba a las mujeres a vestir una abaya² negra complementada por un velo igualmente negro y de doble capa cubriendo la cabeza y el rostro. Del mismo modo, se prohibía a las mujeres salir de casa sin la compañía de un *mahram* –un varón con el que se tiene una relación de parentesco pero con el que, al mismo tiempo y siguiendo los preceptos de la sharía, el matrimonio está prohibido– lo que, de hecho, imposibilitaba a muchas el acceso a la vida cotidiana o a sus estudios. Este evidente retroceso se producía además en un país, Irak, pionero de los movimientos feministas en el mundo árabe y que había conocido figuras fundamentales en la defensa de los derechos de la mujer desde principios del siglo XX. En 1910, por ejemplo, el filósofo y poeta Jamil Sidky Zahawi (Mamouri) publicaba en el diario egipcio *Al-Moayed*, luego reproducido por el iraquí *Tanweer al-Afkar*, un artículo defendiendo la necesidad de liberar a la mujer del influjo de tradiciones sociales retrógradas. Unos años más tarde, Paulina Hassoun ponía en circulación *Layla*, la primera revista feminista iraquí –que publicó 20 números entre octubre de 1923 y enero de 1925, todos ellos digitalizados y disponibles en línea en el Archivo y Biblioteca Nacional

2. Túnica amplia, de cuello a pies y de manga larga, que es de uso común en la Península Arábiga y estaba menos extendido en Irak o Siria, donde el *hiyab* (el pañuelo cubriendo la cabeza y la vestimenta modesta) era más habitual.

de Irak³–, y fundaba en Bagdad el Club del Renacimiento de las Mujeres (*Nadi al-Nahda al-Nisaiya*) junto a un nutrido grupo de activistas. En 1952, Naziha al-Dulaimi constituía la Liga Iraquí de Defensa de los Derechos de las Mujeres (*Rabita al-Dafa an al-Juquq al-Maraa al-Iraqiya*), luego conocida como Liga de Mujeres Iraquíes (*Rabita al-Maraa al-Iraqiya*), y, entre 1959 y 1962, se erigió como la primera mujer en alcanzar el cargo de ministro en todo el mundo árabe. Durante las décadas posteriores, los diferentes regímenes iraquíes protegieron o toleraron estos movimientos de mujeres y solo a principios de los 90, con la «campana de la fe» lanzada por Saddam Hussein, empezaron a modificarse los escenarios, que no hicieron más que agravarse con el cambio de siglo y la irrupción cada vez más notoria de los partidos y doctrinas islamistas. En este sentido, el retroceso iraquí comenzó a ser especialmente llamativo a partir de 2011 cuando la ministra de Asuntos de la Mujer, Ibtihal Qasid al-Zaidi, con un largo historial de oposición a los movimientos feministas, se manifestó contraria a la igualdad de hombres y mujeres a la vez que defensora de la necesidad de la tutela y poder de los primeros sobre las segundas al proclamar que «los hombres deben ser los guardianes de la mujer y la igualdad de sexos no existe» (Ismael 189). Como culminación de este movimiento regresivo institucional, el 25 de febrero de 2014 el Consejo de Ministros aprobaba el borrador de la nueva Ley de Estatuto Personal, basada en los principios de la escuela de jurisprudencia religiosa chií, que restringía los derechos de la mujer en materias como herencias o divorcios, legalizaba la violación en el seno del matrimonio, permitía la poligamia y establecía en los nueve años la edad mínima de la mujer para contraer nupcias. Este proyecto de ley fue finalmente aparcado ante la enorme movilización nacional e internacional que suscitó y no se sometió a trámite parlamentario, pero resultaba muy ilustrativo del retroceso ideológico con respecto a la igualdad y los derechos fundamentales en el país que propugnaban sus dirigentes.

En Siria, el otro foco sobre el que se ha asentado el Estado Islámico, el recorrido de los movimientos feministas islámicos –un modelo que se distancía de manera expresa de la imitación del occidental, reivindicando sus especificidades, y para el que puede acudir a Moghissi, Tohidi y Moghadam– se iniciaba también a principios del siglo pasado, con figuras tan reivindicativas como Mary Ajamy o Naziq al-Abid. En 1910 Ajamy fundaba la revista mensual *Al-Arus*, La Novia, (Talhami 20), de enorme eco social, y pedía al Congreso Nacional Sirio el voto para la mujer. Poco más tarde, Al-Abid constituía

3. <<http://www.wdl.org/es/search/?institution=iraqi-national-library-and-archives&grouping=3054>>, consultado el 15-06-2015

en 1919 la primera asociación femenina del país, *Noor al-Fayhaa*, Luz de Damasco, que publicaba una revista del mismo nombre (Talhami 11), ambas consagradas a la emancipación de las sirias. Actualmente, y pese al constante deterioro y crecientes dificultades tras cuatro años de guerra, el activismo sigue vivo de la mano de Suhair Attasi, Razan Zaitouneh o Fadwa Suleiman, que han sido por ello perseguidas por el régimen de al-Assad y han debido abandonar el país, manteniéndose conectadas y beligerantes a través de las redes sociales y las publicaciones en línea.

Es en esos países y entre esas mujeres donde el Estado Islámico ha irrumpido con la violencia y crueldad que caracteriza sus acciones, que han llevado al paroxismo la práctica de lo que el filósofo camerunés Mbembe acuñó bajo el término *necropolítica* y que Moisés Garduño ya le ha atribuido al constatar que en su caso «la necropolítica sería el uso de la muerte o la amenaza de muerte, gráfica y explícita, para mantener o aumentar un poder multidimensional y repartido entre actores institucionalizados y aquellos que no lo son» (129). Es indudable que la necropolítica de este grupo opera en primer lugar contra sus enemigos sobre el terreno y las poblaciones civiles sometidas a su dominio, pero también ha sido utilizada cuanto ha sido posible contra los extranjeros capturados y convertidos en moneda de cambio o presión frente a sus gobiernos. En un escalón inferior operaría también el aparato represivo y fiscalizador de las conductas colectivas e individuales, que en el caso de la mujer adquirió pronto perfiles muy determinados en manos de las brigadas femeninas al-Jansa⁴ –más relevante y notoria, y que toma su nombre del de la poetisa preislámica del siglo VII, Tumadir bint Amr ibn al-Harz ibn al-Sharid al-Sulamiya, conocida como al-Jansa, La Chata, una figura fundamental en la poesía elegíaca de la época– y de Umm al-Rayan (Allison 25), que se constituyeron en Raqqa, Siria, poco después de que la ciudad cayera en manos del Estado Islámico a principios de 2014. Las mujeres que integran estas brigadas deben ser solteras de entre 18 y 25 años, han de dedicarse en exclusiva a la organización y obtienen un salario mensual de 25.000 libras sirias, unos 200 dólares. Reciben además alojamiento, manutención y entrenamiento básico en el manejo de armas. Debido a la calculada y lógica opacidad en que se desenvuelve el Estado Islámico, se desconoce el número exacto de componentes de estas brigadas –como de los integrantes de la organización en general–, pero los testimonios recogidos confirman la numerosa presencia de extranjeras, concretamente occidentales, cuyas salidas de Reino Unido, España, Austria o Francia rumbo al califato han sido documentadas y reflejadas en prensa.

4. Más habitualmente transcrita como Al-Khansaa, en su transcripción inglesa y francesa.

En ese sentido, por ejemplo, el 4 diciembre de 2014, John Hall, identificaba a varias británicas en un artículo aparecido en la versión en línea del londinense *Daily Mail*, cuyos testimonios atribuían el liderazgo de la brigada a quien se hace llamar Umm Hamza y es conocida por el sobrenombre de la Asesina. El pasado marzo, Rafia Zakaria, en un extenso artículo de opinión en *Aljazeera America* titulado «ISIL's feminine mystique», –sobre el que será conveniente volver más adelante y que examinaba tanto la mística femenina del Estado Islámico como su potente eco en colectivos fuera de su territorio– estimaba en 550 las mujeres occidentales, 100 de ellas británicas, en el seno del califato.

Las funciones atribuidas a la Brigada al-Jansa podrían resumirse en las de policía moral femenina en los territorios que controlan, esto es: hacer cumplir de manera expeditiva y brutal las estrictas normas de vestimenta, actividad y ocupación del espacio público establecidas en el califato. No participan directamente en acciones militares, pero van armadas y su sola presencia y patrulla de la ciudad de Raqqa aterroriza a las mujeres, que son reprendidas, golpeadas, castigadas con flagelaciones o detenidas ante cualquier supuesta desviación de la pretendida ortodoxia impuesta. Por su parte, la brigada de Umm al-Rayan se dedica al cacheo de las mujeres en los puestos de control, tras haber tenido lugar distintos episodios de transporte de armas por parte de hombres disfrazados de mujer que las ocultaban bajo sus abayas (Allison 26).

En enero de 2015, la Brigada al-Jansa dio un significativo paso adelante con respecto a las funciones señaladas e hizo público en Internet, a través de los habituales foros yihadistas, un manifiesto sobre el papel de la mujer en el califato.

1. El manifiesto: una breve espiga de ideas claves

El texto se titula «Las mujeres en el Estado Islámico: manifiesto y estudio de caso» (*al-Maraa fi al-Dawla al-Islamiya: risala wa taqrir*)⁵, fue publicado el 23 de enero de 2015 coincidiendo, de manera probablemente intencionada, con el fallecimiento del rey Abdallah de Arabia Saudí, un país y unas mujeres a los que el texto alude de manera repetida, y ha circulado abundantemente en las páginas y foros yihadistas desde entonces. El hecho de que esté redactado en árabe es un claro indicio de las audiencias a las que está dirigido y contradice la práctica habitual de los comunicados y publicaciones oficiales del Estado Islámico, que son traducidos al inglés para conocimiento, consumo y escándalo occidental. Por otra parte, no fue publicado ni replicado por ninguna de

5. Original en <http://justpaste.it/almarah_resalh>, consultado el 04-03-2015.

las lujosas herramientas mediáticas de las que dispone el grupo, englobadas en *Al-Hayat Media*⁶ y a las que se acude en Occidente para analizar su evolución, lo que evidencia que su público y fines no eran los habituales. En esta ocasión, el texto se dirigía específicamente a la comunidad musulmana femenina en los países árabes, con una clara intención de reclutamiento entre posibles rigoristas desencantadas con la falta de ortodoxia en sus sociedades de origen. Aun así, y al parecer para paliar el difícil acceso generalizado al estudio y análisis de sus postulados, un gabinete estratégico británico, la Quilliam Foundation, hizo pública una versión (pues no es una traducción estricta) inglesa⁷ en el mes de febrero. Esa en principio loable intención puede haber tenido no obstante el efecto indeseable de hacer el manifiesto inteligible para las musulmanas occidentales, que no dominan el árabe y a las que no estaba dirigido en origen, espoleando tal vez sus intenciones de unirse al califato.

En el texto en árabe se advierte expresamente al comienzo de que no se trata de un documento oficial de la organización política del Estado ni ha sido sancionado por este o sus dirigentes como marco legal para la mujer. Pese a esta advertencia, resulta inconcebible que se haya hecho público sin autorización superior y de modo autónomo por el grupo de integrantes de la brigada que dice haberlo redactado. Está compuesto de tres secciones principales que se corresponden con los motivos que, según se expone, hicieron necesaria su redacción y que se examinarán a continuación. La primera pretende esclarecer el papel de la mujer musulmana y el tipo de vida que le es propio según la tradición derivada de las enseñanzas del Profeta en la comunidad inicial de Medina. La segunda es un estudio de caso que se extiende en la supuesta realidad de la idílica existencia cotidiana de las mujeres en las zonas controladas por el califato. La tercera aborda una exposición de ejemplos de las consideradas penosas circunstancias en que viven las mujeres en Arabia Saudí, a la que se denomina «el Estado hipócrita», para ofrecerla como muestra comparativa con la anteriormente detallada en el Estado Islámico.

6. Entre sus publicaciones seriadas: *Dabiq*, en inglés, con 12 números publicados; *Dar al-Islam*, en francés, tiene ya 7; *Istok*, en ruso, se publica desde mayo y *Konstantiniyye* ha aparecido el pasado junio en turco. Periódicamente además, *Al-Hayat Media* produce vídeos que distribuye entre los medios de comunicación internacionales. En cualquiera de sus formatos, las producciones son de una extraordinaria calidad desde el punto de vista técnico, formal y de recursos utilizados. Todas ellas son accesibles libremente, por ejemplo a través de: <<http://jihadology.net/category/al-%E1%B8%A5ayat-media-center/>>.

7. *Women of the Islamic State. A manifesto on women by the Al-Khansaa Brigade* en la versión inglesa de Charlie Winter, y a la que se remiten en adelante las citas, de traducción propia, para facilitar su comparación puesto que el árabe no resulta accesible de manera tan general.

1.1. Las mujeres musulmanas y el fracaso del modelo occidental

Como introducción, y antes de proceder con las especificidades femeninas, se presenta una breve proclama sobre la vida musulmana en general y cómo el capitalismo y el materialismo constituyen un escollo casi insalvable a la hora de llevar una vida piadosa en el marco de la fe islámica. A la vigorosa refutación de ambos se une la reprobación de las ciencias mundanas y el rechazo a figuras árabes fundamentales en la historia del conocimiento como Avicena, Ibn Nafis o Alhazen, cuyos estudios científicos no aportan beneficio espiritual alguno y resultan innecesarios para los musulmanes, que solo deben aspirar al conocimiento religioso. Del mismo modo, se considera que organizaciones como la UNESCO, la OMS o la FAO «difuminan los espacios entre los pueblos y eliminan los límites entre las religiones» (15). Como resultado de todo ello y por vivir en sociedades sometidas a estas influencias perniciosas, el creyente ha olvidado que la continuada alabanza de Dios es la única razón de su existencia y no reconoce la desviación de sus gobernantes ni la combate.

En el caso de la mujer, los principios que han de regir su vida se basan igualmente en la tradición de los primeros tiempos del Profeta y en «la emulación de las primeras mujeres que abrazaron la religión: Mariam, Asia, Jadiya, Fátima, Aisha, las madres de los creyentes y las esposas de los Compañeros del Profeta» (17). Que los ejemplos propuestos como modelo y canon sean los de mujeres que vivieron en el siglo VII ofrece una primera intuición de las pautas que a continuación se ofrecen y que se ponen de manifiesto en que

La tesis central de esta declaración es que la mujer fue creada para poblar la Tierra al igual que el hombre, pero, tal y como Dios quiso, fue hecha de Adán y para Adán. Además, su creador dictaminó que ser la esposa de su marido sería su tarea más elevada. Dijo Dios: Y parte de Sus signos es que os creó esposas sacadas de vosotros mismos para que encontrarais sosiego en ellas y puso entre vosotros amor y misericordia (Corán 30:21). El papel y propósito de la mujer quedan patentes en «para que encontrarais sosiego en ellas». (17)

Pero quizás porque es imposible abstraerse completamente de la impronta que indudablemente tienen incluso en esos entornos algunos arquetipos establecidos sobre la lucha de sexos y la transferencia de responsabilidad, sólo unas líneas más abajo puede leerse un fragmento ciertamente chocante, de tintes, si no feministas, sí críticos y reivindicativos.

El problema hoy en día es que las mujeres no están cumpliendo sus tareas fundamentales, el papel coherente con su más profunda naturaleza, por una importante razón: que las mujeres no tienen frente a sí un verdadero hombre debido al aumento en el número de los semihombres, que no afrontan la responsabilidad contraída con su comunidad, religión o pueblo y ni siquiera

con sus hogares e hijos, que son mantenidos por sus esposas. [...] Esto ha obligado a las mujeres a alejarse de su verdadera función aunque sin darse cuenta. [...] Si los hombres fueran hombres, las mujeres serían mujeres. (17)

Así, la cuestión no es tanto que la mujer se haya desviado de sus originales atribuciones y funciones sino que se ha visto forzada a ello por la deriva masculina.

El llamado papel coherente con la propia naturaleza de la mujer no es otro que el divino deber de la maternidad: procrear hijos, criarlos, educarlos y prepararlos para la vida. Una tarea que, no cabe dudarlo, debe desarrollarse en el seno del hogar, haciendo uso de la específica naturaleza física y psicológica con la que Dios ha bendecido a la mujer y obteniendo así una recompensa que ninguna otra labor podría igualar. En contraposición a todo ello, el modelo occidental preferido por los infieles ha fallado desde el momento en que las mujeres se «liberaron» de esa célula familiar y abrazaron ideas corruptas. En ese sentido, es el mismo diablo que engañó a nuestros padres y los hizo salir del paraíso el que se disfraza ahora de desarrollo, progreso y cultura para continuar pervirtiendo a la Humanidad, que, en el caso de la mujer, sufre aún más los estragos de la urbanización, la modernidad y la moda. Así, la inversión de papeles basados en la estricta diferencia de género, que reside en que las mujeres sean sedentarias, reposadas y equilibradas mientras los hombres representan el movimiento y el cambio, ha dado al traste con la base de la sociedad. Del fallo del modelo occidental da prueba el propio reconocimiento de la falsedad de esas ideas, pues los gobiernos ahora otorgan salarios a aquellas que vuelven a casa a criar a sus hijos en lo que no es más que la aceptación de que son realmente amas de casa.

Finalmente, y abordando las funciones secundarias de la mujer, hay tres excepciones en las que está permitido que esta salga de casa y sirva a la sociedad en general: cuando se llama a una yihad defensiva del país y los hombres no son suficientes, para estudiar las ciencias religiosas y para ejercer como médicos o maestras, siempre en estricta observancia de las reglas de la sharía y convenientemente cubiertas. En lo relativo a otros estudios, y admitiendo que la necesidad de una cierta educación para las niñas no es contraria a ningún precepto islámico, se propone un currículo específico que se dice «una rápida y simple propuesta, no algo profundo, sólo para hacerse una idea» (24). De los 7 a los 9 años: religión y jurisprudencia islámica, lectura y escritura de árabe coránico, cálculo y ciencias naturales. De los 10 a los 12: jurisprudencia islámica aplicada a la mujer en matrimonio y divorcio, profundización en el árabe coránico, cocina y costura básicas. De los 13 a los 15: inmersión en la sharía, destrezas relacionadas con la crianza de los hijos, historia islámica.

La educación debe interrumpirse a esa edad puesto que, aunque se considera legítimo que una niña pueda casarse a la edad de 9 años, «la mayoría de las muchachas puras estarán casadas a los 16 o 17, mientras que aún son jóvenes y activas. Los jóvenes varones de estas generaciones gloriosas lo estarán a los 20» (24). En cuanto a las mujeres que se ven obligadas a servir a la comunidad fuera de casa, el manifiesto se extiende en una serie de propuestas que ni los más aguerridos sindicalistas, defensores de la conciliación y discriminación positiva o feministas se verían con ánimo de presentar en Occidente. A modo de ejemplo, la mujer: no trabajará más de tres días a la semana ni en jornadas que la obliguen a abandonar su casa durante largas horas, ha de tener permisos retribuidos por enfermedad de sus hijos o ausencia de su marido, se le otorgarán dos años de permiso por maternidad y ha de disponer de un lugar en los centros de trabajo donde sus hijos estén atendidos hasta alcanzar la edad escolar y ella pueda pasar a verlos de tanto en tanto. Estos planteamientos, aún por concretarse en la realidad cotidiana, no hacen más que insistir propagandísticamente en el modo de vida ideal que las mujeres disfrutaban en el califato y que se desarrolla en el punto siguiente.

1.2. La Arcadia Feliz islámica en el nuevo califato

Para comprobar la realidad de la vida cotidiana o las instalaciones y servicios médicos, educativos y recreativos a disposición de las mujeres en el Estado Islámico no es preciso más que darse un paseo por las calles de Raqqa o Mosul, donde, según el manifiesto, la felicidad es más que palpable y ha supuesto una liberación tras haber sufrido la opresión colonial primero y la de influencia chií de los gobiernos nacionales después. Esto resulta especialmente meritorio teniendo en cuenta que el enemigo está a las puertas y bombardea continuamente ambas ciudades, que, pese a ello, siguen con su paciente labor de construcción y establecimiento de instituciones, administración y servicios.

Se destaca en primer lugar el feliz retorno al velo islámico, durante años prohibido o desincentivado, que guarda la modestia de la mujer y la protege de exposiciones indeseables y de las continuas humillaciones sufridas en el pasado. Las mujeres sunníes fueron durante años raptadas, torturadas y violadas sin freno alguno, en el marco de una inseguridad generalizada; ahora, gracias al restablecimiento de los castigos dimanados de la sharía, la seguridad reina en el califato. Además, el garantizado acceso de la mujer a los tribunales religiosos de justicia –donde el nivel de corrupción es cero– hace que por primera vez esta pueda ser oída en la libre exposición de sus asuntos. Incluso «Si una cristiana acude a los tribunales y declara su conversión al Islam, disfruta

igualmente de una protección absoluta frente al daño y el abuso, sin importar que sea paternal o de cualquier otro tipo» (30).

El estado de pobreza material en que se había vivido tradicionalmente en provincias sunníes de Irak como Nínive, cuyos recursos eran explotados por el gobierno chií sin revertir en modo alguno en la población, y que sufrían especialmente las mujeres, es cosa del pasado. Ya no les es preciso recurrir a la limosna puerta a puerta porque el califato la ha institucionalizado a través de la Cámara del *Zakat* –la limosna religiosa que constituye uno de los cinco pilares del Islam– y ninguna mujer se ve ahora en la necesidad de rebajarse a pedir la pues se le proporciona de oficio en caso de necesidad al igual que la atención sanitaria. La medicina y los hospitales han reverdecido tras años de desidia gubernamental y ahora disponen de técnicas punteras al servicio de la población en general y de la mujer en particular, que es beneficiaria de atención especializada para ella y sus hijos; una circunstancia al parecer revolucionaria y desconocida hasta ahora. Como lo es también el hecho de que «El Estado trata de impedir la mezcla de hombres y mujeres y trabaja tanto como le es posible para lograrlo; así, es el primer y único sitio del mundo donde se proporciona atención sanitaria completa y en modernos hospitales sin mescolanza» (33). Esa mezcla indeseable ha sido barrida también de las aulas aunque, se hace especial hincapié, no se ha prohibido el acceso de la mujer a ninguno de los niveles educativos, universidad incluida. Antes al contrario, se han puesto en marcha institutos específicos para la enseñanza femenina de la sharía y la jurisprudencia islámica, además de adecuar la universidad de Mosul para la completa separación de sexos sin ahorrar esfuerzos ni recursos.

En Raqqa, el feudo sirio, la mejora de la situación ha sido incluso más evidente, convirtiéndola en meta y destino anhelado por muchas familias emigrantes, árabes y no árabes, que huyen de la tiranía y la opresión en sus países o del elevado número de facciones en lucha en Siria, sobre cuyos numerosos errores y aspectos negativos no se quiere incidir porque son de general conocimiento. Esa afluencia de extranjeros a la ciudad no es tan patente en Mosul y constituye la única diferencia entre las dos comunidades, pues el Estado no establece ninguna otra en cuanto al acceso y la distribución equitativa de los recursos entre migrantes y naturales.

El idílico y propagandístico retrato de esta Arcadia Feliz musulmana parece la culminación de las aspiraciones de *Al-Medina al-Fadila* (la ciudad virtuosa) del pensador y jurista del siglo X Ibn al-Farabi, aunque sin sustento filosófico o intelectual alguno, y tiene como principales destinatarias a las mujeres del Golfo Pérsico, Arabia Saudí en concreto. A la exposición de su lastimosa vida se dedica la última sección del manifiesto.

1.3. La situación de la mujer en Arabia Saudí

El tomar a Arabia Saudí como modelo indeseable no es casual, pues se inscribe en la pugna que con ese país mantiene el Estado Islámico por erigirse como la representación más cabal y ortodoxa del salafismo actual, y se debe a que «nos produce dolor de cabeza el oír a sus partidarios y a los encandilados por ese modelo decir que protege a la mujer musulmana y le proporciona todos sus derechos sin escatimar» (38). Eso es evidentemente falso, dicen, y las diferencias entre el califato y el Estado hipócrita son claras y obvias a favor del primero, sobre todo si se tiene en cuenta la enorme distancia que separa sus fechas de constitución y los recursos de que disponen uno y otro. Las mujeres saudíes se ven sometidas al miedo, la arbitrariedad, la occidentalización, la pobreza y la injusticia, ilustradas incluso con ejemplos de testimonios que se pretenden directos. Los métodos que el Ministerio del Interior, por ejemplo, emplea contra las mujeres que dan testimonio de su fe no difieren de los utilizados por los llamados perros de la CIA y no es extraño que sean sacadas de sus casas, encarceladas sin juicio y arrojadas en prisiones donde son violadas. En el excepcional caso de que sean presentadas ante un juez la situación es aún más terrible, porque no cabe esperar nada bueno de tribunales que «basan sus resoluciones en el Talmud o el Evangelio de Juan. En ausencia del Corán, no queráis saber las calamidades que acontecen a las mujeres inocentes y castas» (38). En cuanto a la occidentalización, la barbarie y el salvajismo a los que su influencia somete a la mujer en el Golfo Pérsico en general es evidente con solo salir a la calle porque

Hoy en día, las mujeres pueden trabajar junto a hombres en establecimientos como los bancos, donde no están separadas de ellos ni por una fina hoja de papel. Se les permite mostrarse en las fotos de los documentos de identidad y aquella que no lo hace afronta grandes dificultades. Se ha abierto de par en par la puerta a becas en Occidente e incluso funciona en Jeddah una universidad corrupta –quiera Dios que se la trague la tierra junto con toda su gente–, en la que varones y hembras pueden mezclarse en los pasillos como si estuvieran en un infiel país europeo. (39)

Esa universidad corrupta a la que se alude debe de ser la King Abdullah University of Science and Technology (KAUST), la primera y única mixta hasta ahora en el reino, epítome de la occidentalización indeseable que permite la interacción entre sexos y muestra inequívoca del tipo de ofensas que este gobierno apóstata inflige a sus mujeres. Un gobierno que, se nos dice, enarbola una única medida de pretendida protección de las mujeres al prohibirles conducir y que resulta del todo incongruente porque no es conforme a ningún precepto religioso y, además, se produce en un país que tolera la proliferación

de crímenes en sus calles. Un Estado que da apoyo material y financiero a cadenas de televisión como *al-Arabiya*, compendio de prostitución y corrupción, donde se proyecta una mala imagen de las mujeres veladas y se permite a las inmorales expresar libremente sus opiniones. Un lugar en el que a la mujer no solo se le permite trabajar sino que a menudo se la fuerza a ello, desplazándola lejos de su familia y poniéndola en peligro obligándola a usar medios de transporte que aprovechan esos trayectos para traficar con drogas.

Como epílogo a todo lo anterior, y en el mismo lenguaje simplón que preside todo el documento y que se examinará en el apartado siguiente, se interpela a las posibles lectoras: «Resumiendo, esta es la penosa situación de las mujeres en el Golfo. También hemos dado una idea de la vida de las mujeres en el estado califal. ¿Qué imagen es mejor? ¿Cuál es más pura? ¿En qué hogar merece más la pena vivir?» (40).

2. El manifiesto: estilo y peculiaridades

Hasta ahora, los escritos y manifiestos del Estado Islámico –como puede comprobarse en las publicaciones mencionadas con anterioridad– han sido muy cuidados desde el punto de vista formal y de utilización del lenguaje. Que sus manifestaciones reflejen visiones ciertamente perturbadoras no ha sido incompatible con un estilo cultivado y calculado, así como con un profundo conocimiento del Corán y la Sunna para sustentar sus enunciados. En el número 9 de *Dabiq*, por ejemplo, una tal Umm Sumayyah al-Muhajirah –es decir, una inmigrante, no una local de origen– firma un artículo, de la página 44 a la 48, titulado «¿Esclavas o prostitutas?»⁸, en el que tanto la argumentación histórica y coránica como su fundamento en la tradición de los hadices y sus transmisores más reputados para sostener lo indefendible es irreprochable desde el punto de vista de la exégesis. Supuestamente escrito por una mujer, su presentación, estructura y discurso se inserta perfectamente en los acostumbrados cánones que enmarcan todas las exposiciones teóricas de la organización.

Esta tendencia se quiebra de manera evidente en el manifiesto de la Brigada al-Jansa, que carece de cualquiera de las características distintivas de las producciones escritas del califato. Su estilo es simple, poco pulido e incluso coloquial, y el lenguaje se asemeja al de los manuales infantiles en más de una ocasión. Las referencias coránicas se limitan a la reproducción de algunos versículos sin ahondar en su interpretación y el habitual recurso a la doctrina

8. <<https://azelin.files.wordpress.com/2015/05/the-islamic-state-e2809cdc481biq-magazine-9e280b3.pdf>>, consultado el 29-06-2015.

de los eruditos tradicionales islámicos está prácticamente ausente en el texto. Los ejemplos se reducen a anécdotas elevadas a la categoría de pautas y el planteamiento general remite a una elaboración deficiente e intelectualmente pobre, que quizás aspira a una accesibilidad sin barreras pero resulta en enunciados como

Es el diablo el que las desviste, sacándolas de su paraíso de cobertura y decencia, y las anima a gastar enormes cantidades de dinero para cambiar la creación Divina, pidiendo a los cirujanos que les cambien la nariz, las orejas, la barbilla y las uñas. Esa es la «verdadera moda femenina»: cosas colgando de las orejas, vello afeitado en unas partes y en otras no, y otras cosas que no gustan al ojo del espectador. (21)

que recuerdan, bien que involuntariamente seguro, a los de las revistas de belleza y consejos dirigidas a sectores muy específicos. Este tono ligero, de mensajes contundentes, de ejemplos fácilmente digeribles e impacto directo permiten intuir el retrato de las posibles destinatarias en la región. Sin duda son fundamentalmente, tal y como reconoce el texto, mujeres de la zona del Golfo Pérsico, pero desde luego no las pertenecientes a las élites cosmopolitas que pueblan los centros comerciales allí o en Londres. El objetivo lo constituye más bien el colectivo rigorista que siente como una humillación y una desviación inconcebible cualquier atisbo de modernización o flexibilización en la vida de pureza islámica que creen les corresponde y las dignifica. Ese colectivo no solo existe, por singular que ello parezca en Occidente, en todo el mundo árabe y musulmán, –con movimientos femeninos revivalistas, como *Qubaysiya* en la propia Siria, que han sido tratados por Asma Sayyed (2013)– sino que conoce un crecimiento notable en los últimos años y está compuesto fundamentalmente por mujeres jóvenes. Unas mujeres que entienden como deseable para ellas y agradable a los ojos de Dios que

Desde el establecimiento del califato, la costumbre de cubrirse y el uso del *hiyab* regresaron al país y la decencia se instaló en él. Ahora, las mujeres pueden viajar a Raqqa para ver a sus familias sin tener que enseñar sus caras a un solo inspector. Ha vuelto el respeto por sus cuerpos y se los protege de los ojos de los mirones de corazones corruptos. Se evitan ahora las causas de sus humillaciones: se confiscaron las ropas reveladoras y se prohibieron las fotos escandalosas en muros y expositores. Los musulmanes fueron purificados con permiso de Dios. (28)

Por otro lado, tanto la ausencia de la acostumbrada y alambicada retórica religiosa, que suele ser muestra de un conocimiento profundo aunque sesgado del Islam y sus textos fundamentales, como la curiosa presencia de pinceladas extrañamente occidentales en el abordaje de algunas cuestiones, sustentarían también la impresión de que el texto es obra si no de extranjeras sí al menos

de gente con una instrucción religiosa básica. La inclusión de las ya citadas referencias a la lucha de sexos –la mujer ha dejado de ser mujer porque los hombres han abdicado de sus responsabilidades como tales–, o la reivindicación de exigentes condiciones laborales específicas para las mujeres, remiten a una formación o influencia occidental por más que se vea sepultada por propuestas que contradicen esos valores.

3. Conclusiones

Mary Nash, en su obra *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*, destaca que la histórica diferencia de sexos, sostenida en una argumentación que apela tanto a la naturaleza como a la religión, ha sido sustituida modernamente por la de género, que solamente ha secularizado la desigual división sin erradicar la ideología tradicional. Las funciones de la mujer siguen estando marcadas y delimitadas por una mentalidad patriarcal de subordinación, que estipula en cada momento y sociedad aquello a lo que esta debe razonablemente aspirar y aquello que le está si no vedado sí fuertemente restringido. En las sociedades árabes, donde la cultura occidental está generalmente encuadrada en la otredad, el feminismo islámico debe afrontar además una doble lucha al oponerse a los patrones subordinadores: de un lado, el propio dogmatismo de las doctrinas salafistas en alza y, de otro, la casi inevitable atribución de contaminación occidental y su todavía vigente conexión con el legado colonial.

Paralelamente, el poder de atracción que un movimiento regresivo de estas características tiene entre los musulmanes, hombres y mujeres, de Occidente, que abandonan las sociedades en que han nacido y se han criado dejándolo todo atrás o, incluso y en el caso de las mujeres, llevando a sus hijos consigo, es una paradoja de difícil asunción por parte de las sociedades emisoras. Pero los motivos empiezan a ser identificados y debatidos en ellas, sacando a la luz disfunciones sociales y exacerbando la pugna entre las distintas aproximaciones incluso en el terreno político, que no duda en trufar el debate de tintes xenófobos al calor de cada nuevo episodio de salida detectado. En palabras de Žarkov:

Los políticos esencialistas y de derechas tienen una respuesta simple: son inmigrantes musulmanes que jamás adoptaron los valores democráticos occidentales simplemente porque el Islam es ajeno a ellos, una religión premoderna cuyas escrituras inspiran y apoyan prácticas bárbaras y asesinas. [...] Las posturas liberales y no esencialistas apelan al impulso de una serie de factores: el sentimiento de exclusión de las sociedades occidentales en las que crecieron y una romántica e idealista búsqueda de esa inclusión en una comunidad más acogedora entre ellos. (3)

Los motivos de las mujeres occidentales para emigrar al califato están siendo muy recientemente examinados y es fundamental remitirse al análisis de Edwin Bakker y Seran de Leede, del International Centre for Counter-Terrorism con sede en La Haya, que estiman el número de ellas en unas 550 sobre el total de 4.000 combatientes extranjeros en Siria. Entre los motivos registrados cabría destacar, además del deber ideológico y religioso de apoyar la yihad: «la atrayente idea de un nuevo comienzo, aderezada por los sentimientos de no pertenencia y fracaso [...]. Además de la atracción por la aventura y el viaje a tierras extrañas, que pueden también tener su importancia para ambos sexos» (5). Pero no conviene quedarse en el simple retrato de un romanticismo desesperanzado pues, en el caso concreto de las mujeres, aparece con abundancia la manifestación de que «desean vivir bajo las leyes de Dios en un Estado puro e islámico, donde serán tratadas con honor en una tierra nueva y santa que están ayudando a construir» (6). Y en este sentido quizás corresponda acudir de nuevo a Rafia Zakaria y lo que en su artículo denomina «la mística femenina del Estado Islámico». Una mística elaborada y que responde a una estructuración ideológica sólida, aunque bárbara y retrógrada, que resulta deseable en algunos círculos y que nos lleva a interrogarnos sobre los que creemos misteriosos motivos por los que las musulmanas occidentales están abrazando los postulados más radicales y contrarios al feminismo.

El discurso fundamentalista e integrista cristiano occidental, por su parte, no difiere sustancialmente del que se ha analizado en el manifiesto y el antifeminismo, en voz y militancia de hombres y mujeres, aparece en muy diversas corrientes que nada tienen que ver con el Islam. En Estados Unidos, Promise Keepers⁹, un movimiento integrista masculino fundado en 1990 por Bill McCartney y extendido luego a Canadá y Nueva Zelanda, constituyó el modelo en que se inspiró la organización cristiana femenina Women of Faith, que apela también a «la necesidad de una renovación espiritual de la mujer, a la vez que subraya que su sumisión a Dios y al cabeza de familia masculino son un mandato bíblico y la clave para la felicidad y la realización personal» (Erzen 238). En toda Europa, como en Norteamérica, los movimientos antiabortistas apelan continuamente al retorno de las mujeres a su verdadera naturaleza, la de la maternidad, y entienden cualquier legislación en ese sentido como un ataque a la familia y a la integridad de la mujer en su más noble función.

Que el manifiesto es árabe y musulmán es una realidad indiscutible y de particularidades específicas, sumamente condicionadas por el ideario salafista

9. <<https://promisekeepers.org/>>, consultado el 20-06-2015.

yihadista en el que se originan; que varias de sus convicciones o propuestas resulten exóticas e inauditas fuera de ese entorno no lo es tanto. Están inscritas en una ola de fundamentalismo postfeminista detectado en otras sociedades y ámbitos geográficos y políticos distantes y se examinan con estupor en los últimos años. El 28 de junio de 2014, en el marco de la I Conferencia Internacional sobre Problemas de los Hombres celebrada en Detroit, los tres primeros ponentes fueron mujeres: Anne Cools, una senadora canadiense; Erin Pizzey, novelista británica, exfeminista y fundadora de una red de albergues para mujeres; y Tara Palmatier, psicóloga norteamericana. La primera, con una trayectoria política de más de treinta años –es senadora desde 1984 y fue la primera senadora negra de Canadá y toda América del Norte–, introdujo incluso la palabra «ginocentrismo» en 1999 al referirse a la perversa influencia feminista en el Tribunal Supremo de su país y en la página Web de la organización «A voice for men»¹⁰ defiende que

La teoría feminista de género es un ejemplo de fraude intelectual y está basada en la «filoginia», el tribalismo y la «misandria». Una teoría que acosa a la vida social y política de este país. Es depredadora y busca dominar y aterrorizar. Es un desorden de la personalidad en el cuerpo político de esta nación.

La segunda –cuyo pensamiento se refleja y resume en su página Web¹¹– califica al feminismo de conspiración perversa y acusa al movimiento que un día apoyó de ser un complot marxista radical para volver a las mujeres en contra de los hombres. La tercera, también muy activa en su página en Internet¹², detecta que los niños crecen avergonzados porque se mitifica a las madres mientras se humilla a los padres y que a causa del feminismo las mujeres sufren trastornos narcisistas de la personalidad cada día en mayor medida. Aún dice más; en su opinión, en el mundo que el feminismo ha redefinido, los hombres están avergonzados y las mujeres son desvergonzadas.

No podía faltar a ese congreso Karen Straughan, antifeminista con vídeos en Youtube que acumulan millones de visitas y un sitio Web con un programa de radio que se dice para las mujeres que no culpan a los hombres. Curiosamente, ese sitio Web se llama Honey Badger Brigade¹³ –un juego de palabras entre el literal de la Brigada del Tejón de la Miel y el argot de Brigada Me Importa una Mierda– y, más curiosamente aún, en su página puede leerse también un manifiesto, el *Badgerfesto*. Y no es necesario acudir a países

10. <<http://www.avoicemen.com/feminism/feminist-governance-feminism/canadian-senator-anne-cools-ongoing-battle-against-gender-feminism/>>, consultado el 23-06-2015.

11. <<http://www.erinpizzey.com/index.html>>, consultado el 29-06-2015.

12. <<https://shrink4men.wordpress.com/about/>>, consultado el 28-06-2015.

13. <<http://honeybadgerbrigade.com/>>, consultado el 30-06-2015.

extranjeros para disponer de ejemplos de este revivalismo tradicionalista y antifeminista. En nuestro país, el arzobispado de Granada editó en 2013 un manual escrito por la periodista italiana Constanza Miriano bajo el explícito título *Cásate y sé sumisa*, que se colocó inmediatamente en el primer puesto de los libros más vendidos por Amazon España y cuya retirada pidió incluso la entonces ministra de Sanidad, Ana Mato.

Para finalizar, la historia reciente pone de manifiesto que tanto Irak como Siria han sido países en los que las mujeres han visto sus derechos protegidos por una legislación alejada del rigorismo y la interferencia religiosa; con acceso a la educación, a la autonomía personal y a la participación en la vida pública; con una visible pluralidad de actitudes, atuendos y grados de adhesión a modos de vida tradicionales u occidentalizados, que no se veían abiertamente coartados por el poder político o religioso. El impacto que en estas sociedades y mujeres ha tenido la llegada del Estado Islámico y su potente aparato represor es fácilmente imaginable, pero coexiste, guste o no, con el efecto de llamada que ejerce en mujeres del exterior. Este poder de convocatoria viene además multiplicado por una intensa presencia en los medios de comunicación y las redes sociales, auténtica zona de combate virtual de la llamada Yihad 2.0 y donde estas organizaciones están ganando indiscutiblemente la batalla narrativa mientras afrontan poca o ninguna contranarrativa.

Referencias bibliográficas

- AL-FARABI, Abu Nasr. *La ciudad ideal*. Ed. Miguel Cruz Hernández. Trad. Manuel Alonso Alonso. Madrid: Tecnos, 2011.
- ALLISON, Jessica y Logan Barnes. «The Islamic State of Iraq and the Levant's Strategic Treatment and Use of Women». *The George Washington University, The Institute for Middle East Studies, Imes Capstone Paper Series*, May (2015). <<https://www.gwu.edu/~imes/assets/docs/Capstone%20Papers-2015/Allison%20and%20Barnes%20Capstone%20Final%2050515.pdf>>
- BAKKER, Edwin y Seran de Leede. «European Female Jihadist in Syria: Exploring an Under-Researched Topic». *ICCT*, Background Note, April (2015). <<http://www.icct.nl/download/file/ICCT-Bakker-de-Leede-European-Female-Jihadists-In-Syria-Exploring-An-Under-Researched-Topic-April2015.pdf>>. 29 de junio de 2015.
- EL-HUSSEINI, Rola. «Gender and the Jihadist: Radical Islam and Women». *Atlantic Council*, March (2015). <<http://www.atlanticcouncil.org/blogs/menasource/gender-and-the-jihadist-radical-islam-and-women>>. 24 de junio de 2015.

- ERZEN, Tanya. «Liberated Through Submission? The Gender Politics of Evangelical Women's Groups Modeled on the Promise Keepers». *The Promise Keepers. Essays on Masculinity and Christianity*. Ed. Dane S. Claussen. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company, Inc., 2000, 238-254.
- GARDUÑO GARCÍA, Moisés. «La necropolítica de la Organización del Estado Islámico». *Revista de Relaciones Internacionales de la UNAM* 17 (2013): 127-152.
- HOYLE, Carolyn, Alexandra Bradford y Ross Frenett. «Becoming Mulan? Female Western Migrants to ISIS ». *Institute for Strategic Dialogue. Research and Policy Papers* 1 (2015).
- ISMAEL, Tareq Y. y Jacqueline S. Ismael. *Iraq in the Twenty-First Century : Regime Change and the Making of a Failed State*. Oxon : Routledge, 2015.
- HALL, John. «Revealed : How 'up to 60' women rule ISIS's capital by fear. Merciles 'Jihadettes' order executions, punishment lashings, and manage sex slave brothels». *Daily Mail*, 4 diciembre 2014. <<http://www.dailymail.co.uk/news/article-2858819/Up-60-British-Jihadette-women-rule-ISIS-s-capital-fear.html>>. 24 de junio de 2015.
- MAMOURI, Ali. «Women's movement in Iraq faces setbacks ». *Al Monitor*, 18 marzo 2014. <<http://www.al-monitor.com/pulse/originals/2014/03/iraq-women-rights-challenges-setbacks.html#>>. 20 de junio de 2015.
- MBEMBE, Achille. *Necropolítica*. Barcelona: Melusina, 2011.
- MIRIANO, Constanza. *Cásate y sé sumisa. Experiencia radical para mujeres sin miedo*. Granada : Nuevo Inicio, 2013.
- MOGHADAM, Valentine M. «Islamic Feminism and Its Discontents : Toward a Resolution of the Debate». *Signs*, 27-4 (2002): 1.135-1.171
- MOGHISSI, Haideh. *Feminism and Fundamentalism. The limits of postmodern analysis*. London: Zed Books Ltd, 1999.
- NASH, Mary. *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid: Alianza, 2004.
- SAYYED, Asma. *Transmission of Religious Knowledge in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- TALHAMI, Ghada. *Historical Dictionary of Women in the Middle East and North Africa*. Lanham: Scarecrow Press Inc., 2013.
- TOHIDI, Nayereh. «Feminismo islámico. Negociando el patriarcado y la modernidad en Irán». *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*. Eds. Liliana Suárez Navaz y Rosalva Aída Hernández Castillo. Madrid: Cátedra, 2008.
- Women of the Islamic State. A manifesto on women by the Al-Khanssaa Brigade*. Trad. Charlie Winter. London: Quilliam Foundation (2015). < <http://www.quilliamfoundation.org/press/quilliam-translation-and-analysis-of-islamic-state-manifesto-on-jihadist-brides/>>. 25 de junio de 2015.

ZAKARIA, Rafia. «ISIL's feminine mystique». *Aljazeera America*, 24 marzo 2015. <<http://america.aljazeera.com/opinions/2015/3/isils-feminine-mystique.html>>. 24 de junio de 2015.

ŽARKOV, Dubravka. «Reflecting on faith and feminism». *European Journal of Women's studies* 22.1 (2015): 3-6.

APLICACIONES SOCIALES

LA EVOLUCIÓN DE LA LUCHA POR LA IGUALDAD Y LOS DERECHOS DE LAS MUJERES EN EL NORTE DE AFRICA A PARTIR DE 2011

LAURENCE THIEUX

Investigadora asociada del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM)

Recibido: 13/07/2015

Aceptado: 22/07/2015

Resumen

Este artículo analiza la evolución de las estrategias desplegadas por las organizaciones de mujeres en tres países del Norte de África para lograr avances en relación con sus derechos e igualdad de oportunidades desde el 2011 en el contexto de los procesos de transformación política en curso en estos países. A través del estudio de algunas experiencias de movilización ciudadana y activismo social, el artículo trata de profundizar en el análisis de las relaciones entre la sociedad civil organizada volcada en la defensa de los derechos y libertades fundamentales de las mujeres y los nuevos movimientos de acción colectiva y de jóvenes que han surgido a partir del 2011. Esta reflexión se basa en varios ejemplos en los tres países analizados con el objetivo de identificar las interacciones entre las organizaciones de mujeres y los nuevos movimientos sociales, protagonistas de las protestas en el 2011, y su impacto sobre las estrategias y modalidades de trabajo de estas organizaciones.

Palabras claves: movimientos sociales, Norte de África, derechos de las mujeres, género, participación política

Abstract

This article ought to analyse the evolution of the strategies used by women's organizations in three countries of North Africa (Algeria, Tunisia, Morocco) to achieve progress regarding their rights and equal opportunities in the context of the processes of political transformation under way in these countries since 2011. The article underlines several experiences of citizen mobilization and social activism trying to identify the links and relationship developed between women organizations and new

movements and collective action led by young people. It describes these interactions and their impacts on strategies and modalities of work of women organizations. The paper also identifies the obstacles faced by these organizations to get greater influence in the transformation of their societies and better achievements related to gender rights and equality.

Keywords: social movements, North Africa, Women's rights, gender, political participation

Introducción

Las mujeres han tenido un claro protagonismo en las diferentes movilizaciones y manifestaciones que han cambiado el rumbo político de algunos países del Norte de África y Oriente Medio: con velo o sin velo, mujeres de todas las edades y de diferentes clases sociales salieron a la calle, ocupando el espacio público junto con los hombres para pedir la caída de sistemas políticos incapaces de responder a sus demandas de dignidad, justicia, libertad e igualdad. Lo han hecho, además, a pesar de los ingentes obstáculos estructurales que siguen impidiendo la participación de la mujer en la vida pública como lo pone de manifiesto su escasa presencia en las cúpulas dirigentes de los partidos políticos, sindicatos y asociaciones que no tengan como agenda la defensa de los derechos de las mujeres. Entre las barreras más importantes están las presiones culturales y familiares que relegan su rol al ámbito privado.

Este artículo analiza la evolución del papel de las mujeres en los procesos de transformación política a través del estudio de algunas experiencias de movilización ciudadana y activismo social. Pretende asimismo profundizar en el análisis de las relaciones entre la sociedad civil organizada volcada en la defensa de los derechos y libertades fundamentales de las mujeres y los nuevos movimientos de acción colectiva y de jóvenes que han surgido a partir de 2011. Esta reflexión se basará en varios ejemplos procedentes de los diferentes países analizados (Túnez, Marruecos y Argelia) que nos permitirán explorar las relaciones que las organizaciones de mujeres han establecido con los nuevos movimientos sociales que han protagonizado las protestas en 2011, las percepciones de los mismos y el impacto que estas interacciones haya podido tener sobre las mismas estrategias y modalidades de trabajo de las organizaciones.

El artículo analiza también las estrategias que los diferentes colectivos comprometidos con la lucha por la defensa y protección de los derechos de las mujeres desarrollan para superar los obstáculos que impiden lograr avances significativos en la materia.

1. La evolución de la situación de la mujer en Argelia, Marruecos y Túnez

La situación de las mujeres en muchos países del Norte de África, cuatro años después de «la primavera árabe», arroja más sombras que luz en cuanto a una mejora significativa de la protección y defensa de sus derechos. Los progresos son puntuales y en general se limitan a determinados ámbitos. Es preciso señalar, sin embargo, las diferencias notables existentes entre los países.

Es en relación con la participación política donde cabe reseñar los progresos más significativos. De los tres países considerados en el presente artículo, es en Argelia donde se puede constatar los mejores resultados¹. La Ley Orgánica del 12 de enero de 2012 promueve un mayor acceso de la representación de las mujeres en las asambleas electas, introduciendo una cuota de mujeres en cada lista electoral tanto para las elecciones legislativas como municipales y a nivel de las *wilayas*. La Ley relativa a los partidos políticos², también establece que los partidos deben reservar una parte de los puestos de dirección, así como en el resto de órganos del partido, a las mujeres (art. 24, 35 y 41) bajo pena de sanción (art. 5). Tras las elecciones legislativas de mayo de 2012, 145 escaños de la Asamblea Popular Nacional han sido ocupados por mujeres frente a los 31 de la legislatura anterior. Sin embargo, hay que matizar el impacto que estas 145 diputadas pueda realmente tener: la falta de trayectoria política, experiencia y formación de estas mujeres hace que en muchos casos su rol se limite al de figurantes y tan solo sirvan para legitimar hacia fuera unos cambios superficiales sin ninguna trascendencia para la situación de las mujeres. Sin dejar de considerar que la ley es positiva, las organizaciones de mujeres señalan que sin una democratización del sistema político, el reconocimiento de los derechos de las mujeres no dejará de ser formal y no se traducirá, en la práctica, en cambios significativos.

En Túnez la aprobación por unanimidad de una ley electoral, garantizando la presencia paritaria de las mujeres en las listas electorales, ha supuesto una primera victoria política para las tunecinas después de la revolución. Sin embargo, al no ser obligatoria su inscripción en la cabeza de las listas electorales, la proporción de mujeres elegidas ha sido menor de lo esperado. De hecho, la representatividad de las mujeres en la vida política se ha reducido sustancialmente en comparación con la etapa anterior. La presencia de las mujeres en los partidos políticos y de los sindicatos es, también, escasa. Cabe resaltar que la mayoría de las mujeres que accedieron a las instancias políticas

1. De acuerdo con el Global Gender Gap Report de 2012, es el único ámbito en el que Argelia, clasificada en el puesto 57 de 135 en 2012, ha progresado.

2. Ley orgánica n° 12-4 de enero de 2012.

y a la Asamblea Constituyente gracias a la ley de la paridad electoral pertenecen a partidos políticos que promueven un proyecto social conservador y contrario a la igualdad³. La composición del nuevo gobierno en febrero de 2015 tras las elecciones legislativas celebradas en octubre de 2014 cuenta con 8 mujeres de un total de 42 miembros (4 son independientes, 2 pertenecen al partido islamista Ennahda, 1 al partido vencedor Nidaa Tounes y la otra al partido político Afek Tounes⁴. A nivel parlamentario, las elecciones condujeron a una Asamblea de representantes del pueblo compuesta por un 31.3% de mujeres diputadas.

En Marruecos la participación política de las mujeres es limitada a pesar de la introducción de cuotas electorales y de listas reservadas a las mujeres. En el marco de las reformas introducidas en 2011, la ley electoral establece una lista nacional que las mujeres tienen que compartir con los jóvenes⁵. Uno de los mayores obstáculos a la participación política de las mujeres en Marruecos es la predominancia de los hombres en el seno de los partidos políticos marroquíes. Cuando logran ser elegidas siguen siendo sometidas a la tutela masculina. En las elecciones comunales de junio de 2009, un total de 3406 mujeres fueron elegidas, representando más del 12 % del total gracias a la introducción de cuotas. En las elecciones de noviembre de 2011, 67 mujeres fueron elegidas, la mayoría de ellas inscritas en la lista nacional.

A pesar de la importancia histórica y social de la reforma de Códigos de Estatutos personales con avances en materia de derechos de las mujeres, existen todavía disposiciones jurídicas discriminatorias en relación con el matrimonio, la herencia, la penalización de la violación y la autoridad parental que constituyen obstáculos para la igualdad en muchos marcos legales de los países de la región. Algunos países, a pesar de haber ratificado la Convención sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer (CEDAW), siguen manteniendo reservas.

A estos obstáculos legales hay que señalar otras trabas relacionadas con la ausencia de voluntad política de consolidar los derechos de las mujeres y la consecuente ausencia de instituciones públicas garantizando la sostenibilidad

3. En las elecciones de octubre de 2011 para la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) fueron elegidas 59 mujeres entre un total de 217 escaños (27%) 42 de ellas pertenecían al partido Ennahda.

4. Ver: <http://www.awid.org/es/noticias-y-an%C3%A1lisis/la-marginalizacion-politica-de-las-mujeres-obstaculiza-la-democracia-tunecina#sthash.zfgTKV9t.dpuf>

5. La Ley orgánica n° 27.11 relativa a la Cámara de representantes (*dahir* n° 1.11.165 de 2011) introduce una lista nacional reservando 60 escaños a las mujeres y 30 a los jóvenes menores de 40 años.

de las políticas de igualdad. La instrumentalización política de las reivindicaciones feministas para reforzar una imagen «moderna» de cara al exterior ha creado un «feminismo de Estado» cosmético incapaz de enfrentarse a la persistencia e incluso al aumento de los prejuicios y de las prácticas discriminatorias en muchas sociedades de la región⁶. Existe un creciente desfase entre la «fachada jurídica» que los regímenes presentan de cara al exterior y las realidades sociales (Gaté).

1.1. La brecha entre las disposiciones legales y su aplicación en la práctica

Las organizaciones de mujeres han desempeñado un rol clave para conseguir un mayor reconocimiento de sus derechos en los diferentes códigos de estatuto personal que regulan su estatus en la vida privada. En el caso de Argelia el movimiento feminista se movilizó con fuerza contra la adopción en 1984 de un código de familia de corte muy conservador en un contexto marcado por el ascenso político del Frente Islámico de Salvación (FIS). Sin embargo, las reformas introducidas posteriormente, como las de 2005, no han modificado del todo el carácter discriminatorio de la mayor parte de las disposiciones que limitan, sin prohibirlo expresamente, la práctica de la poligamia; suprimen el matrimonio por poderes (por medio de un tutor o wali), otorgan a la mujer el derecho a elegir su cónyuge, de conservar su patrimonio, de pedir el divorcio o de disponer de sus bienes y el derecho a heredar⁷.

Independientemente de los progresos y avances realizados en el ámbito legislativo, el reto sigue siendo la aplicación de estas disposiciones. Por un lado, la resistencia de los jueces constituye un obstáculo de talla para que las reformas jurídicas sean efectivamente aplicadas. Por otro lado, las desigualdades económicas y sociales que afectan a las mujeres condicionan también la plena aplicación de las nuevas disposiciones jurídicas (es el caso por ejemplo de la poligamia para las mujeres que no disponen de independencia económica y que se ven obligadas de hecho a dar su consentimiento a matrimonios polígamos).

En el caso de Marruecos los progresos en materia legislativa no siempre tienen un impacto y traducción concreta ya que sigue habiendo muchas

6. OECD/CAWTAR (2014), *Women in Public life: gender, law and Policy in the Middle East and North Africa*, OECD Publishing. [Http://dx.doi.org/10.1787/9789264224636-en](http://dx.doi.org/10.1787/9789264224636-en)

7. Cabe señalar sin embargo que el artículo 11 del Código de familia mantiene la figura del wali (tutor masculino) cuya presencia sigue siendo obligatoria para casarse. Respecto a la herencia, la legislación sigue siendo discriminatoria ya que las mujeres no pueden pretender recibir la misma parte de herencia que los miembros varones de la familia.

resistencias a la hora de aplicar las leyes, tal como lo indican los datos disponibles sobre los matrimonios de menores⁸.

Muchas discriminaciones sociales y económicas siguen afectando a las mujeres: desigualdades de salarios, alta tasa de analfabetismo y desempleo, así como la permanencia de estereotipos y visiones tradicionales del rol de la mujer en la sociedad dificultan que en la práctica se apliquen las medidas legales.

Además, y es un fenómeno común a los tres países, la violencia de género está muy extendida. En Marruecos una encuesta del Alto Comisariado de Planificación de 2009 revelaba que el 62,8% de las mujeres eran víctimas de la violencia y 55% de ellas en el marco conyugal. Tres factores explican en gran parte la extensión de este fenómeno: la situación social y jurídica de las mujeres, la aceptación social y la impunidad de los agresores⁹.

Este fenómeno está estrechamente vinculado al incremento de la pobreza y la marginación social que padecen las mujeres. En el caso de Túnez hay estudios¹⁰ que muestran una clara tendencia de feminización de la pobreza. En los tres países encontramos una diferencia notable entre las tasas de desempleo de las mujeres y la de los hombres, siendo mucho más altas las de las mujeres: la tasa de paro femenino en Túnez es una de las más altas del mundo, según el informe Estrategia Nacional de Empleo (2013-2017)¹¹. En 2012, la cifra del paro femenino ha alcanzado el 26,9%, contra una media mundial de 6,5%. La consecuencia de este fenómeno es el incremento de la vulnerabilidad de las mujeres a la hora de defender sus derechos, sobre todo en este momento tan crítico de transición político-social.

En Argelia la participación de las mujeres en el mercado laboral ha aumentado significativamente, pasando de 2,4% en 1977 a 16% en el 2010 de acuerdo con datos de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Sin embargo, su nivel de participación en el ámbito económico sigue siendo escaso comparado con otros países. Aunque las mujeres tunecinas tienen una

8. Según datos de Amnistía Internacional, los casos de matrimonios de menores han aumentado de 30.000 en 2008 a 40.000 en 2013, ver al respecto: <http://www.amnesty.be/jeunes/spip.php?article2240>

9. Citado en el informe paralelo «Beijing +20» de las ONG marroquíes sobre la aplicación de la declaración y plataforma de Beijing 1995-2015, ADFM, febrero 2015 consultado en <https://es.scribd.com/doc/257137041/Rapport-parallele-au-Beijing-20>

10. Banco Mundial, AFTURD: « Précarité économique et soutien aux droits des femmes » (2011), « La réglementation et la participation des femmes au marché du travail en Tunisie, Coopération technique allemande (GIZ) » (2012).

11. Los resultados del informe fueron presentados públicamente el 14 de enero de 2013 por Akram Belhaj Rhouma, el presidente de la comisión encargada de preparar la Estrategia Nacional de Empleo.

presencia más alta en el mercado laboral que en otros países de la región (en 2010 el 27% de las tunecinas eran activas, el 26% de las marroquíes, el 16% de las argelinas de acuerdo con datos de la OIT) la tasa de actividad de las mujeres sigue siendo muy inferior a la de los hombres (74%)¹² y siguen encontrándose en situación de inferioridad, quedando reflejada en el diferencial existente por ejemplo en las tasas de desempleo¹³.

1.2. El papel de las organizaciones de mujeres en la lucha por la igualdad

En los tres países analizados en el presente artículo la lucha de las mujeres por el reconocimiento de la igualdad y sus derechos lleva un largo recorrido y sus logros han sido notables teniendo en cuenta las resistencias y los obstáculos a los cuales se han tenido que enfrentar.

Aunque en cada país el movimiento de defensa de los derechos de las mujeres ha seguido su propia trayectoria, encontramos algunos elementos comunes en relación con las grandes etapas que han caracterizado su evolución: las primeras organizaciones surgieron en el momento de la lucha de los movimientos nacionalistas por la Independencia¹⁴. A pesar de haber participado activamente en las luchas por las independencias, sus reivindicaciones fueron sacrificadas en los años posteriores en aras de prioridades definidas por los hombres.

Las etapas siguientes fueron marcadas por una larga lucha del movimiento feminista para liberarse de la tutela de los partidos e ir construyendo sus propias agendas: en la primera etapa gran parte de los esfuerzos desplegados fueron dirigidos a la modificación de los códigos de estatuto personal regulando su papel en el ámbito privado: la lucha por la modificación del muy conservador código de familia argelino adoptado en 1984; o la reforma del código de estatuto personal marroquí, la Mudawana.

12. Ver al respecto el informe de la Confederación Sindical Internacional: «Egypte, Jordanie, Tunisie: la place des femmes au travail», consultado en www.ituc-csi.org

13. Para el primer semestre de 2012 la tasa de desempleo de los hombres alcanzó la cifra de 15,0% mientras que la tasa de desempleo de las mujeres era del 25,6%. Para los diplomados de la enseñanza superior la tasa es 15,8% para los hombres y 40,2% para las mujeres, <http://www.tunisienumerique.com/tunisie-176-de-taux-de-chomage-aux-deuxieme-trimestre-2012/143755>

14. En el caso de Argelia, la expresión del discurso femenino fue monopolizada por la organización de masas vinculada al partido único, la Unión Nacional de Mujeres Argelina (UNFA). Las primeras organizaciones femeninas con proyectos independientes del discurso oficial surgieron en los años 80 como el «Collectif Indépendant des Femmes» (CIF) creado en 1981 en Argel o la «Association pour l'Égalité devant la loi des femmes et des hommes» (AELFH), creada en 1985.

En el caso de Argelia las organizaciones femeninas se crearon en un contexto marcado por profundos cambios políticos con el pluripartidismo y el ascenso político del islamismo, que obligó el movimiento feminista a posicionarse entre su compromiso democrático y lo que muchas o casi la mayoría percibieron como una amenaza: la posibilidad de la llegada al poder por las urnas de un partido islamista. Inmerso en un proceso de fuertes divisiones ideológicas e instrumentalizado por el régimen, el movimiento asociativo feminista, al igual que otros sectores de la sociedad civil argelina, quedó muy debilitado y dividido tras los 10 años de conflicto entre el ejército y los grupos islamistas armados: la década negra de los noventa.

En el caso de Túnez, con la proclamación de la independencia y la aprobación del Código del Estatuto Personal en 1956, el nuevo gobierno nacional de Bourguiba se apropió del discurso sobre la emancipación de la mujer e impulsó la creación de una única asociación nacional de mujeres, la Unión Générale des Femmes Tunisiennes (1958) que fue impulsando cambios progresivos en el estatuto de la mujer. A partir de los años 90, el régimen del segundo presidente Ben Ali estimuló y apoyó la creación de asociaciones de mujeres afines al poder mientras que las activistas de las asociaciones autónomas que denunciaban la instrumentalización política de la causa de las mujeres eran excluidas y perseguidas. A pesar de la instrumentalización que el régimen autoritario de Ben Ali haya podido hacer de la lucha de los derechos de las mujeres, como símbolo de la modernidad e indicador de una buena imagen hacia el exterior, el movimiento de derechos de las mujeres en Túnez ha mantenido un polo de oposición activo al régimen¹⁵. Las dos asociaciones que destacaron por su discurso contestatario y su lucha contra la dictadura fueron La Association Tunisienne des Femmes Démocrates (ATFD) y la Association des Femmes pour la Recherche sur le Développement (AFTURD).

En muchos aspectos Marruecos aparece como uno de los países más avanzado de la región. El tejido asociativo que ha apoyado la lucha de las mujeres por la igualdad y la defensa de sus derechos lleva un largo recorrido y su trayectoria de trabajo, las buenas prácticas en materia de sensibilización y concienciación de las mujeres sobre sus derechos han servido de modelo para muchas organizaciones de la región MENA (Middle East and North African Countries).

A pesar del haber desempeñado un papel central en conseguir avances determinantes en términos de reconocimiento de derechos y de protección,

15. Sobre las cuestiones de género en Túnez ver la publicación de ACSUR, *Taqarir* n.º3 sobre los derechos de las mujeres en Túnez, la traducción del informe alternativo elaborado por la ATFD.

cabe señalar que estas organizaciones son minoritarias en el conjunto del tejido asociativo de estos países. En Argelia en 2012, de las 92.627 asociaciones registradas a nivel local sólo 919 (es decir un 0,99%) son organizaciones de mujeres, y a nivel nacional sólo 23 de 1.027¹⁶. En Túnez, después de la caída de Ben Ali el número de asociaciones aumentó significativamente, contando con 16.000 asociaciones en 2014. Sin embargo el porcentaje de organizaciones feministas solo representan el 0,9% del total de las asociaciones censadas. (Ketiti 29)

La participación de las mujeres en la sociedad civil es también menor que la de los hombres. En cuanto a su presencia en los órganos de dirección de las organizaciones de la sociedad civil (OSC), también aquí se constata una escasez de mujeres si bien éstas son mayoría frente a los hombres como beneficiarias de sus acciones.

1.3. La relación de las organizaciones de mujeres con las instituciones y los poderes establecidos

Los regímenes autoritarios del sur y este del Mediterráneo han utilizado diferentes estrategias para neutralizar a sus sociedades civiles: desde la represión y la persecución hasta la domesticación y cooptación pasando por la instrumentalización. Los espacios de verdadera autonomía para las organizaciones de la sociedad civil han sido exiguos, sobre todo para las que trabajaban directamente en defensa de los derechos humanos y la promoción de la democracia. Las organizaciones de mujeres han estado en general menos en el punto de mira. Para agradar a sus interlocutores occidentales poco exigentes, los regímenes de la región han utilizado a menudo la cuestión de la promoción de los derechos de la mujer como muestra de sus progresos en la vía de las reformas. Tanto en Marruecos como en otros países se ha producido una apropiación de esta temática para mejorar su imagen de cara al exterior. La estrategia del Majzen respecto a la reforma de la *Mudawana* en Marruecos es un ejemplo significativo de esta estrategia, que ha permitido neutralizar a la vez parte del potencial de contestación política de su sociedad civil (Daoud).

En los tres países las organizaciones de mujeres se han enfrentado al dilema de posicionarse entre, por un lado, un «feminismo de Estado», instrumentalizando la agenda de género para mejorar su imagen en el exterior, y por otro lado la agenda islamo-conservadora de las principales fuerzas de oposición a los regímenes establecidos.

16. Datos del Ministerio del Interior y de las Colectividades Locales de 10 de enero de 2012. Consultado el 02/04/2013 en <http://www.interieur.gov.dz>.

En el caso de Argelia, el golpe de los generales ante la inminente victoria electoral del FIS en enero de 1992 planteó un difícil dilema al movimiento de mujeres: algunas organizaciones, al respaldar el golpe de los generales optaron por relegar a un segundo plano sus reivindicaciones reformistas y democráticas ante el temor de que un gobierno islamista supusiera un retroceso aún más notable para sus derechos. Esta posición no ha sido asumida por todas las organizaciones y ha creado la primera línea de fractura en el seno de la sociedad civil. La instrumentalización por parte del régimen de gran parte de las asociaciones para defender su política «erradicadora» acentuaron las divisiones entre quienes apoyaban la política gubernamental de exclusión de los islamistas del escenario político (que constituyó la postura mayoritaria entre las asociaciones de mujeres) y las «reconciliadoras».

Los gobiernos autoritarios que han dominado los escenarios políticos de la región hasta 2011 han instrumentalizado la agenda de género, creando organizaciones de mujeres afines al poder, cuya función ha sido divulgar los logros legislativos alcanzados. Con la institucionalización de una especie de «feminismo oficial» (Ministerio de la mujer, Organizaciones de la Sociedad Civil (OSC) de mujeres, figuras políticas femeninas) estos gobiernos se han apropiado del discurso reivindicativo feminista y han acabado por «instrumentalizar su causa y inscribirla en un insoportable chantaje: o derechos de las mujeres o libertades públicas y derechos humanos» (Ben Achour).

2. Organizaciones de la sociedad civil (OSC) de mujeres y movimientos de contestación del 2011

El objetivo de este apartado es analizar las relaciones e interacciones existentes entre las organizaciones de mujeres y los nuevos movimientos sociales que protagonizaron las protestas de 2011, con el fin de identificar las principales convergencias y divergencias existentes en relación con sus objetivos, estrategias y reivindicaciones.

2.1. *Convergencias y divergencias: el movimiento feminista marroquí y el Movimiento 20F*

En Marruecos la aparición en la escena política del Movimiento 20F (M20F) marcó un punto de inflexión en las dinámicas de movilización social. Ha contribuido a despertar la toma de conciencia de los jóvenes de la importancia de ocupar el espacio público y del relevo generacional. El protagonismo y la implicación de los jóvenes en el movimiento ha sido un elenco importante para impulsar una reflexión en el seno del movimiento asociativo sobre el

compromiso de la juventud y su bajo nivel de implicación en el movimiento asociativo tradicional: se estima que tan solo un 7% de los jóvenes está activo en organizaciones de mujeres a pesar de su creciente implicación en el tercer sector (El Azizi). A partir de 2011, de hecho, muchas asociaciones han orientado sus estrategias a rejuvenecer sus cuadros y personal: creando comités de jóvenes en el seno de las asociaciones¹⁷.

Al principio, la posición de las organizaciones de mujeres frente al M20F ha sido ambivalente y muchas militantes se unieron al movimiento a título personal pero sin una visibilidad institucional. Fueron muy escasas las organizaciones feministas que como tales se implicaron en dicho Movimiento.

La reforma constitucional, anunciada por el monarca marroquí el 9 de marzo de 2011, provocó una gran división entre las organizaciones. Algunas se posicionaron políticamente al hacer campaña a favor del sí generando mucho recelo entre las asociaciones que consideran este acto como una muestra clara de instrumentalización política¹⁸. Las organizaciones de mujeres temían que su incorporación al movimiento M20F amenazara su alianza tácita con la monarquía, baluarte de la «agenda feminista» desde la reforma de la Mudawana en 2004 (Skalli).

La retirada del respaldo al movimiento M20F de las organizaciones de mujeres más conocidas, como la Association Démocrate des Femmes du Maroc (ADFM), La Ligue de défense des droits des Femmes (LDDF), la Unión de Acción Feminina (UAF), tuvo que ver también con la adhesión al movimiento de los islamistas de *adl wal Ihsan*, al percibir con mucho recelo su influencia conservadora. La incorporación del movimiento islamista en el seno del M20F llevó a los primeros debates sobre la igualdad de género en el seno del movimiento y su significado como parte de una deliberación más amplia sobre el proyecto político y social al cual aspira.

La visibilidad y la presencia de las reivindicaciones feministas no fueron claras al principio, y las activistas y militantes tuvieron que luchar internamente para incorporarlas.

Las mujeres han sufrido muchas presiones en el seno del movimiento, y por parte de los que no estaban de acuerdo con las reivindicaciones específicas de las mujeres por la igualdad. Al principio, de hecho, estas reivindicaciones estaban ausentes. Las organizaciones feministas no se han unido al movimiento, lo que ha sido muy mal percibido por él. Al principio los eslóganes del movimiento tenían tres componentes principales: dignidad, libertad

17. Es el caso por ejemplo de la Asociación Marroquí de Derechos Humanos (AMDH) con el programa « Jouvance ».

18. Entrevista con Zohra Koubia, Presidente del Forum des Femmes, 19/03/2014.

y justicia social; el cuarto relativo a la igualdad sólo ha sido integrado al cabo de un año¹⁹.

Aunque muchas de las jóvenes militantes del M20F no hayan tenido una conexión directa en las organizaciones feministas, se constata que en sus formas de actuar y sus prácticas queda reflejada la asimilación de conceptos relacionados con la paridad y la igualdad de género poniendo de manifiesto una «Comprensión feminista de la práctica política en términos de paridad de género» (Salime).

También cabe recalcar la influencia y el impacto que el movimiento M20F haya podido tener sobre las modalidades de acción colectiva y la extensión horizontal de la cuestión de la justicia social asumida e invocada por diferentes colectivos, y entre ellos mujeres reivindicando derechos o demandas específicas (las mujeres de Ben Semine protestando contra la privatización de una fuente de agua por parte de una compañía francesa; las mujeres de Bhalil o Ait Abdi, que se encuentran aisladas y privadas de acceso a infraestructuras básicas como la salud y la educación) (Salime 110).

2.2. *Papel de las organizaciones feministas en «la revolución tunecina»*

La revolución tunecina no habría podido tener lugar sin la participación de las mujeres. Desde el estallido de las revueltas, las mujeres de todas las categorías sociales han estado en primera fila en todas las manifestaciones, huelgas y concentraciones populares. Su movilización se ha desarrollado en los ámbitos político, sindical, asociativo, artístico, mediático y virtual. También fueron víctimas de la represión policial de Ben Ali que convirtió a las mujeres en el blanco de abusos sexuales, vejaciones y violaciones. Sin embargo, en el periodo posterior, los cambios anhelados por las mujeres en cuanto a la mejora de sus derechos y el reconocimiento de su papel político y social ha supuesto la apertura de otro campo de batalla para las organizaciones de mujeres que han visto cómo sus expectativas en cuanto al incremento de libertades y mejora del estatuto jurídico se enfrentaban con nuevos retos y desafíos.

La gran implicación de las mujeres durante la revolución y sus fases posteriores no se ha traducido en la práctica en una presencia destacable en los puestos de responsabilidad y toma de decisión: de los 1.500 nombramientos que se han realizado en la administración en puestos de responsabilidad, sólo el 7% concierne a las mujeres. A pesar de la adopción de la ley sobre la paridad en procesos electorales imponiendo la alternancia obligatoria de las candidatas en las listas, tan solo el 7% de las mujeres fueron colocadas en

19. Entrevista con Nidal Salam (miembro de la AMDH y activista del M20F) 24/3/2014

cabeza de lista. Se estima que unas 5.600 mujeres son activas en los partidos políticos pero no están presentes en sus órganos directivos. A modo de ejemplo, el partido Ennahda cuenta con 37 mujeres en su asamblea (Consejo de la Shura) que tiene 150 miembros y tan sólo una mujer forma parte de su buró ejecutivo, mientras que el partido Nida Tounes solo cuenta con 12 mujeres en su buró ejecutivo de los 53 miembros que lo componen.

Algunas organizaciones de mujeres fueron muy activas contra la dictadura de Ben Ali y dieron a conocer a la opinión pública nacional e internacional las injusticias y atentados contra los derechos humanos del régimen de Ben Ali, quebrando esa imagen idílica que la dictadura intentaba proyectar hacia el exterior. Entre estas entidades figuraban organizaciones de defensa de los derechos de las mujeres como la Association Tunisienne des Femmes Démocrates (ATFD), Association de Lutte Contre la Torture en Tunisie (ALTT), la sección local de Amnesty International, Conseil national pour les Libertés en Tunisie (CNLT), Association de Femmes Tunisiennes pour la Recherche sur le Développement (AFTURD).

En etapas anteriores estas organizaciones habían apoyado las protestas populares de la cuenca minera de Gafsa de 2008, organizando un comité nacional de apoyo. En abril de 2008, tras una ola de arrestos afectando a jóvenes sindicalistas, las mujeres se manifestaron en la ciudad de Redeyef (cuenca minera de Gafsa, epicentro del movimiento)²⁰.

Tras la caída de Ben Ali, las organizaciones de mujeres siguieron en pie de guerra para evitar que sus derechos se vieran amenazados y esta lucha dio sus frutos. El nuevo texto constitucional garantiza la conservación de los derechos adquiridos por la mujer y obliga al Estado a obrar por el sostenimiento y desarrollo de los mismos (art.45). La nueva Constitución tunecina reconoce también en su artículo 20 la igualdad de «ciudadanos y ciudadanas» ante la ley, así como la obligación estatal de velar por sus libertades y derechos individuales y colectivos sin ningún tipo de discriminación.

2.3. Evolución de las estrategias de las organizaciones en la pos-primavera

Las mujeres tunecinas tuvieron un gran protagonismo en el activismo virtual y han hecho oír su voz crítica a través de nuevos espacios: páginas web como *Nawat.org*, *Révolution Tunisienne*, *Parti Pirate Tunisien* o *Takriz*, han jugado, asimismo, un importante papel durante y tras la Revolución. (Ketiti). Algunas activistas trasladaron su experiencia y siguieron movilizándose en el marco de asociaciones: es el caso de la bloguera Amira Yahyaoui, autora de la página

20. <http://www.monde-diplomatique.fr/2008/07/GANTIN/16061>

web *Débat Tunisie*, que ha creado la asociación *Bawsala* (Brújula) para hacer el seguimiento y vigilar los trabajos de la Asamblea Constituyente y poder informar así al público de todo lo que acontece en el proceso de redacción de la nueva Constitución. Esta asociación ha tenido continuidad y sigue realizando un trabajo de observación de los trabajos parlamentarios de la actual asamblea legislativa.

Después de la revolución, el activismo de las asociaciones de mujeres ha conocido un nuevo impulso y dinamismo con un incremento significativo del número de asociaciones de mujeres en todas las regiones, que pasó de 19 en 2010 a 68 asociaciones en 2012, con una mayor diversidad de proyectos e inspiración ideológica: se han creado asociaciones femeninas islamistas como la coalición «Union des Femmes Libres», formada por cuatro asociaciones de mujeres «con el objetivo de fortalecer la presencia de la mujer en la vida pública»²¹.

Las organizaciones de mujeres se han volcado en el trabajo de vigilancia con el fin de contrarrestar las tendencias conservadoras e intentos de cuestionar los derechos adquiridos por las mujeres: cabe señalar al respecto el papel destacado de vigilancia jugado por las asociaciones en las elecciones de 23 de octubre de 2011 (Asamblea constituyente): la Association tunisienne pour l'intégrité et la démocratie des élections (Atide) y la Ligue des électriciennes tunisiennes (LET) y el colectivo « Mourakiboun » (Observadores), que es una red de ciudadanos formada por 4000 observadores de las elecciones. (Ketiti)

Las organizaciones han tratado en esta nueva etapa de fortalecer el trabajo en red y forjar alianzas: algunas asociaciones han formado coalición en torno a objetivos comunes. Como ejemplos destacamos la *Coalición pour les Femmes de Tunisie* que fue creada en 2011 y está conformada por 17 asociaciones procedentes de ámbitos tan diversos como los derechos humanos, la ciudadanía, la cultura y comunicación, el desarrollo o el género, y que tienen como misión transversal a todas ellas la defensa de la igualdad y el estatuto de la mujer ante la amenaza de las fuerzas religiosas y conservadoras en el poder. Interesante también es el caso de la red de asociaciones *Mourakiboun* (observadores) formada por asociaciones de sectores como la cultura, la ciudadanía,

21. Estas asociaciones de tendencia islamistas constituidas por «Asociación de mujeres tunecinas», «Asociación Hawa», «Asociación las mujeres y la complementariedad» y «Asociación Tounissiet», han elaborado una declaración conjunta en la cual afirman su defensa de la identidad árabe y musulmana de Túnez, denuncian la tutela política y la explotación de la imagen de la mujer por el régimen de Ben Ali y reclaman la necesidad de someter a un referéndum los convenios internacionales y proyectos educativos y culturales que «pueden afectar a la identidad árabe-musulmana».

el desarrollo o los derechos, y cuyo objetivo es vigilar el proceso de transición democrática y ejercer un continuo control sobre la gestión de gobierno para que transcurran conforme a la legalidad vigente y con total transparencia.

Otra de las tendencias observadas durante la etapa de transición es la búsqueda de nuevas alianzas y la voluntad de las organizaciones mujeres de extender su trabajo en regiones donde antes tenían escasa presencia. Es el caso de una organización como AFTURD que abrió secciones en la región de Kasserine, una región económicamente marginada y foco de gran parte de las protestas de 2011. Esta misma organización ha desarrollado también partenariados con otros miembros de la sociedad civil tunecina como la UGTT en la lucha contra el acoso sexual en el lugar de trabajo.

En Marruecos encontramos también esta toma de conciencia de la necesidad de vincularse con movimientos sociales y protestas ciudadanas. Un buen ejemplo de estas nuevas conexiones es la lucha que llevan a cabo las Mujeres Sulaliyates en Marruecos, apoyadas por organizaciones como la Asociación Democrática de Mujeres de Marruecos (ADFM) y el Foro de Alternativas Marruecos (FMAS). Los vínculos establecidos con estas asociaciones han ayudado a las mujeres de las tierras comunales en sus actividades de concienciación y les ha permitido acceder a varios programas de formación para potenciar sus competencias en materia de concienciación, movilización social y comunicación. Ello les ha permitido reforzar su visibilidad y su capacidad a la hora de defender sus derechos.

En esta nueva etapa observamos en el caso de las organizaciones de mujeres del Norte de África y Oriente Medio una clara apuesta por fortalecer sus estrategias de incidencia política. En el caso de Marruecos, por ejemplo, la nueva Constitución y las nuevas posibilidades institucionales que ofrece para la participación de la sociedad civil están dando un nuevo impulso al trabajo de incidencia política de muchas asociaciones que antes se dedicaban principalmente a la prestación de servicios. La creación de la Haute Autorité pour la parité²², prevista por la Constitución y otras cuestiones claves como la adop-

22. El establecimiento de la «Autoridad para la paridad y la lucha contra todas las formas de discriminación» (APALD) está contemplado en la Constitución de 2011. Se ha creado una comisión encargada de estudiar las propuestas que permitirán la elaboración de la ley orgánica correspondiendo a la creación de l'APALD. Esta comisión ha sido finalmente creada por Bassima Hakkaoui, ministra de Solidaridad, de la mujer, de la familia y del desarrollo social en febrero de 2013, bajo la forma de un comité científico. Compuesto de 15 miembros (8 mujeres y 7 hombres) elegidos entre universitarios y juristas de renombre y presidido por la ex Rector de la Universidad Hassan II de Mohammedia, Rahma Bourgia, la comisión tiene como misión estudiar las propuestas relativas a la Instancia. La sociedad civil no está representada en la Comisión pero se

ción de la ley integral contra la violencia de género o la reforma del código penal están movilizando las organizaciones de mujeres.

3. Obstáculos principales para lograr mayores avances en la defensa y la protección de los derechos de las mujeres

A pesar de haber llevado a cabo una labor titánica para lograr progresos en materia de derechos, igualdad y libertades individuales, las organizaciones de mujeres se enfrentan a muchos obstáculos que les impiden conseguir mayor impacto tanto a nivel de la legislación como a nivel de los cambios sociales. Al igual que otras organizaciones de la sociedad civil, trabajan en entornos políticos legales poco favorables (marcos legales restrictivos, represión de las libertades públicas, escasez de fondos disponibles) (Thieux 2014).

Otros factores limitan la capacidad de influencia de las organizaciones que luchan por la igualdad y la defensa y protección de los derechos de las mujeres. El primero tiene que ver con la brecha ideológica que divide el tejido asociativo. Estas divisiones se han acentuado durante el periodo posterior a 2011 con las victorias electorales de fuerzas islamistas con agendas conservadoras (Marruecos, Túnez). La confrontación ideológica entre fuerzas islamistas y fuerzas seculares ha sido particularmente aguda en el ámbito de la defensa de los derechos de las mujeres, que se ha basado desde sus inicios en una ideología progresista y secular construida sobre la premisa de que la religión y los valores tradicionales vehiculaban una visión conservadora que iba en contra de la emancipación de la mujer y de su mayor participación en el espacio público. Frente a esta visión progresista dominante han aparecido otros movimientos que cuestionan el secularismo como mejor forma de garantizar sus derechos (feminismos islámicos) y estiman que una reinterpretación del islam puede llegar a sectores de la población a los que el discurso elitista occidental no convence. A menudo percibidas como elitistas y próximas de los intereses de los estados y poderes establecidos, las organizaciones de mujeres han perdido en parte el contacto con las bases y las nuevas generaciones, perdiendo así su capacidad de transformación social.

Esta brecha ideológica complica cualquier intento de alianza o trabajos comunes entre las organizaciones de mujeres islamistas y laicas que tienen

le ha invitado a presentar propuestas sobre la composición de la Instancia y su misión. (ver al respecto: http://www.lematin.ma/journal/Lutte-contre-les-discriminations_L-Autorite-pour-la-parite-deux-mois-apres-sa-mise-en-place/180713.html)

un discurso y unas agendas de trabajo radicalmente diferentes: las primeras «hablan de complementariedad y no de igualdad»²³.

Esta brecha ideológica que encontramos también en Argelia y en Túnez divide las OSC y merma su capacidad de articular sus acciones, construir coaliciones duraderas y así fortalecer su impacto y capacidad de incidencia política.

Otro punto débil de las organizaciones de mujer es la brecha generacional: muchas de las organizaciones más veteranas no han conseguido conectar con las nuevas generaciones e incorporar a los jóvenes en sus estructuras. Los jóvenes desconocen la historia del movimiento feminista y la Universidad se ha convertido en un espacio de influencia de las fuerzas conservadoras²⁴. El rejuvenecimiento de las organizaciones es un reto de primera importancia ya que permitiría vincular la experiencia asociativa de estas organizaciones con nuevas modalidades de acción colectiva. Existe también una fractura honda entre la realidad de las mujeres en las zonas rurales y la que prevalece en el ámbito urbano. Es en las regiones periféricas, marginadas, donde las mujeres se enfrentan a mayores desigualdades y discriminaciones y donde el discurso progresista de la elite urbana tiene menos calado.

4. Conclusiones

A pesar de una larga trayectoria de lucha por la defensa y protección de sus derechos, las mujeres del Norte de África, implicadas en movimientos sociales u otras organizaciones no han visto recompensados sus esfuerzos con una mejora significativa del nivel de protección de sus derechos y tampoco de una mayor presencia en los puestos de responsabilidad y tomas de decisión en los ámbitos políticos y económicos. Los indicadores de participación política y socio económicos en los tres países considerados en este artículo ponen en evidencia la existencia de una gran asimetría e incluso de crecientes desigualdades entre hombres y mujeres en estas sociedades.

En los tres países considerados para la elaboración del presente artículo, las organizaciones de mujeres han seguido su propia trayectoria en contextos particulares a cada país. Sin embargo comparten también muchos puntos comunes: uno de ellos tiene que ver con las relaciones complejas que las organizaciones han mantenido con las instituciones y los poderes establecidos y

23. Entrevista con la UAF (Nadia Nair) Tetuán, 24 de abril de 2013.

24. En el caso de Marruecos la mayoría de los estudiantes de la Union Nationale des Étudiants du Maroc (UNEM) en algunas universidades son militantes de los partidos islamistas Justicia y Caridad o PJD.

el estrecho margen de maniobra entre, por un lado, los intentos de manipulación por el «feminismo de estado» promovido por estos regímenes, y por otro lado, una oposición política percibida como una amenaza por su agenda islamo-conservadora.

Las movilizaciones y protestas de 2011 han iniciado en estos países nuevas etapas de transformación política y social que presentan nuevos retos y desafíos a las organizaciones de mujeres, abocadas a modificar sus estrategias para lograr mayor capacidad de influencia para lograr sus objetivos.

En este proceso de transformación las organizaciones siguen enfrentándose a una serie de obstáculos que tienen que ver por un lado con la ausencia de entorno plenamente favorable a la labor asociativa en estos países y por otro lado a la capacidad de las organizaciones a adaptarse al cambio y superar las brechas ideológicas, generacionales y geográficas que limitan el alcance de su trabajo de sensibilización e incidencia política para la defensa y protección de los derechos de las mujeres.

El nuevo contexto ofrece al mismo tiempo ventanas de oportunidad para las organizaciones que en algunos casos han impulsado nuevas iniciativas intentando articular su agenda de trabajo y sellar alianzas con otros movimientos sociales y con resultados tangibles.

Referencias bibliográficas

- Asociación Tunecina de Mujeres Demócratas (ATFD) y Acsur las Segovias. « Los derechos de las mujeres en Túnez », Taqarir 3, (2010), http://acsur.org/IMG/pdf/Taqarir3_Web.pdf
- ALVAREZ OSSORIO, Ignacio, Erika Cerrolaza, Awatef Ketiti, Jesús García Luengos y Laurence Thieux (coords.). *Sociedad civil y transiciones en el Norte de África, Egipto, Túnez, Argelia y Marruecos*. Barcelona: Icaria editorial– Encuentro Civil Euromed, 2013. http://euromed.eurosur.org/IMG/pdf/sociedad_civil_norte_Africa.pdf
- BEININ, Joel. y Frédéric Vairel (eds.) *Social movements, mobilizations and contestation in the Middle East and North Africa*. Stanford University Press, 2010.
- BEN ACHOUR, Sanaa. «Le Code tunisien du statut personnel, 50 ans après: les dimensions de l'ambivalence». *L'Année du Maghreb*, (2007):55-70.
- BEN NÉFISSA, Sara. «Révolution et société civile en gestation». *Humanitaire* 29 (2011), disponible en <http://humanitaire.revues.org>
- CHOUIKHA, Larbi y Geisser, Vincent. «Retour sur la révolte du bassin minier. Les cinq leçons politiques d'un conflit social inédit». *L'Année du Maghreb* VI (2010): 415-426. <http://anneemaghreb.revues.org/923>; DOI: 10.4000/anneemaghreb.923

- DAOUD, Zakia. *Feminisme et Politique au Maghreb: sept décennies de lutte*. Casablanca: Editions Eddif, 1996.
- EL AZIZI, Abdelatif. «Militantisme. Que sont devenues nos féministes?» *Tel Quel* 215 (2015), disponible en [Militantism%20Que%20sont%20devenues%20les%20feministes%20Tel%20Quel.shtml](http://www.telquel.net/2015/05/20/militantisme-que-sont-devenues-nos-feministes-tel-quel/)
- Euro-Mediterranean Human Rights Network (EMHRN), *Gender audit*, (2015), disponible en <http://euromedrights.org/publication/gender-audit-of-the-euro-mediterranean-human-rights-network-2015/>
- GATÉ, Juliette. «Droits des femmes et révolutions arabes.» *La Revue des droits de l'homme* 6 (2014), disponible en <http://revdh.revues.org/929>
- International Crisis Group. «Soulèvements populaires en Afrique du Nord et au Moyen Orient (IV): La voie tunisienne», *Middle East/North Africa Report* 106 (28), (2011). <http://www.crisisgroup.org/fr/regions/moyen-orient-afrique-du-nord/afrique-du-nord/Tunisia/106-popular-protests-in-north-africa-and-the-middle-east-iv>
- KETITI, Awatef. «La sociedad civil en Túnez después de la caída de Ben Ali». *Sociedad civil y transiciones en el Norte de África, Egipto, Túnez, Argelia y Marruecos*. Barcelona : Icaria, 2013, 127-187.
- OECD/CAWTAR. *Women in Public life: gender, law and Policy in the Middle East and North Africa*, OECD Publishing, 2014. Disponible en <http://dx.doi.org/10.1787/9789264224636-en>
- SALIME, Zakia. «A New Feminism? Gender Dynamics in Morocco's February 20th Movement». *Journal of International Women's Studies*, 13(5), (2012): 101-114. Disponible en: <http://vc.bridgew.edu/jiws/vol13/iss5/11>
- SKALLI, Loubna. «Generational Politics and Renewal of Leadership in the Moroccan Women's Movement». *International Feminist Journal of Politics* 13 (3) (2011): 329-348.
- THIEUX, Laurence. «Sociedad civil, movilización colectiva y cambios políticos en el Norte de África», *Anuario CEIPAZ* (2015): 99-113, <http://www.ceipaz.org/images/contenido/ANUARIO%20%20CEIPAZ%202014-2015.pdf>
- THIEUX, Laurence. «Experiencias de incidencia política de la sociedad civil en el Norte de África». *Trabajo Social Global*, 4(6), (2014): 31-48. Disponible en [<http://hdl.handle.net/10481/33979>]
- THIEUX, Laurence. «La lucha de las mujeres por la igualdad en el sur del Mediterráneo: experiencias y buenas prácticas asociativas», *Quaderns de la Mediterrània* 18-19 (2013): 167-177. Disponible en www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxiu-adjunts/qm-18-english/28_La%20lutte%20des%20femes.pdf/at_download/file

STATE, INSTITUTIONAL, AND SYMBOLIC VIOLENCE AGAINST WOMEN: THE STRUGGLE SINCE THE «ARAB SPRING» AND THE CONTRIBUTION OF ARAB WOMEN CARTOONISTS

LILIA LABIDI
University of Tunis

Recibido: 12/08/2015
Aceptado: 18/10/2015

Resumen

Este artículo analiza los cambios que se han producido en Túnez en el debate público sobre la violencia contra las mujeres, comparando la situación que había antes y después de la «Primavera árabe» en diciembre de 2010. Da las claves de los hechos posteriores a diciembre de 2010 y explora cómo estos influyeron en el debate público. El artículo analiza diversas viñetas de cuatro mujeres dedicadas al humor gráfico, una de Túnez y las otras tres de otros países árabes, que están dedicadas a denunciar la violencia contra las mujeres. Argumenta que el humor puede ayudar a denunciar dicha violencia, y que los movimientos de mujeres en el mundo árabe deben hacer más esfuerzos para incluir a las mujeres marginadas en sus luchas.

Palabras clave: mujer, violencia, árabe, Túnez,

Abstract

This paper traces changes in Tunisian public discussion of violence against women, comparing the situation before and after the start of the «Arab spring» in December 2010. It highlights key events following December 2010 and explores how these influenced public discussion. The paper concludes by looking at several cartoons from four women cartoonists, one from Tunisia, three from other countries in the Arab world, that address issues of violence against women. It suggests that humor may help denounce violence against women, and argues that the women's movements in the Arab world must do more to include marginalized women in their struggles.

Keywords: Women, Violence, Arab, Tunisia, Cartoon

Feminismo/s 26, diciembre 2015, pp. 145-174

DOI: 10.14198/fem.2015.26.08

Context

Among the changes in Tunisia occurring since the outbreak of the «Arab spring,» we see a public debate emerging on violence against women and a return of women's forms of expression like humor (*fukaha*) that had been neglected during the colonial period from 1881 to 1956 and under the post-independence authoritarian regimes from 1956 to 2011. Public discussion of violence against women had been taboo because this was seen as calling into question women's rights that were guaranteed since 1956 under the Personal Status Code that gave women many rights, such as forbidding polygamy; requiring that divorce be via judicial procedure, that men and women be paid equally for equal work, that women have the right to vote and to be elected to public office and the right to have custody of her children in case of divorce; requiring the mother's approval for the marriage of a daughter under 15 years of age; giving Tunisian nationality to children of a non-Tunisian father, etc.

Since 14 January 2011, the day that Ben Ali fled Tunisia, the lifting of censorship allowed the media between 2011 and 2014 to report cases of violence against women, such as assassinations, collective rapes of adolescents and of adult women in the presence of their children, and even of aged women. This was happening in a context where Tunisia, which had had only a few women's associations before the revolution, saw an explosion in the number of such associations, and their forms of activism also evolved. Formerly, independent women's associations had been tightly controlled by the authoritarian regimes, but after January 2014 they multiplied their campaigns opposing violence against women. A coalition of Tunisian women, made up of 15 associations, organized an activity that highlighted the economic violence that women suffered. Another association, *Aswat Nissa (Women's Voices)*, initiated an action at Bab Souika (a working-class area in the Tunis medina) and at university and secondary schools, using leaflets, posters, and banners. They enlisted the participation of men, religious leaders, preachers, and journalists, and set up a venue where women could come to give voice to their problems. The *Tunisian Association of Democratic Women (ATFD)* carried out a campaign

to raise awareness of violence against women and to support promulgation of a law, in 2014, opposing violence against women.

The use of new technologies to denounce violence against women also increased. Several videos with the theme of violence against women were put on Youtube, sometimes produced with the support of UN agencies, the European Union, or in collaboration with other organizations. The association *Beity*, formed after 2011, mounted a campaign opposing violence and discrimination against women, criticizing a very popular television program, *Andi Manquillik* (*I have something to tell you*), produced by a private TV channel, *al-Hiwar Et-Tounsi* (*Tunisian Dialogue*). On the program women victims of violence are invited by their husbands who admit having been violent with their wives, ask to be pardoned, and propose living together again. When the wives refuse, despite the encouragement of Alaa Chabbi, the program's host, some of the men admit that they wanted to try to live with their wives again before meeting the judge, so that they could avoid paying the alimony that the judge would require. *Beity's* video critique of the program, which ends with a statement that violence is punished by law and that it is doubly punished when it occurs within a couple, was very widely viewed online¹.

This follows years when the discussion of violence against women was marked by competition between national and independent women's organizations, particularly under the Ben Ali regime when the UNFT, the government-controlled national women's organization, attempted to control the discourse. Now, after the revolution, even the *General Union of Tunisian Workers* (UGTT), a labor union which is a powerful national organization, has showed an interest in joining the struggle opposing violence against women, carrying out a study showing that 50% of Tunisian women were victims of one or more of four forms of violence – physical, psychological, sexual, economic (in decreasing order of frequency) – and called for the promulgation of a law penalizing violence against women². The Ministry of Women's Affairs publicized a study carried out in 2010 by the National Office of the Family and Population on violence against women and since 2014 has been preparing a law opposing violence against women. In 2015, the ministry announced that this would be submitted to the *Assembly of the Representatives of the People* (ARP) at the end that year. We have also seen the emergence of women cartoonists and their involvement in the struggle opposing violence against women, a subject I will be dealing with in section II.

1. The video clip of the association *Beity* was seen 16,677 times.

2. Unsigned article. «Après le 14 janvier, la violence contre la femme en Tunisie est en hausse». *Tunisie Focus* 3 July 2015.

However, in the majority of instances, while domestic violence was a focus of concern, state violence, symbolic violence and institutional violence were not addressed systematically. We take from Max Weber the concept of state violence, which exists when the state no longer has a monopoly on legitimate violence, that is, violence carried out with the consent of citizens. Symbolic violence, according to Pierre Bourdieu, occurs when power «extracts submissions which are not perceived as such, basing itself on ‘collective expectations,’ beliefs that are socially inculcated», and this notion allows us to perceive and understand other forms of violence (Bourdieu 188). The third of these forms of violence against women, the institutional violence that Xavier Albó and Raul Barrios speak of, refers to all «moral or physical pressure, exerted directly or indirectly through institutions or institutional apparatus on human beings put voluntarily or involuntarily into social groups tied to this apparatus»(17). These concepts are useful to us in understanding the impact of various forms of violence in the context of colonialism and the post-independence dictatorial regimes in Tunisia.

Among the authors who have written about people living under dictatorships, Lia Ricon and Janine Puget, who worked on the consequences of trauma in such contexts, have raised a number of problems. Authoritarian discourse, writes Lia Ricon, influences personality construction and encourages the appearance of serious pathologies. She considers authoritarianism, as in the case of military junta commanders, to be a significant distortion of authority of a sort that structures the psyche (73, 84). As for Janine Puget, she notes how the violence of the state produces a rupture in social exchange, isolation and silence. Consequently, the subjects’ need to create defensive barriers is in direct relation to the denial of terror. She refers to the difficulty psychoanalysts had in practicing their profession in Argentina during the period of unrest caused by state terrorism because everyone, without exception, suffered from it. And she suggests that psychoanalysts must admit this, in order to maintain their capacity to think and not succumb to this kind of phenomenon (39, 18). And Maren Ulriksen Vignar and René Kaës reflect on the means subjects have to reconstitute themselves, with Ulriksen Vignar suggesting that restoring memory can give meaning to suffering experienced during a limit-experience (123,128,130), and René Kaës emphasizing the danger faced when the state refuses to recognize historical memory, thus encouraging the emergence of murderous utopianism (202).

We will treat here, in the first section, a number of cases of violence experienced by women in Tunisia and in the wider Maghreb from the 1950s until today, using a variety of documents such as life stories collected by the author,

observations, press articles, as well as research carried out on this subject in the region, in an effort to contribute to the social memory of women victims of violence during colonialism, under the post-independence authoritarian regimes, and following the «Arab spring,» so that the victims and future generations do not repeat the same errors, don't have recourse to masochistic submission, and don't renounce universal values or adopt the values of the people in power (Puget 18). In the second section we will discuss the work of women cartoonists from Tunisia, placing them in the regional context where women cartoonists in countries such as Egypt, Bahrain and Saudi Arabia, are using humor to denounce violence against women and show us what remains of the traumatism.

1. Violence against women

In this section we will bring forward cases of state, symbolic and/or institutional violence against women from the 1950s to today.

1.1. State violence

The theme of violence, occurring frequently in the work of Maghreb feminists of the 1970s, testifies to an imaginary marked by political violence, where women were victims of such episodes during the colonial period as well as by the armies and police of the newly independent Arab states. Three examples follow.

1.1.1. During the colonial period the rapes of Hafsia ElAbrougui and Djamila Boupacha during the 1950s, among many others, marked the history of the region and of France. Hafsia ElAbrougui, a Tunisian adolescent, was raped at Tajarouine in the presence of her crying grandmother who was unable to stop the French soldiers from committing their crime. At the same time in another farm, her male cousin was also raped in front of the men of the family, and they too were unable to prevent the crime (Labidi 2009, 37-38). In Algeria Djamila Boupacha, accused of having placed live artillery in the Algiers university café, was raped during interrogation by French soldiers who used a bottle to violate her (Halimi). Djamila Boupacha wrote a letter to her lawyer, Giselle Halimi, confiding that, out of modesty, she would not be able to speak about her rape during the hearings because her father would be present.

The mobilization of lawyers, intellectuals, filmmakers, etc. in the case of Djamila Boupacha, led to denunciations of the rape of women. Giselle Halimi, a French-Tunisian lawyer did much to raise consciousness regarding Boupacha's case, including among the elite, publishing *Djamila Boupacha* in 1962,

with a preface by Simone de Beauvoir. The life stories of women activists raped by the French colonial army in Tunisia were collected and published in Tunisia in the 2000s (Labidi 2009), as were others in the other Maghreb countries, without this leading to any public recognition of these women's memories such as exists in Vietnam where museums have been devoted to celebrate women militants.

While women's organizations in Tunisia and the Maghreb often looked to the definitions of violence used by UN agencies to get their own governments to adopt laws protecting women, it was only with the «Arab spring» that rape was recognized to be a «terrorist crime,» in 2015. Yet in Tunisia very few women have submitted their cases to the *Authority for Truth and Dignity* (*L'Instance Vérité et Dignité* (IVD), *Hay'at al-Haqqiqat wa al-Karama*) formed as a result of demands for transparency and accountability, in the framework of the transitional justice of the «Arab spring.» 1,626 cases were presented by women, of which 400 by former prisoners, only two of the total referred to rape, among the first 13,278 cases submitted to the IVD. This small number was explained by Ibtihel Abdelatif, President of the IVD's Women's Committee, by the women's distance from Tunis, the cost of transportation, the need to have the husband's authorization, and that women victims of violence do not see themselves as victims even when they have been objects of degrading insults, sexual touching, forced nudity up to and including rape (sometimes accomplished with objects).

1.1.2. Sexual violence has also been used as a political weapon in a number of countries in the region. Starting in the 1970s leftist and Islamist activists were being tortured in Tunisian prisons, and women were among these activists. Kuwaiti women were victims of rapes carried out by the Iraqi army during the 1990 invasion of Kuwait by Iraq. In Europe in 1992, in the context of ethnic cleansing, Muslim women in Bosnia-Herzegovina were mass raped by Serbian extremists (Egalité Maintenant). And Iraqi women were raped by US soldiers following their invasion of Iraq in 2003. The UN Security Council finally recognized rape as a crime and the tribunal set up to investigate crimes committed in the former Yugoslavia determined, in 1993, that rape constituted a crime against humanity (Programme de Communication...). Later, the World Health Organization, in 2002, defined collective violence as political, religious, racist violence, as state violence and violence in the context of conflicts (war, massacres, terrorism, torture, rape, genocide, deportation), and also as economic and social violence. In each of these categories, the violence may be verbal, physical, sexual, and/or related to negligence and undue

hardships. To which can be added symbolic violence related to discrimination and/or domination (be it racial, sexual, etc.) treated by Bourdieu and Muriel Salmona.

1.1.3. On the level of the Maghreb, sexual violence has also been carried out by representatives of institutions that were supposed to protect women and young girls. In 1992, Morocco was shaken by the discovery of some 100 video cassettes showing more than 500 women engaged in forced sexual activities with political and media figures, both Moroccan and foreign, organized by police chief. Civil society and women's organizations brought a civil case before the courts to defend women's rights. Although some victims conquered their fear and initiated a court case, it was only one year later that the case was heard, and the police chief received the death sentence and was executed.

In Tunisia, in September 2012, after several weeks of mobilizing against the adoption of the term «complementarity» in the projected new constitution, people were shocked to hear of the repeated rape of Meriem, aged 27 and with a degree in finance, by two on-duty policemen, as a third forced Meriem's fiancée to hand over money. With this, Tunisians discovered the dark side of those who were supposed to protect them (Ben Mohamed). The justice system under the Troika coalition (composed of the *Nahdha* party – the strongest of the three – and two other left-leaning parties, *al-Mu'tamar min ajl al-Jumhuriyyah* (Congress for the Republic) and *at-Takattul ad-Dimuqrati min ajl il-Amal wal-Hurriyyat* (Democratic Forum for Labor and Freedom) appeared to be attempting to tarnish the victim, suggesting her responsibility for the crime. The lawyers for the policemen emphasized the fact that the young woman was not a virgin, claimed she had regular sexual activity, and so on. Disappointed by the lack of support for women's rights in such circumstances, and with Meriem, since her rape, suffering from depression and post-traumatic stress, women's organizations brought a civil case to defend the victim's rights.

Then, when several months later, the media publicized the case of a three year-old girl who had been a victim of sexual touching by the caretaker of a nursery in the northern suburbs of Tunis in March 2013, emotions reached a climax and many elements in society became active³. A motion made at the

3. D.I. for TAP (*Tunis Afrique Presse*). Since 14 January 2011, the number of associations increased from 10,932(2011) to 17,627 in October 2014. Tunis accounts for 24.47% of associations, Sfax comes in second position, then Nabeul. The regions with the fewest associations are Tozeur and Zaghuan (see «Plus de la moitié des associations actives en Tunisie ne sont pas conformes à la loi» (30-10-2014), <<http://directinfo>.

ANC challenging the Minister for Women's and Family Affairs, held by a CPR party member, for failing to protect young girls in institutions falling under the ministry's supervision, was defeated thanks to votes cast by the Nahdha party, the strongest party in the Troika.

While in both cases political alliances led to defeats for women's rights, the mobilization of women to protect the women's rights had some positive impact. After several postponements the two policemen were finally found guilty of Meriem's rape and were each sentenced to seven years in prison, raised to 15 years on appeal. And in the case of the three year-old girl, the nursery was closed and the caretaker put in prison. These two events revived the anger that had been provoked earlier by parliamentarian Souad Abderrahim's criticisms of single mothers in Tunisia immediately following her success in the October 2011 elections, when she contributed significantly to the success of the Nahdha party and where she did not defend these women's rights.

Rarely did the women victims of rape publish their own stories in the Maghreb, until Meriem Ben Mohamed (a pseudonym) published her testimony, in France in 2013, under the title, *Coupable d'avoir été violée (Guilty of being raped)*. Nor did women political militants publish books when made-up photos and press articles defamed them, as in the cases of human rights activists Sihem Ben Sedrine and Radhia Nasraoui, etc. But we are now seeing women give their testimony increasingly on the web⁴.

Signs of the growing discussion of the violation of women's rights women can be seen in some films treating this subject. Among these we find *Les sabots en or (Golden Horseshoes)* (Nouri Bouzid, 1988) and *La mémoire noire, témoignages contre l'oubli (Black memory, witnesses against forgetting)* (Hichem Ben Ammar, 2013) – both films devoted to leftist opposition activists during the 1960s and 1970s. Among the filmmakers treating violence against women in politics, we see Youssef Chahine's 1958 film *Djamila l'Algérienne*, devoted to Djamila Bouhired. In Tunisia we find a film directed by a woman, *Les silences du Palais (Silences of the Palace)* (Moufida Tlatli, 1994), which treats the trafficking of women and sexual violence by the Tunisian rulers. A film dealing with sexual violence against opposition activists of both sexes is *Al-Siraa (Conflict)* (Moncef Barbouch, Tunisia, 2013), produced 20 years after Tlatli's film and showing activist women, relatives, and spouses who lived through the repression for their political views during the dictatorship from

webmanagercenter.com/2014/10/30/plus-de-la-moitie-des-associations-actives-en-tunisie-ne-sont-pas-conformes-a-la-loi/>, consulted on 14-07-2015)

4. See «Tunisie: Prisonniers politiques, violation de la loi par le gouvernement» <<https://www.youtube.com/watch?v=ScWL0EAJfCg>>, consulted on 15-07-2015.

1987 to 2011 (Moncef Barbouch, living and making films while living in Canada, returned to Tunisia to make this film). In 2013 Arbia Abassi and Marwan Trabelsi, together with the *Association Tunisienne de Droit au Développement* and with the collaboration of the United Nations, made *Al-Mugharabun (The Stateless Ones)*, where activists of both sexes in the Tunisian cities of Gafsa, Jendouba and Nabeul, relate their stories⁵. Algerian and Moroccan films have also dealt with similar questions.

Finally, the impact of mobilization for the defense of the rights of women victims of violence, as in the cases of Meriam and the three year-old girl, was so significant that finally the ARP adopted, in July 2015, a law that criminalized sexual touching of a man or woman, with offenders facing 20 years in prison or, in cases where the victim was a minor, capital punishment; and the law recognized, for the first time, rape to be a terrorist crime.

1.2. Institutional violence

Here I will be discussing, first, the case of women in rural areas and the state's relationship to them (see Labidi 2012, where the author discusses how the state gave responsibility for providing rural women with professional training to the UNFT, the national women's organization with close ties to the government); and second, I will look at the entrance of women in parliament, as an example of women's participation in formal political institutions.

1.2.1. With regard to the state's relationship to women in rural areas, I will concentrate on the adoption of laws that, while aiming to promote the reduction of births, contributed to strengthening controls over women and over their bodies, by coercion.

Tunisia's development policy had, as a central element, birth control. In July 1961, Law N 61 was adopted, relating to anti-conception remedies and abrogating the French law on abortion and contraception. Then, the law of 1 July 1965 allowed abortion during the first three months and when the couple had at least five living children, as well as where the health of the mother was compromised by the pregnancy. This law was strengthened in September 1973 by extending the possibility of abortion to all women who requested it.

5. D.I. for TAP (*Tunis Afrique Presse*). «Documentaire 'Les Apatrides': Témoignages accablants d'anciennes victimes de la torture en Tunisie» (03-02-2015) (<www.directinfo.webmanagercenter.com>. consulted on 12-07-2015). The director of this documentary, Arbia Abassi, made two short films, *Tentation* and *Donia* and co-directed *Et pourtant ils respirent* with Marwan Trabelsi.

Family allowances were provided only for the first four children (laws of 14 December 1960 and 65/46 of 31 December 1965) and, in 1988, for the first three children. In February 1968, the minimum age at marriage was again raised, to the age of 17 for women and 20 for men. Finally, a National Office of Family Planning and Population was established in March 1973, under the Ministry of Health, in order to promote the modern family that is responsible for procreation.

In order to increase the number of sterilizations, the caregivers, doctors, and midwives, were awarded bonuses to their salaries for performing these operations. In addition, an award known as the Bourguiba Prize (1st prize 10,000 dinars, 2nd prize 6,000 dinars, 3rd prize 4,000 dinars) was established in 1974, aiming to reward the provinces that achieved the best results in family planning (decree 74-724 of 16 July 1974), amounts which would be redistributed among those who achieved the highest scores, in order to encourage competition among the regions. Also, women who agreed to have Fallopian tube operations received in return food products to the value of five dinars (over \$10 US then), a sign of the poverty of the population at that time; those who had a young child could keep the child with them in the hospital and would be driven back to their homes in an institutional car. In this atmosphere of benefits and competition, the views of the women and of their husbands counted for little in the decisions of the caregivers.

Table: Doctors' and midwives' opinions concerning the husband's consent to abortion (%) (Sahli 237).

The husband's consent:	Doctors	Midwives
is necessary	37	20
isn't necessary	60	77
don't know	3	3
Number	34 doctors	115 midwives

During the period 1964-1980 the medical establishment encouraged «the tying of Fallopian tubes» as a solution to development issues. In the two-year period 1974-1975, the family planning program accomplished as many Fallopian tube operations as had been accomplished in the previous ten years, 1964-1973. From 1974-1980, 62,624 Fallopian tube operations were carried out, or an average of 9,000 per year. And, in 1978, 7% of married women of reproductive age had Fallopian tube operations – 17% who had Fallopian tube operations were under 29 years of age and 56.5% were between 30-39-96.4%

among them had no remunerative activity and 90% were illiterate and the husbands were mostly day workers.

By the 1990s demographers were noting that the population trajectories of the three countries, Tunisia, Morocco and Algeria, were converging, despite the different methods employed by each – I.U.D. and sterilization played a major role in the Tunisian case, whereas the pill dominated in Morocco and Algeria⁶. In Tunisia, fertility reached 2.2 in 1998; in Morocco and in Algeria, fertility was 3.1 in 1997, compared to above 7 in 1960 (Vallin and Ouadah-Be-didi 1).

The forced sterilization of women in rural areas was a form of political control in certain Tunisian regions, applied without any serious examination of the implications of these different methods on women, on their family members, on their communities, on the social tensions arising, or on the morality of these methods in situations where, besides, the rate of maternal mortality and illiteracy of women in rural areas remain very high up until today.

The rate of maternal mortality in the Center-West was 55.9 per thousand in 2008; 67 per thousand in the North-West; and 36.7 per thousand in the South-West (Ben Romdhane 31). One-third of these were caused by hemorrhages. Kasserine, which has a population of 432,000 had only 45 doctors, including both public and private sectors. The regional hospital in this province carries out 6,500 childbirths per year, with 3,650 requiring surgery (M.B.Z.). In addition, many women need to travel between 20 and 30 km in order to reach a health center. The provincial governor, in August 2015, had to requisition doctors from the private sector in order to provide for the population's health care. In an angry reaction, the private sector doctors protested, arguing that their professional organization had not been consulted. Tunisian doctors, whose receive their medical training for free, have state salaries paid to them as interns and in residencies, and specialist training abroad paid for by the state, have refused to work in these regions and also opposed creating medical schools there, which would train local professionals who would base themselves in the regions and would go a long way to resolving this social injustice.

Such a policy of forced sterilization and other coercive techniques reduce a discourse since 1956 that promotes the emancipation of women to mere rhetoric. Decrees, laws, and technology were put into place to counter what

6. Touati et al shows that the pill was used by 5.4% of the women in their sample, an IUD by 31.1%, and tying the Fallopian tubes by 12.7%. Among women of reproductive age, 16.5% (211 of 944) had one abortion and 9.6% (122 women) had two or more.

technocrats considered the sexual disorder of rural populations in order to protect the modernization of the state. The «Arab spring» revolution broke out in just those regions where women had been forcibly sterilized and where youth – that is, the grandchildren of these women – demonstrated to demand «Freedom, work, and dignity» between December 2010 and January 2011.

1.2.2. Before the «Arab spring» women's struggles focused on the widespread view that women could not reconcile family, professional, and political aspects of their lives, which limited their access to decision-making positions, which they occupy even today in only very small numbers. The self-immolation of Mohamed Bouazizi, on 17 December 2010, led to a protest movement among women who saw reflected in his action their own economic, cultural, and political marginalization. In 2011, strengthened by their struggles for their rights, Tunisian women gained the right to have their identity photographs taken with the *hijab*, saw the passage of a national electoral law mandating political parity, and Tunisia lifted its reservations concerning the Convention for the Elimination of all forms of Discrimination Against Women (CEDAW). While the number of women members of the Tunisian parliament began to increase in the 1980s, it was only starting in the 2000s that these numbers jumped significantly. The elections of 2011 and 2014, while not ensuring that political parties selected women candidates for reasons free of cronyism and close social ties, the competition resulting from political pluralism had positive consequences for women, enabling women with a variety of perspectives to participate, for the first time in Tunisian political history, in the writing of the new constitution, and also enabling women outside parliament to act to influence its content in the direction of promoting women's rights.

These progressive steps are the result of policies of quotas for women and later, of parity, permitting women to enter parliament. Most of the women elected before 14 January 2011 were members of the parties in power – the *Destourian Socialist Party* (PSD) under Bourguiba and the *Democratic Constitutional Rally* (RCD) under Ben Ali – and were coopted by their allegiance to those in power, something experienced by independent women as a form of political violence. The demand for political parity began to be heard starting in 1989. After the October 2011 elections, parity and political pluralism enabled women from a variety of political parties to enter parliament. As well, the number of women in parliaments in the countries of the Maghreb progressed in 2011, whereas in Egypt there was a decline. And, for the first time, 30 women entered the *Majliss al-Shura* (Official consultative council) in Saudi Arabia, in January 2013.

Table 2: Number of women in parliament in Arab countries (Inter-Parliamentary Union).

Country	2015
Tunisia	68 of 217
Algeria	146 of 462
Morocco	67 of 395
Lebanon	4 of 128
Egypt	2 % in 2011, compared to 12.7% in the previous elections
Jordan	18 of 150
Libya	30 or 33 of 188
Iraq	87 of 328
Saudi Arabia	30 of 151
Kuwait	1 of 65
Bahrain	3 of 40
Qatar	0 of 35
Yemen	0 of 300

The feminist struggles in Tunisia opened the door to the election of women from the Nahdha party in 2011, enabling them to participate in the writing of the third Tunisian constitution. However, the proposal of Nahdha party women parliamentarians to use the term «complementarity» between the sexes in the constitution led to great controversy. Under the pressure of protests from women, civil society, and political parties the Tunisian Constitution adopted in January 2014 finally reflected a consensus among cultural and political forces in using the term «equality between the sexes», and guaranteeing women's rights and freedom of expression. In 2015, a press conference organized by 16 women's associations, both old and new ones, aimed to raise public awareness of the importance of gender parity in access to decision-making positions in the public sector⁷.

7. Unsigned article. «La parité d'accès aux postes de décision dans la fonction publique entre les hommes et les femmes, point en commun et de départ du mouvement féminin en Tunisie» (22-04-2015). < <http://www.baya.tn/2015/04/22/la-parite-dacces-aux-postes-de-decision-dans-la-fonction-publique-entre-les-hommes-et-les-femmes-point-en-commun-et-de-depart-du-mouvement-feminin-en-tunisie/> >

1.3. Symbolic violence

In this section I will discuss two cases illustrating symbolic violence against women. The first deals with two articles appearing in the Tunisian press, showing the conflicted relations between the state and feminists; the second deals with the *hijab* and its use as a way to discriminate against women.

1.3.1. In the first case, the articles revealing the tensions between the state and feminists appeared in 2004 in the Tunisian press, from the pens of Nadia Omrane and Fatma Haddad-Chamakh. In order to see what is at stake, we need to situate the women's movement in Tunisia which, up until 2011, was dominated by two orientations: 1) the UNFT (*The National Union of the Tunisian Woman*) and later by the ATM (*Tunisian Association of Mothers*), both of which were close to the institutions of power and represented what we have called «state feminism»; 2) the ATFD (*Tunisian Association of Democratic Women*) and AFTURD (*Association of Tunisian Women for Research on Development*), two independent associations that were often in opposition to those in power.

Nadia Omrane, a journalist and essayist and speaking from the point of view of independent Tunisian women, published a number of articles over several years in a Tunisian weekly, one of which was titled «A Masters degree in women's studies at the University of Tunis: forming «professionals» in feminism»(Omrane). She began this article by pointing out how institutions in the future could «recruit qualified personnel rather than through on-the-job training or friends», while expressing some reservations concerning the Masters of Women's Studies program. She wrote that this program failed by having «serious lacks... no course on women's work, on women's health, on the 'invisible economy,' on the condition of rural women, etc». She viewed this program as having been developed in line with «the interests of those faculty calling for this program while excluding essential fields for training» and notes that the on-the-job training courses supposed to accompany this program «have not been planned nor perhaps even thought about». And finally, she referred to the lack of commitment of the teachers called upon to supervise the students.

Fatma Haddad-Chamakh, Professor of Philosophy and President of the specialized Masters in Women's Studies, as well as former member of the central committee of the UNFT from 1966-1972, member of the National Committee on Medical Ethics and later elected member of the board of the independent association AFTURD, responded to Nadia Omrane. She pointed

out that the Masters provided a program in «women's studies» and not in «feminism.»

The most surprising part of this response is where Haddad-Chamakh questions Nadia Omrane regarding her «outside» status, asking on the basis of what «institutional, scientific, deontological authority» she speaks, to «play at denigrating and sapping the basis of a new and promising program in higher education?» This remark attempts to determine who is allowed to speak of what happens concerning a Masters in Women's Studies, excluding in this way any person who is not part of the committee or in-group: Nadia Omrane, outside this institution, has, according to the President of the Committee of the specialized Masters in Women's studies, no right to criticize or even make suggestions. Fatma Haddad-Chamakh concludes her response by condemning Nadia Omrane's contribution, claiming that her »criticism fails» («acte critique est manqué») and accusing her of «defamation» («dénigrement»).

In rejecting critical discourse, the university representative is rejecting the ontological sources that are the foundation of creating such a masters program in the university, which is supposed to express a spirit of inquiry necessary to train the elites capable of responding to societal needs. And it is just because the university denied this reality that the Masters in Women's Studies was not renewed. How to explain this outcome? Fatma Haddad-Chamakh represented, for the authorities, a safety net, by specifying that the masters was in women's studies, not feminism, and that therefore this training would not create waves and call into question the existing order, institutions of power, patriarchy, economic power, etc. Fatma Haddad-Chamakh's move into retirement without the administration appointing her successor, raises questions as to the functions of the university. When Tunisian women philosophers were attacked in the press, neither the university nor the Ministry of Higher Education and Scientific Research came to their defense (Labidi 2015a forthcoming). And this exchange of press articles testifies to the tensions among the visions of different women's groups, as well as between women and the university/institutions of power. It has the advantage of showing us the culture that prevailed from 1956 to 2011 and the barriers between the women who were on the inside and those who were on the outside.

1.3.2. Among the other forms of exclusion from political institutions, Tunisia experienced the exclusion of women wearing the *hijab* from public institutions, established by Decree N 108 of 1981⁸. The *hijab* has been a focus

8. The Association Truth Action (*l'Association Vérité Action*) reports how even the bandana is banned from Tunisian schools («l'Association Vérité Action, 58^{ème} anniversaire de la

of political and cultural debate in Tunisia since the 1920s. F. Fanon wrote that French colonial opposition to the veil in Algeria was part of the effort to destroy the originality of a people. By excluding from public institutions women wearing the *hijab*, the Bourguiba and Ben Ali regimes did this in a manner that fit in well with Fanon's contention. Also, the World Organisation Against Torture noted in its 2002 report that more than 100 students wearing the *hijab* were excluded from schools, depriving them of an education; the case of 37 *hijab*-wearing girls in the administrative region of Bizerte not allowed to take their exams; women who had their *hijab* taken off by the police by force in the streets, etc. This harassment of women wearing the *hijab* upset many Tunisians as well as people in other Arab countries. And when in 2006 the television channel *Al-Jazeera* openly supported women wearing the *hijab*, the Tunisian government reacted by closing its embassy in Qatar. Ben Ali declared the *hijab* and the *qamis* (a long gown worn by men), as well as the beard for men, «of sectarian inspiration imported from abroad». Several ministers followed suit and argued that the *hijab* was «the symbol of a political adhesion hiding behind religion».

However, two court cases provided key turning points in this debate. In one, a complaint against the Minister of National Education and Training that the head of a school had abused power by excluding from courses a student wearing the Tunisian headscarf, was decided in favor of the plaintiff. In another case, the administrative tribunal judge Samia ElBikri put an end to the suspension of the teacher Saida Adali for wearing the *hijab*, stating that Circular N. 102 of 1986 was unconstitutional, and ordered that the teacher be reinstated in her position.

2. Humor as a weapon of arab women cartoonists in the struggle opposing violence against women

Among the consequences of the «Arab spring» we see the return of humorists in a major way throughout the region, with each working in his/her own way to reconstitute collective memory and break isolation and silence.

Humor, of course, varies according to historical and cultural contexts. Some artists were able to produce sarcastic works before the «Arab spring,» as the filmmaker Moncef Dhouib did. But this humor required a deep reading to understand how it was criticizing the Ben Ali regime while still managing to escape censorship (Lang). After the «Arab spring» some humorous television

Déclaration Universelle des Droits de l'Homme. Etat des droits de l'homme et des libertés en Tunisie: Prise de position»(*Nawaat*, 16 December 2006)).

programs had great success without being able to completely escape censorship for not respecting «national symbols.» In another example of humor, supporters of Béji Caid Essebsi, in an effort to counter his critics who claimed his age of 89 years was an obstacle to his candidacy for president, put on YouTube a video segment supporting him, titled, *My name is Sebsi, I'm sexy and I want the Korsi!* (the chair, meaning the Presidential seat) (R.B.H). The lifting of censorship played an important role in the spread of humorous works.

Women contributed significantly to this situation of greater freedom. As soon as Ben Ali's fall was announced Tunisians discovered webcams by Sarah Ezzina, a Tunisian comedian based in France, where she imitated the wives of Arab heads of state such as Leila Ben Ali, Suzanne Mubarak, and Cheikha Moza (the First Lady of Qatar). With her humor distributed on Facebook, Sarah Ezzina became the first Tunisian woman humorist on the internet. Another Tunisian also emerged in this sector: Samia Orosemane, a Tunisian woman based in Europe who wears an African-style headscarf, is a comedian, laughs at herself and denounces, in her sketches, extremism and prejudices⁹. It is in this context, and using the same tools – the published press, online media, websites, Facebook, Youtube – that Arab women cartoonists produced and distributed their critical work.

The denunciation of violence and the reappearance of women's humor in public space following the «Arab spring» are signs foreshadowing the rediscovery of a freedom that had been lost since colonization and under the dictatorial regimes. I will be discussing here the political cartoons of four women cartoonists coming from the Maghreb, from the Mashreq, and from the Gulf countries, all of whom have made a strong impression in their own countries.

Women's associations are appealing to women cartoonists with increasing frequency for them to participate in campaigns to raise awareness of violence against women. For example, the *Woman and Citizenship Association of El-Kef* and the association *Karama*, among others, called upon Nadia Khiari, a teacher at the Institute of Fine Arts in Tunis and a cartoonist who emerged in January 2011, winning a number of prizes, to contribute cartoons to a campaign called, «You are highly respected and your rights are guaranteed» («*Kadrik & ali wa Hakik Madhmun*»), in a situation where 55% of Tunisian women victims of violence consider this to be something normal, with only 3.6% of victims bringing a complaint to the police and less than 2.5% going to a healthcare center (Benarous). Khiari, using the figure of a cat,

9. <http://www.rts.ch/la-1ere/programmes/1-invite-du-12h30/6609774-samia-orosemane-humoriste-tunisienne-18-03-2015.html?f=player/popup>, consulted on 18-07-2015.

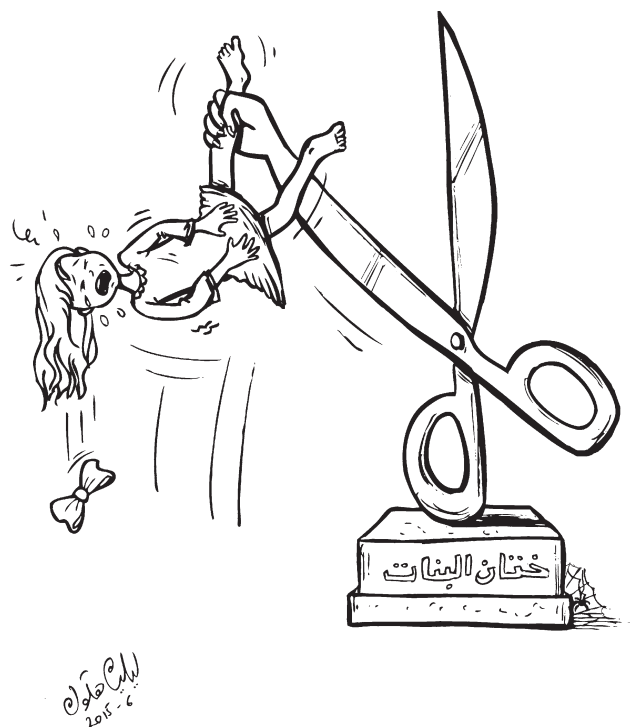
Willis, created on 13 January 2011, after Ben Ali's last speech and on the eve of his fleeing to Saudi Arabia, is able to say things in a humorous or sarcastic way, downplaying the drama.

2.1. Lilia Halloul, of the same generation as Nadia Khiari, was for a long time the only woman cartoonist in Tunisia, until the outbreak of the «Arab spring.» Censorship under the regimes of Habib Bourguiba and Ben Ali prevented many cartoonists from practicing their art, and certainly from earning a living at it. Halloul worked for a number of years as an illustrator for a children's magazine, up until January 2011 when her career took a new turn.

She belongs to a group of Tunisian cartoonists – all of the others are men – with whom she joins in exhibits, workshops, and cartoon festivals organized in the interior regions of the country to spread knowledge of this art form and to introduce it to children. Her work addresses socio-political and gender issues, the texts of her cartoons are in Arabic, and her work is distributed via online media and social networks. In 2014 her work began to treat women political figures and the Tunisian presidents – the latter had been forbidden in the past. Among the woman political figures she portrayed was Meherzia Labidi [no relation to the author], vice-president of the ANC (*Assemblée nationale constituante*, which was the Tunisian parliament from 2011 to 2014), Minister of Tourism Amel Karboul; and Kalthoum Kennou, presidential candidate in 2014. In addition, she herself became a candidate – unsuccessful – for parliament on an independent election list, for the October 2014 elections, to represent the region of Ben Arous (Labidi 2015b (forthcoming)).

Shocked when Habib Ellouze (a Nahdha party member of the ANC who earlier had been exiled to Algeria under Bourguiba's rule) stated that «the *khitan* (excision) of girls is an esthetic operation» («le *khitan* des filles (excision) était une opération esthétique»), Lilia Halloul produced a cartoon denouncing the violence that some Nahdha party members wished to inflict on young girls. Ellouze's declaration was uttered in a context where the Nahdha party had been victorious in the October 2011 elections and a number of preachers had arrived from the Mashreq to give lectures on themes that were foreign to Tunisian culture, such as the *khitan* for girls, the *hijab* for young girls in nursery schools, customary marriage (*orfi* marriage, where the marriage is not legally registered), etc.

Lilia Halloul's cartoon shows a vertical pair of open scissors, the handle resting on a platform on which is written *Khitan alBanat* (Excision of girls). One of the scissors' blades has the shape of a witch's long-nailed hand and is grabbing the girl by one of her legs while she is suspended in mid-air and



crying. The girl's hands are placed on her skirt so as to stop anyone from touching her genital area. The ribbon that had been holding her hair is falling to the ground, presaging the fall into horror that young girls will face if the country's women, its national organizations, and the political parties, do not fight against excision. The governing body of the corporation of doctors condemned the *khitan*, warning doctors against any deviation and reminding them that they were obliged to denounce such practices or face the penalty of being accused of complicity and risking expulsion and being forbidden to practice their profession.

The *khitan* of girls, among a number of other issues concerning women, pushed the Troika, under popular pressure, to leave power once the Constitution had been adopted in January 2014 – a constitution that was not based on Sharia and that recognized women's rights. The Troika was replaced by a government of technocrats charged with preparing the October 2014 elections.

2.2. The Egyptian cartoonist Doaa El-Adl, like Lilia Halloul for a long time the only woman cartoonist in her country, worked in Egypt that had greater

freedom of press than Tunisia and was able to contribute to several independent newspapers, such as *Al-Destour*, *Rose Al-Youssef Magazine* and *Al-Masry Al-Youm*, in addition to producing illustrations for children's magazines and for human rights organizations. She has won a number of prizes, such as the Award of Journalistic Distinction (the first woman to receive this award, in 2009); the 41st Forte dei Marmi Prize for Political Satire in 2013; the International Award for Press Cartoonists in Geneva in 2014; and an Egyptian award given by the Journalists' Syndicate.

El-Adl says, «What I criticize are some of the habits that I think are wrong and there are many and they must be totally reconsidered! For example, circumcision» (Clitoraid). The *khitan* of girls is a form of violence against which Egyptian feminist movements have been struggling for years. In 2010, 50.3% of Egyptian girls between the ages of 15 and 19 had undergone this operation, compared to 97% in 2003 (Attiya). In February 2013 El-Adl produced a cartoon showing a man on a ladder climbing up between a woman's legs, holding a scissors and preparing to cut a red flower placed at the woman's genital area (<http://www.clitoraid.org/news.php?extend.129.4>).



She has felt compelled since the Egyptian events of the «Arab spring,» «to draw cartoons about women in order to defend her own existence, her personal freedom that are threatened under the rule of the Muslim Brotherhood» (Benjamin). She specifies that

I draw cartoons not only about FGM but also other problems relating to Egyptian women like domestic violence, marrying minors, [sexual] harassment, violence against women, and even a new phenomenon in Egyptian society called «sexual mass terror,» a condescending way to refer to female demonstrators. I just cannot remain silent about all of these issues (Clitoraid).

Two cartoons illustrate this artist's commitment to defend the rights of women and girls. One cartoon criticizes the mistreatment of young girls given in marriage to rich men from the Gulf countries, a treatment that amounts to both psychological and economic violence, a theme we will see later in the work of the Bahraini cartoonist Sara Qaed.

Here, Doaa El-Adl shows a rich, corpulent older man with a large mustache and dressed in the manner of men from the Gulf, happily pushing a shopping cart that carries the four young girls he has bought, each of them wearing a wedding dress and displaying the sales ticket attached to their headdress. The girls display, variously, expressions of anger, pain, and unhappiness. The artist is here denouncing a practice seen not only in rural areas of Egypt but also in poorer urban sections of Cairo.



Another of Doaa El-Adl's cartoons presents a view of political violence, symbolized here by a disproportion in the space occupied by the figures, commenting on their different political power in society.



Here, the beard of the Salafist is transformed into an arm that blocks the woman's mouth, stifling her speech. This cartoon was inspired, the cartoonist says, by a real event where, during a meeting, a man stopped Shahinda Mekled, a woman peasant activist for land reform in Egypt from 1952 to 1966, from speaking, thus showing he did not recognize that a woman's voice could express the revolution. The beard for Doaa El-Adl, like the Salafist's vertical pair of open scissors in the Tunisian Lilia Halloul's cartoon, has become a virtual arm that constitutes a danger for women.

For her critique Doaa El-Adl has paid a price: in 2013 she became the first cartoonist in Egypt to face *blasphemy* charges for insulting a prophet, Adam, in a cartoon published by the newspaper, *Al Masry Al Youm*.

2.3. Another woman cartoonist, Sara Qaed of Bahrain, has addressed the issue of children's rights, which are at the center of interests of women in the Arab world. As in Tunisia, where feminists brought a legal case against Bahri Jlassi, head of the political party *Opening and Faithfulness*, for having proposed early marriage as a solution for youth celibacy, the Bahraini political cartoonist Sara Qaed has also criticized early marriage. Qaed, who contributed to the

newspaper *Al-Arabi al-Jadid* and, like a number of women cartoonists, works also as an illustrator for children's stories, has held exhibits of paintings and cartoons at the Bahrain National Museum as well as abroad, at the Stripdagen Haarlem Festival in Holland, and in Gaza, Palestine (Qaed).

In May 2015 Sara Qaed put on her Facebook page a cartoon that criticizes girls' early marriage. Here she portrays an old man with a mustache, with just a few hairs on his head and with his cane in front of him, seated on a sofa next to a young girl with a timid face who is wearing a wedding dress with a veil on her head. The disproportion of the two bodies, with the large old man occupying much of the couch and the much smaller girl holding a bouquet of flowers in one hand and gripping the old man's arm with the other, accentuates their difference in age. Two arms reach into the picture from either side of the couch: one, with «ignorance» written on the forearm, is directed toward the old man and holds a perfume vaporizer emitting the smoke of incense; the other, with the word «poverty,» extends toward the young bride and holds a perfume sprinkler (*mrach*)¹⁰.

This cartoon denounces early marriage for girls in Bahrain, where the legal marriage age for girls is 15 for both Shi'a and Sunni. In this cartoon Sara Qaed sees the marriage as a transaction between a rich man and a poor young girl. In 2004, 8% of girls in Saudi Arabia between the ages of 15 and 19 were married, 6.1% in 2005 in the United Arab Emirates, 4.6% in 2010 in Bahrain, 4% in 2005 in Kuwait, and 3.4% in 2004 in Qatar (De Bel-Air).

2.4. Economic violence concerns a large majority of women living in the Arab world, and this includes women university graduates, who often face unemployment. Hana Hajjar, the only woman cartoonist in Saudi Arabia, works for an English-language Saudi newspaper, whose readers are mostly foreigners or upper middle-class Saudis, and denounces this situation in several of her cartoons.¹¹ Her women readers admit that they recognize themselves in her cartoons, something that gives her great satisfaction because she can express what other women cannot say in words and she is pleased to encourage them to reflect on their condition. She belongs to a generation that hopes to encourage change through the use of humor. When in 2013 Saudi women put videos on social networks showing themselves driving cars, the 28 year-old Saudi

10. <https://www.facebook.com/372077007816/photos/a.372091017816.154250.372077007816/10152951414992817/?type=1&theater>

11. Saad Al-Dosari writes that Saudis, in the face of humor, tend «to close our eyes when it comes to our paradoxes, we do not like to bring them to the light of discussions and change. That is why making fun of them hurts and usually strikes a chord with us. We are very sensitive to criticism, let alone jokes!» (Al-Dosari).

actor Hisham Fageeh parodied Bob Marley's famous «No woman no cry» with «No woman no drive,» showing his solidarity with the women drivers. Posted on Youtube, this was seen by 7.3 million viewers in less than a week and Hajjar produced her own cartoon on this subject¹².

Her cartoons challenge gender roles, inequality between the sexes, and political policies existing in a context that is hostile to women. In a CNN interview she stated, «They've [men] put women in an oppressive situation ... I feel it is my duty towards women to speak out on their behalf, because I have the tools and venue to do so... I like to see how much I can push people to think, but I am mindful never to cross societal red lines» (Sterns). Hana Hajjar uses her cartoons to criticize the way power hides behind an aggressive interpretation of religion, limiting women's capacity to fulfill themselves. She expresses this explosive situation in her cartoons, in one of which we see a woman standing with a bomb under her *abaya*, with a man's hand extending into the picture and ready to light the fuse emerging from her *abaya*, while eight other hands, of men, each holds a magnifying lens up to her body¹³.

Educating girls is a sector in which there has been great progress in recent years in the Gulf countries: more than 50% of university students are women and they perform better than the men students do. Yet employment for women is extremely rare, which is being increasingly seen by the women themselves as institutional violence against them. Three of Hana Hajjar's cartoons illustrate this tension in a country where the labor law of 2006 states that women can only work in fields suited to their nature. One shows women in great numbers, with a large city in the background, holding their CVs and looking up at a large faucet, on which is written «Jobs», and from which trickles a few drops, indicating the scarcity of employment for women¹⁴.

Another cartoon titled, «Jobs in the public sector,» shows a man and a woman, each holding a file to support their job application, seated on either side of a balance scale, with the weight of the man pulling his side down. Meanwhile, a hand extends toward the man, apparently accepting his file while the woman remains without a job. The cartoonist here is criticizing the

12. https://www.google.tn/search?q=hana+hajjar&biw=1024&bih=671&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0CAYQ_AUoAWoVChMI-pui0baSxwIVS7UUC3JswIx#imgrc=ilN666Y-eq0tKM%3A

13. https://www.google.tn/search?q=hana+hajjar&biw=1024&bih=671&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0CAYQ_AUoAWoVChMI-pui0baSxwIVS7UUC3JswIx#imgrc=RS2XIBcqFyvTDM%3A

14. https://www.google.tn/search?q=hana+hajjar&biw=1024&bih=671&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ei=lHiQVaC3HYXiUaaXgPgl&ved=0CAYQ_AUoAQ&dpr=1#imgrc=sG-gnMzwEt3P3M%3A

state which, applying restrictions to employment in the public sector, continues to favor men¹⁵.

Aware that such a situation sharpens competition among women, Hanna Hajjar has produced a cartoon that opposes two different sorts of women: one, quite corpulent, with large glasses and wearing an intellectual-style *hijab* that reaches to her waist over a long skirt, has her candidacy rejected despite a voluminous CV; the second woman is slim, heavily made-up, and wears a slight *hijab* and a tight long dress that highlights the shape of her body, gets the job despite the flimsy CV she is holding in her hand¹⁶.

The cartoons shown here deal with the hurdles faced by women seeking work. Unemployment of both sexes aged between 20 and 24 reaches 40%, and 70% for women, and the government is attempting to remove illegal foreign workers and replace them with Saudi citizens (Beaugrand). Some positive steps have been taken but these haven't had a significant impact on the situation of unemployed women. The rate of participation in the employed population of women aged 15 and older was 20% in 2013 in Saudi Arabia, 39% in Bahrain, 24% in Egypt, and 25% in Tunisia (World Bank).

Conclusion

The cases of violence against women that we have looked at here help us to understand the variety and complexity of this violence. The context of the «Arab spring» and the lifting of censorship in Tunisia since 14 January 2011 has made possible a discussion of violence against women that had not been possible before.

However, the unwillingness of the 2014 Carthage Festival to select the film *Al-Siraa*, a parliamentary and judicial system which wavers in its recognition of victims' rights, the difficulties encountered by the IVD in gathering testimony from women who had been victims of violence when arrested and/or interrogated, the challenge to the very existence of the IVD by certain parties – all reinforce the views of those who do not recognize, in Max Weber's terms, the legitimacy of the state to monopolize violence. In addition, when some state institutions like the presidency attempt to limit the IVD's role and

15. https://www.google.tn/search?q=hana+hajjar&biw=1024&bih=671&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0CAYQ_AUoAWoVChMI-pui0baSxwIVS7UUCh3JswIx#imgrc=49y8blfQPI717M%3A.

16. https://www.google.tn/search?q=hana+hajjar&biw=1024&bih=671&source=lnms&tbm=isch&sa=X&ved=0CAYQ_AUoAWoVChMI-pui0baSxwIVS7UUCh3JswIx#imgrc=l9j8Uq9J0ZsUWM%3A0.

the construction of historical memory, this can only encourage the emergence of a murderous utopianism.

If it seems obvious to Tunisian women today that their lack of access to political and decision-making positions constitutes a form of institutional violence against which they must struggle and work to increase public awareness, it seems less easy to recognize institutional violence when it is directed against rural women who have been the victims of coercive development policies. These coercive policies appear today increasingly as a form of control over marginal groups that endangers their social rights.

The symbolic violence that occurs when, according to Pierre Bourdieu, power extracts submissions which are not perceived as such, helps us understand why and how a program of women's studies is put in opposition to one in feminist studies and is then offered by a state which promotes, as a norm, the exclusion of women wearing the *hijab* from public institutions, turning them into parias.

While some forms of institutional and symbolic violence have been denounced, others haven't. Because as feminists, we too are victims of authoritarian/dictatorship discourses that structure and distort the psyche of a society and its elite, suffering as we do from aspects of this discourse that I call the 4 I-s: Influence, Intimidation, Insult, and Infamy (where it is seen as a result of defamation). As we see in today's Tunisia, the generation that grew up under the Ben Ali regime sees itself as dominated by three traits – authoritarianism, individualism (everybody for him/herself), and being entitled. As for being socially committed to action, this is not seen as of high value. We rejoin here Janine Puget when she says that, in these contexts, the subject who needs to create such defensive barriers is denying the terror that society exercises. And it is important for today's feminists to admit that we too have been affected by state, institutional, and symbolic violence, that no one has been able to escape it, and that admitting this can help us in understanding and being effective in our struggles.

Can the women cartoonists such as those we have discussed above help their societies restore a memory that gives meaning to the suffering experienced by preceding generations? I suggest that humor, in situations where a legalistic discourse has failed, can help to denounce the violence done to women, so that succeeding generations will neither live through it again nor reproduce it. But, at the same time, we have seen how neither feminist discourse, nor the cartoonists' cartoons, take into account the reality of marginalized and excluded women, testifying to the urgency of reinventing feminism in the Arab world, so that it can articulate and help solve the problems of all women in these societies.

Bibliography

- ABDELATIF, Ibtihel. «Ibtihel Abdelatif, Présidente de la commission femmes à PIVD». Interviewed by Thierry Bresillon. < <https://inkyfada.com/2015/07/ibtihel-abdelatif-commission-femme-ivd-tunisie/>>, consulted on 10-07-2015.
- ALBÓ, Xavier and Raul Barrios. *Violencias encubiertas en Bolivia*. La Paz: CIPCA/ARUWIYIRI, 1993.
- AL-DOSARI, Saad. «Saudis' psychology of humor». *Arab News*, 14 January 2013. <<http://www.arabnews.com/columns/saudis%E2%80%99-psychology-humor>>, consulted on 13-07-2015.
- ATTIYA, Manar. «Egypte: l'excision en chute libre, enfin». *Al-Ahram Hebdo*(Cairo), 13 November 2013.
- BANGRÉ, Habibou. «La Tunisie déclare la guerre au voile»(05-07-2015). <<http://www.afrik.com/article10549.html>>, consulted on 05-07-2015.
- BEAUGRAND, Claire. «La réforme du marché du travail en Arabie Saoudite». *Orient* 21 (13 November 2013). <http://orientxxi.info/magazine/reforme-du-marche-du-travail-en,0304>, consulted on 17-07-2015
- BENAROUS, Rym. «Femmes violentées: il n'y a plus de raison de se confiner dans le silence !» *Le Temps* (Tunis), 1 May 2015.
- BEN BRAHIM, Y., F. Halouani, A.Falfoul. «Projet de partenariat DSSB-UNICEF-ATSR Réduction de la mortalité maternelle en Tunisie Mission d'étude préliminaire de la région de Kasserine.» <http://www.onfp.tn/mm/index_htm_files/youssefbb.pdf>, consulted on 19-07-2015.
- BENJAMIN, Medea. «Egyptian female cartoonist pokes fun at fundamentalists»(29-03-2013). < <http://www.counterpunch.org/2013/03/29/egyptian-female-cartoonist-pokes-fun-at-fundamentalists/>>, consulted on 21-07-2015.
- BEN MOHAMED, Meriem (pseudonym). *Coupable d'avoir été violée*. Paris: Michel Lafon, 2013.
- BEN ROMDHANE, Habiba. «Enquête sur la mortalité maternelle en Tunisie, 2009-2010. Office National de la Famille et de la Population (24/11/2011)». <PowerPoint – ONFP>, consulted on 13-07-2015.
- BOURDIEU, Pierre. *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris: Seuil, 1994.
- Clitoraid. «Egyptian woman cartoonist, Doaa ElAdl, publishes a controversial cartoon on FGM – She tells clitoraid why». *ClitoraidNews*, 4 March 2013. <<http://www.clitoraid.org/news.php?extend.129.4>>, consulted on 22-07-2015.
- DE BEL-AIR, Françoise. «Mariage et famille dans le golfe Arabe: vers un bouleversement politique?» *Espace, Populations, Sociétés* («Changement démographique et changement social dans les Etats du Golfe Arabo-persique») 2012.2: 79-96.

- Egalité Maintenant. «Bosnie-Herzégovine: viols collectifs, grossesses forcées, génocide. 1 June 1993». <http://www.equalitynow.org/fr/take_action/bosnie_herz_govine_action32>, consulted on 10-07-2015.
- FANON, Frantz. *Sociologie d'une révolution. (L'an V de la révolution algérienne)*. Paris: François Maspero, 1972.
- HADDAD-CHAMAKH, Fatma. «A propos de l'article intitulé 'Former des «professionnelles» du féminisme'». *Réalités* 946(12/18-02-2004): 14.
- HALIMI, Gisèle. *Le récit de Djamila Boupacha*. (Preface by Simone de Beauvoir). Paris: Gallimard, 1962.
- Inter-Parliamentary Union. «Les femmes dans les parlements nationaux»(01-06-2015). <www.ipu.org/wmn-f/classif.htm>, consulted on 25-07-2015.
- KAËS, René. «Ruptures catastrophiques et travail de la mémoire: notes pour une recherche». *Violence d'Etat et psychanalyse*. Eds. Janine Puget and René Kaës. Paris: Dunod, 1989: 169-204.
- LABIDI, Lilia. *Qamus as-siyar li-Imunadhilaat at-tunisiyaat, 1881-1956* [Biographical Dictionary of Tunisian Women Militants]. Tunis: Imprimerie Tunis Carthage, 2009.
- LABIDI, Lilia. «Tunisia: Policies and Practices for Promoting Social Justice for Rural Women during a Democratic Transition». *Is the Arab Awakening Marginalizing Women?* Ed. Haleh Esfandiari. Washington DC: Woodrow Wilson International Center for Scholars, 2012: 23-27. <http://www.wilsoncenter.org/sites/default/files/Arab%20Awakening%20Marginalizing%20Women_0.pdf>
- LABIDI, Lilia. «Historic Women Figures and Women's Daily Struggles in Tunisia: neglect and societal responsibility». *Minorities, Women, and the State in North Africa*. Ed. Moha Ennaji. New Jersey: Red Sea Press, 2015: 121-149.
- LABIDI, Lilia. «Cartoonist Lilia Halloul: Gender and the democratic transition in Tunisia». *Journal of Middle East Women's Studies* 11.3 (November 2015): 354-358.
- LANG, Robert. «Strategies of subversion in Ben Ali's Tunisia: Allegory and Satire in Moncef Dhoub's 'The TV is coming'». *Humor in Middle Eastern Cinema*. Eds. Gayatri Devi and Najat Rahman. Detroit MI: Wayne State University Press, 2004: 56-78.
- M.B.Z. «Le gouverneur de Kasserine réquisitionne 6 médecins gynécologues du secteur privé» (04-08-2015). <<http://www.businessnews.com.tn/Le-gouverneur-de-Kasserine-r%C3%A9quisitionne-6-m%C3%A9decins-gyn%C3%A9cologues-du-secteur-priv%C3%A9,520,57969,3>>, consulted on 19-07-2015.
- OMRANE, Nadia. «Un master d'études féminines à l'université de Tunis. Former des 'professionnelles' du féminisme». *Réalités* 943(22/28-01-2004): 18.

- Programme de Communication sur le Genocide au Rwanda et les Nations Unies. «La violence sexuelle: un outil de guerre.» (March 2014). <<http://www.un.org/fr/preventgenocide/rwanda/about/bgsexualviolence.shtml>>, consulted on 11-07-2015.
- PUGET, Janine. «Etat de menace et psychanalyse. De l'étrange structurant à l'étrange aliénant». *Violence d'Etat et psychanalyse*. Eds. Janine Puget and René Kaës. Paris: Dunod, 1989: 1-40.
- QAED, Sara. «In the name of god – Sara Qaed» (07-03-2015). Video presented by Universal Tolerance Organization. <<http://universaltolerance.org/en/archive/item/1246-in-the-name-of-god-sara-qaed>>, consulted on 22-07-2015.
- R.B.H. «Le tube de l'année: My name is Sebsi, I'm sexy and I want the Korsi!» (17-10-2014). <[http://www.businessnews.com.tn/le-tube-de-lannee-my-name-is-sebsi-im-sexy-and-i-want-the-korsi-53450308,3](http://www.businessnews.com.tn/le-tube-de-lannee-my-name-is-sebsi-im-sexy-and-i-want-the-korsi-534503083)>
- RICON, Lia. «L'autoritarisme dans la société argentine et son rôle dans l'apparition de pathologies graves». *Violence d'Etat et psychanalyse*. Eds. Janine Puget and René Kaës. Paris: Dunod, 1989: 67-85.
- SAHLI, Sadok J. *Sociétés et procréation*. Tunis: Publications de la Faculté des Sciences Humaines et Sociales, 1992.
- SALMONA, Muriel. «Violences sexuelles». <<http://www.memoiretraumatique.org/memoire-traumatique-et-violences/violences-sexuelles.html>>, consulted on 27-07-2015.
- Santé-tn. «L'excision chez les filles: le président du collège tunisien d'urologie, Dr Riadh Ben Slama nous parle» (27-02-2012). Interview conducted by E.K.L. <<http://www.babnet.net/festivaldetail-46312.asp>>, consulted on 12-07-2015.
- SASSON, Jean P. *The rape of Kuwait: The true story of Iraqi atrocities against a civilian population*. Knightsbridge Pub Co Mass, 1991.
- STERNS, Olivia. «Female cartoonist's provocative work challenges Saudi society». <http://edition.cnn.com/2009/WORLD/meast/10/27/hajjar.female.cartoonist/index.html?iref=24hours>, consulted on 13-07-2015.
- TOUATI, S., A. Ben Abdelaziz, A. Mtiraoui, and M. Marzouki. «La prévalence contraceptive dans une zone périurbaine de la ville de Sousse». *Eastern Mediterranean Health Journal* 7.6 (November 2001): 943-955.
- ULRIKSEN VIGNAR, Maren. «La transmission de l'horreur». *Violence d'Etat et psychanalyse*. Eds. Janine Puget and René Kaës. Paris: Dunod, 1989: 122-150.
- VALLIN, Jacques and Zamia Ouadah-Bedidi. «Maghreb: la chute irrésistible de la fécondité». *Population et Sociétés* 359 (July-August 2000): 1-4
- World Bank. «Labor force participation rate». <<http://data.worldbank.org/indicator/SL.TLFC.ACT.ZS>>, consulted on 12-07-2015.

MURCHIDAT: RENACIMIENTO ISLÁMICO FEMENINO COMO CONTROL ESTATAL DEL DISCURSO RELIGIOSO EN MARRUECOS

MARIVÍ PÉREZ MATEO
Universidad Autónoma de Madrid

Recibido: 17/07/2015
Aceptado: 22/07/2015

Resumen

En este artículo se plantea cómo el programa de formación a estudiantes universitarias como *murchidat*, guías religiosas femeninas, que el estado marroquí ha ideado y codificado desde 2004, viene a sacar a la luz una tradicional transmisión del Islam por parte del género femenino y a revolucionar un estamento masculino como son las jerarquías o estructuras de la religión islámica. La formación y contratación como funcionarias de las nuevas guías religiosas otorga nuevas posibilidades laborales y cierta emancipación a través de la religión a jóvenes estudiantes creyentes, las transforma en líderes comunitarias cuya misión será la de transmitir un islam moderado y modelado estratégicamente desde el Ministerio de Asuntos Religiosos para controlar el discurso religioso y la radicalización. También se analizan en el texto la voz de las nuevas guías mostrando las similitudes de su discurso con los conceptos del feminismo islámico actual y se plantea cómo el reclutamiento de mujeres por parte de la administración marroquí puede responder a un movimiento de reislamización de la sociedad marroquí a través de un feminismo islámico de Estado.

Palabras clave; feminismo islámico, guías religiosas femeninas, *murchidat*.

Abstract

This article describes the training program for college students to become *murchidat*, female religious guides. The Moroccan state has developed and codified this new category since 2004, showing a traditional transmission of Islam by female and shaking the male establishment of the structures of the Islamic religion. The training and recruitment as officials of the new religious guides provides new job opportunities

and a certain emancipation through religion to young believers students, transformed into community leaders whose mission is to convey a moderate Islam that has been strategically shaped by the Ministry of Religious Affairs to control religious speech and radicalization. Also it is shown in the text the voice of the new women religious guide showing the similarities of their speech to the concepts of the current Islamic feminism. Finally, it is proposed as the recruitment of women by the Moroccan administration can respond to a movement of re-Islamization of Moroccan society through an Islamic state feminism.

Keywords: Islamic feminism, women religious guide, mourchidates.

Introducción

En 2004, el estado marroquí comenzó a impartir una formación reglada destinada a estudiantes graduadas universitarias con la que se convertirían en *murchidat*¹, funcionarias de la administración encargadas de formar y educar desde las mezquitas a otras mujeres. Esta nueva corriente de pedagogía islámica a mujeres se engloba dentro de las reformas del campo religioso emprendidas por la monarquía, desde que el actual rey Mohamed VI accediera al trono en 1999.

El objetivo de este artículo es analizar el modo en que el programa estatal de formación a estudiantes universitarias como *murchidat*, ideado y codificado por el gobierno marroquí en las últimas décadas, viene a revolucionar o sacar a la esfera pública una tradicional transmisión del islam por parte de las mujeres, así como otorgar posibilidades laborales y cierta emancipación a través de la religión a jóvenes estudiantes creyentes, transformándolas en líderes comunitarias y modificando el hasta entonces masculino ámbito de las jerarquías o estructuras de islam marroquí. Estas figuras están llamadas a tener relevancia dentro y fuera de la mezquita, en hospitales y prisiones, teniendo como misión principal transmitir un islam moderado y modelado estratégicamente desde el Ministerio de Asuntos Religiosos para controlar los discursos religiosos y la radicalización (Rausch).

Este trabajo es un extracto esencial de la tesis doctoral en curso sobre el papel de la mujer en la transmisión del islam. Metodológicamente nos acercamos, específicamente, al tema de este artículo, la figura de la *murchida* en Marruecos, tras la exploración bibliográfica de fuentes documentales primarias, recursos electrónicos online, noticias periodísticas, audiovisuales y entrevistas emitidas en diferentes medios de comunicación. La escasez de trabajos académicos inéditos sobre esta nueva categoría funcional y su formación nos hizo plantearnos la necesidad de realizar un trabajo de campo en Rabat que proporcione originalidad y visibilidad a nuestra investigación

1. En este artículo utilizaremos la transcripción del termino en árabe *مرشدة*, *murchida* en singular o *murchidat* en plural para referirnos a la figura femenina de las guías religiosas o predicadoras. Su equivalencia masculina es *murchid* y en plural *murchidin*.

académica. Así, en este artículo se recoge la síntesis del trabajo realizado en la capital marroquí durante una estancia de investigación realizada en el mes de octubre del año 2014. Se concertaron varias entrevistas en la sede del Ministerio de Asuntos Religiosos, así como en la institución académica superior *Dar al-Hadiz*. Las informantes en la institución académica fueron cinco estudiantes inscritas en la promoción 2014-2015 de la capacitación de *murchida*. La entrevista grupal de una hora de duración y de contenido abierto se realizó en árabe y ha servido para extraer las conclusiones aquí expuestas. En la misma institución, también se entrevistó al director y al jefe de estudios y se recogieron los materiales inéditos, en árabe, que se exponen a continuación.

Del mismo modo, en el artículo planteamos tres hipótesis. La primera de ellas, es considerar el movimiento de las *murchidat* como una corriente de pedagogía islámica a mujeres que dentro del campo de la educación podría considerarse como incipiente hacia una emancipación de la condición social de las mujeres en el mundo árabe islámico. Por tanto, podríamos hablar de un movimiento liberador y de emancipación a través del conocimiento de la religión (Ali, 2012). Por otra parte, proponemos que en un estado donde la monarquía marroquí ostenta no sólo la máxima autoridad política del país, sino también la religiosa con el título de Emir o Comendador de los Creyentes (Darif), y que ha ideado el programa de formación a jóvenes estudiantes con la generación de esta nueva élite religiosa femenina puede, a su vez, ser el factor desencadenante de una suerte de movimiento de subversión, emancipador y liberador femenino con conceptos cercanos al feminismo islámico. Por último, con el reclutamiento de mujeres formadas en ciencias islámicas en las estructuras administrativas religiosas marroquíes, su reconocimiento y publicidad como nuevas autoridades religiosas, asistimos a una cierta feminización del Estado y esto a su vez puede propulsar cambios en las condiciones sociales de la mujer marroquí (Desrués y Moreno Nieto).

En el artículo damos la voz a las mujeres que participan de esta formación, tomando como base de la investigación el análisis *emic* de las informantes, del discurso de las estudiantes aspirantes a *murchidat*, en informaciones conseguidas a través de las entrevistas realizadas en el trabajo de campo dentro del *Dar al-Hadiz al-Hassaniyya*², la institución encargada de formar a las nuevas autoridades religiosas femeninas. De sus palabras extraemos las ideas que podrían asimilarse a los conceptos utilizados en el movimiento del

2. En árabe *دار الحديث الحسنية*. La institución fue creada por el padre del actual monarca, Hassan II en 1968 para la formación de ulemas. Su composición y propósito se recoge en el *dahir*, texto legislativo, del 6 de agosto de 1968 extraído de la página de internet: << <http://www.edhh.org>>>, consultada el 13-07-2015.

feminismo islámico como son el de justicia social, estrictamente en el sentido del conocimiento y que plantea las relaciones de género basadas en la ética coránica o el principio de igualdad divina. De este modo, contribuimos a la deconstrucción de la idea de los estudios académicos feministas occidentales de que la tradición islámica es, en sí misma, contraria a los propios intereses de las mujeres que los componen y que por tanto, los nuevos movimientos islámicos no ofrecen aparentemente atisbos de libertad a la agencia social o capacidad de acción femenina (Mahmood, 2008, 2011).

1. La nueva autoridad religiosa femenina: *murchida dinnya* o guía espiritual

La mujer transmisora del saber islámico no es una figura nueva en la tradición islámica sino que existen innumerables ejemplos de personajes femeninos religiosos que han pasado a la historia, así como movimientos históricos y/o actuales que muestran cómo las mujeres pueden ser líderes, formadoras, educadoras y predicadoras, tanto en la esfera pública como privada de la religión islámica. Así *murchidat* como *murchidat dinnya*, guías espirituales o religiosas, *waidhat*, predicadoras o *alimat*, mujeres sabias en religión, se encuentran en todas las sociedades árabe islámicas y es también notable su presencia a nivel transnacional entre la comunidad musulmana inmigrada.

El programa de *murchidat* no se considera novedoso en sí mismo ya que siempre ha habido mujeres guías espirituales que voluntariamente se afiliaban a mezquitas y centros regionales religiosos en las tareas de predicación, según un informe del Instituto Danés de Estudios Internacionales (El Haitami, 2013). También se considera, en este documento, el programa formativo como un instrumento para legitimar la figura del rey como Emir de los Creyentes, propagar un modelo de islam moderado «a lo marroquí» para luchar contra los integristas. La participación de la mujer en el aparato burocrático estatal y su cobertura mediática internacional es interpretado en el informe como medidas para conformar una imagen hacia el exterior del estado marroquí como una nación democrática que realiza esfuerzos en la lucha contra el terrorismo yihadista (El Haitami, 2013).

Sin duda, los ejemplos de «liderazgo» femenino en la tradición islámica se encuentran en diferentes contextos. Desde las activistas feministas y revolucionarias que a partir de la década de los 90 del pasado siglo dirigen la oración del viernes en congregaciones mixtas en Sudáfrica y Norte América como Amina Wadud, a intelectuales críticas con la lectura patriarcal de los textos islámicos, como Asma Lamrabet en Marruecos, o promotoras de mezquitas exclusivas para mujeres como en ciertos lugares de China (Bano y Kalmbach).

No obstante, con la muestra y explicación de estos modelos no pretendemos más que ofrecer algún ejemplo del posible papel protagonista y de liberación de la agencia femenina, que también podría verse en el movimiento de las *murchidat* en Marruecos y, a partir de ello, volver a plantear una pregunta clave, ya expuesta desde las teorías del feminismo, que es cómo deben los temas de especificidad histórica y cultural informar tanto del análisis como de la política de cualquier proyecto feminista. Los esfuerzos académicos de la teoría feminista han dejado relativamente inexplorada la diferencia religiosa en sí misma y aunque hayamos encontrado la diferenciación amplia entre los movimientos feministas en contextos occidentales y otras especificidades ya sea históricas, étnicas o geográficas, como feminismos negros o los llamados feminismos del Tercer Mundo (Mohanty, 1991, 2008), dentro del discurso del islam es quizás donde más difícil relación se manifiesta entre el feminismo y las tradiciones religiosas. Incluso esta relación entre islam y feminismo ha sido denominada como un oxímoron por algunas activistas, como la erudita y activista iraní Moghissi (Ramírez).

2. Origen de la formación de *murchidat*: las reformas del plano religioso en marruecos

La primera promoción de *murchidat* se graduó en 2005. Al programa formativo diseñado tanto para mujeres como para hombres, se presentaron ese año más de 1.000 solicitudes de los cuales 745 fueron hombres y 515 mujeres. En un primer momento se seleccionaron 100 mujeres, de las cuales, tras la entrevista inicial, sólo accederían 50 a los estudios (Rausch).

A pesar de que este curso se inició en 2005, algunos autores adelantan el comienzo de las reformas en la política religiosa marroquí a los primeros días tras la subida al trono del actual monarca, con la publicación de cuatro memorandos dictados en junio del 2000, difundidos por el Ministerio de Asuntos Religiosos y centrados en el control de las autoridades religiosas (Zeghal). Los atentados de Casablanca del 16 de mayo del 2003³ «aceleraron las reformas y en cierta forma les ofrecieron una nueva legitimidad a ojos de la opinión pública» (Zeghal 282) y empezó a emerger el concepto de «seguridad religiosa o espiritual» (El Haitami, 2012). La política religiosa de Mohamed VI pretende ejercer un mayor control de la esfera religiosa, a través de la modernización de las estructuras religiosas arcaicas y del control de los agentes religiosos, así como de la integración, instrumentalización y control

3. Ver noticia en <<http://elpais.com/diario/2003/05/17/internacional/1053122421_850215.html>>, consultada el 18-08-2014.

de lo religioso en todas sus esferas, con una mayor concentración del poder religioso en torno al monarca (Regragui).

Con el nombramiento, el 7 de noviembre del 2002 de Ahmed Tawfiq, actual ministro de Asuntos Religiosos, se consiguieron poner en marcha las reformas anunciadas en el año 2000 y paralizadas bajo mandato del anterior ministro. Así, «se rompía con el estilo de (Abdelkadir Alauí) Mdeghri, diplomado en *Dar al-Hadiz* y al que se acusaba de connivencia con los salafíes» (Zeghal 284). Ahmed Tawfiq es conocido en Marruecos por su pertenencia a la *Tariqa* o Cofradía *Qadiriya Boutchichiya*, además es un reconocido escritor e historiador. Con su nombramiento se rompe la práctica anterior donde todos los ministros encargados del Ministerio de Asuntos Religiosos provenían del ámbito religioso (Dirèche).

El Ministerio de Asuntos Religiosos, a través de su página de internet⁴, establece una relación de hechos desde 1999 a la actualidad bajo la denominación «cronología del campo religioso de 1999 a 2015». En este listado se recogen cada *dahir*, o texto legislativo promulgado directamente por el Rey, que reforma la propia estructura, funciones y competencias del Ministerio, propone nombramientos ministeriales y modifica las funciones y composición de la máxima estructura gubernamental religiosa ligada al Rey, el Consejo Superior de los Ulemas. También se enumeran cronológicamente otros hitos de la política religiosa bajo el reinado de Mohamed VI, desde el establecimiento del control de la formación de imanes y *murchidat*, o la reforma de la institución religiosa de *Dar al-Hadiz*, y la creación de diferentes premios en materia religiosa. Se ponen a disposición del lector los recursos económicos destinados a sufragar esta política, las dotaciones para peregrinos, para la creación de nuevas mezquitas y la financiación del personal administrativo y funcionario religioso.

La mujer experta en ciencias religiosas pasará a estar presente en muchos de los estamentos de la burocracia religiosa tras las reformas emprendidas, convenientemente anunciadas por el rey en los discursos de las sesiones de apertura de los trabajos del Consejo Superior de Ulemas. Mohamed VI utiliza las sesiones inaugurales de los encuentros de ulemas para anunciar las reformas y las líneas generales de la que a todas luces se muestra como una nueva política religiosa. Así, con motivo del encuentro de los miembros del Consejo Superior y de los consejos provinciales de ulemas en Casablanca el 30 de abril de 2004, el monarca dio publicidad a las primeras medidas adoptadas en lo que se autodenominó «política de proximidad». Cuatro años más

4. <<<http://habous.gov.ma/fr/chronologie.html>>>, consultado el 8-07-2015.

tarde, en otro encuentro de ulemas en Tetuán, 27 de septiembre de 2008, presentó las bases de un ambicioso programa formativo para reforzar la enseñanza religiosa no sólo para el nuevo funcionariado religioso graduado en *Dar al-Hadiz* sino para acometer la difícil tarea de dar formación continua a los imanes, predicadores y resto de categorías religiosas que ya estaban ejerciendo en cualquier centro religioso del país.

Además de situar a la *murchida* en las mezquitas, instruyendo a otras mujeres, la administración marroquí pasa a integrar a las mujeres en otras estructuras. Esta suerte de «feminización del Estado» fue planteada al máximo responsable de la Dirección de Mezquitas en el Ministerio de Asuntos Religiosos, en una entrevista realizada en octubre del 2014, que negó tal término desmintiendo tal hecho.

A partir de la publicación del *dahir* de abril de 2004, en el que se decreta la reestructuración de los consejos de ulemas, aumentándolos y creando secciones por prefecturas además de la introducción en los mismos de mujeres, *alimat*, estudiosas de la religión, doctoras y profesoras de las universidades del país, los consejos de ulemas locales pasan a estar bajo tutela directa del rey y crece su número de 19 a 30. En 2004, estas estructuras abrieron sus puertas a 36 mujeres (El Haitami, 2013). Una de ellas, Fatteouma Kabbaj, pasaría a ocupar, por vez primera para una mujer, un puesto en el recién reformado Consejo Superior de Ulemas.

Otra de las cuestiones importantes en las reformas anunciadas por el monarca alauí fue la reestructuración de la institución encargada de garantizar la formación de los funcionarios estatales religiosos, *Dar al-Hadiz al-Hassaniyya*. Este centro fue creado por Hassan II, en 1964, con el propósito de formar a ulemas, «insistiendo en el retorno a la Sunna, (tradición del Profeta, de sus hechos, dichos y gestos) para legitimar su propia genealogía» (Zeghal). Con la reforma de la institución se intenta limpiar la imagen de la enseñanza religiosa en el centro al que se le acusaba de enseñar doctrinas islamistas (Rosenberg).

El nuevo decreto publicado el 24 de agosto del 2005 (Benyahya) reestructuró la institución superior haciéndola depender directamente del Ministerio de Asuntos Religiosos, se especifican los órganos administrativos, las funciones y el currículo docente del centro. Se estableció como prioritario que el establecimiento impartiera la formación continua a los imanes, predicadores y mujeres guías espirituales así como servir de referencia internacional en el estudio del pensamiento islámico, el estudio comparado de las religiones,

la lengua, la jurisprudencia islámica o *fiqh*, y el rito maliquí⁵ (Zeghal). En este último punto, la página de internet del Ministerio de Asuntos Religiosos recoge las noticias de la apertura a extranjeros de la formación religiosa marroquí en *Dar al-Hadiz*⁶ desde su remodelación. De Malí, Guinea Conakry, Costa de Marfil, Túnez y Francia eran originarios los primeros candidatos que ya se beneficiaron de la formación religiosa ideada por la administración marroquí.

Atendiendo a la entrevista con el máximo responsable de la Dirección de Mezquitas en el Ministerio de Asuntos Religiosos, el señor Derouiche Abdelaiz, el número de plazas destinado a la formación de *murchidat* en la institución académica se amplió de 50 a 100 vacantes anualmente. En la entrevista el informante destacó la importancia de la puesta en marcha, desde junio del 2014, del Plan de Apoyo a la Orientación Religiosa a Nivel Local, donde, entre otras medidas, se recoge el refuerzo a las tareas de la *murchida* en el programa de lucha contra el analfabetismo cifrando en más de 5.000 las mezquitas beneficiadas por este plan desde su lanzamiento.

3. Currículo formativo de las nuevas mujeres, guías religiosas, en *Dar al-Hadiz*

Los requisitos para la admisión al curso de formación para estudiantes marroquíes en la institución superior en Rabat para formar parte de los puestos de trabajo en la administración religiosa marroquí son similares para hombres y mujeres: no ser mayor de 45 años, poseer un título universitario expedido en Marruecos, tener nacionalidad marroquí y saberse de memoria el Corán. Para los hombres aspirantes a la formación de *murchid* el requisito de conocimiento del Corán es íntegro mientras que para las estudiantes únicamente es imprescindible memorizar la mitad del Libro. Se valora poseer las mejores notas de su promoción y se debe pasar una entrevista previa. El curso tiene una duración de un año dividido en dos semestres y las clases son mixtas. El temario impartido por profesores universitarios, principalmente de la Universidad de Rabat, es común para todas las categorías pero sólo las aspirantes a *murchidat*, deben cursar la asignatura de «*Fiqh al-Mara*» o jurisprudencia de la mujer, impartida por la profesora Hanan Bin Sukrun, con la frecuencia de 2 horas semanales de un total de 60 anuales. Esta asignatura, detallada en el

5. Una de las escuelas jurídicas del islam, fundada por Malik Ibn Anas (711-796).

6. *Dahir* n.º 1474.06 sobre el número de estudiantes extranjeros susceptibles de integrarse en la formación fundamental específica en *Dar al-Hadiz* en << <http://habous.gov.ma/fr/chronologie.html>>>, consultada el 8-07-2015.

plan de estudios de *Dar al-Hadiz*, recoge, según su director académico, el doctor Hassan Ibn Said, los fundamentos de la jurisprudencia islámica relativos a la mujer. En el primer semestre hay una aproximación desde la doctrina, con el estudio de los preceptos religiosos como la oración, el ayuno, la peregrinación y la limosna. Posteriormente, el temario de la asignatura avanza sobre el estudio de las leyes que regulan las relaciones sociales o *Muamalat* centrándose en la mujer en el medio social. También se estudia la jurisprudencia islámica referida a la vestimenta y el adorno de las mujeres, y se insta su participación en la vida social y política.

Con 20 horas lectivas, en el segundo semestre de la materia, se recogen los conceptos relativos a los derechos jurídicos económicos de la mujer dentro de la familia, la dote y pensión alimenticia que el marido debe a la mujer tras el divorcio, y el derecho de la administración de la mujer sobre sus bienes propios. Se recoge como última cuestión la autoridad del marido para gestionar los bienes de su mujer.

El resto de materias que conforman el curso de formación de *murchidat* que se realizan en la institución de Rabat versan sobre Corán y su interpretación, recitación del Corán, Sunna y Hadices o dichos del profeta, historia del mundo islámico, *fiqh* o jurisprudencia islámica, preceptos del imanato, preceptos del sermón o *jutba*, lengua árabe, biografía del profeta, sufismo y rito ashari⁷, sistema jurídico nacional e internacional, fundamentos de la escuela maliquí con 80 horas lectivas, sociología de las religiones y otras materias no relacionadas con la religión como clases de informática y nuevas tecnología, con 160 horas lectivas, geografía, mediación y técnicas para resolución de conflictos y psicología. Aunque inicialmente se programó una asignatura deportiva, finalmente se eliminó por falta de tiempo (Rausch). En total, el curso de un año escolar de duración consta de 20 materias y un total de 1260 horas de instrucción, divididas en dos semestres.

El desarrollo de un programa formativo como el que reciben las *murchidat* se fundamenta, según los documentos obtenidos en *Dar al-Hadiz*⁸, en tres pilares: la Constitución marroquí del año 2011, y en concreto se hace referencia al artículo 41, el discurso real en la inauguración de la sesión del Consejo

7. Escuela teológica fundada por Abu al-Hassan al-Asharí en el siglo X, que propugna el uso de la razón y la teología conjetural para defender la fe.

8. Los documentos originales en árabe fueron entregados por el director académico, Doctor Hassan Ibn Said, al que damos las gracias por su amabilidad y cortesía durante el encuentro.

Superior de los Ulemas en Tetuán el 27 de septiembre del 2008 antes mencionado y *La guía del imam, orador y predicador*⁹.

El primer ítem en el que se asientan los contenidos del programa formativo a *murchidat* es el máximo texto legislativo del estado marroquí y concretamente el artículo 41 donde se recoge que el rey es garante de la libertad de la práctica religiosa y ostenta el título de Emir de los Creyentes. Podemos expresar que esta constante es la base del modelo de islam marroquí que fundamenta la reforma religiosa y por tanto, las nuevas categorías profesionales religiosas donde se encuentra la figura de la *murchida*.

El otro elemento fundamental en los documentos del plan de estudios son las palabras del discurso del rey en 2008 donde, a modo de resumen, se detallan las reformas emprendidas por la monarquía en el plano religioso desde que éstas se pusieran en marcha en el año 2000.

Por último, *La guía del Imán, orador o jatib y predicador*, editada íntegramente en árabe y elaborada por varios ulemas y miembros del propio Ministerio de Asuntos Religiosos es el manual de referencia, a modo de filosofía y base doctrinal, de las asignaturas que componen la formación a *murchidat*, *murchidines* e imanes en *Dar al-Hadiz*. No obstante, y como se menciona en su introducción, el libro pretende ser la herramienta básica para la conformación de un único mensaje doctrinal religioso en todos los centros piadosos del país y, por tanto, que pueda ser utilizada por los numerosos líderes espirituales a lo largo del todo el territorio marroquí.

Según el trabajo realizado por Rausch, este manual se editó por primera vez, con 50 ejemplares, en el momento de la creación del programa de formación para *murchidat* e imanes en 2005, «de forma que estos funcionarios religiosos dispusieran de un guía en el ejercicio de sus funciones» (Rausch, 2010) y a partir del 2007, fecha de la primera edición, se distribuyó a todos los centros religiosos del país.

Los objetivos de la edición y distribución de esta guía, de modo más específico, según se recoge en la introducción de la misma son: establecer las bases del mantenimiento de las mezquitas como lugares sagrados, garantizar la tranquilidad de visitantes y fieles, orientar a los imanes, oradores y predicadores para alcanzar unos objetivos comunes, profundizar en la comunicación entre todos los profesionales religiosos (incluyendo a todos los consejeros y/o líderes religiosos del país) con el fin de servir a los intereses de la nación.

La Guía del Imán se divide en seis capítulos y esgrime la urgente necesidad de contar con un manual de referencia para la unidad doctrinal del país,

9. Título original en árabe دليل الإمام والخطيب والواعظ

dotando de forma y contenido las funciones del imanato, a los predicadores y oradores, alentando a los jefes o líderes religiosos a profundizar en su conocimiento religioso, aportándoles un corpus doctrinal, unificando conceptos y metodología en los campos de la predicación y la oración.

Según la página de internet del ministerio son cuatro las bases o pilares doctrinales del manual; el rito ashari, la escuela jurídica maliquí, el sufismo y la institución de la monarquía con el título de Comendador de los Creyentes como un pilar de las bases religiosas y políticas del estado marroquí.

Así el enfoque integral de la religión, el papel de la predicación en el crecimiento nacional, gestión de la religión en el contexto internacional, el respeto por la práctica religiosa y el juicio, modelos de ritual religioso y los sermones del viernes y el papel del predicador serán los títulos de los seis capítulos en los que se divide la guía.

El capítulo primero describe las bases o pilares doctrinales y detalla la necesidad de asegurar la unidad doctrinal del país. En el segundo capítulo, se pide poner énfasis en el desarrollo espiritual del proceso de la predicación y la orientación de los fieles con el fin de inculcar en ellos los valores de la espiritualidad. La tercera sección insiste en el respeto de los principios de convivencia y los derechos fundamentales de los no musulmanes que viven en países musulmanes y la adhesión a todos los convenios y tratados internacionales que no son de oposición a la *sharia* o ley islámica. El capítulo cuarto hace hincapié en el hecho de la elección de la escuela maliquí como el único ritual religioso oficial del estado y marco legal, guiado en particular por la necesidad de asegurar la unidad y la cohesión de la nación y de evitar toda forma de discordia. Se articulan en el capítulo quinto los modelos de culto religiosos y las prácticas que están actualmente en vigor en Marruecos, la mayoría de los cuales se basan en su legitimidad religiosa en general y los objetivos científicos y pedagógicos. En el sexto y último capítulo se recomienda que el papel del predicador se ajuste a una serie de reglas objetivas, para incitar a la gente a la moderación y el equilibrio, fomentar ciertas formas de reuniones y el amor hacia los demás y promover el positivismo en lugar del nihilismo.

Tanto el programa de formación como el manual se concentran en concretar y clarificar los términos religiosos desde la perspectiva real y del gobierno de Marruecos, mientras que proveen el significado para inculcarlo en los nuevos agentes de transmisión y a la población a la que va dirigido.

4. Una nueva categoría profesional: la *murchida*

En el boletín oficial del Reino de Marruecos n.º 5430 del 15 de junio del 2006 se aprueba el modelo tipo de contrato que se celebra entre el estado y los imanes, las *murchidat* y los *murchidines*.

El objeto de este documento es fijar la misión o funciones a desarrollar por los nuevos funcionarios religiosos una vez finalizado el curso de formación. En el texto se diferencia entre la misión reservada únicamente a los imanes que se describe como:

Asegurar como imán las cinco oraciones diarias y la oración del viernes, contribuir a la mejora de los sermones del viernes, llamar a la oración, si se diera el «caso»

El cometido común para los imanes, las *murchidat* y los *murchidines* serán:

Dar cursos en diferentes ciencias islámicas, de predicación y de sensibilización para transmitir los preceptos de la *sharia* o ley islámica, enseñar el «santo Corán». Contribuir a la formación continua de imanes o de *murchidat* y otros agentes religiosos. Favorecer la preservación de la unidad religiosa de la sociedad y de su cohesión. Dar cursos de alfabetización, contribuir a la actividad cultural y social en la mezquita. Resolver los conflictos entre las personas que lo soliciten, supervisar todas las actividades religiosas educativas o culturales organizadas en el seno de la mezquita, garantizar el mantenimiento de la mezquita y preservar cualquier actividad fuera del marco religioso, de acuerdo con las directivas de la autoridad gubernamental del Ministerio de Asuntos Religiosos.

El contrato se establece por una duración indeterminada. Además, los nuevos funcionarios serán destinados a lugares próximos al domicilio familiar. También existen becas mientras se realiza la formación en la institución académica de Rabat que ascienden a 2000 dirhams mensuales. De este texto legislativo extraemos que los campos de acción de estos cuadros administrativos religiosos son la mezquita y los centros religiosos pero, también sabemos por las entrevistas realizadas¹⁰ que las *murchidat* también actúan en centros penitenciarios, hospitales y centros de acogida de menores. De esta forma, las *murchidat* se definen no sólo como guías religiosas encargadas de las enseñanzas islámicas sino que desarrollan también tareas como consejeras, mediadoras en conflictos y hasta de trabajadoras sociales.

Por último cabe señalar, que con la promulgación de este *dahir*, se dejan claras las funciones reservadas a cada categoría profesional y se cierra de esta

10. Entrevista realizada en la mezquita de Fuenlabrada en Madrid, en julio del 2014 a una *murchida* marroquí miembro de la delegación religiosa enviada a España por el Ministerio de Asuntos Religiosos con motivo del mes de Ramadán.

forma la controversia surgida a raíz de que los medios de comunicación internacionales denominarán a las *murchidat* marroquíes como las nuevas imanes en femenino (Dirèche). Algunos artículos periodísticos asimilaron las nuevas categorías con la activista pakistaní asentada en Estados Unidos, Amina Wadud, que se atrevió a liderar la oración del viernes ante una congregación mixta musulmana. Esta similitud llevó a que el Consejo Superior de Ulemas dictara una *fetua*, directriz sobre la jurisprudencia islámica, el 26 de mayo de 2005, explicando que las mujeres *murchidat* no pueden ser imanes, ni dirigir las oraciones ni dar el sermón de los viernes en la escuela maliquí (Dirèche).

5. Construyendo el feminismo islámico en la voz de las nuevas generaciones de *murchidat*

El actual momento marroquí se caracteriza por lo que algunos autores califican como un renacimiento religioso apoyado por mujeres que aparentemente podría tener mayores posibilidades de emancipación (Ali, 2014). Esta emancipación vendría dada dentro del contexto de la pedagogía islámica y de un formación estructurada y dirigida por el paradigma gubernamental pero que, a través del discurso y la praxis de las mujeres involucradas resultaría emancipatoria y de progresiva potencial capacidad liberadora. De esta forma, esbozamos la siguiente pregunta ¿puede un programa estatal ideado desde las altas esferas gubernamentales, en el que participan graduadas universitarias con una religiosidad latente y un discurso más o menos reformador sobre el papel de la mujer en las tradiciones islámicas y su transmisión, ser analizado como un movimiento islámico reformista de capacidad femenina?

Para contestar a esta difícil cuestión es preciso explorar el lugar que puede ocupar en un contexto de estructuras y entramados religiosos mayoritariamente e históricamente masculino una formación a mujeres como agentes sociales, religiosas y de adoctrinamiento en mezquitas y, una vez conocido este espacio, valorar si puede considerarse como movimiento emancipatorio que da lugar a una agencia o capacidad de acción de la mujer como individuo crítico que desarrolla su tarea en un marco de cierta libertad, o si la falta de tal margen de maniobra, las convierte de modo reduccionista en agentes «islamizantes» controladas por la administración. Esta ardua tarea subyace en el análisis del discurso y las prácticas de estas estudiantes y mujeres formadas como líderes socio-espirituales que a pesar de encontrarse ubicadas en un entramado religioso burocrático suponen un atisbo de revolución y emancipación en el *status quo* del género femenino en la sociedad magrebí y en la política secular del islam. También tomamos prestado para apoyar nuestra hipótesis los conceptos de agencia social dócil de Saba Mahmood sugiriendo

que «consideremos la agencia social no como un sinónimo de resistencia en las relaciones de dominación, sino como una capacidad de acción que se habilita y crea en relaciones de subordinación históricamente específicas» (Mahmood, 2008).

Este argumento de Mahmood es utilizado en su relato etnográfico de la actividad urbana de mujeres en la mezquita en el movimiento de renacimiento islámico en El Cairo, Egipto. Así, la idea de participación de las mujeres egipcias en el movimiento islámico como agente dócil puede ser extrapolada a la experiencia marroquí que aquí planteamos.

También presentamos, a continuación, apoyando nuestra respuesta a la pregunta planteada, algunas conclusiones extraídas del análisis del discurso de las estudiantes entrevistadas en el trabajo de campo realizado en Rabat, Marruecos, en octubre del 2014.

Las cinco alumnas de *Dar al-Hadiz* entrevistadas pertenecen a la promoción del curso 2014-2015. Todas expresaron cómo libremente habían decidido convertirse en transmisoras del mensaje islámico a pesar de haber estudiado en la universidad diferentes licenciaturas (estudios ingleses, biología o historia) y no haber elegido en su momento los estudios religiosos.

La elección de estos estudios partía de una inquietud común: «dar a conocer su religión ya que existen muchas personas desconocedoras de las correctas prácticas religiosas». Todas veían en la formación de *murchidat* una forma de transmitir lo que ellas consideraban la «verdadera religión», o las formas correctas de practicar el islam, ya que describieron como incorrectas algunas de las formas «populares» de vivir la religión musulmana. En este sentido, sirva como ejemplo lo novedoso que para ellas resultó encontrar el sufismo dentro de las materias estudiadas. Al preguntárseles por ello, todas afirmaron que habían descubierto gracias al profesor que impartía esta materia, que el sufismo forma parte del islam marroquí, que aún «no siendo la ortodoxa, forma parte de la singularidad del pueblo marroquí». El profesor encargado de la docencia de la asignatura es un alto cargo ligado al gabinete del propio ministro de Asuntos Religiosos, Ahmed Tawfiq.

El compromiso social con la situación de las mujeres en Marruecos también apareció en todas las entrevistadas. Argumentaron la necesidad de enseñar no sólo la praxis del islam entre las mujeres marroquíes sino también enseñarles a leer y escribir, afirmando que existía un gran porcentaje de mujeres en las zonas rurales que son analfabetas y que esto representa un gran problema para su desarrollo. En esta misma línea, Asma Lamrabet, reconocida

activista feminista y escritora marroquí¹¹ reconoció que le constaba cómo el trabajo de las *murchidat* por todo el territorio marroquí ha reducido la tasa de analfabetismo entre las mujeres y que ese dato podría considerarse como un éxito de la iniciativa. Sin embargo, matizó que el programa de formación desde su punto de vista no proponía un islam reformista, ni incorporaba una visión femenina sino patriarcal.

En este mismo sentido, las estudiantes entrevistadas en *Dar al-Hadiz*, respondieron a la pregunta sobre las enseñanzas religiosas recibidas y el papel de la mujer en la religión musulmana con una anécdota sobre la diferenciación y complementariedad entre los seres humanos, según ellas, aludiendo a las «diferencias naturales de fuerza y constitución entre hombre y mujer, atribuyendo a cada uno de ellos tareas y trabajos diferentes según éstas» pero afirmando tajantemente «la necesidad de que un hombre pueda ayudar a la mujer en los trabajos físicos que requieran de mayor fuerza y destreza ya que sólo el hombre puede tener estas cualidades al igual que sólo las mujeres pueden ser madres y esposas». Para las estudiantes sólo existen diferencias físicas que hacen diferentes a los sexos y les atribuyen heterogéneos roles sociales pero que a su vez les hacen necesarios y complementarios unos a otros. En cuanto a la relación de los sexos en la religión, expresaron el concepto de igualdad tajantemente con la expresión «ante Dios y en el Islam el hombre y la mujer son iguales».

De las palabras de las futuras *murchidat* podemos extraer algunas ideas atribuidas a la hermenéutica del movimiento femenino islámico como la de *tawhid*, con el significado de unidad en la creación en términos de complementariedad en oposición a la estratificación de las criaturas según sus cualidades o atributos y el de *adl* o justicia, como concepto cosmológico y ético basado en un equilibrio entre los atributos complementarios (Valcárcel y de la Fuente). El concepto claramente extraíble del discurso de las estudiantes, es el de principio de igualdad o *musawa*. El término igualdad es clave en la definición del movimiento feminista islámico o musulmán.

Según la socióloga Zahra Ali (2014), en la revisión y reforma del principio de igualdad entre los sexos y la justicia social en los textos sagrados de la religión musulmana, podemos encontrar la base de las diferentes posturas del actual movimiento feminista islámico tanto en los países árabes e islámicos como a nivel transnacional. Así, Ali presenta las diferentes corrientes según la centralidad de la relación con los textos, la primera postura la califica

11. Entrevista mantenida en su oficina en el Centro de Estudios de la Mujer en el Islam en Rabat.

como «reformista tradicional», la segunda como «reformista radical» y la última como «reformista liberal». La postura tradicional afirma que hombres y mujeres son iguales en la religión pero que sus particularidades biológicas les llevan a asumir roles y derechos y deberes diferentes. Aluden a las fuentes religiosas esgrimiendo que el estatus de la mujer está claramente definido en éstas. La «reformista radical» se basa en el pensamiento reformista islámico con impronta radical y crítica que pregona una revisión no sólo de la lectura del Corán y la Suna sino de la jurisprudencia islámica *-fiqh-* y a través del *iytihah*, o esfuerzo interpretativo, la creación de un nuevo estatus reformando las lecturas patriarcales de los textos sagrados. Por último, nos encontramos con la corriente reformista liberal, que según el texto de Ali, es la postura defendida mayoritariamente por las feministas musulmanas socializadas en jerarquías religiosas.

De esta forma, podemos asemejar las palabras del discurso de las estudiantes con algunos conceptos expresados por Ali en la teoría feminista más tradicional. Las futuras *murchidat* aluden a las diferencias biológicas de los seres humanos, a los roles divinos y sociales otorgados a los géneros pero asumen y reivindican el principio de igualdad divino como ocurre en la propuesta feminista «reformista tradicional» (Ali, 2014). No encontramos explícitamente en las palabras de las futuras *murchidat* una reflexión más profunda sobre otros términos que encontramos en los conceptos asociados al movimiento del feminismo islámico, como puede ser la hermenéutica del Corán con perspectiva de género crítica para el desarrollo de una teología de la liberación de la mujer o el concepto del Califato, entendido como la responsabilidad individual frente a Dios de ser su representante en la tierra con la misión de desarrollarse en plenitud con el fin de contribuir al mejoramiento de la creación (Lamrabet). Es más, en una entrevista mantenida con el máximo responsable de la Dirección de Mezquitas en la sede del Ministerio de Asuntos Religiosos en Rabat, a propuesta de la entrevistadora, éste rechazó el concepto de feminismo en el islam al serle planteado este término a propósito de la formación a mujeres. Esta opinión es similar a la recogida por autoras como Badran, Ali y Mahmood, que recogen una idea muy extendida en algunas esferas de las sociedades musulmanas: que el concepto de feminismo es un concepto occidental, o de epistemología occidentalocéntrica (Adlbi) alejado de la tradición islámica.

Así, si tenemos en cuenta que una de las reivindicaciones de las exegetas del movimiento feminista musulmán desde 1990 es el acceso de las mujeres a puestos religiosos (Badran) podríamos también encuadrar el acceso de la

mujer a la profesión de las *murchidat* en la esfera pública de la religión como un vínculo más de esta nueva figura con el feminismo islámico.

Cabe destacar de las palabras recogidas en las entrevistas de *Dar al-Hadiz* el entusiasmo y la dedicación en la transmisión del saber islámico a otras mujeres que esbozaron las estudiantes. Esta idolatría por la enseñanza religiosa les llevó, a cada una de ellas, a elegir libremente la profesión de guía religiosa. La formación de la mujer en altos estudios de la ciencia islámica como es el curso de un año de duración para convertirse en *murchida*, es a su vez, otra semejanza al movimiento feminista islámico. Según Zahra Ali, la emancipación de la mujer puede darse a través del conocimiento profundo de la ciencia islámica y por tanto, a través del campo de la religión. La entidad islámica representa para estas estudiantes un síntoma liberador, una profesión escogida y tal vez, un cambio sustancial, a través de la educación, en la condición, en algunos casos, de subordinación o desigualdad, de la mujer marroquí.

Por último, cabe reseñar que el atuendo utilizado uniformemente por las alumnas del curso de formación a *murchidat* 2014-2015 es el *hiyab* islámico. Si bien atendemos a lo expuesto en la obra de Katherine Bullock, el uso del velo islámico puede atenerse a múltiples significados políticos, económicos, culturales y no sólo religiosos, sin embargo, en esta experiencia nos acercamos más al razonamiento expuesto por Saba Mahmood en su investigación sobre el movimiento piadoso de mujeres en las mezquitas de El Cairo, donde el uso del *hiyab* respondía a conceptos como «piedad y pudor» y las protagonistas de su investigación definidas como «sujetas piadosas con mayor conocimiento religioso» (Mahmood, 2011). De esta forma, las estudiantes *murchidat* con el uso uniforme del velo islámico también construyen una imagen externa de su religiosidad latente y de una subjetividad religiosa que configura su estatus social y su condición de letradas en ciencias islámicas, así como puede también ser «un constructor de las relaciones y la identidad de género de estas mujeres» (Valcárcel y de la Fuente).

A modo de conclusión recuperamos el objetivo inicial de este artículo, que no es otro que mostrar como un programa de formación superior gubernamental viene a visibilizar una tradicional transmisión de la religión musulmana por parte de las mujeres. La figura de la *murchida* y su codificación dentro de la administración marroquí puede otorgar posibilidades laborales y cierta emancipación, a través de la religión, a jóvenes estudiantes universitarias, transformándolas en educadoras y líderes comunitarias. También hemos considerado en esta investigación en forma de hipótesis, al movimiento de las *murchidat* como una suerte de corriente de pedagogía islámica a mujeres que

podría considerarse como una tendencia liberadora a través del conocimiento de la religión. A su vez, nos planteamos ciertas similitudes entre los discursos de las estudiantes aspirantes a *murchidat* y la teoría feminista reformista tradicional de la autora Zahra Ali así como hemos utilizado los conceptos de la agencia dócil de Saba Mahmood.

Finalmente, no pretendemos encasillar los resultados del trabajo de campo sobre la formación de *murchidat* en una tipología determinada, ni otorgar denominaciones estancas, sino únicamente esclarecer y presentar una nueva categoría profesional con la importancia que ésta puede llegar a tener en toda la sociedad del país árabe y, sobre todo, en las comunidades en las que actúa y en la situación de la mujer marroquí. Es posible que estemos ante una nueva autoridad religiosa en las estructuras del islam, que únicamente por el hecho de ser mujer represente un modelo a seguir para otras féminas. Estas intelectuales, comprometidas y concienciadas con un modelo nacional de religión, aunque ideado desde las altas esferas del gobierno marroquí, pueden representar un islam en femenino, sin llegar a plantear posturas radicales de reinterpretación del mensaje coránico con perspectiva de género, pero mostrando en su propia imagen cómo la mujer puede desempeñar, prácticamente, las mismas funciones que un hombre en el ámbito público de la religión. El trabajo de la *murchida* aporta a la agencia femenina cierto atisbo liberador y puede producir cambios en el estatus de la mujer en su reivindicación de un espacio en las estructuras religiosas del islam en Marruecos. Tal vez, mostrando así la feminización de la administración marroquí o, más aún, un feminismo islámico de estado que a su vez conlleve una reislamización de la sociedad marroquí con impronta claramente nacional para legitimar al monarca como máxima autoridad en la figura del Emir o Comendador de los Creyentes.

Referencias bibliográficas

- ADLBI SIBAI, Sirin. «Colonialidad, feminismo e Islam». *Viento Sur* 122. (2012): 57-67.
- ALI, Zahra. *Féminismes islamiques*. Paris: La Fabrique éditions, 2012.
- ALI, Zahra. «Feminismos islámicos». *Tabula Rasa* (2014): 123-137.
- BADRAN, Margot. «Feminismo islámico en marcha». *Clepsydra. Revista de Estudios de Género y Teoría Feminista* (2010): 69-84.
- BANO, Masooda y Hilary Kalmbach. *Women, Leadership, and Mosques: Changes in Contemporary Islamic Authority*. Leiden: Brill, 2011.
- BENYAHYA, Mohamed. *Gestion des Mosquées et des Préposés Religieux*. Rabat: Remald, 2014.

- BULLOCK, Katherine. *Rethinking Muslim women and the veil*. Londres: The International Institute Of Islamic Thought, 2002.
- DARIF, Mohamed. *Monarchie marocaine et acteurs religieux*. Casablanca: Afrique Orient, 2010.
- DESRUES, Thierry y Juana Moreno Nieto. «Cambios en la condición de la mujer marroquí: ¿espejismo o realidad?». (IESA) *Informes y documentos de trabajo*. Enero 2007.
- DIRÈCHE, Karima. «Les Murchidât au Maroc. Entre islam d'État et islam au féminin». *Revue Mondes Musulmans Méditerranée* 128 (2010): 99-111.
- EL HAITAMI, Meriem. «Restructuring female religious authority: state-sponsored women religious guides (murshidat) and scholars ('alimat) in contemporary morocco». *Mediterranean Studies* 20 (2012).
- EL HAITAMI, Meriem. «Women in Morocco: political and religious power». *Open-Democracy* (2013). 14 de julio del 2015.
- LAMRABET, Asma. *El Corán y las mujeres: una lectura de liberación*. Madrid: Al Fanar Traductores, 2010.
- MAHMOOD, Saba. «Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto». *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra, 2008: 165-222.
- MAHMOOD, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject* Princeton University Press, 2011.
- MOHANTY, Chandra Talpade. «Bajo los ojos de Occidente. Academia feminista y discurso colonial». *Descolonizar el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Cátedra: Madrid, 2008.
- MOHANTY, Chandra Talpade, Anna Russo y Lourdes Torres. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1991.
- RAMÍREZ, Ángeles. «Libres, fuertes y mujeres: Diversidad, formación y prácticas de los feminismos islámicos». *Feminismos en Antropología Nuevas Propuestas Críticas* (2008): 21-37.
- RAUSCH, Margaret. «Women Mosque Preachers and Spiritual Guides: Publicizing and Negotiating Women's Religious Authority in Morocco». *Women Leadership and Mosques Changing Contemporanean Islamic Authority*. Leiden. Brill 2011: 59-84.
- REGRAGUI, Ismail. *La diplomatie publique marocaine : une stratégie de marque religieuse ?* Editions L'Harmattan: Paris, 2013.
- ROSENBERG, Joel. *Inside the Revolution: How the Followers of Jihad, Jefferson, and Jesus Are Battling to Dominate the Middle East and Transform the World*. Tyn-dale House Publishers: 2011.

VALCÁRCEL, Mayra Soledad y Vanessa Alejandra de la Fuente. «Feminismo, identidad e Islam: encrucijadas, estrategias y desafíos en un mundo transnacional». *Tabula Rasa* (2014): 139-164.

ZEGHAL, Malika. *Islam e islamismo en Marruecos*. Edicions Bellaterra: Barcelona, 2000.

LOS MOVIMIENTOS FEMINISTAS Y FEMENINOS EN MARRUECOS Y SU TRANSPOSICIÓN A LA DIÁSPORA MARROQUÍ EN FRANCIA

M.^a TERESA GONZÁLEZ SANTOS
Universidad de Granada

Recibido: 17/07/2015
Aceptado: 22/07/2015

Resumen

El presente trabajo pretende analizar los distintos movimientos feministas y femeninos en Marruecos y su traslación a la diáspora marroquí en Francia. Nuestros objetivos son, por un lado, estudiar los movimientos feministas y femeninos desde su origen hasta la actualidad, y por otro, conocer los discursos de las mujeres marroquíes militantes migrantes hacia Francia y sus estrategias de integración y militancia. En este análisis descubrimos cómo la integración de las militantes en la sociedad de destino no es homogénea, sin embargo, el ejercicio de la militancia alcanza su plenitud, debido al mayor reconocimiento de las capacidades de estas mujeres en la lucha por los derechos de las mujeres marroquíes inmigrantes.

Palabras clave: movimientos feministas y femeninos, Marruecos, migración, diáspora, Francia.

Abstract

This paper aims to analyze the various feminist and women's movements in Morocco and its movement to the Moroccan diaspora in France. Our objectives are, on the one hand, to study the feminist and women's movements from their inception to the present day, and on the other hand, to understand the speeches of the militant migrant Moroccan women in France and their strategies of integration and militancy. In this analysis, we discover how the integration of militants into the host society is not homogeneous, nevertheless, the exercise of militancy reaches its peak due to the increased recognition of the skills of these women in the fight for the rights of Moroccan women.

Keywords: feminist and women's movements, Morocco, migration, diaspora, France.

Introducción

El propósito de este trabajo es analizar los movimientos feministas y femeninos en Marruecos y su traslación a la diáspora marroquí en Francia, a través de la migración de las mujeres militantes¹. Tras esta introducción, en el segundo apartado, establecemos las bases teóricas que sustentan este trabajo como la Teoría de los Nuevos Movimientos Sociales (NMS) propuesta por Touraine y Tarrow en su aplicación al estudio de los movimientos feministas y femeninos en Marruecos y, la Teoría de la Dominación construida por Bourdieu, que da contenido a los movimientos sociales que luchan a favor de los derechos y de la emancipación de las mujeres. En el tercer apartado, exponemos nuestros objetivos y el diseño metodológico de nuestra investigación. Para la realización de nuestro estudio, hemos formulado la siguiente hipótesis: la migración hacia Francia de las militantes marroquíes ofrece la oportunidad de un desarrollo personal y profesional, así como un ejercicio de la militancia feminista y femenina en mejores condiciones. Para su verificación o su refutación, se han diseñado los siguientes objetivos: en primer lugar, estudiar los movimientos feministas y femeninos desde su origen hasta la actualidad; y en segundo lugar, conocer los discursos de las mujeres marroquíes militantes, migrantes hacia Francia y sus estrategias de integración y de continuación en el ejercicio de su militancia, dentro de la diáspora marroquí. La metodología que hemos empleado es de tipo cualitativo y la técnica de producción de datos es la entrevista semiestructurada. En el cuarto apartado, realizaremos un estudio sobre el origen y la evolución de los movimientos femeninos y feministas marroquíes hasta la actualidad y una descripción de las asociaciones de mujeres por generaciones (Feliu; Belarbi; García-Luengos) en función de los criterios del modelo de activismo y de tendencia ideológica. En el quinto, damos cuenta de las ideologías de los distintos movimientos de mujeres en Marruecos. A continuación, en el sexto apartado, exponemos el análisis de los discursos de las

1. La investigación que llevamos a cabo forma parte de la Tesis doctoral en curso, titulada: «Las trayectorias migratorias de las mujeres marroquíes migrantes hacia Francia». inscrita en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales. Departamento de Sociología. Universidad de Granada.

militantes migrantes en Francia, que se dispusieron en dos bloques: uno es, el proyecto migratorio de estas mujeres, y otro, su militancia en las sociedades de origen y destino. Para finalizar, mostramos unas conclusiones sobre el desarrollo de las militantes marroquíes en los aspectos personal, profesional y de militancia, que nos proporcionarán los resultados para la verificación o la refutación de nuestra hipótesis.

1. La mujer marroquí y los movimientos sociales en el siglo XXI

El paradigma de los nuevos movimientos sociales lleva a constatar que los modelos de acción colectiva se encuentran inmersos en las nuevas formas de la identidad colectiva e individual, con valores asentados en el desarrollo de las personas, y en la metamorfosis de los modelos de interacción social. Esta identidad colectiva, constituiría el marco para aglutinar en un solo movimiento a orientaciones, actores y procesos sociales (Touraine). Los movimientos sociales llegan a conformarse cuando los sujetos responden a cambios en el reparto de los recursos y en las oportunidades de intervención, favoreciendo con su impulso una reducción de los costes de la acción colectiva, poniendo al descubierto la debilidad de las autoridades y de las élites (Tarrow). Los movimientos feministas y femeninos en Marruecos, han seguido una evolución que ha llevado a la aceptación del fenómeno de institucionalización que habría significado, por un lado, una salida que implicaría la «lucha desde dentro» y la extinción de la acción transformadora de estos movimientos feministas y por otro, la continuación de la lucha por otros movimientos femeninos que actúan al margen de las estructuras estatistas y políticas.

La naturaleza de los movimientos feministas marroquíes está relacionada con una proclamación de la diferencia entre los sexos por las instancias masculinas que obedece a una serie de presupuestos y prejuicios que vienen de lejos y que están inscritos en las estructuras mentales y sociales, constituyendo instrumentos categóricos de pensamiento. Estos presupuestos recogen las divisiones del mundo social en relaciones de explotación y dominación que rigen los sexos y que, al mismo tiempo, establecen la dicotomía entre lo masculino y lo femenino, en un sistema de atribuciones respectivas que determinan los sexos y los legitima en un juego recíproco de configuración y reconfiguración que lo alimenta (Bourdieu). La lucha por parte de las asociaciones laicas marroquíes que aspiran a la disolución de las normas patriarcales y el repliegue de las asociaciones femeninas hacia los referentes clásicos del islamismo y su rechazo a las reformas jurídicas del código familiar, tildadas de pro-occidentales, conforman dos posturas encontradas que, como veremos,

dibujan el panorama de la cuestión femenina en el contexto de la sociedad civil marroquí.

2. Objetivos y diseño metodológico de la investigación

Las preguntas de inicio en nuestra investigación que están presentes en este artículo, son: ¿cuál es el origen de los movimientos feministas y cómo se organizan en las estructuras de participación política y social de Marruecos? y ¿cuáles son las causas de la migración de las mujeres militantes feministas y femeninas marroquíes hacia Francia y su activismo en el país de destino? Estas cuestiones nos llevan a plantearnos la siguiente hipótesis de partida: «la migración hacia Francia de las militantes marroquíes, ofrece la oportunidad de un desarrollo personal y profesional, así como un ejercicio de la militancia feminista y femenina en mejores condiciones». Los resultados podrían ser una transposición de los movimientos feministas y femeninos hacia Francia, en un *continuum* en el que las mujeres de la diáspora siguen luchando por la falta de libertades y de derechos de la sociedad de origen, que siguen manifestándose por la vía de la diáspora marroquí y duplicadas por las disfunciones en la integración de las mujeres marroquíes, producidas en la sociedad de destino.

Para responder a las preguntas planteadas y confirmar o anular nuestra hipótesis, articularemos la investigación en función de los siguientes objetivos. El primero es estudiar los movimientos feministas y femeninos, desde su origen hasta la actualidad, mediante las diversas asociaciones emergidas de dichos movimientos y su posicionamiento ideológico en los sistemas político y social de Marruecos. El segundo, es conocer los discursos de las marroquíes militantes migrantes hacia Francia y sus estrategias para adaptarse a la sociedad de destino en la continuación de su militancia.

En la tarea de conseguir estos objetivos, hemos utilizado una metodología de tipo cualitativo, ya que la pretensión de este trabajo es conocer el discurso de las migrantes militantes y su percepción de las realidades de la sociedad de origen y de destino, en relación a la lucha feminista y femenina. Para acceder al discurso de las migrantes se ha utilizado la entrevista semiestructurada, como técnica de producción de datos. En el diseño de la muestra, hemos confeccionado un muestreo teórico, a partir del cual se presuponía que determinaría los discursos. Los perfiles que se elaboraron responden a los sujetos que luego nos proporcionarán los discursos, atendiendo a las siguientes características: mujeres, migrantes, origen marroquí, experiencia militante en asociaciones feministas y femeninas en el país de origen, y militantes en activo en

el país de destino. Estas características de la muestra nos definen los discursos de las mujeres que han intervenido en la investigación.

Así, nuestro trabajo de campo se ha llevado a cabo en el seno de diversas asociaciones de migrantes marroquíes y magrebíes, situadas en las ciudades de Marsella y Aix-en-Provence (Francia), durante el mes de septiembre de 2014. Se han seleccionado para este estudio entrevistas semiestructuradas de dos mujeres militantes en asociaciones con corrientes ideológicas opuestas: la una, activista en asociaciones de ideología laica y progresista; la otra, activista en movimientos de corte confesional e islámico.

3. Los movimientos feministas y femeninos en Marruecos. Origen y evolución

Los movimientos feministas en Marruecos tienen su origen en la independencia del país en 1956, su emergencia se produjo en el seno del Movimiento de Liberación, que les confirió una serie de reivindicaciones propias de los movimientos de liberación nacional de los países colonizados, surgidos a partir de la segunda mitad del siglo XX y que desarrollaron una ideología de tipo progresista y emancipadora. El Marruecos independiente, bajo el mandato de rey Mohamed V, frustró muchas de las expectativas que habían alimentado la lucha de los partidos y del pueblo marroquí para alcanzar la independencia. Una de las primeras cuestiones que se pusieron de relieve fue la vuelta a la *marroquinidad*, interrumpida por la creación del Protectorado en 1912, y en este sentido, el rey y el gobierno vieron la necesidad de regular el estatus de las mujeres en el seno de la familia, por lo que se instaura el Código de Estatuto Personal o *Mudawana*, con entrada en vigor en 1958. Éste, un Código inspirado en la escuela jurídica malikí, caracterizada por ser una de las más rígidas y fundamentada en la corriente tradicionalista que tiene como únicos referentes el *Corán* y la *Sunna*, colocaba a las mujeres en una posición de subordinación y de discriminación legal. Así, comenzó a gestarse el movimiento feminista marroquí, que en principio se estructuró en tres generaciones, en función de la evolución del modelo activista (Feliu). Pero hoy día, a esta estructuración de los movimientos feministas, habría que añadirle una cuarta generación, fruto de los acontecimientos sobrevenidos por la llamada «Primavera árabe», que a finales de 2010 sacudió Túnez y luego se expandió al resto del Magreb, con una incidencia más suave en Marruecos, pero no por ello, de menos importancia. Estos acontecimientos tuvieron como resultado la aparición del Movimiento del 20 de Febrero (M20F) en 2011, formado por mujeres jóvenes y por un número muy considerable de mujeres de todas las asociaciones feministas, tanto seculares

como religiosas. La participación en el M20F de mujeres jóvenes que se resisten a aceptar la organización y las jerarquías de las asociaciones feministas históricas, da un nuevo rumbo a la evolución del feminismo marroquí, con una nueva estructuración que vendría marcada por la adaptación al nuevo modelo de activismo (Alami, 2014).

Así, los albores del feminismo marroquí en los años 60 se sitúan en la reivindicación de la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, pero fundamentalmente centrada en la conquista de la reforma de la *Mudawana* y esta reforma pasaba en primer lugar, por el reconocimiento de los derechos políticos de las mujeres. La insignificante respuesta política e institucional a estas reivindicaciones estuvo alentada por el bloqueo del acceso de las mujeres a las arenas políticas ya que desde allí, podrían conseguir sus demandas (Rousillon y Zryouil).

La creación de las secciones femeninas en el interior de los partidos políticos en la década de los años 70, estuvo orientada a reconocer que los derechos otorgados por la *Mudawana* y el Islam no eran suficientes en relación a la evolución seguida por las mujeres en Marruecos (Belarbi). Entre aquellos derechos estaban la supresión de la tutela matrimonial para la mujer mayor de edad, la supresión del mantenimiento unilateral del hogar, de la poligamia y del repudio. Unas demandas revolucionarias para estos años. En todo caso, los partidos relegaron a las secciones femeninas a un plano secundario, considerándolas como una simple reserva de votos. Pero en la década de los años 80, las mujeres que formaban parte de aquellas secciones femeninas, abandonaron las secciones para dar un salto cualitativo con la creación de asociaciones feministas autónomas, desligadas orgánicamente de los partidos, aunque vinculadas a éstos a través de la militancia. Estas nuevas asociaciones contribuyeron con el tiempo a institucionalizar el movimiento asociativo feminista, impulsando la transición a partir de la democracia representativa, desde la cual las mujeres habían sido excluidas, hacia una democracia participativa, ya que muchas de las asociaciones sostenían en sus luchas, reivindicaciones políticas y democráticas. En esta dinámica, se fue creando una opinión pública que difundía las deficiencias del Islam, por lo que estas asociaciones exigieron la vía del *iytihad* –interpretación progresiva de los textos–, para resolver la cuestión, pero hay que subrayar que ninguna asociación feminista optó por la secularización del Código de la Familia (Dialmy). Este proceso culminó en 1992, con la campaña de recogida de un millón de firmas a favor de la reforma de la *Mudawana* puesta en marcha por la UAF, con el argumento que los preceptos del Código mantenían a las mujeres en una situación de eternas menores, mientras la Constitución establecía la igualdad de todos

los marroquíes y el respeto a todos los Tratados Internacionales firmados por Marruecos. El anuncio de una posible reforma constitucional por parte de Hassan II, estimuló la campaña que tuvo como resultado el reconocimiento de la legitimidad de las movilizaciones y de ciertas reivindicaciones. Hassan II aceptó la creación de una comisión para hacerle llegar sus demandas. Finalmente, éste creó una comisión para examinar los anhelos de las militantes, que tuviera en cuenta algunas de estas reivindicaciones con el fin de maquillar las reformas.

Asimismo, el rey tardó cinco años en retomar la cuestión de la condición femenina, pues parecía que la citada cuestión había sufrido un retroceso y lo hizo a través de la demanda de la integración de las mujeres en el desarrollo. La mejora del estatus de las mujeres estuvo mediatizada por el Plan de Acción e Integración de la Mujeres en el Desarrollo, fruto de las conclusiones de la Conferencia de Beijing 1995, que reunía 200 medidas tales como la educación, la salud reproductiva, el microcrédito y la higiene, entre otras, con el apoyo financiero del Banco Mundial. Este Plan, preparado por un grupo de feministas, causó un gran impacto en todos los sectores conservadores e islamistas (Alami, 2001). La justificación del rechazo de los islamistas al Plan se debe a que éstos se levantan en contra de la influencia extranjera y de la lógica de las organizaciones internacionales, argumentando que el Banco Mundial mediante la financiación del Plan, es el instigador de un complot contra el Islam. Estos argumentos propiciaron la convocatoria simultánea del 12 de marzo de 2000, de dos manifestaciones entre los partidarios y los adversarios al Plan: una en Casablanca para denunciar la ruptura de la familia y la otra en Rabat, que defendía el Plan. Estos hechos desvelaron las fuerzas de la sociedad marroquí, poniendo de relieve la capacidad de movilización del movimiento islamista, muy mayoritario, en la manifestación de Casablanca, que alcanzó gran visibilidad. La defensa de la familia en el sector islamista tiene un nombre: Nadia Yassin, hija del jeque Yassin, líder del movimiento Justicia y Espiritualidad, que supuso una revelación en la denuncia de una occidentalización de las feministas laicas. Es en este momento cuando el escenario de los movimientos feministas sufre una transformación con la aparición en escena de la causa femenina islamista, lo que produce una división de los movimientos de lucha por los derechos de las mujeres en dos sectores opuestos muy polarizados, el movimiento asociativo laico y el movimiento asociativo religioso islamista.

Como consecuencia, el rey Mohamed VI manda crear una Comisión Consultiva para la reforma de la *Mudawana*, que vio la luz en noviembre de 2003, haciéndose efectiva en 2004. Este golpe de efecto del soberano, reforzó su imagen de «modernista», pero la cuestión es averiguar en qué medida la reforma de la *Mudawana* va a influir en el cambio de la condición de la mujer.

Habrà que esperar a la primavera àrabe y a los sucesos del 20 de febrero de 2011 en Marruecos, para vislumbrar un cambio sustancial en los movimientos asociativos de defensa de los derechos de las mujeres, que se transformaron en la composición de sus militantes, en cantidad y en cualidad, y en un nuevo cambio de modelo activista caracterizado por la utilización de las nuevas tecnologías (García-Luengos).

Las siguientes tablas muestran una descripción de las asociaciones feministas y femeninas por generaciones en su modelo de activismo y tendencia ideológica:

En la tabla 1, se presentan los grupos feministas que, más tarde, facilitaron la creación de secciones femeninas en los partidos políticos.

La tabla 2 muestra las asociaciones autónomas creadas a partir de las secciones de los partidos políticos.

La tabla 3 refleja las asociaciones que trabajan en temas específicos, tales como la participación política y la violencia de género.

La tabla 4 indica las nuevas asociaciones en las que las mujeres inicialmente militan y, posteriormente, son contratadas y asalariadas, desempeñando tareas dentro de las propias asociaciones.

Tabla 1. Primera generación: secciones femeninas de los partidos

Siglas/Denominaciones	Fecha de creación	Secciones femeninas	Tendencia ideológica
– «Mujeres»	– 1975	– USPF	– Socialista
– «Comisión Nacional de la Mujer Popular»	– 1986	– Movimiento Popular (MP)	– Conservadora
– Célula «Mujer»	– 1992	– Asociación Nacional de los Independientes (RNI)	– Centro

Fuente: Elaboración propia a partir de Felii.

Tabla 2. Segunda generación: de secciones a asociaciones autónomas

Siglas/Denominaciones	Fecha de creación	Tendencia ideológica
– UPMM «Unión Progresista de Mujeres Marroquíes»	– 1961	– Progresista-Sindicalista
– LNM «Liga Nacional de Mujeres Funcionarias del Sector Público y Semipúblico»	– 1979	– Todas las sensibilidades políticas
– «Movimiento 8 de marzo»	– 1983	– Izquierda radical
– ADMF «Asociación Democrática de Mujeres Marroquíes»	– 1985	– Comunista
– UAF «Unión de Acción Femenina»	– 1987	– Socialista
– OFI «Organización de la Mujer Istiqlali»	– 1987	– Conservadora
– Organismo Nacional de Protección de la Familia	– Dato no facilitado	– Conservadora
– LDDF «Liga Democrática para los Derechos de la Mujer»	– 1989	– Izquierda radical
– AMDF «Asociación Marroquí de Derechos de la Mujer»	– 1992	– Izquierda radical
– AMFP «Asociación Marroquí de Mujeres Progresistas»	– 1992	– Izquierda radical
– ORCOFE «Organización para la Renovación de la Toma de Conciencia Femenina»	– 1995	– Conservadora – Islamista
– INSAF «Equidad»	– 2001	– Conservadora – Islamista

Fuente: Elaboración propia a partir de Felu.

Tabla 3. Tercera generación: la especialización

Sigla/Denominación	Fecha de creación	Tendencia ideológica
– EFSF «Espacio de Mujeres para la Solidaridad y el Desarrollo»	– 1999	– Progresista
– «Movimiento intelectual de feminismo islámico de Asma Lamrabet»	– Dato desconocido	– Islámica

Fuente: Elaboración propia a partir de Felu.

Tabla 4. Cuarta generación: la profesionalización

Siglas/Denominaciones	Fecha de creación	Tendencia ideológica
– PFDI «Primavera Feminista por la Democracia y la Igualdad»	– 2011	– Progresista
– AMVEF «Asociación Marroquí de Lucha contra la Violencia respecto a las Mujeres»	– Dato no facilitado	– Progresista
– «Les femmes arrivent»	– 2011	– Progresista
– «Igualdad hoy antes que mañana»	– 2011	– Progresista
– «Internacional Connecting Group»	– 2011	– Todas las sensibilidades ideológicas

Fuente: Elaboración propia a partir de García-Luengos.

4. Las posiciones ideológicas de las organizaciones

Las posiciones ideológicas de los movimientos asociativos feministas y femeninos comprenden dos grandes corrientes: laica y progresista, y confesional e islámica. Los referentes ideológicos de la primera corriente incluyen las secciones femeninas de los partidos progresistas y éstas coinciden con la ideología de izquierda de los partidos matriz originarios, es decir, ideologías que pretenden mejorar la condición de las mujeres y la participación política de éstas. Posteriormente, las asociaciones autónomas, enarbolan los valores democráticos y se apoyan sobre la lucha por los derechos de las mujeres promovidos por la Convención de Derechos Humanos y las Conclusiones de la Conferencia de Beijing en 1995, que incluyen los derechos de las mujeres al lado de los hombres y la universalidad e internacionalidad de los derechos de las mujeres (Daoud). La emancipación es una de las cuestiones clave del feminismo progresista y pretende su consecución a través del empoderamiento de las mujeres en su acceso a la educación, a la salud, a la participación económica, social y política (Moghadam). La actual corriente ideológica progresista defiende el cambio social desde el interior de las instituciones democráticas y del constitucionalismo (García-Luengos).

En lo que se refiere a la ideología de los movimientos de mujeres religiosos islámicos, ésta tiene tres vertientes. La primera, conservadora, fundamenta su arquitectura ideológica en la defensa de la familia y en contra de todo tipo de reformas que atenten contra ésta en los límites de la tradición islámica. La segunda, se inspira en el rechazo de todas las reformas acometidas por los movimientos feministas laicos, en su perspectiva de que están

mediatizadas por occidente y que esta injerencia en los países musulmanes es de tipo imperialista en la tesis de que la considera una conspiración contra el Islam. Estas dos vertientes ideológicas están conexas con sus respectivos partidos matriz. La tercera, se basa en una corriente ideológica intelectual e individual de tipo internacionalista, alejada de las organizaciones políticas, que centra su núcleo ideológico en la lucha contra ciertas instituciones que han sido las responsables de la situación de las mujeres, para reinterpretar los textos sagrados, hallando la igualdad entre mujeres y hombres en los textos originarios (Ramírez, 2004, 2012).

5. La migración de las militantes y su integración en la sociedad de destino: los discursos de las militantes

En el acercamiento a las entrevistadas se les preguntó por cómo habían acometido su decisión de emigrar desde Marruecos hacia Francia. Puesto que, la migración entre Marruecos y Francia constituye hoy un sistema migratorio específico en el terreno de las migraciones internacionales. Khadija y Mounira² son dos entrevistadas que militan y actúan en medios asociativos diametralmente opuestos y que pertenecen a dos sectores de la lucha por los derechos de las mujeres marroquíes en la sociedad de origen y en la de destino.

5.1. *El proyecto migratorio*

Así, Khadija proviene de un medio burgués, su familia es de Rabat. Su padre era jefe de servicio del Ministerio de Sanidad en la capital. En esa época estaba vinculado al Movimiento de Liberación Nacional (MLN), que consiguió la independencia del país. Según Khadija: «[...] era una persona que no soportaba la corrupción y en Marruecos esto era muy corriente, nunca aceptó el chófer que le asignó el Ministerio y nosotras nunca fuimos en coche oficial, teníamos que desplazarnos en autobús...». Esto tuvo repercusión más tarde en su infancia con la experiencia de la violencia y la represión en la sociedad marroquí de los años sesenta, setenta y ochenta. Eran los «años de plomo» del reinado de Hassan II y los marroquíes estaban bajo el yugo del temido aparato de seguridad del Ministerio del Interior y de los militares. La situación de erradicación de cualquier oposición al régimen era respondida con gran violencia. Khadija nos narra la vivencia de un acontecimiento que ilustra el ejercicio de la represión por el mandatario: «[...] cuando era

2. Khadija y Mounira son nombres ficticios con objeto de preservar el anonimato de las entrevistadas.

pequeña, no se podía ni siquiera citar el nombre del rey. Había muchos policías. El rey era un poco dictador. Mi padre tenía una cabaña en la playa [...] un día, yo tenía 5 años [...] puede ser, los militares detuvieron a unos tipos, habían dado un golpe de Estado, pero nosotros no sabíamos que el palacio real estaba ubicado en la misma playa [...] un tipo intentó escapar en un coche y es la primera vez que vi a un hombre muerto delante de nosotros. Entonces esta fue la primera experiencia con el Estado marroquí. Esto se acentuó después, no teníamos derecho a hablar. Estaba muy controlado y teníamos muy poca libertad.»

La emigración de Khadija estuvo motivada por estos y otros factores, todos ellos relacionados con la violencia, la falta de libertad y de derechos de las mujeres, en una sociedad con un gobierno que intentaba encajar la modernidad importada por la dominación colonial de Francia, que había sido receptora de los grandes capitales de la metrópoli y que había hecho la revolución industrial en el país, con una tradición basada en la *sharía* o ley islámica y los postulados del Corán. Khadija siempre se había formado en una institución francesa de enseñanza en Rabat y no asumió los valores tradicionales bajo el concepto de la *marroquinidad*, término tan usado después de la independencia, como paradigma que materializó el retorno de los valores tradicionales existentes antes del Protectorado francés, declarado en 1912. Explica cómo tomó esta decisión: «[...] , porque teníamos una doble cultura, estudié en un liceo francés desde primaria. Mis padres siempre tuvieron una idea de Francia como país de libertad, de igualdad y de cultura. El haber estudiado en un liceo francés me dio una educación más abierta y desde siempre he querido emigrar, y también porque en Marruecos en aquella época, era muy duro vivir, era una especie de dictadura [...], por eso yo quería irme, solo veía mi vida fuera de Marruecos. Para mí la única manera de tener mi libertad creo que era ir a Francia, era la libertad del conocimiento, de la cultura, de la libertad de vivir, de salir de casa sin sentirse perseguida, de decir las cosas que no funcionan y luchar contra las injusticias que nos afectan [...] era una sociedad entonces, y probablemente todavía hoy, muy dura y esa violencia yo no tenía ganas de vivirla. Los hombres consideran que somos carne, que somos un objeto [...], aquí también se puede producir eso, pero en Marruecos está más presente. El hombre es superior a la mujer y se dice en voz alta. Es una sociedad de machistas. Yo tuve una educación muy estricta. Por ejemplo mi padre que hablaba francés y leía mucho, había camisas que no quería que me pusiera [...]. Mi padre hizo todo lo posible para que me casara en Marruecos, pero pude escaparme de eso». La emigración a Francia fue considerada por Khadija como la única vía para huir de

una cultura patriarcal y desarrollarse en libertad, para tener la oportunidad de construirse a sí misma y superar las enormes barreras de la sociedad tradicional marroquí. El deseo de su padre de que contrajese matrimonio en Marruecos, no hace más que reforzar el sentimiento de encierro, violencia y autoridad que ejercen las prácticas matrimoniales del universo tradicional en la sociedad de entonces: plena obediencia al esposo, el encierro en el hogar, la violencia de la noche de bodas, el posible repudio y otros aspectos (Moussaoui).

La protagonista de la segunda historia de vida, Mounira, considera que no está en Francia por elección personal sino que fue decisión de su familia. Su madre, su hermana y ella fueron reagrupadas por su padre que ya vivía y trabajaba en Francia. Tanto él, como su abuelo habían emigrado a Francia para trabajar y su padre venía regularmente a Marruecos a ver a su esposa y a sus hijas. Su padre no tenía la nacionalidad francesa y tampoco su abuelo después de tantos años, nunca la habían solicitado, nos comenta: «[...] es mi padre el que ha venido aquí, mi padre nos ha traído a mi madre, a mi hermana y a mí gracias al reagrupamiento familiar. De hecho, mi abuelo [...], estaba ya antes, y somos la tercera generación aquí [...] mi padre estaba aquí y trabajaba, él ha crecido aquí, mi abuelo también y mi abuela. Se casó con mi madre en Marruecos». Los padres de Mounira se habían casado en Marruecos, pero su padre trabajaba en Francia. Es muy frecuente entre los inmigrantes magrebíes varones ir de vacaciones al país de origen para contraer matrimonio, por dos razones fundamentales: una, para vivir en la diáspora los valores culturales de la sociedad de origen, es decir, el tipo de comidas, las fiestas, la vida religiosa; otra para garantizar la pureza de la mujer que va al matrimonio y su sumisión preceptiva. Por otra parte, la reagrupación familiar es la forma de inmigración hacia Francia más utilizada para acceder a un permiso de residencia; la segunda es el permiso de estancia para estudiantes; la tercera, por motivos económicos; la cuarta, por causas humanitarias; y la quinta por motivos diversos (OFII, 2014). La instalación de los inmigrantes marroquíes en Francia, suele comenzar por la solicitud del permiso de estancia, pero cada permiso se concede en función de las circunstancias individuales. La concesión de este permiso no otorga derechos de ciudadanía, mientras que la naturalización por nacionalidad sí concede al individuo estos derechos. Mounira ha solicitado la nacionalidad al Estado francés pero le ha sido denegada por ser estudiante y depender de su madre. Expresa así su malestar: «[...] como tengo la nacionalidad marroquí, no puedo votar, hace falta que tenga la nacionalidad francesa para poder participar en la vida del país, votar, yo quiero participar».

5.2. *La militancia en la sociedad de origen y en la sociedad de destino*

La actividad política de las mujeres en la defensa de sus derechos, se trasladó desde los partidos políticos a las asociaciones, dando lugar a la segunda generación de movimientos feministas en los años 80. Son asociaciones escindidas de los partidos, vinculadas a éstos, pero independientes de ellos. Su vinculación se mantiene debido a la militancia en los partidos políticos de las asociadas. Khadija nos relata sus inicios en la militancia cuando accedió a la Universidad en Rabat: «[...] , cuando fui a estudiar a la Facultad me afilié al sindicato de estudiantes y más tarde, gracias a algunas de mis compañeras de la Facultad, a la Unión de Acción Femenina (UAF). Hacíamos acciones para mejorar la situación de las mujeres, la mujer tiene derechos en la Constitución, pero nos los quita la *Mudawana* [...], porque cuando una mujer es obligada a casarse con su violador [...], hay cosas completamente alucinantes como que la mujer cuenta la mitad que el hombre, está marcado negro sobre blanco [...], es lo que me ha ayudado a militar, a luchar contra esto. Es lo que me ha ayudado a salir, es la angustia que sentía en Marruecos. Yo tenía mucho miedo de la autoridad marroquí [...]». Una de las cuestiones fundamentales de los movimientos feministas era la lucha por el cambio del Código de Estatuto Personal, pues estaba basado en la ley islámica que situaba la posición de la mujer muy por debajo de la del hombre, Khadija nos señala alguno de los aspectos donde se refleja la gran desigualdad entre los géneros. Estas luchas derivaron en una tímida reforma del Código efectuada por Hassan II en 1993 y que una década más tarde su heredero, el rey Mohamed VI continuaría, acometiendo una reforma de mucho más calado, aunque todavía quedan aspectos que se basan en la *sharía* y en la rígida escuela de derecho malikí, que mantienen la vigencia del repudio o divorcio unilateral y de la poligamia. Las reformas jurídicas del Código, responden, por una parte a las luchas de los movimientos feministas desde el interior, y desde el exterior, a las presiones de las ONG's internacionales tales como las asociaciones de Derechos Humanos y contra la violencia de género y, por otra parte, a la firma de los Tratados Internacionales ratificados por Marruecos, que debe asumir el acervo del Derecho Internacional en estas materias. Cuando preguntamos a Khadija si había vivido experiencias de violencia sexual, respondió: «[...] , salíamos, estábamos continuamente espiadas por los hombres [...] no dábamos dos pasos sin que hubiera hombres detrás de nosotras para atacarnos. Ahora esto ha cambiado un poco, pero cuando era pequeña tenía que coger el bus para ir a la escuela y los hombres se masturbaban en mi espalda [...] conocí a unos tipos que nos habían tocado y nos amenazaron con violarnos. Los grandes burgueses se hacían acompañar por chóferes; las niñas de papá

estaban acompañadas por sus padres y las que como yo, cogían el autobús, estaban siempre vigiladas por los hombres». Para explicar algunas de las prácticas tradicionales de la sociedad marroquí, con respecto a las mujeres, se hace necesario saber que en las sociedades musulmanas la educación de las niñas supone una serie sin fin de advertencias, prohibiciones y acciones avergonzantes. Por consiguiente, las niñas crecen en la represión de sus deseos, apartándose de sus propias necesidades hasta alcanzar un vacío que será colmado por los deseos de los otros. Así, su educación será un proceso de vaciado de la personalidad y del espíritu. Cuando ha perdido su personalidad, la niña hará todo lo que le pidan los demás y será víctima de sus decisiones. Desde este punto de vista, las adolescentes y las mujeres adultas están victimizadas por la segregación social de los sexos, considerando que la sexualidad es un pecado vergonzoso y que, por lo tanto, el acto sexual solo puede producirse en el contexto del matrimonio (El Saadaoui). De esta forma, la violencia sexual sufrida por las mujeres puede proceder del interior de la familia –en este caso, la violencia sexual no trasciende en su conocimiento fuera del medio familiar– o bien ser practicada en el exterior por extraños. Aquí la mujer agredida es condenada por toda la sociedad y obligada a restituir el honor de la familia «legalizando» la violación por medio del matrimonio. Estas son prácticas toleradas y admitidas socialmente, encaminadas a enderezar las conductas con el fin de mantener la organización social del sistema patriarcal.

Cuando interpelamos a Mounira acerca de su militancia en Marruecos, nos explica: «[...] , nací y me eduqué en Casablanca con mi hermana y mi madre, fui a la escuela primaria y al liceo [...], practico la religión desde que tengo uso de razón [...] en mi familia todos somos musulmanes, para mí ser musulmana es, como decir..., es tener valores y muchas convicciones y todo esto se refleja en la vida de todos los días, es un modo de vida. Es por esto que cuando usted me ve con velo, sabe directamente que soy musulmana, pero para mí es un modo de vida [...], la hermana de mi madre trabaja en la *Insaf*, ayuda a las mujeres que no tienen nada, que han sido abandonadas y a las madres solteras, a las mujeres que están en prisión [...] mi madre y yo trabajábamos también para ayudar a su hermana y a la asociación. Los valores de solidaridad que nos transmiten los textos sagrados son los referentes que nos guían en nuestra vida [...] yo soy todo el tiempo musulmana, yo soy todo el tiempo Mounira y no puedo separarme de mi religión, no son más que valores positivos y no comprendo cómo los demás no lo aceptan, esto no aporta más que cosas buenas a la sociedad, [...]. yo no voy a despreciar a nadie, yo quiero estar bien en el trabajo, yo quiero hacer el bien para todo el

mundo porque mi religión me enseña eso». La aparición de las organizaciones piadosas y caritativas tuvo lugar a partir de 1990, con la creación de dos asociaciones –ORCOFE en 1990 e *Insaf* en 1999– surgidas, respectivamente, de los partidos políticos islámicos: el Partido para la Justicia y Desarrollo (PJD) y el Partido Justicia y Espiritualidad (PJE). Estos acontecimientos provocaron un reajuste en el escenario de la lucha por la causa de las mujeres y las organizaciones feministas marroquíes, denominadas universalistas, que basaban su acción en la defensa de los derechos de las mujeres sobre las conclusiones de la Conferencia de Pekin de 1995, tuvieron la obligación de replantear sus posiciones ideológicas y estratégicas en el panorama socio-político y de la sociedad civil. El año 2000 marcó el punto crítico a partir del cual se produjo una migración posicional de ambas corrientes ideológicas hacia posiciones completamente opuestas alrededor de la causa de las mujeres. Asimismo, se convocaron dos manifestaciones: una en Rabat, formada por partidarios de una segunda reforma de la *Mudawana* con las organizaciones feministas; y otra en Casablanca, compuesta por los detractores de la reforma con los partidos y las organizaciones islámicas femeninas. A partir de este momento, las organizaciones feministas tuvieron que contar con las organizaciones femeninas y con la variable musulmana, a la hora de diseñar sus posturas en el sistema socio-político y en la sociedad civil.

Cuando preguntamos a Khadija por su militancia en Francia, contestó: «[...] cuando llegué a Francia, me impliqué mucho en el sindicato de la Facultad de Letras de Aix y había muchos infiltrados marroquíes enviados por Marruecos para controlar [...], había libertad de expresión, pero en realidad era reducida, como ahora». La práctica del Estado marroquí de vigilar y controlar a los y las emigrados/as, viene de lejos, no hay nada más que recordar «l'affaire Ben Barka», en el control de la disidencia marroquí en el exterior. Esta práctica remite a que los marroquíes jamás pierden su nacionalidad marroquí, pues están unidos al rey por lazos de sangre, de este modo, podemos decir que el ejercicio de la soberanía del Estado sobre sus nacionales siempre está en vigor. Otra de las razones, es la garantía en el envío de las remesas al país de origen de los migrantes que anualmente representan aproximadamente el 10% del PIB de Marruecos.

Khadija continúa con su relato: «cuando acabé mis estudios, empecé a trabajar a tiempo parcial en Radio France, estaba bien pagada y me dió la oportunidad de afiliarme a una asociación [...], fue en Mujeres Solidarias de Marsella donde recuperé mi actividad de militante [...]. Una de nuestras luchas principales era la defensa de los derechos, de todas las mujeres

marroquíes inmigrantes y su integración [...] además de la emancipación por el trabajo remunerado».

El enorme impacto que la integración en la sociedad de destino puede causar en las migrantes marroquíes en el tránsito de una sociedad y de una cultura a otra, puede estar aminorado por el papel que juegan las asociaciones de mujeres inmigrantes, establecidas e integradas. Las acciones llevadas a cabo por estas organizaciones tales como la alfabetización, la enseñanza de la lengua francesa, la búsqueda del primer trabajo o la gestión de los «papeles», es esencial para la integración de estas mujeres. En cuanto a la militancia efectiva ejercida actualmente en Francia, nos contesta: «[...] , ahora mi situación personal y profesional ha cambiado [...], pero sigo colaborando con esa asociación, con menos intensidad, porque trabajo muchas horas al día, soy periodista y me han ascendido [...], me han nombrado directora de sección del periódico más importante de la provincia³. [...] En mi trabajo sigo luchando por los derechos laborales de las mujeres en el sindicato SNJ-CGT al que estoy afiliada. También colaboro con una asociación que lucha por la laicidad de los intelectuales en Marruecos, traduzco artículos...y envío dinero. Sigo asistiendo a las manifestaciones del 8 de marzo como hacía en Marruecos y lucho por el derecho a la integración de las marroquíes y contra el racismo». La trayectoria socio-profesional de Khadija entre la sociedad de origen y la de destino, sigue una línea ascendente, ya que parte de una posición familiar media, no olvidemos que el cabeza de familia era un alto funcionario, un cuadro, en un tipo de familia extensa, muy típica de las sociedades como la marroquí y la de los países en desarrollo. Sin embargo, constatamos que su posición social en la sociedad de destino es superior, pues ocupa un puesto de directiva en la primera empresa de comunicación de la provincia donde reside. Su adaptación a la sociedad francesa es muy elevada, tal y como nos ilustra: «[...] estuve casada y el matrimonio tuvo lugar en Francia, mi ex-marido es franco-suizo, él quería que yo tuviera los « papeles » para que pudiese trabajar al final de mis estudios [...], después quería que le acompañase al sudeste asiático donde él trabajaba como médico sin fronteras..., pero renuncié porque yo quería trabajar y vivir en Francia [...] más tarde nos divorciamos [...], así que tengo la nacionalidad por matrimonio». La actividad profesional que desempeña Khadija la sitúa en una posición social media-alta, teniendo en cuenta que el mercado laboral de destino practica

3. En francés «Departement» o cada una de las divisiones administrativas en las que se divide el país.

un cierre muy cercano a la base de la pirámide profesional hacia los extranjeros, con el fin de preservar los puestos más elevados, destinados a las élites autóctonas.

En la actividad militante y las luchas por la integración y contra el racismo, Khadija, nos comenta: «[...] aquí en Francia, se nos presenta siempre a la comunidad marroquí como delincuentes, como gentes que no hacen estudios [...] pienso que Francia ha malogrado la inmigración, porque ha colocado a todos los inmigrantes en barriadas, haciéndonos sentir vergüenza de ser inmigrados [...], aunque somos la cuarta generación [...] y, además, practica el integrismo [...] Francia no ha sabido integrar a la gente que no era forzosamente del mismo color, creo que el racismo aumenta y hay riesgo de que explote [...], es decir, cómo quedarse impasible delante de una mujer fantasma que vemos pasar, eso me indigna, pero de aquí a escupirle, a insultarla, pienso que no sirve de nada [...] y después la ley de prohibición del velo, para mí es completamente absurda y no hace más que animar al integrismo [...]». Ayer pensaba en eso cuando conducía mi coche y es estúpido, porque yo me siento francesa y marroquí de origen. Pero nunca en Francia me he olvidado de que soy marroquí, yo no me veo como extranjera, son los demás los que me lo recuerdan». Como país de inmigración, Francia ha demandado una mano de obra para su reconstrucción al término de las dos guerras mundiales que la asolaron y esta fuerza de trabajo fue reclutada en los países que formaban parte de su dominio colonial. Marruecos fue uno de ellos, pero con la salvedad de que la migración marroquí fue al principio menos numerosa que las demás inmigraciones magrebíes, para, a partir de los años 60, crecer hasta situarse en la actualidad como la segunda comunidad magrebí en Francia. La demanda de mano de obra estaba orientada hacia las grandes industrias para alimentarlas de la fuerza de trabajo necesaria en su mantenimiento y expansión y, además, para cubrir los puestos de difícil ocupación por parte del Estado francés y de la patronal. Este proceso jugó un papel primordial en la transformación de la inmigración temporal en una inmigración definitiva con la reagrupación familiar en los años 70, 80 y 90. Las segundas generaciones de inmigrantes marroquíes no se integraron en la sociedad francesa, por el fracaso de las políticas asimilacionistas y su rechazo por parte de los descendientes de las primeras generaciones. El aumento del racismo con la creación del Frente Nacional, y las actividades terroristas de ciertos grupos radicales islámicos, han puesto contra las cuerdas a la comunidad marroquí. Otra de las cuestiones es la prohibición del velo, que ha colocado en primer plano el debate sobre el multiculturalismo en Francia, haciendo de la integración

de las comunidades musulmanas el caballo de batalla de la política interior francesa.

Cuando preguntamos a Mounira por su militancia en Francia, nos responde del siguiente modo: «[...] a nuestra llegada a Marsella nos instalamos en el apartamento donde vivía mi padre [...], es una ciudad muy cosmopolita, pues hay argelinos, chinos y marroquíes, así que me sentí muy, muy bien, hay una mezcla de todos [...], es más una riqueza que otra cosa, aprendemos sus culturas [...] ¡hay una enorme riqueza!. Una de las primeras cosas que hicimos a nuestra llegada fue ir al Centro Islámico para presentarnos a nuestra comunidad religiosa [...], me dieron la oportunidad de trabajar allí, ayudando [...] ya llevo varios años dando clases de ayuda espiritual y cursos de educación islámica para mujeres y niños, creo que es un buen trabajo, ayudar a nuestra comunidad y no perder nuestra cultura musulmana, me siento satisfecha al transmitir los valores de nuestra religión a las mujeres que están fuera de Marruecos [...], también hago actividades de solidaridad en la Fundación para el Rescate Humano (HRF), recuperamos ropa, electrodomésticos [...] y los vendemos a precios muy bajos y reenviamos el dinero a los países en estado de urgencia como Birmania y Palestina. A menudo participo en manifestaciones pro-palestinas». La ciudad donde se fue a vivir nuestra entrevistada es Marsella, ésta cuenta con una de las comunidades musulmanas más numerosas y activas de Francia, fruto de los abundantes flujos migratorios con el Magreb. Su situación geográfica, cercana al norte de África, su paisaje y su clima, muy semejantes a los de los países de origen de estas migraciones han facilitado el asentamiento de las comunidades magrebíes en esta gran ciudad. La actividad militante de Mounira se ejerce en el centro islámico de la ciudad con la seguridad de que sus convicciones ideológicas y religiosas van a estar intactas, al cumplir con las tareas de educación espiritual y de enseñanza del Corán a las mujeres musulmanas inmigrantes. Además, es voluntaria en una organización internacional que ayuda a países musulmanes con crisis humanitarias. Otra de las actividades de su militancia se sitúa en el apoyo a la causa palestina, piedra angular y referente de la lucha por el reconocimiento del Estado Palestino, reivindicado por la comunidad árabo-islámica internacional. Pero el desafío que supone vivir en un país como Francia, que tiene uno de los sistemas políticos más genuinamente aconfesionales, para el ejercicio de la religión musulmana por los rasgos visuales que la denotan, son un reto difícil de sobrellevar. Mounira se expresa así: «[...] al principio quería hacer estudios de contabilidad y cuando fui a informarme, me dijeron que no podía llevar el velo [...] es cierto que nuestra libertad está limitada [...] me habían dicho que tenía que ser

neutra, pero ¿es que en realidad se puede ser neutra?, todos tenemos nuestras convicciones, ideas, todo eso, y yo pienso que es un verdadero problema en Francia. Creo que debemos aceptar a la gente como es, que sea musulmana o no. Si me piden de quitarme el velo, no lo aceptaría, por ejemplo, mi hermana ha tenido que quitarse el velo porque trabaja en un hospital, está obligada por su trabajo, pero yo no me lo quitaría nunca, antes renuncié al trabajo». La difícil integración de Mounira en el mercado de trabajo francés, proviene de la práctica de su religión, las vías de inserción en la actividad laboral tienen un cauce que la conducen inevitablemente a trabajos dentro de la comunidad musulmana. Desde este ángulo, Mounira se encuentra inmersa en una situación en la que el capital social y las redes de solidaridad de su comunidad tienen un efecto contrario al de sentar las bases para una promoción y proyección personal y profesional exitosa, que la harían prosperar y nivelarse con respecto a la sociedad de destino, mayoritaria, en la que está inmersa su comunidad inmigrante.

6. Conclusiones

La aparición de los movimientos feministas y femeninos en Marruecos está relacionada con la lucha por la participación política de las mujeres y por las demandas de reforma del Código de Estatuto Personal, un conjunto de leyes fundamentadas en la *sharía* y que sitúa a las mujeres en posiciones de subordinación operadas por el sistema patriarcal. Este escenario, produjo una polarización de los movimientos feministas, que defendieron la universalidad de los derechos de las mujeres, basándose en la Declaración Universal de Derechos Humanos, mientras que, los movimientos femeninos, lo hicieron en los referentes islámicos y fundamentalistas. Así, la evolución del movimiento feminista progresista siguió una línea de acercamiento al Estado, en su apoyo a las recientes reformas constitucionales, propiciadas por el movimiento del 20 de febrero de 2011. Sin embargo, el movimiento femenino islámico, mantiene sus posturas de combatir todas las reformas de las leyes que afectan a las mujeres, en la convicción de que atentan contra la integridad de la familia y que éstas están propiciadas por los países occidentales, acusándoles de ingerencia.

En lo que se refiere a los discursos de las entrevistadas, se observa que las militantes marroquíes migrantes hacia Francia, han alcanzado unos niveles de desarrollo personal superiores a los detentados en la sociedad de origen, en el acceso a mejores oportunidades y a una mayor libertad para su construcción personal, que las capacita en el disfrute de un incremento de su autonomía. Un desarrollo profesional, que en el caso de la militante aconfesional

es pleno, por su exitosa integración en el mercado laboral de la sociedad de destino ; mientras que, en referencia a la militante religiosa, ésta no alcanza una integración en el mercado de trabajo francés, provocada por los condicionantes externos de la práctica de su religión, por lo que está abocada a un proceso de *guettoización*, en su relegación a la comunidad inmigrante marroquí. Y, por último, un ejercicio de la militancia muy mejorado en ambas militantes, debido al mayor reconocimiento de sus capacidades en las organizaciones de integración, de solidaridad y sindicales de la sociedad de destino en las que militan. Desde estas conclusiones, la hipótesis de partida de nuestro estudio, queda confirmada, exceptuando la falta de integración laboral de la militante religiosa en la sociedad de destino y, por consiguiente, de su comunitarización.

Referencias bibliográficas

- ALAMI M'CHICHI, Houria. «Inégalités d'accès à la citoyenneté: les discours politiques et la participation des femmes au champ politique au Maroc». *Colloque Genre, population et développement en Afrique*. Abidjan, 2001.
- ALAMI M'CHICHI, Houria. «Les féminismes marocains contemporains. Pluralité et nouveaux défis». *Nouvelles Questions Féministes* 33. 2 (2014).
- BELARBI, Aicha (et al). *Droits de citoyenneté des femmes au Maghreb*. Casablanca: Editions Le Fennec, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama, 2000.
- DAOUD, Zaky. «Le plan d'intégration de la femme, une affaire révélatrice, un débat virtuel». *Annuaire de l'Afrique du Nord*. 38 (2002): 245-257. Paris : Editions du CNRS.
- DIALMY, Abdessamad. *Le féminisme au Maroc*. Rabat: Les Éditions Toubkal, 2008.
- EL SAADAOU, Naoual. *La face cachée d'Ève*. Paris: Éditions des Femmes, 1982.
- FELIU, Laura. *El jardín secreto. Los defensores de los Derechos Humanos en Marruecos*. Madrid: Catarata, 2004.
- GARCÍA-LUENGOS, Jesús. *La Primavera Árabe en Marruecos. La sociedad civil marroquí*. Madrid: RESET, 2013.
- LAMRABET, Asma. <<http://www.asma-lamrabet.com/>>, consultado el 04-04-2015.
- MOUSSAOUI, Driss. «La mujer entre la hachuma y el haram». *La mujer marroquí entre la tradición y la modernidad*. Madrid: Darek-Nyumba, 1985, 11-16.
- MOGHADAM, Valentine. M. «Féminisme, réforme législative et autonomisation des femmes au Moyen-Orient et en Afrique du Nord: l'articulation entre recherche, militantisme et politique». *Revue internationale des sciences sociales* 1. 191 (2007): 13-20.
- Office Français de l'Immigration et de l'Intégration (OFII). <<http://www.ofii.fr/>>, consultado el 19-03-2015.

- RAMÍREZ, Ángeles. «¿Oriente es Oriente? Feminismo e islamismo en Marruecos». *Revista Internacional de Sociología (RIS)* 39 (Septiembre-Diciembre) (2004): 9-33.
- RAMÍREZ, Ángeles. «Feminismos musulmanes: historia, debates y límites». *Teoría feminista y antropología*. Ed. Elena Hernández Corrochano. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, 2012.
- ROUSILLON, Alain y Fatima-Zahra Zryouil. *Être femme en Égypte, au Maroc et en Jordanie*. La Courneuve: Éditions Aux lieux d'être, 2006.
- TARROW, Sidney. *El poder en movimiento*. Madrid: Alianza, 1996.
- TOURAINÉ, Alain. *Crítica de la modernidad*. Madrid: Temas de Hoy, 1993.

MUJERES, NACIONALISMO E ISLAMISMO EN PALESTINA. ELEMENTOS PARA UNA LECTURA FEMINISTA DE LOS CONFLICTOS EN ORIENTE PRÓXIMO

MAGALY THILL

Cátedra de Género. Universidad Rey Juan Carlos

Recibido: 28/08/2015

Aceptado: 06/09/2015

Resumen

Cuando la Resolución 1325 cumple quince años, el feminismo y el pacifismo necesitan repensar sus relaciones con los movimientos de mujeres en Oriente Próximo. Los conflictos que asolan la región, tienen un impacto de género que no puede estudiarse sin analizar el efecto del colonialismo y el imperialismo occidental en el constructo «mujer», y las relaciones que las principales fuerzas políticas mantienen con el feminismo y el movimiento de mujeres. El caso de Palestina ilustra cómo, en un contexto de ocupación militar prolongada, el colonialismo israelí, el nacionalismo palestino y el islamismo han utilizado el cuerpo de las mujeres para asentar sus respectivas retóricas de limpieza étnica, liberación nacional y autenticidad islámica. Se contextualiza la supuesta dicotomía entre feminismo secular y feminismo islámico, haciendo recomendaciones para evitar nuevos esencialismos identitarios. Entre resistencias y negociaciones, el movimiento feminista palestino apunta estrategias novedosas para abrir espacios de *diálogo situado* y equitativo.

Palabras clave: feminismo árabe, mujeres y paz, mujeres palestinas, conflicto israelo-palestino, feminismo y multiculturalismo.

Abstract

As UNSCR 1325 completes fifteen years, feminism and pacifism need to rethink their relationships with women's movement in the Middle East. The conflicts in the region have a gender impact that cannot be assessed without analysing the effects of

western colonialism and imperialism over the construct of «woman», as well as the relations between main political forces on one side and feminism and women's movement on the other one. The case of Palestine shows how in a context of prolonged military occupation, Israeli colonialism, Palestinian nationalism and Islamism have used women's bodies to develop their respective rhetoric of ethnic cleansing, national liberation and Islamic authenticity. The so-called dichotomy between secular feminism and Islamic feminism is contextualized, and some recommendations are put forward to avoid new identity essentialisms. In between resistances and negotiations, Palestinian feminist movement points out innovative strategies to allow *situated* and equitable *dialogue*.

Keywords: arab feminism, women and peace, palestinian women, israelí-palestinian conflict, feminism and multiculturalism.

Introducción

Desde el lanzamiento de la cruzada estadounidense contra Afganistán e Iraq hace más de una década, la situación en Oriente Próximo no ha dejado de degradarse. A la sombra de las invasiones militares, ocupaciones extranjeras, enfrentamientos intercomunitarios y guerras civiles, varios estados han implosionado, convirtiendo una de las regiones más estratégicas del mundo en un caos de pronóstico poco alentador. De acuerdo con los datos del *International Institute for Strategic Studies*¹, Oriente Próximo sumó en el año 2014, más del 60 % de las víctimas mortales ocasionadas en todos los conflictos armados del mundo, con 71.000 muertos en Siria, 18.000 en Irak, 12.000 en Sudán, 3.800 en Yemen y 2.500 en Palestina.

Las masacres civiles, atentados terroristas, desplazamientos forzados y demás vicisitudes que sufren las poblaciones de Oriente Próximo, no son ajenos a los intereses económicos y geoestratégicos de Occidente, a saber el control sobre el 65 % de las reservas mundiales de petróleo y la seguridad de Israel (Gresh 2015). La conflictividad regional se suele atribuir a un conjunto de factores externos (la división colonial de la región en estados pluri-confesionales de difícil equilibrio, la agenda neoliberal impuesta a través de las instituciones financieras internacionales, la ocupación prolongada de Palestina y la invasión militar de Iraq) y de dinámicas de carácter endógeno (la corrupción y el autoritarismo de los dirigentes autóctonos, las desigualdades sociales y el empobrecimiento de las clases populares, la represión de las fuerzas de oposición, especialmente el islamismo, y el sometimiento por las armas de los levantamientos populares que estallaron en 2011).

Cuando se cumplen quince años de la Resolución 1325 de la ONU sobre Mujeres, Paz y Seguridad, cabe preguntarse cómo las mujeres árabes y sus organizaciones se ven afectadas por estos conflictos, cómo se posicionan ante ellos y cómo contribuyen a prevenir o resolverlos. Para ello, es necesario

1. Ver: International Institute for Strategic Studies. *Armed Conflicts Database*. En: <https://acd.iiss.org/>

analizar el contexto en el que actúan, las fuerzas patriarcales con las que lidian y las características del movimiento feminista autóctono.

Ante la magnitud del reto, este artículo se limitará a aportar una serie de datos y reflexiones que faciliten una lectura feminista de la situación actual en Oriente Próximo. Asimismo, se centrará en un conflicto geográficamente circunscrito, el israelo-palestino, que debido a su excepcional duración, permitirá valorar los efectos a largo plazo de las guerras de la región. Asimismo, en Palestina, están convergiendo dos fenómenos aparentemente opuestos: por un lado una reafirmación nacional en torno a la identidad árabo-musulmana frente al ocupante israelí, y, por otro, unas relaciones culturales sostenidas con Occidente a través de la diáspora palestina y la cooperación internacional. Esta idiosincrasia será de gran utilidad para apreciar las interacciones entre el movimiento de mujeres autóctonas y los postulados tanto del feminismo ilustrado como del feminismo poscolonial procedente del pensamiento posmoderno.

1. El género del conflicto armado y la violencia sexual como arma de guerra

Es una idea avalada internacionalmente que los conflictos suelen exacerbar las desigualdades de género y exponer a las mujeres a situaciones de mayor vulnerabilidad. Varios informes han estudiado el impacto de género del conflicto israelo-palestino, demostrando que la ocupación colonial y las operaciones militares israelíes vulneran gravemente los derechos humanos de las mujeres, especialmente en la Franja de Gaza². En una sociedad asediada por tierra, mar y aire, donde el empleo femenino es muy inferior al masculino³, las palestinas sufren los efectos de la pobreza debiendo ingeniárselas para alimentar a sus familias. Si enviudan, esta situación se torna insostenible. Dado que su existencia transcurre en gran parte entre las paredes de sus hogares, las mujeres se ven también gravemente afectadas por las demoliciones de casas. Tan sólo en Gaza, el ataque israelí del verano 2014 arrasó más de dieciocho mil viviendas que siguen hoy en día sin reconstruir.

2. Por ejemplo: Amnesty International. *Conflict, Occupation and Patriarchy: Women Carry the Burden*. 2005; Euromediterranean Human Rights Network. *Palestinian women's rights in the relations between EU and Israel and EU-Palestinian Authority*. 2014; World Bank, *Checkpoints and Barriers: Searching for Livelihoods in the West Bank and Gaza. Gender Dimensions of Economic Collapse*. 2010.

3. En 2012, la tasa de actividad de los hombres (69,1 %) era cuatro veces más importante que la femenina (17,4%), y el desempleo entre mujeres (32,9%) era más alto que entre los hombres (20,5 %) (Palestinian Central Bureau of Statistics 2013).

Asimismo, por razones atribuibles a las normas de género vigentes en la región, el Muro del Apartheid y otros obstáculos físicos como son los *road-blocks* (cortes de carretera con bloques, piedras o zanjas) y los *checkpoints* (puestos de control militares israelíes) restringen especialmente la movilidad de las mujeres, quienes a menudo prefieren renunciar a su derecho a la salud o a la educación antes que someterse a desplazamientos costosos, arriesgados y vejatorios. La denegación por Israel de la reunificación familiar y la prohibición de los enlaces matrimoniales entre palestinos israelíes y ciudadanos de la Autoridad Palestina (AP) quebrantan el derecho a la vida familiar de las mujeres y las obligan a vivir escondidas por temor a ser arrestadas por la policía israelí. Otro colectivo de mujeres especialmente lastimado por el conflicto son las esposas de los presos políticos. Separadas de sus maridos durante periodos a menudo indeterminados⁴, están obligadas a compaginar una onerosa defensa legal y penosas visitas a cárceles israelíes, con la responsabilidad de atender las necesidades de sus familias (EMHRN 2014, 32-38).

Ante la evidencia de las relaciones entre género y conflicto, conviene alejarse de lecturas estereotipadas según las cuales los hombres serían los únicos protagonistas de los conflictos, y las mujeres víctimas ajenas a las tensiones políticas, económicas, étnicas, confesionales o ideológicas subyacentes. Esta visión, que perpetúa la *objetivación* de las mujeres, reservando la condición de sujeto a los hombres, no suele responder a la realidad de ninguna guerra. Como reconoció la UNSCR 1325, las mujeres no son solamente víctimas de los conflictos armados, sino también agentes activos en su prevención y resolución.

Se ha constatado que los contextos bélicos pueden favorecer la incorporación de las mujeres a actividades tradicionalmente reservadas a los hombres, aunque es cierto que esta subversión de los roles de género tiene en general un carácter temporal. En el caso que nos ocupa, la pérdida de empleo masculino palestino en los sectores de la agricultura y la construcción en Israel a raíz de la Segunda Intifada, ha propiciado la participación económica de las mujeres para compensar la mengua de ingresos familiares. Sin embargo, como pudo comprobar el Banco Mundial, esta incorporación femenina se dio mayoritariamente en trabajos precarios y mal remunerados o en actividades económicas informales, y no parece haber provocado cambios sustanciales en las relaciones de género dentro de las familias (World Bank 2010).

Nicola Pratt y Sophie Richter-Devroe alertan de otro riesgo epistemológico que aflora cuando se abordan las intersecciones entre género y conflicto:

4. Como es el caso de las llamadas «detenciones administrativas».

el de avalar, como ha ocurrido en relación con Iraq y Afganistán, narrativas aparentemente feministas que, al representar a las mujeres del Sur como víctimas que deben ser «liberadas» por las «democracias occidentales», acababan justificando intervenciones militares imperialistas y deslegitimando a las organizaciones feministas locales. De acuerdo con estas autoras,

si se pasan por alto las relaciones complejas entre guerra y género, los discursos sobre la necesidad de «salvar a las mujeres» del Sur Global pueden provocar un retroceso local contra el activismo femenino en situación de conflicto y post-conflicto, que puede ser asociado con las intervenciones extranjeras y las agendas militares extranjeras. (2013, 2)

Entre todos los aspectos de los estudios sobre género y conflicto, el que más interés suele recabar es la violencia de género y, más concretamente, la violencia sexual. Ya en los años setenta, Susan Brownmiller (15) demostró que la violación es un proceso consciente de intimidación a través del cual *todos* los hombres mantienen a *todas* las mujeres en un estado de miedo. En situación de conflicto, la violación es un arma de guerra con efecto atemorizador y desmoralizador. La violencia sexual simboliza la derrota de los combatientes y es percibida como una humillación del grupo entero, porque es en las mujeres, y más concretamente en sus cuerpos sexuados postulados por el patriarcado, que se suelen depositar las identidades nacionales, étnicas o comunitarias. Las mujeres son quienes «encarnan» la nación: *la* representan simbólicamente y *la* reproducen dando vida a sus futuros hijos.

También se ha demostrado que tanto en contextos bélicos como en tiempos de paz, la violencia sexual presenta altos niveles de impunidad, debido a factores que van desde la falta de acceso a la justicia, la ausencia de atención especializada y el carácter patriarcal de las leyes y operadores jurídicos, hasta el sentimiento de vergüenza de las víctimas y su miedo a las represalias y al estigma social (Nuño). En las sociedades árabo-musulmanas, las mujeres que han sido violadas corren el riesgo de ser repudiadas por sus maridos o rechazadas por sus familias. Pueden incluso ser forzadas a casarse con sus agresores o con el primero que tenga la «bondad» de hacerlo con una mujer que no entrega su virginidad como dote matrimonial⁵. Por todo ello, las víctimas suelen mantener en secreto los abusos sexuales, tanto si los autores pertenecen al bando enemigo como si son miembros de su propia comunidad.

5. Conviene recordar al respecto que la mayoría de los marcos legales de los países de mayoría musulmana, incluyendo los dos códigos penales vigentes en Cisjordania y Gaza, prevén el indulto del autor de una violación en caso de contraer matrimonio con la víctima.

En sus informes periódicos, la *Comisión Internacional Independiente de Investigación sobre la República Árabe de Siria* reconoce que la violencia sexual juega un papel predominante en el conflicto sirio y señala la dificultad de valorar la magnitud del fenómeno, porque «lo común es que no se presenten denuncias de violencia sexual o que tarden en presentarse» (CDDHH2013), máxime cuando los agresores forman parte de las fuerzas gubernamentales, como suele ocurrir (EMHRN 2013, 9). Según las estimaciones de *Red Siria de Derechos Humanos*, se podrían haber perpetrado 6000 violaciones sólo en Siria en el año 2013.

En su informe *We just keep silent*, ONU-Mujeres señala que para más de la mitad de las refugiadas sirias en los campos del Kurdistán iraquí, el miedo a ser violadas es uno de los principales factores que motivaron su huida de Siria, un dato ya evidenciado en 2012 entre la población siria refugiada en el Líbano (4). Por su parte, la Relatora especial sobre violencia sexual en conflicto, Zainab Bangura dio la voz de alarma ante la extrema gravedad de los casos de violencia sexual contra mujeres y niñas en el conflicto que asola Siria e Iraq, después de entrevistarse con las mujeres yezidies que habían sido raptadas por ISIS en el Kurdistán, violadas innumerables veces, casadas a la fuerza y vendidas como esclavas sexuales en un mercado de Siria. Real o simbólica, la violencia sexual es omnipresente en todos los conflictos armados, pero antes de analizar su uso en el conflicto israelo-palestino, es preciso abordar la relación entre el nacionalismo palestino y el cuerpo de las mujeres.

2. El cuerpo de las mujeres y el nacionalismo palestino

A diferencia de lo que se observa en otros países árabes donde los nacionalismos poscoloniales han perdido fuerza, el imaginario nacionalista sigue articulando la identidad colectiva palestina. Esta singularidad tiene una explicación muy sencilla: Palestina nunca obtuvo su independencia. La retirada del protectorado británico propició en efecto la asunción de una nueva potencia colonial, bastante más aguerrida que las anteriores, dado que los colonos sionistas arribaron con la intención de fundar, sobre la tierra palestina, el «Hogar Nacional» del pueblo judío. La población autóctona árabe, como bien desvelaron los nuevos historiadores israelíes, no tenía cabida en el proyecto sionista de estado judío en Palestina (Shlaim).

La guerra de 1948 culminó con la creación del estado israelí y la huida de setecientas mil personas refugiadas. Una década más tarde nacerían las primeras guerrillas y en 1964 se institucionalizaría el movimiento nacionalista. En este contexto de independencia postergada, la liberación nacional se convirtió en eje aglutinador de todas las fuerzas políticas palestinas, y la

identidad nacional se impuso sobre cualquier otra, incluyendo la confesional, como factor de movilización popular⁶. Dado que como señaló Michèle Le Doeuff, a las mujeres se les suele asignar en todas las sociedades, un plus o sobrecarga de identidad adscriptiva (Amoros 230; Femenías 2007, 188), la retórica nacionalista palestina desplazó el peso de la mencionada identidad nacional sobre las mujeres.

Veamos cuáles han sido los referenciales y significados de esta *sobre-asignación identitaria generizada*. Al hilo de su estudio de la relación entre nacionalismo palestino y masculinidad, Joseph Massad puso de relieve la analogía que la retórica nacionalista estableció entre *tierra y mujer* palestina. Siguiendo la lógica de esta metáfora, demostró que los textos fundacionales del nacionalismo palestino describen la conquista sionista de Palestina como una «violación» y su futura independencia como el «nacimiento de Intifada» (Massad 473; Jacoby 9).

La analogía romántica entre los constructos *mujer y tierra* tiene claras implicaciones en términos de jerarquía sexual, dominación patriarcal y posesión masculina. En palabras de Tami Amanda Jacobi:

La identificación del nacionalismo con la masculinidad simbolizada por la defensa del *ard* y el *ird* (tierra y honor) del patriarca palestino, convierte la tierra en símbolo de la integridad sexual de las mujeres y hace depender la lucha palestina del apoyo práctico y moral que éstas le brinden al dar a luz a nuevas generaciones de luchadores (9).

Con el fin de salvar la Nación palestina, mujeres y tierra deben ser protegidas de la violación sionista y fecundadas por el nacionalismo palestino. Sobre este trasfondo semántico, la virginidad femenina adquiere una dimensión sacralizada. Es más, ante la frustración simbólica de la masculinidad palestina por la progresiva colonización de la tierra palestina, el cuerpo de las mujeres ha devenido en único territorio sobre el que *ellos* no han perdido soberanía. En definitiva, la ecuación nacionalista mujer-nación ha afianzado el control patriarcal sobre el cuerpo, la sexualidad y la vida de las mujeres.

Al convertir a la mujer palestina en territorio nacional imaginario, se ha favorecido inconscientemente que los cuerpos de las mujeres fueran

6. Así atestiguan las siglas de los partidos palestinos, desde *Fatah*, acrónimo en árabe de Movimiento de Liberación Nacional de Palestina, hasta los marxistas Frente Democrático de Liberación Nacional (FDLP) y Frente Popular de Liberación Nacional (FPLP). Hasta el propio Hamas, fundado en 1987, se diferenciaría del movimiento de los Hermanos Musulmanes, añadiendo al ideario islamista un fuerte componente nacionalista (Carta Fundacional del Hamas, art. 12).

«*weapon-izados*» (o transformados en armas⁷) tanto por el nacionalismo palestino como por el colonialismo israelí (Shaloub-Kevorkian 2009, 113). Como señalan las propias mujeres entrevistadas por Nadera Shaloub-Kevorkian, la retórica nacionalista ha explotado el cuerpo de las mujeres en su lucha demográfica contra Israel, al enfatizar su «*rol reproductivo politizado*», especialmente durante los episodios de militarización de la resistencia como la Segunda Intifada (Kuttab y Johnson 31).

3. El cuerpo de las mujeres palestinas y el colonizador israelí

Conviene ahora explorar los modos en los que Israel utiliza el cuerpo sexuado y el género de las mujeres palestinas con el fin de doblegar el nacionalismo palestino. Aunque su prevalencia, difícil de estimar, dista mucho de alcanzar los niveles observados en la vecina Siria, la violencia sexual ocupa un lugar central en el conflicto israelo-palestino desde sus inicios. La «*weaponización*» de las mujeres palestinas se remonta, en efecto, al periodo previo a la creación del estado de Israel⁸, cuando los grupos terroristas sionistas *Irgun* y *Stern* (de los que formaron parte altos cargos israelíes) sembraron el terror entre la población árabe autóctona, con el propósito de limpiar étnicamente la Palestina histórica. Las violaciones masivas de mujeres y niñas ante sus familias y los destripamientos con cuchillos de mujeres embarazadas durante la masacre de Deir Yassin en abril 1948, quedaron grabados en la memoria colectiva, y siguen hoy en día proyectando una sombra intimidatoria.

En la actualidad, los cuerpos de las mujeres palestinas son «*weaponizados*» por el ocupante israelí de diversas formas. En los *checkpoints* de Cisjordania son habituales las burlas y vejaciones que atentan contra la dignidad e integridad de las mujeres palestinas, obligándolas por ejemplo a quitarse el *hijab* delante de soldados masculinos. El sentimiento de inseguridad causado por este tipo de acoso disuade a muchas mujeres y niñas de realizar desplazamientos, restringiendo su acceso a la salud, la educación y el empleo, así como su participación social y política (Muhar Muñumer 207-208).

La violencia de carácter sexual y la amenaza de su uso son también utilizadas para coaccionar a las mujeres palestinas, bien como técnicas de

7. El término de «*weaponization*» de los cuerpos de las mujeres se refiere según Shaloub-Kevorkian, a las «*distintas formas en las que las fuerzas patriarcales propias y del ocupante utilizan sus cuerpos en el conflicto*». No se traduce por considerar que la palabra inglesa expresa mejor el significado de la palabra.

8. Mientras la narrativa israelí lo llama «*independencia*» de Israel, la población palestina se refiere a la creación de Israel como la «*Naqba*», término que significa el «*Desastre*» en árabe.

interrogatorio contra detenidas, bien a través del fenómeno conocido como *isqat siyassy*. Esta práctica ampliamente utilizada por las autoridades militares israelíes contra la resistencia palestina, consiste en acosar sexualmente, formular amenazas de contenido sexual y explotar las percepciones patriarcales de la sexualidad y el honor, con el propósito de reclutar a mujeres palestinas como colaboradoras o informadoras (Shalhoub-Kevorkian y otras, 2015). Por supuesto, cuan mayor es el elenco de conductas femeninas cultural y socialmente sancionables, mayores son las posibilidades de forzar la colaboración de mujeres palestinas con el enemigo. A diferencia de otras, esta violación de los derechos humanos suele pasar inadvertida por las autoridades y organizaciones palestinas, debido a que en el ideario nacionalista, la denuncia de este tipo de abusos es percibida como una forma de complicidad con las fuerzas de ocupación por el «daño» que causa a la nación palestina (Shalhoub-Kevorkian, 2009).

Otra manifestación del fenómeno, esta vez en el plano simbólico-discursivo, es la incitación a la violencia contra las palestinas, incluyendo la violencia sexual, formulada por miembros de la oficialidad israelí. Recuerdan Shalhoub-Kevorkian, Ihmoud y Dahir-Nashif que durante la operación militar contra Gaza de julio-agosto 2014, representantes israelíes hicieron públicamente la apología de la violencia contra las mujeres palestinas, bien promocionando la violación como única forma de prevenir los ataques contra colonos israelíes⁹, bien reclamando su asesinato masivo con el fin de impedir que den a luz a «terroristas» palestinos¹⁰ (2015). Recuperando la analogía entre *mujer* y *nación* sustentada por la narrativa nacionalista palestina, estas incitaciones al odio no solamente reducen a las mujeres palestinas a cuerpos sexuados que pueden ser violados y eliminados: también simboliza la destrucción del pueblo palestino y la conquista de su tierra. Para Israel, la violencia sexual contra las mujeres palestinas, real o figurativa, es inseparable de la lógica sionista de eliminación del proyecto nacionalista palestino y de limpieza étnica del territorio otrora consignado en los mapas como «Palestina».

9. El profesor israelí Mordechai Kedar, del Centro Begin-Sadat de Estudios Estratégicos, declaró en la radio pública: «Lo único que puede disuadir a... quienes secuestraron a los niños [israelíes] y los mataron, la única manera de disuadirles es que sepan que si los capturan, su hermana o su madre serán violadas... Esta es la cultura de Oriente Medio.». Ver Shalhoub-Kevorkian, Sarah Ihmoud y Suhad Dahir-Nashif, 2015.

10. La diputada israelí del partido israelí Hogar Judío, Ayelet Shaked, pidió en julio 2014, en plena operación contra la franja de Gaza, que se mataran a las madres de los terroristas palestinos «porque si no, volverán a criar pequeñas serpientes».

4. La identidad genérica por contraste

Se ha demostrado que a través de la analogía mujer-tierra, el nacionalismo palestino enfatizó características que alimentaron discursos normativos de subordinación femenina inscritos en la teoría de la complementariedad sexual. Paralelamente, el modelo de *mujer palestina* también se construyó por oposición al constructo de *mujer israelí* y, por extensión, de *mujer occidental*. Joseph Massad señala que

Es una tarea importante para los nacionalistas anticoloniales, no solamente definir los roles de género el uno en relación con el otro (femenino-masculino), sino definir ambos en relación con el proyecto nacionalista y, al hacerlo, disociar la identidad nacional de cualquier contaminación colonial (470).

En este mismo sentido, concluye Sharoni que los discursos nacionalistas palestinos e israelíes, que «implican asunciones explícitas e implícitas sobre masculinidad, feminidad y relaciones de género», se han edificado sobre la distinción entre el *nosotros/as* y el *ellos/as* (37).

Por un lado, los sionistas asentaron su proyecto colonial en torno a la narrativa bíblica de la tierra prometida, dándole la espalda a la identidad árabo-musulmana de Oriente Próximo, que describirá oportuna y deliberadamente como hostil y bárbara. Como es fácilmente observable, la sociedad israelí, con la salvedad de la comunidad ortodoxa, comparte patrones de consumo, comportamentales y vestimentarios con Europa y EEUU; y ello a pesar de la gran diversidad étnica de las comunidades judías que han emigrado a Israel. El proceso de aculturación se ha basado en el modelo cultural capitalista occidental, facilitando así la *normalización* de un estado colonial en una época poscolonial, y la benevolencia de Occidente respecto del sistema de Apartheid establecido por el estado israelí.

El nacionalismo palestino siguió, por otra parte, el mismo patrón que el resto de movimientos anticoloniales de la región, los cuales construyeron sus identidades nacionales reafirmando su *arabidad* para desmarcarse de unas potencias occidentales que los habían mantenido en posición *subalterna*. Con el retroceso más reciente de los nacionalismos panarabistas seculares, la identidad árabe se ha resignificado en torno al componente religioso, hasta configurar una especie de identidad *árabo-musulmana* que acaba invisibilizando a las minorías étnicas y comunidades cristianas. En el contexto actual de globalización neoliberal e invasiones militares imperialistas, sobre todo desde el 11-S, el rechazo reavivado a Occidente ha sido explotado por las fuerzas islamistas, que han convertido en prioridad colectiva salvaguardar la

«autenticidad» islámica contra las influencias extranjeras. Un fenómeno que se puede interpretar como fortalecimiento de las *identidades reactivas*.

Partiendo de la crítica que hizo Edward Said al *orientalismo*, se mantiene desde posturas feministas contra-hegemónicas que, al dar centralidad a la emancipación de las mujeres indígenas, los colonos occidentales desarrollaron una narrativa que reduce la identidad árabe al control masculino sobre las mujeres. Como explica Huma Ahmed-Gosh,

Se puede historiar el «uso político» de los cuerpos de las mujeres desde la colonización. La fascinación de los colonizadores y de los ocupantes occidentales más recientes por la segregación de las mujeres del espacio público, ha sido alternadamente romantizada, exotizada y básicamente utilizada para definir la región como retrógrada, y ha conducido a guerras con la retórica de «liberar» a las mujeres (100).

Paralelamente, para las comunidades colonizadas, la resistencia al cambio en el ámbito de la familia y la «protección» de las mujeres contra la influencia occidental llegaron a simbolizar el mantenimiento de la autenticidad islámica, la dignidad colectiva y la continuidad social (Moguissi 36).

Esta equiparación entre emancipación femenina y cultura occidental ha tenido dramáticas consecuencias para muchas feministas árabes, que al defender la igualdad de género, han sido asociadas con el opresor y acusadas de falta de autenticidad cultural. Como señala Denyz Kandiyoti, «Cualquier intento de cambiar la posición de las mujeres podía (...) ser relacionado con fines imperialistas o neo-imperialistas, y las colaboradoras locales de tal proyecto ser teñidas de falta de autenticidad, cuando no de traición» (7). Una argucia que las estructuras patriarcales locales han sabido explotar para deslegitimar las reivindicaciones de las mujeres, especialmente cuando provienen de lo que se ha venido llamando el feminismo «secular».

Si bien es cierto que la construcción identitaria *generizada en reacción a y por contraste con* el colonizador ha contribuido al afianzamiento de la subordinación de las mujeres, sería erróneo considerar que el origen de las prácticas sexistas y androcéntricas en las sociedades árabe-musulmanas, reside en la mera oposición al imperialismo occidental. Muchas de las normas patriarcales actuales guardan relación con factores previos o ajenos al colonialismo, como: las relaciones de género propias de las estructuras de clanes; la inexistencia de una revolución industrial, clave en Occidente, que transformara el rol de las mujeres; el estatuto de súbditos y no de ciudadanos que los dirigentes de los nuevos estados nacidos de la descolonización intentaron imponer a sus poblaciones; y la importancia de los mandatos religiosos en la vida social y política (Thill).

En el caso de Palestina, el colonialismo israelí ha influido considerablemente en la identidad nacional del pueblo ocupado, y en el código prescriptivo asignado a las *guardianas* de esta identidad. En un contexto de creciente interculturalidad favorecida por el contacto permanente con el ocupante, se ha impuesto como necesidad *vital* resistir el *sociocidio-espaciocidio-genocidio* por la vía identitaria. Para las mujeres palestinas, diferenciarse de las mujeres israelíes no sólo equivale a reafirmar la identidad colectiva, sino a establecer *fronteras* culturales como estrategia de supervivencia como pueblo. En los dos próximos apartados, se analizará cómo las opciones políticas mayoritarias palestinas, a saber el nacionalismo de Fatah y el islamismo de Hamas, abordan los derechos de las mujeres palestinas, y qué diferencias y similitudes presentan sus proyectos *generizados* de sociedad.

5. La autoridad nacional palestina y la igualdad legal

Cuando afirmó que «*los derechos de las mujeres y los derechos humanos se promueven y protegen mejor en un entorno de pensamiento e instituciones seculares*», la autora iraní Valentine Moghadam formuló una opinión compartida por muchas activistas y académicas (1162). Según esta premisa, Fatah, el partido nacionalista que lidera la Autoridad Palestina (AP) y la secular Organización de Liberación de Palestina (OLP), ambos creados en 1964, deberían haber optado por la igualdad de género y los derechos de las mujeres. Pero los textos fundacionales y el marco legislativo vigente arrojan una realidad llena de matices o contradicciones.

Por un lado, la *Declaración de Independencia* de 1988 proclamada por Yasser Arafat en el año uno de la Primera Intifada, y la *Ley Básica* refrendada en 2002 y enmendada en 2003 y 2005, reconocen el principio de igualdad sin discriminación por razón de sexo. De ello se podría deducir que Palestina cuenta con una base legal suficiente para desarrollar leyes, políticas e instituciones no discriminatorias¹¹. Y así sería si no fuera porque estos marcos *cuasi-constitucionales* adoptan posiciones divergentes sobre la relación del futuro estado palestino con el Islam, religión mayoritaria que siempre ha convivido de forma pacífica con el cristianismo. La única referencia a la religión en toda la *Declaración de Independencia*, que redactó el poeta Mahmoud Darwish, asienta al gobierno democrático palestino en «*el respeto por la multisecular*

11. El caso de las acciones positivas requeriría una mención sobre igualdad real, como Hallie Ludsin recomienda introducir en la futura Constitución palestina. Ver Ludsin, 2011.

herencia espiritual y civilizacional palestina de tolerancia y coexistencia religiosa» (Consejo Nacional Palestino 1988).

Diez años más tarde, la Ley Básica se distanció del secularismo inicial al establecer que los «principios de la *sharía* constituyen una fuente principal de legislación» (art.4) y que las cuestiones de estatuto personal serán competencia de tribunales religiosos o de la *sharía* (art 92). Aunque la formulación del rol de la ley islámica («una fuente principal») permite situar la Ley Básica entre las más progresistas de la región¹² (hecho que se explica en parte por la importancia de la población cristiana en Palestina), organizaciones de mujeres y de derechos humanos palestinas han señalado que, dado que la *sharía*¹³ avala el trato discriminatorio hacia las mujeres en aspectos civiles, penales y procesales, los artículos 4 y 92 de la Ley Básica entran en contradicción con la igualdad de hombres y mujeres consagrada en el artículo 9 (Ludsin).

Al amparo de esta ambigüedad interna de la Ley Básica, se han mantenido vigentes Códigos Penales y del Estatuto Personal heredados del protectorado británico, de Jordania y Egipto, inspirados en la *sharía*, que vulneran el principio de igualdad de género¹⁴. Las disposiciones discriminatorias más relevantes son, en el ámbito civil: las relativas al matrimonio, al divorcio y la custodia de los hijos/as. En el ámbito penal: la pena aplicable en casos de llamado «crimen de honor», la legalidad de la violación en el matrimonio y la posibilidad de escapar a la pena casándose con la víctima. Y en el ámbito procesal: la devaluación del testimonio de las mujeres hasta el punto que su intervención en los procesos judiciales se considera como «medio testigo».

Cierto es que la Autoridad Palestina, bajo la presión del movimiento feminista local y de la comunidad internacional, ha dado algunos pasos en favor de la igualdad de género en la legislación palestina. A saber la adhesión a la CEDAW en el año 2009 y la promulgación de un Decreto Presidencial el 15

12. Sobre la diversidad de la *sharía* en los diferentes sistemas legales, se recomienda la lectura de Lombardi (2013).

13. Con *sharía*, nos referimos a la *sharía* legal o clásica definida por Pedro Buendía Pérez como «*sharī'a* clásica, de carácter eminentemente técnico y premoderno, que sería el conjunto de la jurisprudencia inspirada en el Corán y la sunna, codificada y desarrollada por las diversas escuelas y juriconsultas aproximadamente hasta el siglo X, y posteriormente aplicadas de manera desigual en algunas parcelas del derecho, especialmente en el derecho de la familia y en menor grado en el ámbito penal» (144). Como señala Thierry Desrues, «aunque haya unanimidad en los principios, la interpretación de la noción de la *Sharía* y las condiciones concretas de su aplicación dan lugar a notables diferencias según los movimientos y los países, puesto que la casuística que entraña su aplicación se acomoda o enfrenta en distinto grado a las culturas locales» (14).

14. Sobre este último, se recomienda la lectura del estudio de WCLAC y DCAF (2011).

de mayo 2011 suspendiendo el artículo 340 del Código Penal de 1960 vigente en Cisjordania y el artículo 18 del Código Penal de 1936 vigente en Gaza, que disponían que el llamado «crimen de honor» constituye una circunstancia atenuante. Pero estas medidas tuvieron un efecto más simbólico que real. Por un lado, la CEDAW no ha sido vinculante hasta su ratificación en 2014 ni ha acarreado la esperada revisión de leyes. Y en cuanto al mencionado decreto adoptado en respuesta al asesinato de la joven Ayah Baradiyya¹⁵, no derogó el artículo 340 del Código Penal de 1960, sólo lo suspendió, y mantuvo la vigencia de otros artículos de similar contenido (WCLAC y DCAF 2012).

En lo relativo a la participación política de las mujeres, el balance también presenta claroscuros. Como suele ocurrir universalmente, el movimiento nacionalista no ha cedido a las mujeres palestinas el espacio que les correspondía en el gobierno, a pesar de su valiosísima contribución a la lucha de liberación nacional y del papel estratégico que desempeñaron durante la Primera Intifada (Kuttab y Johnson). Las expectativas del movimiento feminista de participar en la construcción del estado palestino se vieron ampliamente truncadas (Abdo). Así, en el gobierno de la primera Autoridad Nacional Palestina creada en mayo 1994, sólo participó una mujer, Intisar Al-Wazir, como Ministra de Asuntos Sociales.

Con el paso de los años, algunas mujeres se han ido haciendo hueco en las instituciones gubernamentales y el número de ministras ha experimentado un leve incremento. En la actualidad, en un gabinete compuesto por quince ministros, sólo hay tres mujeres y ocupan la cartera sexo-específica de Asuntos de las Mujeres, el Ministerio de Turismo y Antigüedades (poco relevante en un contexto de ocupación militar), y el Ministerio de Educación. Esta incorporación de las mujeres en el gobierno palestino ha encontrado fuertes resistencias patriarcales. Conviene recordar al respecto la polémica surgida en torno al nombramiento de la Ministra encargada de la política educativa, la Dra en Educación Científica por la Universidad de Carolina del Norte y ex-decana de la Universidad de Birzeit, Khawla Shakhshir, cuando un miembro del Comité Central de Fatah supuestamente descartado para el puesto, declaró públicamente que había sido nombrada por sus vínculos familiares con el Primer Ministro del actual gobierno de unidad nacional, y no por su recorrido académico y su experiencia profesional (Al-Sahna). Un fenómeno

15. Esta joven de Hebrón fue asesinada en 2011 por su tío paterno, supuestamente como castigo por verse con un compañero de la facultad. El hallazgo de su cuerpo en un pozo tres meses después de su desaparición, obtuvo una gran repercusión en la sociedad palestina y en medios internacionales, lo que obligó a la Autoridad Palestina a reaccionar.

desgraciadamente observable en mayor o menor medida en todos los contextos culturales.

La co-fundadora del Instituto de Estudios de la Mujer de la Universidad de Birzeit, Islah Jad, atribuye la ambigüedad histórica del posicionamiento de la OLP y de la AP en cuestiones de igualdad de género, a una tensión entre el secularismo declarativo y una especie de compromiso implícito con la interpretación popular del Islam. Citando a Kandawati, recuerda que

Aunque muchos nacionalismos de naturaleza secular fueron influenciados por ideas de la Ilustración, también adoptaron de manera subconsciente la idea de que cualquier cambio en la posición de las mujeres sólo era aceptable si servía el interés nacionalista (Jad 2010).

Dado que respaldaban la retórica nacionalista de la mujer palestina depositaria de los valores tradicionales de vida rural, maternidad, humildad, pureza y autenticidad, los preceptos islámicos sobre matrimonio, divorcio, sexualidad o herencia, fueron de gran utilidad para el liderazgo secular. Esto explicaría por qué los intentos del movimiento feminista palestino de igualar los derechos de mujeres y hombres en la legislación, fracasaron estrepitosamente (Giacaman y otras; Jad 2010). *Heterodesignadas*¹⁶ como guardianas de la identidad nacional, las mujeres palestinas no obtuvieron la igualdad formal proclamada por la *Declaración de Independencia*.

También constituyeron obstáculos a la eliminación de disposiciones legales discriminatorias, los siguientes factores: la ocupación israelí que priva al pueblo palestino de su derecho a la autodeterminación y posterga la posibilidad de dotarse de una constitución y un marco legal coherente y moderno que sustituya un sistema legal vetusto, complejo y geográficamente heterogéneo; la represión israelí que altera gravemente el funcionamiento democrático de las instituciones palestinas al mantener en detención a más del diez por ciento del Consejo Legislativo Palestino (CLP)¹⁷; y la falta de prioridad atribuida a la igualdad de género por la AP, el CLP y el Poder Judicial, la cual debe ser interpretada no sólo como una manifestación de las habituales resistencias patriarcales a la transformación de las relaciones de género, sino también en términos de estrategias políticas y electorales de los partidos palestinos. Otro elemento de peso, como se estudiará en el siguiente apartado, es la creciente acogida del islamismo político en Palestina.

16. En el sentido apuntado por Amelia Valcárcel y Celia Amorós, de identidades asignadas por el patriarcado, y no por sí mismas.

17. Catorce de ciento treinta y dos miembros del CLP, la mayoría de ellos bajo la figura de la detención administrativa, incluyendo a la feminista del partido FPLP Khalida Jarrar. Ver. Addameer, *Detained Palestinian Legislative Council Members*, Abril 2015.

En resumen, el mantenimiento de leyes discriminatorias hacia las mujeres palestinas en ningún caso puede atribuirse a la dificultad técnica de esta reforma, puesto que tal dificultad no existe. Como explicó Shawan Jabbarin de la organización Al-Haq, un comité de expertos y expertas en derechos humanos, organizaciones de mujeres y representantes ministeriales redactó un borrador de Código Penal moderno y lo entregó en 2011 a la AP, pero «el Presidente no lo firmó y lo tiene guardado en un cajón» (Melhem).

6. Hamas, islamización y género: otra capa al constructo «mujer palestina»

Existen muchos motivos y son complejas las dinámicas que han hecho posible que el islamismo¹⁸ obtuviera la popularidad que tiene hoy en día en el mundo árabo-musulmán, como atestiguan los resultados de las primeras elecciones libres y democráticas celebradas en Egipto y Túnez después de los levantamientos populares de 2011. En Palestina, las principales razones que explican la victoria del Hamas en las elecciones de 2006, apenas dos décadas después de su fundación¹⁹, son: la desesperación y la frustración de la población por las durísimas condiciones de vida bajo ocupación israelí; la drástica pérdida de legitimidad sufrida por la AP a lo largo de unas negociaciones percibidas como improductivas e incluso contraproducentes; y la apropiación islamista de la lucha nacionalista por los derechos nacionales palestinos.

La islamización de la política y de la sociedad palestina, sobre todo en la Franja de Gaza donde Hamas gobierna de facto desde 2006, ha echado una capa suplementaria de identidad sobre las mujeres, dándole una apariencia nueva al *ideal* de mujer palestina e imponiendo estrictas normas de conducta

18. Utilizada por el sudanés Hassan Al-Turabi para designar a «los políticos musulmanes para quienes el Islam es la solución, el Islam es la religión y el Islam es la Constitución y la Ley» (Mozaffari 20), la palabra islamismo se refiere aquí a la ideología político-religiosa heterogénea, integrada por varias corrientes del Islam (sunní, shíí y wahhabí), y nacida con los Hermanos Musulmanes en Egipto en 1928. Sus máximos teóricos fueron el egipcio Sayyid Qotb asesinado en 1966, el paquistaní Mawdudi y el iraní Jomeini (Kepel 27). Una de sus principales características es la voluntad de restaurar el califato musulmán desmembrado por los colonos occidentales, estableciendo un estado islámico (que no debe confundirse con el grupo terrorista así autoproclamado o ISIS) donde el gobierno sea de Allah y la ley sea islámica (*sharía*), sin renunciar a la lucha armada (*yihad*) cuando sea necesario a sus fines. Ver: Kepel; Mozaffari; Desrués).

19. Hamas es el partido islamista mayoritario en Palestina. Procedente de los Hermanos Musulmanes egipcios, Hamas es un partido de ideología islamista y nacionalista, que llama a la *yihad* contra Israel para liberar a Palestina, donde están los Lugares Sagrados de Al-Aqsa. Ganó las elecciones legislativas de 2006, y tras una breve guerra civil en la Franja de Gaza, gobierna este exiguo y sobrepoblado territorio. Su brazo armado es la Yihad islámica. En Gaza, ha logrado frenar el avance de grupos salafistas más radicales, incluyendo el ISIS o Daesh.

a las palestinas *reales*. La famosa *abaya* tradicional palestina (larga túnica blanca o negra adornada con bordados de colores geométricos) fue sustituida por otra lisa y negra, que debe acompañarse del incondicional *hiyab* (velo que cubre el cabello) o del *niqab* (velo negro que sólo dejar entrever los ojos). Este código vestimentario depurado ha pasado a simbolizar la «renovada» identidad nacional palestina asociada a la religión islámica. A la vez, se ha convertido en señal de respeto a las normas de conducta femenina propugnadas por las autoridades islámicas.

Reem Hammami ya denunció en 1990 las prácticas coercitivas utilizadas por Hamas para imponer el *hiyab* en Gaza, como reacción a la penetración de costumbres importadas de Israel por los palestinos residentes en la Franja que trabajaban en Israel. Lamentaba en su artículo, la tardanza del entonces Liderazgo Unificado Palestino en condenar las agresiones acaecidas contra mujeres que no llevaban el velo, concluyendo que «ni la promulgación del *hiyab* por los islamistas ni los elementos conservadores de la sociedad palestina contrarios a la independencia política de las mujeres, fueron adecuadamente respondidos por el liderazgo nacional palestino» (28). Cabe señalar que el proceso de islamización de la sociedad palestina fue indiscutiblemente exitoso. Hoy en día, en Gaza, el *hiyab* es de uso obligatorio en las universidades, escuelas y tribunales, y raras son las mujeres que no lo llevan. Para muchas palestinas, se ha convertido en una señal de identidad frente al ocupante israelí.

Si bien inicialmente, la ideología de género de Hamas consagraba la figura de la mujer dependiente del marido y confinada en el hogar, su discurso sobre participación de las mujeres en el trabajo, la política y la lucha armada ha evolucionado, dando muestra del gran pragmatismo de sus líderes. Con el propósito de ampliar su base social entre las mujeres, ganar prestigio internacional y competir con el movimiento feminista secular, el partido islamista lanzó una estrategia específica sobre mujeres que incluía la financiación de servicios a través de sociedades caritativas, el reclutamiento de profesionales formadas, la creación de una Sección de Acción Femenina («Women's Action Department») y la celebración de conferencias sobre cuestiones relativas a la situación de las mujeres. En consecuencia, al tiempo que utilizaba la *sharia* para desacreditar la noción de soberanía popular como fuente de legislación y desautorizar a las organizaciones feministas seculares, Hamas se vio obligado a suavizar sus planteamientos originales, incorporando en su discurso algunas demandas formuladas por las propias militantes islamistas, aunque siempre dentro del marco de la *sharia* (Jad, 2010).

7. Feminismo e islamismo: haciendo de necesidad virtud

Desde la posición de autoridad que le confiere su naturaleza religiosa, el islamismo ha cuestionado el principio de universalidad de los derechos humanos individuales, alegando que encubre fines imperialistas de Occidente (Jad 2010, 9). Por su vocación totalizadora, ha sido llamado «fundamentalismo islámico» por académicas feministas como Haydeh Moguissi, Amanda Jacoby o Gita Saghal. Otro motivo de desencuentro entre el islamismo y el feminismo ilustrado, sea de izquierdas, radical o liberal, es la jerarquía sexual consagrada en el Corán, difícilmente compatible con el concepto de igualdad de género (Ahmed Gosh 103).

Es un ejercicio epistemológico necesario para cualquier persona que quiere acercarse a las mujeres en contextos de islamización o re-islamización, ser precavida con el uso de la categoría de «feminismo islámico» que se ha venido utilizando de forma a veces equívoca para referirse a corrientes del movimiento de mujeres a veces muy distintas, caracterizadas por diferentes ideologías, teorías, estrategias y métodos. Conviene no utilizar el vocablo para referirse a las feministas árabes seculares que, siendo de confesión musulmana o no, enmarcan sus demandas, haciendo de *necesidad* virtud, en los contextos culturales, políticos y legales vigentes, bien por razones estratégicas, bien porque el islamismo hegemónico no les permite cuestionar abiertamente la *sharía*.

Entre las feministas islámicas propiamente dicho, han ganado especial visibilidad las eruditas que reinterpretan el Corán para demostrar su compatibilidad con los derechos de las mujeres y rebatir preceptos discriminatorios erróneamente atribuidos, según ellas, a los textos sagrados. Moguissi señala que un número creciente de académicas seculares han abrazado el feminismo islámico, por considerar que es la única forma de emancipación viable para las mujeres musulmanas o incluso para evitar ser descalificadas por «elitistas», «modernistas» y por estar «orientadas hacia occidente» (134).

También se ha utilizado la categoría de feminismo islámico para referirse a las activistas musulmanas que demandan más derechos para las mujeres, a menudo sin cuestionar la jerarquía sexual ni los roles de género en el ámbito de la familia. Finalmente, están las islamistas²⁰, independientes o adscritas a un partido islamista, que defienden en el marco de su actividad sociopolítica,

20. El término «islamista» remite a la ideología política islamista, no es el equivalente de «musulmana» o «islámica».

los intereses de las mujeres, especialmente en la esfera pública, al igual que defienden los principios islamistas y la aplicación de la *sharía*²¹.

Sobre la cuestión de la compatibilidad entre Islam y feminismo, las académicas están divididas. Mientras existen autoras que defienden que el feminismo islámico es el único feminismo fiel a las tradiciones autóctonas, otras consideran que es un oxímoron (Mojab 25). Mir-Hosseini y Jad recomiendan adoptar una definición de «feminismo» lo más amplia posible para poder identificar como tales a las mujeres islamistas que son conscientes de la discriminación de las mujeres y desempeñan actividades destinadas a mejorar sus vidas, distinguiéndolas así de las mujeres islamistas que no tienen esta preocupación (Mir-Hosseini 6; Jad 2010, 7).

Otras autoras emiten reservas sobre la categoría de feminismo islámico porque consideran que el Islam no es el marco adecuado para defender los objetivos del feminismo al no ser compatible la *sharía* con el principio de igualdad entre mujeres y hombres (Moguissi 141; Ahmed Gosh 103). Bastante razonable parece el criterio de Margot Badrán según el cual no se debería utilizar el término «feminista» para referirse a las mujeres islamistas que no se identifican con él, aun cuando defienden algunos derechos de las mujeres (Badrán 230; Jad 2010, 2). La clave probablemente consiste en preguntarse si la ideología, la teoría o la práctica en cuestión defiende el principio de *igualdad* entre hombres y mujeres o si, por el contrario, avala la jerarquía sexual.

Teniendo en cuenta el entusiasmo que activistas y académicas feministas pertenecientes a la corriente posmoderna y poscolonial profesan por el «feminismo islámico», es importante recordar que cualquier intento de teorización se debe asentar en el estudio crítico y diacrónico de los movimientos feministas locales. Al respaldar la idea según la cual el feminismo islámico sería el único marco indígena y viable de liberación de las mujeres árabes, se suele ignorar la realidad de los movimientos feministas nacionales autóctonos, mayormente seculares. Asimismo, el apoyo acrítico a una corriente feminista esencialmente hermenéutica, cuyas conclusiones sobre el carácter progresista del Islam guardan a menudo pocos vínculos con la realidad que viven las mujeres musulmanas, puede hacer correr el riesgo de sobredimensionar su capacidad emancipadora (Ahmed Gosh).

21. Karam distingue, por su lado, entre tres tipos de feministas: las feministas seculares, las feministas musulmanas que utilizan las fuentes islámicas como el Corán y la *Sunna* para demostrar que el discurso de la igualdad es válido dentro del Islam, y las feministas islámicas que son conscientes de la opresión e intentan rectificar la situación, pero no se llaman feministas (Karam 1998,10; Jad 2010, 7).

A su vez, se puede acabar reforzando la estrategia de (re)-islamización de la sociedad mediante re-significación del constructo de mujer árabe según unas pautas cuya autenticidad o indigenismo no deja de ser discutible (Hamami). Como alerta Ahmed Gosh,

Los feminismos islámicos pueden acabar siendo utilizados por estados confesionales extremistas para mostrar al mundo occidental que el Islam predica la igualdad de género, mientras para las mujeres de esos estados, la realidad sigue siendo de opresión, irónicamente en nombre del Islam (106).

Al igual que el neoliberalismo occidental, el islamismo busca en efecto universalizar su marco normativo e ideológico y homogeneizar prácticas e identidades culturales, invisibilizando la diversidad étnica, religiosa, cultural e ideológica de las sociedades a las que quiere adoctrinar.

En Oriente Próximo, donde coexisten muchas comunidades religiosas y étnicas, el movimiento feminista esencialmente secular, ha establecido alianzas estratégicas con mujeres islamistas con el fin de avanzar en la conquista de sus derechos, dejando fuera del ámbito de estas iniciativas su objetivo a largo plazo de *despatriarcalización* de la política, la cultura y la economía. Esta nueva vía, que Ahmed Gosh nombra *feminismo híbrido*, es quizás la que mejor contribuye al objetivo de *desencializar* las diferencias culturales, basándose en la constatación de que «tanto empírica como normativamente, la justicia intercultural entre grupos humanos debería defenderse en nombre de la justicia y la libertad y no de una elusiva preservación de las culturas» (Benhabib 26; Lagarde 288).

8. El movimiento de mujeres Palestinas: entre resistencias y negociaciones

Se ha reservado deliberadamente esta cuestión para el final para que pueda valorarse en toda su dimensión la genialidad de este movimiento que ha tenido que combinar sus estrategias de reivindicación de derechos de las mujeres con la prioridad nacional de liberación de Palestina. Desde las primeras asociaciones de mujeres creadas bajo protectorado británico hasta las actuales organizaciones feministas, el activismo femenino siempre se ha enmarcado en el movimiento de liberación nacional. Tal es el énfasis dado a la contribución del movimiento de mujeres a la resistencia palestina, que en la literatura existente sobre mujeres palestinas, es más frecuente ver resaltado su papel en la Primera Intifada o sus altísimos niveles de *agencia* para hacer frente a la ocupación israelí, las agresiones militares y la crisis humanitaria, que la labor

del movimiento de mujeres en avanzar una agenda feminista, incluyendo su lucha por prevenir y criminalizar la violencia de género.

Según Jacoby, no fue hasta la década de los setenta cuando el asociacionismo de mujeres adquirió las características de un movimiento feminista, convirtiéndose simultáneamente en un movimiento de base amplia y diversificada, compuesto por mujeres cristianas y musulmanas, burguesas y populares, rurales y urbanas. Su génesis nacionalista ha determinado su evolución, siendo una de las primeras manifestaciones de su dependencia de las fuerzas nacionalistas palestinas, la escisión en 1980 de la unitaria *Unión Palestina de Comités de Trabajo de Mujeres* (PUWCC) que se había creado dos años antes, en cuatro organizaciones adscritas a los principales partidos de la OLP: Fatah y los marxistas-leninistas Frente Popular de Liberación de Palestina (FPLP), Frente Democrático de Liberación de Palestina (FDLP) y Partido del Pueblo Palestino (PPP) (Jacoby).

A veces el movimiento feminista palestino tuvo que pagar un alto precio por transitar en la órbita de las grandes fuerzas nacionalistas seculares. La división del nacionalismo palestino en torno al Proceso de paz de Oslo²² fue en efecto el principal motivo por el cual se perdió la oportunidad de exigir colectivamente la implementación de la *Carta de las Mujeres*. Adoptada en 1994 por todas las organizaciones de mujeres palestinas, incluyendo la Unión General de Mujeres Palestinas (PWGU), esta agenda común desarrollaba una lista de derechos nacionales, políticos, sociales y económicos de las mujeres, sobre la base del principio de igualdad consagrado en la *Declaración de Independencia* de 1988 (Kuttab y Johnson 28).

Sobre el efecto de las negociaciones de paz en el movimiento de mujeres palestinas, las académicas suelen discrepar. Kuttab y Johnson consideran que, entre todos los movimientos sociales, el feminista ha sido uno de los más exitosos en superar el efecto desmovilizador del proceso de Oslo, atribuyendo esta excepción a que, salvo casos aislados como Hanan Ashrawi, las lideresas palestinas fueron excluidas de las primeras estructuras de gobierno. Menos

22. El proceso de Oslo es el proceso de negociaciones de paz iniciado en 1993 después de conversaciones secretas celebradas en la capital noruega entre el gobierno de Israel y la OLP. A diferencia de la vía multilateral seguida en la Conferencia de Madrid (1991), Oslo inauguró el modelo de negociaciones bilaterales de paz, en las que ocupante y ocupado deben alcanzar de forma gradual la liberación de los territorios palestinos, siguiendo el modelo de paz por territorios. Oslo provocó una cisión en el movimiento nacionalista palestino: por un lado, el bando pro-Oslo integrado por los partidos Fatah, PPP y FIDA (escindido del FDLP), y por otro lado la Alianza de las Fuerzas Palestinas, compuesta de FPLP, FDLP y Hamas que se negaron a firmar la Declaración de Principios de 1993.

optimista, Simona Sharoni opina que la división del nacionalismo palestino respecto del proceso de paz de Oslo debilitó al movimiento de mujeres organizado, especialmente a las organizaciones vinculadas al FPLP y el FDLP, que son las que defendían posiciones más progresistas sobre mujeres y género (119).

Otro factor de debilitamiento señalado por la autora es el auge de Hamas, muy inclinado, como se ha visto, a socavar la base social del movimiento secular de mujeres. Conviene asimismo no despreciar el impacto en el movimiento feminista palestino, de la pérdida de legitimidad de la secular AP, en un contexto de desencanto popular por la vía seguida en las negociaciones y por las crecientes denuncias de corrupción (Álvarez-Ossorio). Finalmente, apuntan Kuttab y Johnson que el activismo de mujeres habría experimentado un proceso de *despolitización* a raíz de la financiación internacional de proyectos de género diseñados para un contexto de construcción de un estado –reiteradamente *postergado*–, en vez de enmarcarse en la lucha sostenida por la independencia de Palestina (25).

El movimiento de mujeres palestino es un movimiento de resistencias. Resiste contra el ocupante israelí con el *sumud*²³ que lo caracteriza, y resiste contra las fuerzas patriarcales locales. Pero también es un movimiento de negociaciones. Negocia para conseguir mayores cuotas de igualdad, y también ha pisado las arenas movedizas de las negociaciones bilaterales con Israel.

9. A modo de conclusión: lecciones aprendidas sobre mujeres y paz en Palestina

La agenda de mujeres y paz en Palestina se remonta a la década previa a la aprobación de la Resolución 1325. Iniciado en la Primera Intifada, el diálogo por la paz entre mujeres israelíes y palestinas, empezó a florecer a raíz de las negociaciones de paz de Oslo. Apoyadas de forma entusiasta y *acrítica* por muchas feministas occidentales, las iniciativas conjuntas atraieron el interés de los medios y de la academia. También recibieron financiación de agencias de cooperación, lo que permitió que organizaciones no gubernamentales como el *Jerusalem Link* y órganos más institucionales como la *Comisión Internacional de Mujeres*²⁴ celebraran numerosos encuentros de mujeres,

23. El *sumud* palestino, un concepto que se ha traducido como perseverancia, y que es comúnmente asociado a las luchas diarias de las mujeres palestinas por mantener la vida de sus familias y comunidades, *a pesar de y en respuesta a* las prácticas israelíes orientadas a la evicción del pueblo palestino de su tierra (Richter-Devroe, 2011: 33).

24. El *Jerusalem Link* se fundó en 1994 como nexo entre la israelí Bat Shalom y la palestina Jerusalem Centre for Women. Integrada por personalidades sociopolíticas israelíes,

conferencias internacionales, reuniones de incidencia y misiones al extranjero (Sharoni 121).

Pero a pesar del apoyo internacional, las iniciativas de diálogo entre mujeres palestinas e israelíes (en las que las organizaciones feministas palestinas opuestas al proceso de Oslo siempre se negaron a participar) fueron relativamente efímeras. Entre los factores contextuales que contribuyeron a su fracaso, padecieron una pérdida de credibilidad vinculada al estancamiento de las negociaciones oficiales de paz. En palabras de Richter-Devroe, «las mujeres eran invitadas a participar y contribuir en una negociaciones de «paz» que no desafiaban, sino preservaban, e incluso daban legitimidad al mantenimiento del control israelí sobre Palestina» (4). La creciente desertión de las mujeres palestinas en encuentros cada vez más polarizados y la cascada de dimisiones individuales en la *Comisión Internacional de Mujeres* (ICW), no siempre fueron comprendidas por las feministas israelíes e internacionales, que sacaron apresuradas conclusiones sobre una supuesta falta de voluntad de dialogar por parte de las representantes palestinas.

Al margen de las dificultades derivadas del colapso de las negociaciones oficiales, el principal error de estas iniciativas fue que, en su diseño, no se prestó la suficiente atención al desequilibrio estructural de poder y privilegios entre israelíes y palestinas, ni a las diferencias entre sus expectativas y agendas políticas (Sharoni). Mientras las mujeres israelíes, que no sufrían las consecuencias de una ocupación militar extranjera, buscaban las experiencias compartidas como mujeres y enfatizaban los conceptos de tolerancia y aceptación según el modelo de *paz con cuidado*, las palestinas, desde su posición de *subalternas*, adherían al modelo de *paz con justicia*, centrándose en las exigencias de liberación nacional, los derechos políticos del pueblo palestino y el derecho de retorno de las personas refugiadas.

En estos encuentros, el género era presentado como punto de conexión pero *descontextualizado* o *despolitizado* (Richter-Devroe 4²⁵). Para utilizar un concepto desarrollado por la teoría feminista, los parámetros del diálogo ignoraron la *intersección* entre género y ocupación, conduciendo irremediablemente a un cortocircuito comunicativo. Debido a que no reconocieron la asimetría contextual del diálogo entre ocupante y ocupada, ni tomaron las medidas adecuadas para remediarla (que es también el error conceptual de los sucesivos procesos de paz en Palestina), estas iniciativas conjuntas de mujeres

palestinas e internacionales, la Comisión fue creada en 2005 para monitorear la implementación de la 1325.

25. <http://www.e-ir.info/2012/12/28/uns-cr-1325-in-palestine-strengthening-or-disciplining-womens-peace-activism/>

palestinas e israelíes presentaban pocas probabilidades de sobrevivir a los vaivenes de las relaciones bilaterales entre Israel y Palestina.

Como señala María Luisa Femenías, «dialogar situadamente implica hacerlo con conciencia de la no homogeneidad de los espacios y de las diferencias en los puntos de inicio conversacionales» (2013, 273). La importancia de situar el diálogo se ve reflejada en el enfoque adoptado por la *Coalición de Mujeres por la Paz* (CWP en sus siglas inglesas). Esta plataforma asamblearia israelí integrada por nueve organizaciones feministas²⁶ y mujeres independientes, se inscribe en lo que Sharoni define como *políticas de solidaridad*. Consciente de que la asimetría entre ambos movimientos feministas radica en la ocupación militar de Palestina, la Coalición integró entre sus objetivos la lucha contra esta situación colonial. Con este propósito, adoptó la estrategia de *resistencia pacífica anti-Apartheid* propuesta por el movimiento de mujeres palestinas, siendo una de las primeras organizaciones israelíes en adherirse a la campaña de *Boicot, Desinversiones y Sanciones* contra Israel²⁷ (Sharoni 123). Numerosas organizaciones feministas, pacifistas y antimilitaristas de Europa, Estados Unidos y otras regiones del mundo seguirían el mismo camino²⁸.

En relaciones radicalmente asimétricas, el compromiso solidario por acabar con la situación de injusticia, utilizando a tal efecto las estrategias que la parte oprimida nos propone, es la única forma de abrir canales alternativos para acceder a una *otra* real, o mejor dicho a unas *otras* reales, muy distintas de los constructos nacionalistas, islamistas, orientalistas o coloniales, siempre atravesados por rasgos patriarcales. Siendo nuestro propósito crear espacios dialógicos equitativos que permitan establecer relaciones de *sororidad* y trabajar conjuntamente para las aspiraciones compartidas de libertad, igualdad, dignidad y paz.

26. Incluyendo Women in Black, la antimilitarista New Profile, la rama israelí de WILPF, NOGA feminist Journal o Machsom Watch.

27. Lanzado el 9 de julio 2005, el llamamiento a Boicot, Desinversión y Sanciones contra Israel fue firmado por las organizaciones feministas palestinas más representativas: Union of Palestinian Women's Committee (UPWC); la Palestinian Federation of Women's Action Committees (PFWAC); la Union of Women's Work Committees (UWWC); Palestinian Women's Struggle Committees; Jerusalem Center for Women; Palestinian Working Women Society for Development (PWWSD); Women's Affairs Technical Committee de Ramallah y Gaza (WATC); el Women's Studies Center con su biblioteca feminista en Jerusalén Este (WSC); Women's Center for Legal Aid and Counseling (WCLAC).

28. En este sentido es muy conocida la labor de CODEPINK en Estados Unidos. La organización internacional WILPF también se adhirió al llamamiento BDS.

Referencias bibliográficas

- ABDO, Nahla. «Gender and Politics under the Palestinian Authority». *Journal of Palestine Studies* 2. 28 (1998-1999): 38. 15 junio 2015.
- AHMED-GOSH, Huma. «Dilemmas of Islamic and Secular Feminists and Feminisms». *Journal of International Women's Studies* 9.3 (2008): 99-116.
- AL-AZMEH, Aziz. *Islam s and Modernities*, London: Verso, 1993.
- AL'SANAH_RIYA. Who appointed the Palestinian minister of education? *Al Arabi*. 8 diciembre 2014. 15 junio 2015.
- ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio. *El miedo a la paz. De la Guerra de los Seis Días a la Segunda Intifada*. Madrid. Catarata, 2001.
- AMOROS, Celia. «Feminismo y multiculturalismo». *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización, De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Ed. Celia Amoros y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 2007: 217-264.
- BADRAN, Margot. «Gender Activism: Feminists and Islamists in Egypt». En Moghadam, Valentine (ed.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Boulder: Westview Press, 1994.
- BENHABIB, Seyla. *Las reivindicaciones de la cultura. Igualdad y diversidad en la era global*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- BROWNMILLER, Susan. *Against our will, Men, Women and Rape*. New York: Fawcett Book, 1993.
- BUENDÍA PÉREZ, Pedro. «Estado, religión y los derechos humanos en la sociedad civil árabe: una aproximación teórica en el marco de las revueltas árabes». *Sociedad civil y contestación en Oriente Medio y Norte de África*. Ed. Ignacio Álvarez-Ossorio. Barcelona: CIDOB, 2013: 137-157.
- Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas (CDDHH). *Informe de la comisión internacional independiente de investigación sobre la República Árabe Siria (A/HRC/24/46)*. Naciones Unidas, 2013.
- Consejo Nacional Palestino. *Declaration of Independence*. 1988. 15 junio 2015.
- DESRUES, Thierry. «El islamismo en el mundo árabe. Interpretaciones de algunas trayectorias políticas». *Revista Internacional de Sociología* 1.67 (2009): 9-28.
- Euro-Mediterranean Human Rights Network (EMHRN). *Violence against Women, Bleeding Wound in the Syrian Conflict*, Copenhagen: EMHRN, 2013.
- Euro-Mediterranean Human Rights Network (EMHRN). *Les droits des femmes palestiniennes dans les relations UE-Israel et UE-Autorité Palestinienne*. Copenhagen: EMHRN, 2014.
- FEMENÍAS, María Luisa. *El género del multiculturalismo*. Buenos Aires: Bernal. 2013.
- FEMENÍAS, María Luisa. «El feminismo poscolonial y sus límites». *Teoría feminista de la Ilustración a la globalización, De los debates sobre el género al multiculturalismo*. Ed. Celia Amoros y Ana De Miguel. Madrid: Minerva, 2007: 155-213.

- GIACAMAN, Rita, Jad, Islah y Johnson, Penny. «For the Common good? Gender and Social Citizenship in Palestine». *Middle East Report* 198 (1996).
- GRESH, Alain. «Pour en finir (vraiment) avec le terrorisme». *Le Monde Diplomatique*, abril 2015.
- HAMMAMI, Reem. «Women, the Hijab and the Intifada». *Middle East Report* 164/165 (1990): 24-28+71+78.
- International Institute for Strategic Studies. *Armed Conflicts Database*. 25 julio 2015.
- JACOBY, Amanda Tami. «Gendered Nationalism and Palestinian Citizenship: Reconceptualizing the Role of Women in State Building», *YCICC Working Paper* 18 (1996). 15 de junio 2015.
- JAD, Islah. «Islamist women of Hamas, Between feminism and nacionalism». *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée* 128 (2010). 25 junio 2015.
- JAD, Islah. «Feminism between secularism and islamism: the case of Palestine (West Bank and Gaza). A conflicts Forum monograph». 2010. 25 junio 2015.
- KANDIYOTY, Denyz (ed.), *Women, Islam and the State*. Philadpelhi: Temple University Press, 1991.
- KEPEL, Gilles. *La Yihad. Expansión y declive del islamismo*. Barcelona: Península, 2001.
- KUTTAB, Eileen y Penny Johnson. «Where Have All the Women (and Men) gone? Reflections on Gender and the Second Palestinian Intifada». *Feminist Review* 61 (2001): 21-43.
- LAGARDE, Marcela. *El Feminismo en mi vida. Hitos, claves y topías*. Madrid: Horas y Horas, 2014.
- LOMBARDI, Clark B. «Constitutional Provisions Making Sharia «A» or «The» Chief Source of Legislation: Where Did They Come From? What Do They Mean? Do They Matter?» *American University International Law Review* 28, 3 (2013): 733-774.
- LUDSIN, Hallie. *Women and the draft Constitution of Palestine*. Ramallah: Women's Centre for Legal Aid and Counselling, 2011.
- MASSAD, Joseph. «Conceiving the masculine. Gender and Palestinian nationalism». *Middle East Journal* 49. 3 (1995): 467-483.
- MELHEM, Ahmad. «Palestinian activists press Abbas to outlaw honor crimes», *Palestine Pulse*, 12 de marzo 2014. 25 junio 2015.
- MIR-HOSSEINI, Ziba. *Islam and Gender: the Religious Debate in Contemporary Iran*. London: I. B. Tauris, 1999.
- MOGHISSI, Haydeh. *Feminism and Islamic Fundamentalism, The limits of postmodern analysis*. London/NewYork: Zed Books, 1999.
- MOGHADAM, Valentine. «Islamic Feminisms and its Discontents: Toward a Resolution of the Debate». *Signs* 27.4 (2002):1135-1171.

- MOJAB, Shahrzad. «Islamic feminism: Alternative or contradiction?» *Fireweed* 47 (1995): 18-25.
- MOZZAFARI, Mehdi. «What is Islamism? History and Definition of a Concept». *Totalitarian Movements and Political Religions* 8 (1) (2007): 17-33.
- MUHIAR MUÑUMER, Hanady. «Las mujeres palestinas como objetivo de la ecuación demográfica», *Segregados y reclusos. Los palestinos y las amenazas a su seguridad*. Ed. Rafal Escudero. Madrid: Catarata, 2008.
- NUÑO, Laura. «Violencia y deshumanización de las mujeres: la gran sombra en la protección internacional de los Derechos Humanos. *Violencia de Género, una cuestión de Derechos Humanos*. Ed. Ángela Figueruelo y otras. Granada: Comares, 2013.
- Palestinian Central Bureau of Statistics. *International Women's Day 2013*. 15 julio 2015. <http://www.pcbs.gov.ps/site/512/default.aspx?tabID=512&lang=en&ItemID=725&mid=3172&wversion=Staging>.
- PRATT, Nicola y Sophie Richter-Devroe. «Critically Examining UNSCR 1325 on Women, Peace and Security». *International Feminist Journal of Politics* 13.4 (2011): 489-503.
- PRATT, Nicola y Sophie Richter-Devroe. *Women, peace and security: new conceptual challenges and opportunities, Policy Brief*, Oslo: NOREF, 2013.
- RICHTER-DEVROE, Sophie. «Palestinian Women's Everyday Resistance: Between Normality and Normalisation», *Journal of International Women's Studies* 12.2 (2011).
- RICHTER-DEVROE, Sophie. «UNSCR 1325: Strengthening or Disciplining Women's Peace activism?» *E-International Relations*, diciembre 2012. 25 junio 2015.
- SAGHAL, Gita y Nira Yuval-Davis. «Introduction: Fundamentalism, Multiculturalism and Women in Britain». *Refusing Holy Orders: Women and Fundamentalism in Britain*. Eds. Gita Sahgal y Nira Yuval-Davis. London: Virago, 1992.
- SHALOUB-KEVORKIAN, Nadera. *Militarization and Violence against Women in Conflict Zones in the Middle East: A Palestinian Case Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- SHALOUB-KEVORKIAN, Nadera, Ihmoud, Sarah y Suhad Dahir-Nashif. «Violencia sexual y colonialismo israelí». *Viento Sur* (2015). 15 junio 2015.
- SHARONI, Simona. «Gender and Conflict Transformation in Israel/Palestine». *Journal of International Women's Studies* 13.4 (2012): 112-128.
- SHLAIM, Avi. *The Iron Wall, Israel and the Arab World*. London: Penguin Books, 2001.
- THILL, Magali. «La mujer en los procesos de desarrollo y las revoluciones árabes». *Sociedad civil en Oriente medio y Norte de África*. Ed. Ignacio Álvarez Ossorio. Barcelona: CIDOB, 2103: 83-109.

UN-Women. *We just keep silent. Gender based violence among Syrian refugees in the Kurdistan Region of Iraq*. New York: United Nations, 2015.

Women Centre for Legal Aid and Counseling (WCLAC) y Geneva Centre for the Democratic Control of Armed Forces (DCAF). *Palestinian Women and Penal Law, Policy Brief*, Ramallah and Geneva, 2012.

World Bank, *Checkpoints and Barriers: Searching for Livelihoods in the West Bank and Gaza. Gender Dimensions of Economic Collapse*. World Bank, 2010.

RESEÑA

Recensión de: Buskens, Ineke y Webb, Anne (eds.) *Women and ICT in Africa and the Middle East. Changing selves, changing societies*, Londres: Zed Books, 2014.

SILVIA ALMENARA NIEBLA¹

Universidad de La Laguna

En este libro, el Grupo de investigación sobre género y empoderamiento digital en África y Oriente Medio (GRACE) consigue acercar al lector el análisis de una década de investigaciones relativas al uso de las nuevas tecnologías para el empoderamiento femenino en más de catorce países diferentes. Con una filosofía de trabajo vinculada a la igualdad y libertad entre hombres y mujeres con el objetivo de contribuir al cambio social (5), el proyecto GRACE pretende consolidar una línea de estudio basada en la transferencia de conocimiento y en el propósito de «devolver a África su dignidad» y a las mujeres de Medio Oriente «su progreso» (4). En *Women and ICT in Africa and the Middle East* se recopilan veintiún trabajos y una conclusión metodológica, enmarcados en cuatro grandes bloques. Éstos quedan enlazados entre sí a través de la idea de justicia social, así como a través de la idea de desarrollo desde y para los países del sur con perspectiva de género.

Sin duda, el planteamiento inicial que desarrolla Ineke Buskens en la introducción del libro nos permite adentrarnos en un debate intenso sobre la forma en la que estudiamos la agencia femenina en el espacio virtual. La mayoría de las investigaciones se centran en el beneficio de las nuevas tecnologías (ICT²) para el empoderamiento femenino y la igualdad efectiva, sin embargo, se hace cada vez más relevante imbuirnos en el análisis del campo de las tecnologías de la información y las comunicaciones para el desarrollo

1. Beneficiaria del programa de ayudas a la formación del personal investigador para la realización de tesis doctorales de la Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información cofinanciado por el Fondo Social Europeo.

2. Las siglas en español corresponderían a TICs

(ICT4D³), donde no sólo se trata de experimentar e interactuar en contextos virtuales, sino también se trata de diseñar nuevas herramientas basadas en la realidad particular y específica de diferentes contextos culturales. En este espacio, las mujeres no son objeto de investigación (6), sino que se convierten en agentes coinvestigadoras con capacidad crítica dentro de su propio contexto.

En este sentido, todos los casos de estudio que se plantean en *Women and ICT in Africa and the Middle East* están basados en tres líneas concretas de análisis: la agencia consciente e intencionada de las mujeres en las nuevas tecnologías de la información, su participación en este espacio y la importancia de las nuevas tecnologías en su desarrollo personal y profesional (8).

El primer bloque, que consta de siete capítulos, analiza la aspiración de la emancipación frente al poder de las tradiciones de género en el uso femenino de las nuevas tecnologías, es decir, las limitaciones profesionales y personales a las que muchas veces se enfrentan las mujeres en el uso de herramientas virtuales debido a la presión del mantenimiento de las lógicas patriarcales de poder. Así, lo que plantean las diferentes autoras de los textos recogidos en esta primera parte, es que las nuevas tecnologías son un arma de doble filo para muchas mujeres en África y Oriente Medio, debido a que si bien las nuevas tecnologías mejoran sus experiencias profesionales y personales, su entorno cultural limita su capacidad de actuación debido a las normas y roles de género establecidos en su propia sociedad. Los casos que se nos presentan nos muestran estas contradicciones, pero también revelan las posibilidades del uso de las nuevas tecnologías en contextos adversos a la emancipación femenina. Por ello, es necesario remarcar aquí dos capítulos fundamentales para el entendimiento de esta línea de trabajo.

En el capítulo uno, se nos muestra uno de esos contextos que limitan la agencia femenina en relación a su propia salud. Es el caso de Yemen, donde las investigadoras muestran la emergencia de un plan de educación reproductiva, donde la mortalidad materna supera las 365 muertes por cada 100.000 nacimientos (21). Esta situación podría solventarse, según la sección de investigación sanitaria de GRACE, a través de la concienciación de las mujeres en temas relativos a la salud reproductiva en la radio, la televisión, los teléfonos móviles e internet. Sin embargo, el analfabetismo y la pobreza extrema limitan en muchos casos el acceso a los medios de comunicación y, por tanto, a la información, quedando relegadas las decisiones de las mujeres al consejo de

3. ICT4D, Information and Communication Technologies for Development. En español, no existen siglas concretas para ello.

sus familias o de su marido en el momento del embarazo. Ello hizo a las investigadoras ser conscientes de las dificultades de implementación de las TICs (28) en contextos como éste, por lo que concluyen que el ambiente hostil para el empoderamiento de las mujeres dificulta medidas de impacto como la implantación de las nuevas tecnologías en el aumento de la educación sexual y reproductiva.

No obstante, el caso de Senegal es bien diferente. En el capítulo cinco, se nos invita a reflexionar sobre la importancia de las nuevas tecnologías en la conciliación profesional y familiar en un entorno donde las mujeres tienen una gran presencia política y social. Las mujeres senegalesas han participado, desde la independencia del país, en la vida pública, por lo que si bien su representatividad sigue siendo inferior a la de los hombres, su relevancia social es fundamental (72). La implantación de las nuevas tecnologías en el país y, concretamente, el teléfono móvil ha beneficiado a muchas mujeres que, quedaban relegadas de la vida política por no poder asumir la carga familiar y profesional. Sin embargo, a través del teléfono móvil las mujeres están en contacto con muchos compañeros de partido o sindicatos que transmiten en las reuniones sus opiniones sobre los asuntos a tratados (76).

El segundo bloque, de siete capítulos, se centra en el análisis de voces críticas en contextos digitales, es decir, comprende una serie de investigaciones sobre el desarrollo de la agencia femenina en la expresión de sus emociones o en la creación de alianzas con otras mujeres. Estructuras colaborativas y resistencias cotidianas que contribuyen a lograr más autenticidad y autonomía (10). En este sentido, es necesario señalar tres capítulos fundamentales para comprender las actitudes de las mujeres en determinados contextos y el apoyo que supone para ellas las relaciones que entablan a través de las nuevas tecnologías.

En el capítulo nueve, las autoras, Foda y Webb, consiguen analizar la creación de redes colaborativas online y offline entre estudiantes egipcias. La creación de múltiples formas de socialización y colaboración a través de foros permiten conocer cómo las estudiantes expresan sus sentimientos sobre sí mismas, sobre su cuerpo y sobre el lugar en el que viven (129), lo que nos permite acercarnos al análisis de las estrategias desarrolladas por las propias estudiantes para integrar la perspectiva de género en el entendimiento de su propio contexto social. Así pues, son varios los capítulos de este bloque que señalan la importancia del poder de expresión las mujeres, «donde se espera que las mujeres estén en silencio, la simple voz de una mujer es un acto de resistencia» (10). Y es esta idea inicial la que recorre el capítulo ocho, donde la realidad de Nigeria nos muestra cómo muchas mujeres utilizan las

nuevas tecnologías para canalizar su propio descontento social de forma efectiva. Tanto las radios comunitarias, los blogs, la televisión como los teléfonos móviles sirven para crear redes de apoyo ante graves problemas como la crisis sectaria que sacudió la región de Kafanchan en el norte de Nigeria (111).

Sin embargo, el capítulo diez nos invita a reflexionar sobre la capacidad de agencia femenina en sociedades patriarcales. En el caso Sudafricano, el problema que plantea Jocelyn Muller es cada vez más estudiado en multitud de contextos, se trata del *sexting*, es decir, el envío de contenidos de tipo sexual como fotografías o videos producidos por el propio remitente a otras personas. La autora reflexiona sobre cómo las propias mujeres comparten este tipo de fotografías o videos, cuestionando los roles adquiridos y la influencia de la sociedad patriarcal en su propia capacidad de agencia (140).

El tercer bloque recoge una serie de estudios que analizan la relación entre el proceso personal y el cambio social y cómo las nuevas tecnologías pueden crear un espacio de justicia y libertad para las mujeres (11). Varios casos nos muestran los vínculos entre dignidad, empoderamiento y creación de comunidad en entornos virtuales, lo que revela un nuevo espacio de agencia femenina en el contexto cybord, es decir, la participación en un espacio donde los roles de género no atraviesan el modo de interactuar y de interpretar la realidad.

El capítulo más llamativo de este bloque es el que aborda la mutilación genital femenina en Sudán y la importancia de las nuevas tecnologías en la creación de conciencia sobre este grave problema de violación de derechos humanos. Mahdi y Buskens son capaces de investigar cómo las nuevas tecnologías han contribuido a aunar esfuerzos y generar debate sobre temas que no son cuestionados en el contexto offline y que, sin embargo, en el mundo online canalizan multitud de sentimientos, emociones y preguntas que las mujeres no se atreven a realizar debido a las fuertes tradiciones de la sociedad patriarcal sudanesa (217).

También debemos hacer especial mención al capítulo diecisiete, que nos revela la importancia de las nuevas tecnologías para las madres de niños con dificultades especiales en Egipto. Meguid nos ayuda a conocer la importancia de la creación de comunidades de apoyo ante situaciones de especial complejidad, puesto que, en este caso, las madres no sólo utilizan la red para transmitir sentimientos, sino también para informarse. La creación de esta comunidad ha contribuido en la comprensión de trastornos genéticos, lo que conlleva al empoderamiento a través del conocimiento (231). Muchas de estas madres sentían vergüenza y eran aisladas por las condiciones de sus hijos, empero,

el desarrollo de este sitio web se convirtió en una clínica virtual abierta de intercambio de información entre madres.

Por último, el cuarto bloque sólo recoge un capítulo realizado por Ineke Buskens que comprende la línea de investigación metodológica seguida en este libro y que está basada en la transformación social a través de la investigación-acción del investigador con la realidad social que le rodea. En este sentido, Buskens plantea que el grupo de trabajo GRACE ha tenido siempre presente unas líneas concretas de interpretación y de acción con la realidad que han decidido investigar. Por ello, los investigadores e investigadoras de GRACE han pretendido siempre contribuir al cambio social a través de la participación y el diálogo. Un diálogo basado en la discusión crítica y el debate que se interrelaciona con la agencia del investigador (305).

Por todo ello, *Women and ICT in Africa and the Middle East* es una obra de máxima actualidad en el análisis de la perspectiva de género y las nuevas tecnologías en África y Oriente Medio. Si bien en algunos capítulos el análisis de la realidad social es superficial y diáfano, *Women and ICT in Africa and the Middle East* aborda diferentes estudios de todas las disciplinas, enfoques y metodologías, donde el lector puede aproximarse a realidades heterogéneas a través del análisis del cambio social y de la agencia femenina en nuevos contextos de análisis y de interacción.

RESEÑA BIO-BIBLIOGRÁFICA DE LAS/OS COLABORADORAS/ES

Nieves Paradela

Profesora de Estudios Árabes e Islámicos en la Universidad Autónoma de Madrid. Ha sido directora del Departamento de Árabe de la Universidad Autónoma entre 2008 y 2012. Es especialista en lengua árabe y literatura árabe moderna e investiga asimismo en los procesos de modernización de las sociedades árabes modernas. Es autora, entre otros, del *Manual de Sintaxis Árabe* y *El otro laberinto español: viajeros árabes a España entre el siglo XVII y 1936*. Su último artículo publicado es «Tiempo de debates en el mundo árabe: el caso Lewis en el *Syrian Protestan college* (1882)».

Encarnación Ruíz

Es Profesora Ayudante doctora acreditada a Titular. Imparte docencia en Historia de la filosofía del siglo XIX, Filosofía hispanomusulmana e Historia de la filosofía medieval y Renacimiento en el Departamento de Filosofía II de la Universidad de Granada. Entre sus últimas publicaciones figuran: «Hijas de nuestro barrio: la tierra prometida y el pueblo elegido vistos desde la diferencia», *Ilu, Revista de Ciencias de las Religiones*, vol. 16 (2011). «Virginia Woolf: la política de los afectos de las «hijas de los hombres cultos»». *Dáimon. Revista Internacional de filosofía*, núm. 63 (2014). «Feuerbach y la religión como «patología»: del sentimiento de dependencia a la literatura y a la neuroteología». *Gazeta de Antropología*. Monográfico: *Metamorfosis de lo religioso. Perspectivas antropológicas y filosóficas*, 31 (2) (2015). «La pasión del filósofo y la reflexión sobre la interculturalidad: tres perspectivas medievales». *Thémata* (en prensa). «Halal way of life: significados, oportunidades y retos». *Revista Opción* (en prensa).

Hany El Erian El Bassal

Nacido en Egipto, licenciado en filología hispánica con mención de traducción e interpretación por la prestigiosa universidad de al-Azhar en El Cairo. Doctor por la Universidad de Alicante, y profesor de Estudios Árabes e Islámicos. Autor de varios libros sobre lengua y cultura árabe, así como de su relación con las literaturas hispánicas como: *Los ojos egipcios de Don Quijote; Isis de Tawfiq al-Hakim; Guia de conversa àrab dialectal egipci-valencià* o *El teatro egipcio* y *Yusuf Idris*. Ha trabajado el tema de la visión del otro en artículos como «Occidente visto por el padre de la nahda: Rifa'á al-Tahtawi», «El oriente visto como alteridad por algunos viajeros andalusíes y magrebíes de los siglos XII-XIV» o el capítulo de «Viajeros egipcios por España» en *Egipto y la península Ibérica, siglos de relación*. Sobre la mujer destaca su artículo «Las mujeres y el matrimonio en el «*Kitab al-iqd al-farid*». Es colaborador en medios de comunicación como Radio Nacional de España (R.N.E), Radio Francia Internacional (RFI) o diario ABC, tratando temas relacionados con el mundo árabe e islámico.

Katjia Torres

Profesora Asimilada Asociada Facultad de Filología, Área de Estudios Árabes e Islámico, US (2015-X). Profesora asociada, Facultad TeI, Área de Estudios Árabes e Islámicos, UPO (2009-X). Profesora sustituta interina, Facultad de Filología, Área de Estudios Árabes e Islámico, US (2009-2012). Especialista en Historia contemporánea de Marruecos, Enseñanza del Árabe como Lengua Extranjera, Traductología y Estudios de Género. Miembro del Grupo de Investigación «Escritoras y Escrituras (HUM 753)». Colaboraciones: Departamento de Filología Angloamericana y Francesa de la Universidad de Oviedo, con el Grupo de Investigación «Textos Humanísticos y Literarios. Interpretación y Crítica». Seminario de Investigación de Género y Estudios Culturales, adscrito al Departamento de Filología y Traducción de la Facultad de Humanidades de la UPO. Estudios de Género: *Diccionario crítico de directoras de cine europeas*. 2011. Madrid: Cátedra. «Farida Belyazid: cine feminista sobre la identidad personal». 2012. *Arbor*. Madrid: CSIC: 1055-1063.

Olga Torres

Especialista universitaria en Análisis del Terrorismo Yihadista, Insurgencia y Movimientos Radicales. Universidad Pablo de Olavide. 2015. Graduada en Estudios Árabes e Islámicos. Universidad de Sevilla. TFG titulado *Al-tadkira al-harawiyya: un espejo de príncipes singular*, estudio introductorio y primera

traducción castellana de un manual político del siglo XII, Premio Facultad de Filología y Premio Extraordinario de Fin de Estudios de la Universidad de Sevilla. 2014. Docencia universitaria: ULPGC. Diploma de Estudios Africanos. U.S. Cursos Concertados con Universidades Extranjeras 2013-2014, asignatura *The Arab World Today*. Publicaciones: «El sostén azul de la plaza Tahrir» en *Mujeres en guerra/guerra de mujeres en la sociedad, el arte y la literatura*. Estela González de Sande y Mercedes González de Sande, (edit.). Sevilla, Arcibel Editores (2014). ISBN: 978-84-15335-56-6; «Mujer y mercado laboral en Marruecos y España.» *Revista internacional de culturas y literatura*, vol. Mujeres en la vida pública (2014). ISSN: 1885-3625. Congreso Internacional *Gouvernance, Citoyenneté & Etat de Droit*. Comunicación: «Mujer y mercado laboral en Marruecos y España; algunas estadísticas para la reflexión». Université Abdelmalek Essaadi, Tetuán, Marruecos. 8 al 10 de diciembre de 2014.

Laurence Thieux

Doctora en Estudios Árabes e Islámicos, Universidad Autónoma de Madrid. Es investigadora asociada del Grupo de Estudios sobre las Sociedades Árabes y Musulmanas (GRESAM) de la Universidad de Castilla la Mancha, y del Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos (TEIM) en el marco del cual leyó su tesis doctoral «La guerra civil argelina y su impacto sobre la política exterior de Francia y Estados Unidos (1991-1999)» en el 2002. Es investigadora del thinktank Research on Security and Transnational Governance (RESET). En los últimos años ha dirigido, coordinado e implementado varios proyectos de investigación y estudios sobre la sociedad civil en el Norte de África con especial énfasis en el análisis de los movimientos y organizaciones liderados por mujeres. Ha coordinado el libro *Sociedad civil y transiciones en el Norte de África*, Icaria, 2013.

Lilia Labidi

Lilia Labidi is an anthropologist and psychologist, holding a doctorate in psychology and a Ph.D. in anthropology from the University of Paris. She is the author of several books and numerous articles on the Arab world, treating subjects such as the history of the feminist movement, psychology and sexuality, the construction of identity, attitudes towards death, the aftermath of the Arab spring, among others. She has been professor of anthropology and psychology at the Faculty of Human Sciences at the University of Tunis where, among other activities, she directed a program on The Construction of Public Morality in the Arab World and Africa (Senegal, South Africa, Tunisia, Egypt).

She is co-founder of the Association of Tunisian Women for Research and Development (AFTURD) and founder of the Tunisian Association for Health Psychology (TAHP). From January to December 2011 Labidi was Minister for Women's Affairs in the provisional Tunisian government, following the fall of the Ben Ali regime.

Prof. Labidi has held fellowships at the Institute for Advanced Study (Princeton, New Jersey, 1995-1996) and at the Woodrow Wilson International Center for Scholars (Washington, DC, 2001-2002, 2014-2015); and has been visiting professor at the American University in Cairo (Egypt, 2004-2005), at Yale University (USA, 2009-2010), and at the Middle East Institute, National University of Singapore (2012-2014). Her most recent work has involved research and writing on Arab women scientists in the region and in the diaspora, and on the current situation in the Arab world.

Magaly Thill

Es consultora en Género, Desarrollo y Derechos Humanos. Está realizando su tesis doctoral sobre la obligación de los estados europeos de luchar contra la violencia de género, en la Universidad Nacional de Enseñanza a Distancia. Licenciada en Filología Francesa, tiene un Máster en Estudios Interdisciplinarios de Género por la Universidad Rey Juan Carlos, un Máster en Derechos Humanos por la UNED y un Máster en Cooperación Internacional al Desarrollo por la Universidad Complutense de Madrid.

Ha trabajado durante quince años en cooperación al desarrollo en el sector no-gubernamental. Ha sido vocal de Género en el Comité Ejecutivo de la Red Euro-mediterránea de Derechos Humanos, Directora de la ONG ACSUR-Las Segovias y coordinadora de la Red Solidaria contra la Ocupación de Palestina.

Ha dado cursos y conferencias sobre políticas de igualdad, género y cooperación, feminismo árabe y violencia de género en varias instituciones (Tribunal Supremo de Nicaragua, FOREM la Universidad Rey Juan Carlos, Universidad de Barcelona, Universidad de Alicante, distintas ONG y asociaciones feministas). También ha escrito varios artículos sobre Género y Desarrollo, derechos humanos de las mujeres y violencia de género.

María Teresa González Santos

Es fundadora y Presidenta de la Asociación para la Cooperación con el espacio MENA (Middle East and North of Africa), denominada «ENCUENTRO al –Liqá». Politóloga por la Universidad de Granada. Experta en política y sociedades árabes, investiga sobre migraciones musulmanas y género. Entre 2011

y 2015, ha realizado estancias de investigación en el Instituto de Investigación del Mundo Árabe-Musulmán (IREMAM) de Aix-en-Provence (Francia); en la Universidad de La Sorbonne de Paris-V y en el Instituto de Sociología de la Universidad Libre de Bruselas (Bélgica).

Mariví Pérez Mateo

Licenciada en Filología Árabe por la Universidad de Alicante. Master en Relaciones Internacionales y Comunicación por la Universidad Complutense de Madrid. Segundo año de tesis. Programa de doctorado en Ciencias Humanas: Geografía, Antropología y Estudios de África y Asia. Especialidad Estudios Árabes e Islámicos. Especialista en mediación intercultural y Coordinadora de Servicios de atención e información para la población extranjera para la administración pública desde 2006 hasta la actualidad. Profesora Asociada en el departamento de traducción e interpretación, árabe, en la Universidad de Alicante año 2010-2011. Publicaciones: «Mediación sociosanitaria», *La diversidad frente al espejo. Salud, interculturalidad y contexto migratorio*, 277-289, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2008, 978-84-8427-595-4. «Las relaciones políticas y culturales hispano-jordanas durante el franquismo», REIM, (*Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*), n.º 3, 21-44, Taller de Estudios Internacionales Mediterráneos, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2007, 1887-4460.

INSTRUCCIONES A LOS/LAS AUTORES/AS

1. Los trabajos serán el resultado de una investigación original y deberán contener conclusiones novedosas apoyadas en una metodología debidamente planteada y justificada. Sólo se admitirán trabajos inéditos que no estén en proceso de evaluación por otras revistas.

2. La extensión de los trabajos presentados no excederá de 9000 palabras, incluidas notas y bibliografía.

3. El número y extensión de las notas al pie se reducirá a lo indispensable.

4. Los autores someterán sus artículos en Word a través del correo electrónico de la revista (revistafeminismos@ua.es) y deberán aportar imprescindiblemente:

- Título del trabajo
- Nombre del autor o de la autora, institución a la que pertenece, dirección profesional completa y dirección electrónica.
- Archivo del texto en formato Word, omitiendo el nombre del autor o autora, con:
 - El título en español y en inglés.
 - Un resumen de unas 150 palabras en español, y su correcta versión inglesa. Este resumen deberá atenerse al siguiente esquema: objetivos del trabajo, metodología y conclusiones o tesis.
 - Cinco palabras-clave en español, y su correcta versión inglesa.
 - El texto del original.
 - Un breve C.V. (como máximo 300 palabras)

5. Los trabajos se someterán a un proceso de selección y evaluación anónimo y por pares, según el procedimiento y los criterios hechos públicos por la revista.

NORMAS EDITORIALES Y ESTILO DE LA REVISTA *FEMINISMO/S*

1. Los artículos estarán redactados en Word con letra Times New Roman, tamaño de 12 puntos y con un interlineado de un espacio y medio.
2. La extensión no excederá de 9000 palabras, incluidas notas y bibliografía.
3. La primera línea de cada párrafo irá sangrada.
4. Las notas, que deberán reducirse a lo indispensable y se utilizarán sólo para información suplementaria, serán a pie de página, con letra de 10 puntos e interlineado sencillo. La llamada en el texto irá antes del signo de puntuación.
5. Las referencias bibliográficas irán entre paréntesis en el texto del artículo, no en las notas, siguiendo las siguientes indicaciones:

5.1. Referencia a una idea de un autor/a cuyo nombre no se cita expresamente en el texto:

- «En la cultura renacentista y humanística italiana este debate sobre los sexos tuvo una muy especial viveza» (Blanco 265).
- El debate sobre los sexos fue muy vivo en la cultura del Renacimiento y del Humanismo italianos (Blanco 265).

No se pone coma [,] entre el nombre y el número de página.

5.2. Referencia a una idea de un autor cuyo nombre sí se cita en el texto:

- Según Moi, «la obra de Kristeva no se puede considerar fundamentalmente feminista» (174).

5.3. Si el autor solo tiene una obra citada, **no se incluye el año de edición.**

5.4. Si se menciona más de una obra de un mismo autor, inclúyase la fecha de edición de cada una, detrás del nombre. Debe insertarse una coma [,] **SOLAMENTE** entre el año y la página:

- «En la cultura renacentista y humanística italiana este debate sobre los sexos tuvo una muy especial viveza» (Blanco 1997, 265).

5.5. Empleen «ver» o «Ver». No empleen «cfr.», «véase», «vid.» o «comp.». En ningún caso se emplean indicaciones como «op. cit.», «art. cit.», «loc. cit.», «id.», «ibid.», «supra», «infra», «passim», «et alii».

6. Las citas extensas (cuatro o más líneas) se destacan del texto mediante un párrafo sangrado. No se usan comillas. El punto irá en este caso delante del paréntesis que contiene la referencia bibliográfica y no después.

7. Los diferentes apartados del texto se ordenarán siguiendo la numeración arábica (1, 2, 3,...) y el título de cada uno de ellos irá en letra mayúscula y en negrita. Los subapartados se enumerarán de la siguiente manera: 1.1, 1.2, 1.3, etc. y sus títulos irán en minúscula y en negrita.

8. Las fotografías e imágenes deben entregarse en formato digital, separadas del texto, en formato tif, con una calidad de 300 puntos por pulgada. Deben ir identificadas convenientemente según sean citadas en el texto.

9. Lista de obras citadas:

9.1. Las entradas bibliográficas aparecerán al final del documento, ordenadas alfabéticamente y con sangría francesa.

9.2. Los nombres de los autores y editores se darán completos, y nunca en mayúsculas.

9.3. Al incluir una obra de varios autores, solo en el primero se hace preceder el apellido.

9.4. Cuando se incluye más de una obra de un mismo autor, se ordenan cronológicamente; en todos los casos se hace constar el nombre del autor.

9.5. En las revistas, el número de volumen y fascículo se dará siempre con caracteres arábigos.

9.6. Cada entrada se organizará de la siguiente manera:

A. LIBROS

• **Con un/a solo/a autor/a o editor/a:** Apellido, Nombre. *Título del libro en cursiva*. Edición utilizada. Número de volúmenes [si más de uno]. Nombre de la serie o colección [si procede]. Lugar de publicación: Nombre de la editorial, Fecha de publicación.

Bloom, Harold. *Poetry and Repression: Revision from Blake to Stevens*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Moi, Toril (ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

• **Con varios/as autores/as o editores/as:** Apellidos, Nombre, y Nombre Apellidos. *Título en cursiva*. Ciudad: Editorial, año.

Anderson, Bonnie, y Judith P. Zinsser. *Historia de las mujeres: una historia propia*. 2 vols. Barcelona: Crítica, 1991.

Perrot, Michelle, y Georges Duby (eds.). *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, 1991.

B. ARTÍCULOS

- **Con un/a solo/a autor/a:** Apellidos, Nombre. «Título». *Revista en cursiva* n.º volumen en arábigo. Fascículo en arábigo (año): páginas (sin p./pp.).

Valcárcel, Amelia. «El primer ensayo feminista de una teoría del poder». *Panorama* 9 (1990): 59-64.

Vogel, Lisa. «Erotica, the Academy and Art Publishing: A Review of Woman as Sex Object. *Studies in Erotic Art, 1730-1970*, New York, 1972». *Art Journal* 35.4 (1976): 378-385.

- **Con varios/as autores/as:** Apellidos, Nombre, y Nombre Apellidos. «Título». *Revista en cursiva* n.º volumen en arábigo. Fascículo en arábigo (año): páginas (sin p./pp.).

López-Zafra, Esther y Rocío García Retamero. «Mujeres y liderazgo: ¿discapacitadas para ejercer el liderazgo en el ámbito público?». *Feminismo/s* 13 (2009): 85-104.

C. COLABORACIÓN EN LIBRO COLECTIVO: Apellido del autor/ de la autora, Nombre del autor/ de la autora. «Título de la colaboración». *Título del libro en cursiva*. Ed./Eds. Nombre y apellidos del editor o de la editora. Edición utilizada. Número de volumen [si más de uno]. Lugar de publicación: Nombre de la editorial, fecha de publicación. Páginas.

Smith-Rosenberg, Carroll. «Writing History: Language, Class and Gender». *Feminist Studies*. Ed. Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana University Press, 1986, 31-54.

D. TÍTULOS DE LIBROS CON VARIOS VOLÚMENES

- **Si cada volumen tiene un título propio**, se hará constar así:

Díaz-Diocaretz, Myriam, e Iris M. Zavala (coords.). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana)*, I: *Teoría feminista: discursos y diferencias*. Barcelona: Anthropos, 1993.

• Si cada volumen no tiene título propio:

Pardo Bazán, Emilia. *Obras completas*. Vol. 2. Ed. Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1957.

E. CITAS DE PRENSA: Apellido del autor, Nombre del autor. «Título del trabajo». *Nombre del periódico en cursiva* [caso de que no sea universalmente conocido: Ciudad, País] Día Mes Año: páginas.

Lara, Fernando. «Victoria Kent, una mujer de suerte». *Triunfo*, 22 octubre 1977: 62.

F. PUBLICACIÓN EN INTERNET: Apellido del autor, Nombre del autor. «Título del trabajo». *Nombre de la publicación en cursiva* Volumen. Número (Año): páginas [si tiene]. Fecha de acceso.

Safa Barraza, Patricia, y Juan Manuel Ramírez Sáiz. «Deterioro urbano y calidad de vida en las grandes urbes: la participación de las mujeres en las organizaciones vecinales». *La ventana* 54 (2011): 110-145. 20 de abril de 2015.

G. Las WEBS se citarán de acuerdo al siguiente modelo:

<http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros>, consultado el 19-06-2008

PROCESO DE EVALUACIÓN

1) Los originales recibidos son valorados, en primera instancia, por el Consejo de Redacción de la revista para decidir sobre su adecuación a las áreas de conocimiento y a los requisitos que la revista ha publicado para los/las autores/as.

2) El Consejo de Redacción envía los originales, sin el nombre del autor o de la autora, a dos revisores/as externos/as al Consejo Editorial, quienes emiten su informe en un plazo máximo de seis semanas. Sobre esos dictámenes, el Consejo de Redacción decide rechazar o aceptar el artículo o solicitar modificaciones al autor o autora del trabajo. Los/las autores/as reciben una notificación detallada y motivada donde se expone, retocado, el contenido de los informes originales, con indicaciones concretas para la modificación si es el

caso. *Feminismo/s* puede enviar a los/las autores/as los informes originales recibidos, íntegros o en parte, siempre de forma anónima.

3) El informe emitido por los/las revisores/as incluye:

- a) una valoración global del artículo y de los resúmenes.
- b) una valoración cuantitativa de la calidad (buena | aceptable | insuficiente) según estos cinco criterios: originalidad e interés del tema; pertinencia en relación con las investigaciones actuales en el área; rigor metodológico y articulación expositiva; bibliografía significativa y actualizada; pulcritud formal y claridad de discurso.
- c) una recomendación final: publicar | solicitar modificaciones | rechazar.

COBERTURA, DIFUSIÓN Y PREFERENCIA EN BASES DE DATOS

Feminismo/s se encuentra incluida en las bases de datos del CSIC (base de datos de revistas CCHS y sumarios ISOC), en Latindex, DICE, IN-Recs, MLA y ERIH (European Reference Index for the Humanities).

CÓMO OBTENER LA REVISTA

La revista se vende a un precio de 12 euros a través del Servicio de Publicaciones de la Universidad de Alicante

Ventas:

Teléfono: 96 590 9445

Fax: 96 590 94 45

E-Mail: Publicaciones.Ventas@ua.es

La revista mantiene intercambios con publicaciones pertenecientes a otras instituciones académicas y/o investigadoras, españolas y extranjeras.

INSTRUCCIONS ALS AUTORS/AUTORES

1. Els treballs seran el resultat d'una investigació original i hauran de contenir conclusions noves recolzades en una metodologia plantejada i justificada degudament. Només s'admetran treballs inèdits que no estiguen en procés d'avaluació per altres revistes.

2. L'extensió dels treballs presentats no excedirà de 9000 paraules, incloent-hi notes i bibliografia.

3. El nombre i extensió de les notes al peu es reduirà a l'indispensable.

4. Els autors sotmetran els seus articles en Word a través del correu electrònic de la revista (revistafeminismos@ua.es) i hauran d'aportar imprescindiblement:

- Títol del treball
- Nom de l'autor o de l'autora, institució a la qual pertany, adreça professional completa i adreça electrònica.
- Arxiu del text en format Word, que no continga el nom de l'autor o autora, amb:
 - El títol en espanyol i en anglès.
 - Un resum d'unes 150 paraules en espanyol, i la seua correcta versió anglesa. Aquest resum haurà d'atenir-se a l'esquema següent: objectius del treball, metodologia i conclusions o tesis.
 - Cinc paraules clau en espanyol, i la seua correcta versió anglesa.
 - El text de l'original.
 - Un breu CV (com a màxim 300 paraules)

5. Els treballs se sotmetran a un procés de selecció i avaluació anònim i per experts, segons el procediment i els criteris fets públics per la revista.

NORMES EDITORIALS I D'ESTILS

1. Els articles estaran redactats en Word amb lletra Times New Roman, mida de 12 punts i amb un interlineat d'un espai i mig.
2. L'extensió no excedirà de 9000 paraules, incloent-hi notes i bibliografia.
3. La primera línia de cada paràgraf anirà sagnada.
4. Les notes, que s'hauran de reduir a l'indispensable i s'utilitzaran només per a informació suplementària, seran a peu de pàgina, amb lletra de 10 punts i interlineat senzill. La crida en el text anirà abans del signe de puntuació.
5. Les referències bibliogràfiques aniran entre parèntesis en el text de l'article, no en les notes, seguint les indicacions següents:

5.1. Referència a una idea d'un autor/a el nom del/la qual no se cita expressament en el text:

- «En la cultura renacentista y humanística italiana este debate sobre los sexos tuvo una muy especial viveza» (Blanco 265).
- El debate sobre los sexos fue muy vivo en la cultura del Renacimiento y del Humanismo italianos (Blanco 265).

No es posa coma [,] entre el nom i el número de pàgina.

5.2. Referència a una idea d'un autor el nom del qual sí se cita en el text:

- Según Moi, «la obra de Kristeva no se puede considerar fundamentalmente feminista» (174).

5.3. Si l'autor solament té una obra citada, no s'inclou l'any d'edició.

5.4. Si se cita més d'una obra d'un mateix autor, cal incloure la data d'edició de cadascuna, darrere del nom. Ha d'inserir-se una coma [,] SOLAMENT entre l'any i la pàgina:

- «En la cultura renacentista y humanística italiana este debate sobre los sexos tuvo una muy especial viveza» (Blanco 1997, 265).

5.5. Utilitzeu «ver» o «Ver». No empen «cfr.», «véase», «vid.» o «comp.». En cap cas s'usen indicacions com «op. cit.», «art. cit.», «loc. cit.», «id.», «ibid.», «supra», «infra», «passim», «et alii».

6. Les cites extenses (quatre o més línies) es destaquen del text mitjançant un paràgraf sagnat. No s'usen cometes. El punt anirà en aquest cas davant del parèntesi que conté la referència bibliogràfica i no després.

7. Els diferents apartats del text s'ordenaran seguint la numeració aràbiga (1, 2, 3,...) i el títol de cadascun anirà en lletra majúscula i en negreta. Els subapartats s'enumeraran de la manera següent: 1.1, 1.2, 1.3, etc. i els seus títols aniran en minúscula i en negreta.

8. Les fotografies i imatges s'han de lliurar en format digital, separades del text, en format tif, amb una qualitat de 300 punts per polzada. Han d'estar identificades convenientment segons siguin citades en el text.

9. Llista d'obres citades:

9.1. Les entrades bibliogràfiques apareixeran al final del document, ordenades alfabèticament i amb sagnat francès.

9.2. Els noms dels autors i editors es donaran complets, i mai en majúscula.

9.3. Quan s'incloua una obra de diversos autors, solament en el primer es fa precedir el cognom.

9.4. Quan s'inclou més d'una obra d'un mateix autor, s'ordenen cronològicament; en tots els casos es fa constar el nom de l'autor.

9.5. En les revistes, el número de volum i fascicle es donarà sempre amb caràcters aràbics.

9.6. Cada entrada s'organitzarà de la manera següent:

A. LLIBRES

• **Amb únic/a autor/a o editor/a:** Cognom, Nom. *Títol del llibre en cursiva*. Edició utilitzada. Número de volums [si més d'un]. Nom de la sèrie o col·lecció [si escau]. Lloc de publicació: Nom de l'editorial, data de publicació.

Bloom, Harold. *Poetry and Repression: Revision from Blake to Stevens*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Moi, Toril (ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

• **Amb diversos/es autors/es o editors/es:** Cognoms, Nom, i Nom Cognoms. *Títol en cursiva*. Ciutat: Editorial, any.

Anderson, Bonnie, y Judith P. Zinsser. *Historia de las mujeres: una historia propia*. 2 vols. Barcelona: Crítica, 1991.

Perrot, Michelle, y Georges Duby (eds.). *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, 1991.

B. ARTICLES

- **Amb un/a únic/a autor/a:** Cognoms, Nom. «Títol». *Revista en cursiva* núm. Volum en aràbic. Fascicle en aràbic (any): pàgines (sense p./pàg.).

Valcárcel, Amelia. «El primer ensayo feminista de una teoría del poder». *Panorama* 9 (1990): 59-64.

Vogel, Lisa. «Erotica, the Academy and Art Publishing: A Review of Woman as Sex Object. *Studies in Erotic Art, 1730-1970*, New York, 1972». *Art Journal* 35.4 (1976): 378-385.

- **Amb diversos/es autors/es:** Cognoms, Nom, i Nom Cognoms. «Títol». *Revista en cursiva* núm. volum en aràbic. Fascicle en aràbic (any): pàgines (sense p./pàg.).

López-Zafra, Esther y Rocío García Retamero. «Mujeres y liderazgo: ¿discapacitadas para ejercer el liderazgo en el ámbito público?». *Feminismo/s* 13 (2009): 85-104.

C. COL-LABORACIÓ EN LLIBRE COL-LECTIU: Cognom de l'autor o de l'autora, Nom de l'autor o de l'autora. «Títol de la col·laboració». *Títol del llibre en cursiva*. Ed./Eds. Nom i cognoms de l'editor o de l'editora. Edició utilitzada. Número de volum [si més d'un]. Lloc de publicació: Nom de l'editorial, data de publicació. Pàgines.

Smith-Rosenberg, Carroll. «Writing History: Language, Class and Gender». *Feminist Studies*. Ed. Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana University Press, 1986, 31-54.

D. TÍTOLS DE LLIBRES AMB DIVERSOS VOLUMS

- **Si cada volum té un títol propi**, es farà constar així:

Díaz-Diocaretz, Myriam, e Iris M. Zavala (coords.). *Breve historia feminista de la literatura española (en lengua castellana), I: Teoría feminista: discursos y diferencias*. Barcelona: Anthropos, 1993.

• Si cada volum no té títol propi:

Pardo Bazán, Emilia. *Obras completas*. Vol. 2. Ed. Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1957.

E. CITES DE PREMSA: Cognom de l'autor, Nom de l'autor. «Títol del treball». *Nom del periòdic en cursiva* [cas que no siga universalment conegut: Ciutat, País] dia mes any: pàgines

Lara, Fernando. «Victoria Kent, una mujer de suerte». *Triunfo*, 22 octubre 1977: 62.

F. PUBLICACIÓ EN INTERNET: Cognom de l'autor, Nom de l'autor. «Títol del treball». *Nom de la publicació en cursiva* Volum. Número (Any): pàgines [si en té]. Data d'accés.

Safa Barraza, Patricia, y Juan Manuel Ramírez Sáiz. «Deterioro urbano y calidad de vida en las grandes urbes: la participación de las mujeres en las organizaciones vecinales ». *La ventana* 54 (2011): 110-145. 20 de abril de 2015.

G. Les WEBS se citaran d'acord amb el model següent:

<http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros>, consultado el 19-06-2008

PROCÉS D'AVUACIÓ

1) Els originals rebuts són valorats, en primera instància, pel Consell de Redacció de la revista per a decidir sobre l'adequació a les àrees de coneixement i als requisits que la revista ha publicat per als autors o autores.

2) El Consell de Redacció envia els originals, sense el nom de l'autor o de l'autora, a dos revisors o revisores externs al Consell Editorial, els quals emeten el seu informe en un termini màxim de sis setmanes. Sobre aquests dictàmens, el Consell de Redacció decideix rebutjar o acceptar l'article o sol·licitar modificacions a l'autor o autora del treball. Els autors o autores reben una notificació detallada i motivada en què s'exposa, retocat, el contingut dels informes originals, amb indicacions concretes per a la modificació si és el cas. *Feminismo/s*

pot enviar als autors o autores els informes originals rebuts, íntegres o en part, sempre de manera anònima.

3) L'informe emès pels revisors o revisores inclou:

- a) una valoració global de l'article i dels resums.
- b) una valoració quantitativa de la qualitat (bona | acceptable | insuficient) segons aquests cinc criteris: originalitat i interès del tema; pertinència en relació amb les investigacions actuals en l'àrea; rigor metodològic i articulació expositiva; bibliografia significativa i actualitzada, netedat formal i claredat de discurs.
- c) una recomanació final: publicar | sol·licitar modificacions | rebutjar.

COBERTURA, DIFUSIÓ I PRESÈNCIA EN BASES DE DADES

Feminismo/s està inclosa en les bases de dades del CSIC (base de dades de revistes CCHS i sumaris ISOC), en Latindex, DIU, IN-Recs, MLA i ERIH (European Reference Index for the Humanities).

COM ES POT OBTENIR LA REVISTA

La revista es ven a un preu de 12 euros a través del Servei de Publicacions de la Universitat d'Alacant

Vendes:

Telèfon: 96 590 9445

Fax: 96 590 94 45

E-mail: Publicaciones.ventas@ua.es

La revista manté intercanvis amb publicacions pertanyents a altres institucions acadèmiques o investigadores, espanyoles i estrangeres.

INSTRUCTIONS FOR AUTHORS

1. The works submitted should be unpublished under no evaluation process by other journals and must contain novel conclusions supported with a duly proposed and justified methodology.

2. The length of the papers should not exceed 9,000 words, including notes and bibliography.

3. The number and length of footnotes should be reduced to the minimum necessary.

4. Authors should submit their articles in Word via electronic mail (Revistafeminismos@ua.es) along with the following documents:

- Title of the work
- Name of the author, the institution they belong to, full professional address and electronic mail.
- Text file in Word format, omitting the name of the author with:
 - The title in Spanish and English.
 - A 150-word abstract in Spanish and its correct English version. This abstract should follow the following outline: objectives of the paper, method and conclusions or thesis.
 - Five key words in Spanish and its correct English version.
 - Original text.
 - A short curriculum vitae (maximum of 300 words)

5. Papers will undergo a process of anonymous selection and evaluation peer review, according to the procedure and criteria published by the journal.

EDITORIAL GUIDELINES AND STYLE

1. Articles should be drafted in Word with Times New Roman font, 12-point size with with one-and-a-half line spacing.
2. Length should not exceed 9,000 words, including notes and bibliography.
3. First line of each paragraph shall be indented.
4. Notes, which should be reduced to the minimum necessary and used only for supplementary information, will only be footnoted, with 10-point font and single spacing. Footnote number in the text should go before the punctuation mark.
5. Bibliographical references should go between parentheses in the text, and not in the notes, according to the following instructions:

5.1. Reference to an idea of an author whose name has not been expressly quoted in the text:

- «In the Italian Renaissance and humanistic culture, this debate on gender had a very special liveliness» (Blanco 265).
- This debate on gender had a very special liveliness in the Italian Renaissance and humanistic culture (Blanco 265).

No comma is used [,] between the name and page number.

5.2. Reference to an author's idea whose name is quoted in the text:

- According to Moi, «Kristeva's work cannot be considered fundamentally feminist» (174).

5.3. Should the author has an only work published, the **year of publication will not** be included.

5.4. Should more than work by the same author be mentioned, each year of publication should be included after the author's name. A comma should be used [,] **ONLY** between the year and the page number:

- «In the Italian Renaissance and humanistic culture, this debate on gender had a very special liveliness» (Blanco 1997, 265).

- 5.5. Use «see» and not «cfr.», «véase», «vid.» o «comp.». Under no circumstances expressions such as «op. cit.», «art. cit.», «loc. cit.», «id.», «ibid.», «supra», «infra», «passim», «et alii» will be used.
6. Large figures (four or more lines) are highlighted in the text with an indented paragraph. Inverted commas are not used. Full stop goes, in this case, in front of the parentheses containing the bibliographical reference but never behind.
7. The different sections of the text are organised following the Arabic numerals (1, 2, 3,...) and the title for each section shall be capitalised in italics. Subsections shall be numbered as follows: 1.1, 1.2, 1.3, etc. and their titles shall be lowercase in Italics.
8. Photographs and images shall be submitted in a 300 pixels resolution as a.tiff, aside from the text. They should be duly identified according to the way they have quoted in the text.
- 9 List of quoted works:
- 9.1. Bibliographical references shall be mentioned at the bottom of the document, in alphabetic order with hanging indentation.
- 9.2. The names of authors and publishers shall be given in full and never capitalised.
- 9.3. In the case of a work with several authors, the surname shall only precede the first one.
- 9.4. In the case of more than work by the same author, a chronological order is needed and their name shall be mentioned in all cases.
- 9.5. In the case of journals, the number of issue and part shall be always given in Arabic numerals.
- 9.6. Each reference shall be organised as follows:

A. BOOKS

- **With only one author or publisher:** Surname, Name. *Title of the book in Italics*. Edition used. Number of volumes [if more than one]. Name of the series or collection [if appropriate]. Place of publication: Name of the publishing firm, Date of publication.

Bloom, Harold. *Poetry and Repression: Revision from Blake to Stevens*. New Haven: Yale University Press, 1976.

Moi, Toril (ed.). *The Kristeva Reader*. Oxford: Blackwell Publishers, 1986.

- **With several authors or publishers:** Surnames, names and Names Surnames. *Title in Italics*. City: Publishing firm, year.

Anderson, Bonnie, and Judith P. Zinsser. *Historia de las mujeres: una historia propia*. 2 vols. Barcelona: Crítica, 1991.

Perrot, Michelle, and Georges Duby (eds.). *Historia de las mujeres*. Madrid: Taurus, 1991.

B. ARTICLES

- **With one author :** Surname, Name. «Title». *Revista en cursiva* volume no. in Arabic numerals. Issues in Arabic numerals (year): pages (without pg./pgs.).

Valcárcel, Amelia. «El primer ensayo feminista de una teoría del poder». *Panorama* 9 (1990): 59-64.

Vogel, Lisa. «Erotica, the Academy and Art Publishing: A Review of Woman as Sex Object. *Studies in Erotic Art, 1730-1970*, New York, 1972». *Art Journal* 35.4 (1976): 378-385.

- **With several authors** Surnames, Name, and Name surnames. «Titles». *Revista en cursiva* volume no. in Arabic numerals. Issues in Arabic numerals (year): pages (without pg./pgs.).

López-Zafra, Esther and Rocío García Retamero. «Mujeres y liderazgo: ¿discapacitadas para ejercer el liderazgo en el ámbito público?». *Feminismo/s* 13 (2009): 85-104.

- **COLLABORATIVE BOOK:** Author's surname, author's name. «Title of the collaboration». *Title of the book in Italics*. Publisher's name and surname. Edition no. Volume no. [if more than one]. Place of publication: Name of the publishing firm, publication date. Pages.

Smith-Rosenberg, Carroll. «Writing History: Language, Class and Gender». *Feminist Studies*. Ed. Teresa de Lauretis. Bloomington: Indiana University Press, 1986, 31-54.

D. BOOK TITLES WITH SEVERAL VOLUMES

- Should every volume have its own title, state them as follows:

Díaz-Diocaretz, Myriam, and Iris M. Zavala (coords.). *Breve historia feminista de la literatura española (in Spanish), I: Teoría feminista: discursos y diferencias*. Barcelona: Anthropos, 1993.

- Should every volume have different titles:

Pardo Bazán, Emilia. *Obras completas*. Vol. 2. Ed. Federico Carlos Sainz de Robles. Madrid: Aguilar, 1957.

E. **PRESS QUOTES:** Author's surname, author's name. «Title of the article». *Name of the newspaper in Italics* [if not universally recognised: City, Country] Day Month Year: pages

Lara, Fernando. «Victoria Kent, una mujer de suerte». *Triunfo*, 22 October 1977: 62.

F. **PUBLICATION IN THE INTERNET:** Author's surname, author's name. «Title of the work». *Name of the periodical in Italics*. Volume. No. (Year): pages [if any]. Date of consultation.

Safa Barraza, Patricia, and Juan Manuel Ramírez Sáiz. «Deterioro urbano y calidad de vida en las grandes urbes: la participación de las mujeres en las organizaciones vecinales ». *La ventana* 54 (2011): 110-145. 20 April 2015.

G. **WEB SITES** shall be quoted according to this model:

<http://www.cis.es/cis/opencms/ES/2_barometros>, consulted on 19-06-2008

ASSESSMENT CRITERIA

1) Original papers are firstly assessed by the Editorial Board of the journal on their suitability to the fields of knowledge and the requirements established for authors by the journal.

2) The Editorial Board submits originals (without the author's name written down) to two external reviewers, who shall release a report within six weeks.

On these views, the Editorial Board decides on rejecting or accepting the article or apply for modifications to the author. Authors are given a detailed and reasoned notification where the content of original reports (retouched) is exposed with specific indications for modifications if appropriate. *Feminismo/s* can send authors the original reports submitted, either complete or in part and always anonymously.

3) The report submitted by reviewers includes:

- a) a global assessment of both the article and abstracts.
- b) a quantitative assessment of the quality (good | acceptable | insufficient) according to 5 criteria: originality and interest of the issue; appropriateness with respect to current research in the area; methodological rigour and expository articulation; relevant and updated bibliography; formal neatness and clear discourse.
- c) a final recommendation: publish | apply for modifications | reject.

COVERAGE DISSEMINATION AND PRESENCE IN DATABASES

Feminismo/s is included in CSIC databases (CCHS journals databases and ISOC indexes), in Latindex, DICE, IN-Recs, MLA and ERIH (European Reference Index for the Humanities).

HOW TO GET THE JOURNAL

The journal is on sale at €2 through the University of Alicante Publications Service

Sales:

Tel. 96 590 9445

Fax: 96 590 94 45

E-Mail: Publicaciones.Ventas@ua.es

The journal exchanges publications with other journals from Spanish and international academic and/or research institutions.

Números anteriores publicados

- Feminismo/s 1.** *Feminismo y multidisciplinariedad*. Helena Establier (coord.)
- Feminismo/s 2.** *Imagin/ando a la mujer*. Pilar Amador Carretero (coord.) y Mónica Moreno Seco (ed.)
- Feminismo/s 3.** *Mujer y participación política*. Mónica Moreno Seco y Clarisa Ramos Feijóo (coords.)
- Feminismo/s 4.** *Writing, memoirs, autobiography and history*. Silvia Caporale Bizzini (coord.)
- Feminismo/s 5.** *Habitar / escribir / conquistar el espacio*. Teresa Gómez Reus (ed.)
- Feminismo/s 6.** *Violencia estructural y directa: mujeres y visibilidad*. Carmen Mañas Viejo (coord.)
- Feminismo/s 7.** *Hèlène Cixous: Huellas de intertextos*. Maribel Peñalver Vicea y Rosa María Rodríguez Magda (eds.)
- Feminismo/s 8.** *Mujeres y derecho*. Nieves Montesinos Sánchez y M.^a del Mar Esquembre Valdés (coords.). Nieves Montesinos Sánchez (ed.)
- Feminismo/s 9.** *Género, conflicto y construcción de la paz. Reflexiones y propuestas*. Eva Espinar Ruiz y Eloisa Nos Aldás (coords.)
- Feminismo/s 10.** *Medicines i Gènere. El torsimany necessari*. Elizabeth Mora Torres, Albert Gras i Martí (coords.)
- Feminismo/s 11.** *La representación/presencia de la mujer en los Medios de Comunicación*. Sonia Núñez Puente (coords.) y Helena Establier Pérez (ed.)
- Feminismo/s 12.** *Mujeres en democracia*. Nieves Montesinos Sánchez y M.^a del Mar Esquembre Valdes (coords. y eds.)
- Feminismo/s 13.** *Mujeres y diversidad funcional (discapacidad): construyendo un nuevo discurso*. Carmen Mañas (coord.)
- Feminismo/s 14.** *Género y nuevas tecnologías de la información y la comunicación*. Eva Espinar Ruiz (Coord.)
- Feminismo/s 15.** *¿Feminismo de la igualdad y feminismo de la diferencia?* Elena Nájera (Coord.)
- Feminismo/s 16.** *Género e imagen del poder en la historia contemporánea*. Mónica Moreno Seco y Alicia Mira Abad (Coords.)

- Feminismo/s 17.** *La arquitectura y el urbanismo con perspectiva de género.* María Elia Gutiérrez Mozo (Coord.)
- Feminismo/s 18.** *Salud pública desde la perspectiva de género: Hitos e innovación.* María Teresa Ruiz Cantero (Coord.)
- Feminismo/s 19.** *Mirada/s trans/identitarias.* Ángel Amaro (Coord.)
- Feminismo/s 20.** *La Diosa y el poder de las mujeres. Reflexiones sobre la espiritualidad femenina en el siglo XXI.* Angie Simonis (Coord.)
- Feminismo/s 21.** *Mujeres, actividad física, deporte y ocio.* Juan Tortosa Martínez y Lilyan Vega Ramírez (Coords.)
- Feminismo/s 22.** *Ecofeminismo/s: Mujeres y Naturaleza.* Lorraine Kerslake y Terry Gifford (Coords.)
- Feminismo/s 23.** *Todo sobre mi familia. Perspectivas de género.* Adrián Gras-Velázquez (Coord.)
- Feminismo/s 24.** *Género y humor en discursos de mujeres y hombres.* G. Angela Mura y Leonor Ruiz Gurillo (Coords.)
- Feminismo/s 25.** *Violencia escolar y género.* Almudena Iniesta Martínez (Coord.)

EMPIRIA

REVISTA DE
METODOLOGÍA
DE CIENCIAS
SOCIALES

Nº 29 - 2014
septiembre-diciembre

ISSN 1139-5737



UNIVERSIDAD NACIONAL
DE EDUCACIÓN A DISTANCIA

REVISTA DE METODOLOGÍA DE CIENCIAS SOCIALES

Nº 29 - 2014

Septiembre-Diciembre

DIRECTOR: JOSÉ MARÍA ARRIBAS MACHO (UNED)

Consejo de redacción:

Alejandro Almazán, Luis Enrique Alonso, Michel Armatte, Michel Bourdeau, Javier Callejo, Luis Camarero, Ignacio Duque, Iñaki García Borrego, Jesús Gutiérrez, Marie Jaisson, Carlos Lozares, Emilio M. Martínez, Jesús Oliva, Julio A. del Pino, Ted. Porter, Raquel Osborne, Miguel Requena,

Secretaría: Beatriz Mañas, Antonio Vallejos.

Secretaría Técnica: Lola Velázquez

Web [http:// www.uned.es/dpto-sociologia-1/empiria/](http://www.uned.es/dpto-sociologia-1/empiria/)

Correo electrónico: empiria@poli.uned.es

Correo postal: Secretaría de la Revista *EMPIRIA*
Facultad de CC. PP. y Sociología, UNED.

Obispo Trejo, s/n.

28040, Madrid

ARTÍCULOS ORIGINALES

LUIS ENRIQUE ALONSO, CARLOS JESÚS FERNÁNDEZ RODRÍGUEZ Y RAFAEL IBÁÑEZ ROJO: *Crisis y nuevos patrones de consumo: discursos sociales acerca del consumo ecológico en el ámbito de las grandes ciudades españolas.*

ANDREU DOMINGO I VALLS; ALBERT SABATER COLL; ENRIQUE ORTEGA RIVERA: *¿Migración neohispánica? El impacto de la crisis económica en la emigración española*

HOLM-DETLEV KÖHLER; SERGIO GONZÁLEZ BEGEGA: *Elementos para un concepto sociológico de innovación*

NARCISO PIZARRO PONCE DE LA TORRE, AURORA ESTHER RABAZO MARTÍN: *Nacionalismo metodológico y control subjetivo: una investigación sobre las redes de Consejeros y las de Accionistas en España y Francia.*

CRISTINA MATEOS MORA Y CLEMENTE J. NAVARRO YÁÑEZ: *La localización de la clase creativa en los municipios españoles. Discusión conceptual-operativa y análisis descriptivo*

MARÍA JOSE RODRÍGUEZ JAUME Y MARÍA JOSÉ GONZÁLEZ RÍO: *Las encuestas autoadministradas por internet. Un estudio de caso: "Las familias adoptivas y su estilo de vida"*

MIGUEL VALLES: *Reflexión metodológica sobre un caso de docencia e investigación con métodos cualitativos: la trastienda del proceso investigador y su archivo como conceptos clave*

Texto Clásico:

OCTAVIO UÑA JUÁREZ Y JOSÉ LUIS PALACIOS GÓMEZ: El "interrogatorio para la descripción de los pueblos" de Fermín Caballero: Los primeros pasos de las encuestas censales en España

ANTONIO VALLEJOS IZQUIERDO: "Fomento de la población rural" de Fermín Caballero: Ciencia Social y Gobierno.

LIBROS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A DISTANCIA - Madrid, 2014

Reservados los derechos y prohibida su reproducción total o parcial

ISSN: 1139-5737

Dépósito legal: M. 31.469-1998

Impreso en España - Printed in Spain.

Versión electrónica/Electronic edition:

<http://e-spacio.uned.es/revistasuned/index.php/empiria/>

<http://www.uned.es>

[Dialnet.unirioja.es](http://dialnet.unirioja.es)

SUSCRIPCIONES: UNED, DIFUSIÓN Y VENTAS, C/ BRAVO MURILLO, 38(28015 MADRID-ESPAÑA)

FAX: 91 398 75 27

Precio suscripción:(4 números) 50 € IVA incluido.

(Números sueltos) 18 € IVA Incluido.

