

Mujeres islámicas entre tradición y nuevas formas de vida

Islamic women between tradition and new lifestyles

Carla Roverselli

Associata di Pedagogia Generale e Sociale / Università degli studi di Roma Tor Vergata

abstract

Las mujeres islámicas no forman un universo homogéneo e idéntico ni en el espacio ni en el tiempo. Si se habla de ellas de forma genérica, se corre el riesgo de caer en estereotipos.

En mi estudio presento el pensamiento de dos mujeres islámicas de la segunda mitad del siglo XX, a través de la lectura de dos de sus obras: la egipcia Nawal El Saadawi, *Mujer en punto cero* (1994) y la marroquí Fátima Mernissi, *El harén político: el profeta y las mujeres* (2002). En la novela de al-Sadawi se describe el recorrido doloroso de una mujer egipcia para recuperar su propia dignidad. En el texto de la Mernissi, en cambio, se muestra como el promover nuevas formas de vida para la mujer supone una reinterpretación crítica de las escrituras sagradas islámicas.

Palabras claves: mujeres islámicas, feminismo, patriarcado

*Muslim women are not a homogenous and the same universe in space and time. Talking about them generically raises the risk of stereotyping a group of people. In this paper we present the thought of two Muslim women of the second half of the twentieth century through the reading of two of their works: the Egyptian Nawal El Saadawi, *Woman at Point Zero* (1983) and the Moroccan Fatema Mernissi, *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes* (1987).*

El Saadawi describes in the novel the painful journey taken by an Egyptian woman to regain possession of her dignity.

Mernissi's book, however, shows how the promotion of new lifestyles for the woman must go through a critical reinterpretation of sacred Islamic scriptures.

Keywords: *islamic women, feminism, patriarchy*

Mujeres islámicas entre tradición y nuevas formas de vida

Introducción

Las mujeres islámicas no constituyen un universo homogéneo e idéntico ni el espacio ni en el tiempo, sino que representan una realidad histórica que varía según el contexto geográfico, cultural, social y, obviamente, temporal; son personas con historias, motivaciones, expectativas y aspiraciones distintas.

Si se habla de forma genérica de mujeres islámicas, se corre el riesgo de reducirlas a un conjunto de personas estereotipadas como si este estuviera compuesto de elementos idénticos en el tiempo y en el espacio. En cambio se diferencian entre ellas por el momento histórico en el que vivieron, su país de origen, su edad, clase social, el tipo de recorrido existencial, intelectual, laboral, y religioso que cada una de ellas vive o ha vivido y por el contexto histórico en el que están englobadas y el Islam no es más que uno de sus elementos (por ejemplo, si son emigrantes, si viven o vivieron en un país islámico u occidental).

Las mujeres islámicas no constituyen un conjunto homogéneo y, por ello, lo primero que hay que hacer es aprender a desaprender el esencialismo (Said, 2008, pp. 329-331); o sea, aprender a rechazar la representaciones que las reducen a una imagen monolítica y estereotipada. Ni el Islam, ni las relaciones y roles de género se pueden analizar como inmutables y fijos. El Islam está sometido a interpretaciones y las relaciones de género corresponden a construcciones culturales dinámicas, sujetas a continuas negociaciones en el tiempo y en el espacio.

Existe una pluralidad de formas de vivir la experiencia religiosa por parte de las mujeres islámicas que, a menudo, se utiliza como bandera de reivindicaciones identitarias que se concentran en su cuerpo y en el comportamiento que tendrían que llevar según los demás (Salih, 2000).

Cuando se habla de mujeres islámicas, hay que evitar simplificaciones banales y subrayar las diferencias que existen en el interior de una presunta “identidad” (musulmana, árabe, islámica) para no aumentar el odio, el prejuicio, la marginalidad étnica y social y el estereotipo (Sandrucci, 2001, pp. 299-323).

En este trabajo presento el pensamiento de dos mujeres islámicas: Nawal El Saadawi y Fátima Mernissi, a través de la lectura de dos de sus obras. Desde siempre estas escritoras han defendido a las mujeres dentro del Islam desde perspectivas diferentes. Han demostrado que, en ciertos casos, la tradición hay que modificarla y han sido protagonistas de transformaciones sociales de nuevas formas de vida.

Ambas escritoras pertenecen al feminismo islámico. Ambas luchan contra el patriarcado y su intención es la de promover un nuevo tipo de relación entre hombre y mujer. Ambas no cuestionan la sacralidad del Corán, pero desaprueban que el Corán lo hayan interpretado solo y exclusivamente los hombres y que, incluso, la historia islámica se registre y se divulgue solo desde un punto de vista machista. Su *multiple critique* actúa en varios frentes: se dirige al sistema global y local, a los regímenes políticos de sus respectivos países, al contexto familiar y religioso y al patriarcado que se manifiesta en todos estos contextos (Cooke, 2000).

No hay que olvidar que nuestra lectura está necesariamente distorsionada, ya que leemos las obras de estas mujeres árabes en un contexto físico, mental e histórico occidental; es decir, un contexto distinto de aquel en que estas mujeres han escrito. Sin embargo, ambas autoras dirigen sus libros no solo a un público oriental, sino también occidental para que este último pueda conocer los problemas de las mujeres árabes y las luchas que están llevando a cabo.

1. Nawal El Saadawi: recuperar la dignidad

Nawal El Saadawi, intelectual, activista política egipcia (Mekerta, 2006; Saiti, Salti 1994), nació en 1931 en Kafr Tahla, una pequeña aldea del norte de El Cairo. Como doctora psiquiatra ha luchado siempre por los derechos de las mujeres y, como militante feminista, ha sido la primera mujer del mundo árabe que ha afrontado públicamente cuestiones como la mutilación genital femenina, la prostitución, el incesto y el abuso sexual de niñas y mujeres árabes.

Cuando ejercía como médico de familia, vivía en contacto estrecho con los campesinos, compartía sus experiencias, conocía sus vidas y constataba los efectos que sobre ellos provocaba la triple plaga de la pobreza, la ignorancia y la enfermedad. En las mujeres, para colmo, aplastadas también por la opresión ejercitada por sus padres o maridos, el peso era doble. He visto a chicas darse fuego o tirarse al Nilo y morir ahogadas para huir de la tiranía de un padre o de un

marido. He intentado ayudarlas, pero los hombres que mandaban en el pueblo, compinchados con las autoridades estatales, me trasladaban siempre a otro lugar acusándome de no respetar los valores tradicionales de su comunidad y de incitar a las mujeres a rebelarse contra la ley y la religión (El Saadawi, 2002, pp. 299-300).

La producción literaria de Nawal El Saadawi se podría definir de tipo militante y orientada hacia el cambio de un sistema y de una tradición injusta en el interior del mundo árabe. Su obra abarca distintos géneros, desde ensayos de tipo científico y médico hasta textos literarios como novelas. Precisamente a través de estas últimas, El Saadawi ha presentado las mujeres árabes y su sociedad al público occidental.

Escribir se convirtió en un arma con la que combatir un sistema que obtiene su propia autoridad del poder despótico que un jefe ejerce sobre el estado, o un padre o un marido sobre su propia familia. Fue así que la palabra escrita se convirtió, para mí, en un acto de rebelión contra la injusticia perpetrada en nombre de la religión, la moral o el amor [...]. Mi pluma ha sido como un bisturí con el que he seccionado la capa superficial de la piel y, excavando en los músculos, he llegado a penetrar en la raíz de las cosas (El Saadawi, 2002, pp. 300-301).

En 1955 Nawal El Saadawi se licenció en medicina. En 1966 la nombraron directora general del Ministerio de Sanidad egipcio y en 1968 fundó la revista *Health*. En 1972 la publicación de su libro, *Women and sex*, le costó su puesto en el Ministerio de Sanidad y el cierre de la revista que ella había fundado. El libro fue condenado por las autoridades políticas y religiosas de su país. Para evitar la censura egipcia (Karolides, Bald, Sova, 2011, pp.236-240) publicó sus libros en Líbano. Como otros muchos militantes políticos, Nawal El Saadawi fue encarcelada en 1981 durante el gobierno de Sadat y experimentó durante algunos meses la experiencia de la cárcel de mujeres. Tras haber trabajado dos años en la ONU (1978-1980), abandonó el cargo porque sus convicciones políticas la llevaron a constatar que su dedicación por la igualdad de sexos y una profunda transformación social y política en sentido anticapitalista, están estrechamente relacionadas puesto que, según ella, la liberación de la mujer no está separada de la liberación política, económica y nacional.

Nawa El Saadawi capaz de encarnar el auténtico feminismo árabe (El Saadawi, 1993), se define “una socialista feminista” (El Saadawi, 2007, p. 10), pues pretende alejarse tanto del marxismo tradicional como del feminismo occidental. De hecho, critica el feminismo occidental por ignorar

los problemas de las mujeres del tercer mundo y porque establece una separación entre las cuestiones sexuales y patriarcales, y las de clase y colonialismo. Sostiene que hay que descubrir las similitudes entre las mujeres occidentales (del primer mundo) y las del tercer mundo. Según ella, todas las mujeres han sufrido algún tipo de mutilación, algunas físicamente, otras psicológicamente por la manera en que fueron educadas. La aportación de El Saadawi ha sido decisiva para poder divulgar, a nivel popular, los discursos referidos a la sexualidad y a los derechos de las mujeres porque la autora se dirige al lector con la familiaridad de un médico, la pasión de una militante, la credibilidad de un testigo ocular y el sufrimiento de una mujer herida (Amireh, 2000, pp. 220-231).

El Saadawi es una feminista islámica que se opone a la manipulación política e ideológica de la religión (Cooke, 2001, pp. 75-80). Defiende el Islam de una serie de visiones occidentales distorsionadas, como las que ven en la religión la causa principal del estado de inferioridad de las mujeres árabes. Dichos malentendidos están inspirados en la hostilidad hacia el Islam y no reconocen que, en cambio, esta religión en su esencia permitiría a las mujeres una plena realización. Rechaza el oscurantismo islámico y el uso de la religión como medio de opresión, Nawal lucha contra la incompreensión de occidente acerca del Islam (Amireh, 2000, pp. 223-230).

La novela *Mujer en punto cero* es un libro de Nawal El Saadawi en el que los hechos reales se entremezclan con la ficción, parece realista pero no lo es. Sin embargo, denuncia hechos que realmente ocurren. Es el resultado de una investigación realizada por la autora a principios de los 70 sobre las mujeres neuróticas de las cárceles egipcias. El relato apareció publicado en árabe en 1979 y, más tarde, se publicó y se tradujo en inglés en 1983 con el título *Woman at Point Zero*.

El texto narra las penurias de una mujer condenada a la horca que ha luchado siempre contra una sociedad que la ha oprimido en todas las etapas de su vida. “Es una historia terrible y maravillosa al mismo tiempo” (El Saadawi, 2007, p. 15). Numerosas mujeres egipcias, por un motivo u otro, pueden identificar sus vivencias con las de la protagonista; por ello, este libro se configura no solo como una denuncia del mundo de las injusticias y las humillaciones del que una mujer egipcia es víctima, sino también como la manifestación de una potente voluntad de cambio que reside en el fuero interno de las mujeres. Cambio que se puede realizar exclusivamente pagando con la vida misma.

La lectura de la historia de Firdaus, protagonista de *Mujer en punto cero*, genera una energía que solo puede compararse con la que transmite una sacudida eléctrica porque intenta suscitar un nuevo coraje en las mujeres egipcias: “el coraje de desafiar y derrotar las fuerzas que roban a las

personas el derecho de vivir y amar, además del derecho a la libertad” (El Saadawi, 2007, p. 16).

Firdaus, una famosa prostituta egipcia (p. 25), es condenada a muerte por haber asesinado a su proxeneta. Llega a esta situación límite tras una serie de violencias, humillaciones y desaventuras que empiezan en su infancia. Nawal narra su encuentro con ella en la cárcel antes de su ejecución y recoge la historia de su vida.

Firdaus nace en una familia de campesinos pobres y ya desde pequeña es víctima de abusos sexuales por parte de su padre y, después, de su tío. De joven le viene practicada la ablación, experiencia traumática que no olvidará jamás. Si bien consigue el diploma escolar de primer grado del que se siente muy orgullosa, no puede utilizarlo porque los demás, la sociedad y los hombres la consideran solo un cuerpo fuente de placer. Es obligada a casarse con un viejo que la expone a continuas vejaciones.

Consigue escapar de su marido, pero más tarde sufre de nuevo abusos sexuales y maltratos de otros hombres. A causa de todas estas humillaciones y, quizá, con el fin de ganar un poco de poder, Firdaus decide hacerse prostituta. Sin embargo, el proxeneta que controla su vida y le roba su dinero, se encarga de frenar sus intentos de independencia. Una noche, al defenderse de las vejaciones de este hombre, Firdaus lo mata. Con el homicidio esta mujer experimenta, por vez primera en su vida, la independencia absoluta y la afirmación de sí misma. Es consciente de que va a morir, no porque ha cometido el crimen, sino porque se ha rebelado a la criminalidad de los hombres y los ha desenmascarado, por eso los hombres ahora tienen miedo de ella y la quieren ver muerta pues temen más su verdad que su cuchillo (pp. 133-144).

A lo largo de toda la novela, su mirada y su voz son afiladas como la lama de un cuchillo (p. 23). Su condena a muerte la llena de orgullo y la hace sentirse superior a los demás, incluso a los reyes, los príncipes y los gobernantes (p. 25). Firdaus aprende de otra prostituta que la muerte no tiene que darte miedo pues a todos nos llega la hora. “Lo importante es cómo se vive hasta que se muere”. Y para vivir bien hay que ser más “duros” que la vida porque la vida es muy dura. “Las únicas personas que viven realmente son las que son más duras que la vida misma” (p. 79).

Para Firdaus, que ve el mundo de forma desencantada, todos los hombres son unos criminales (p. 139). Todos ellos tienen en común “una avidez sin medida y una sed incolmable de dinero, sexo y poder” (p. 44). No conocen el valor de la mujer, es la mujer la que tiene que determinar su propio valor y, entonces, valorarse: eso es también autodeterminación (p. 80).

Cuando Firdaus empieza a ser autónoma y a ganar su propio dinero co-

mo prostituta, El Saadawi escribe: “dejó de doblegar la cabeza y de evitar las miradas. Caminaba por la calle con la cabeza alta y sus ojos miraban a todos los que se le ponían por delante” (p. 97). La posibilidad que le ofrece el tener su propio dinero, ganado con su propio trabajo como prostituta, y poderlo gestionar libremente, le permite poder decidir de forma autónoma sobre su cuerpo y sobre ella misma. Finalmente su cuerpo y su persona dejan de ser dominio exclusivo de los demás. La autodeterminación ha empezado a tomar pie para Firdaus, a través de una autonomía financiera y la gestión de su dinero. De esa autonomía financiera surge la revalorización de la propia persona y del propio cuerpo.

¿Cuántos años de mi vida tuvieron que pasar para que mi cuerpo y mi persona fueran realmente míos y pudiera hacer lo que quería?
¿Cuántos años de mi vida tuvieron que pasar antes de que arrancara mi cuerpo y mi persona a todos aquellos que desde el primer día se habían apropiado de él? (p. 98).

Sin embargo, al final de la narración afirma que el dinero de todos los hombres que había encontrado y que la habían pagado, la habían convertido en una prostituta, la habían deshonrado.

Lo que quema más en la vida de esta mujer es la toma de conciencia del hecho de que todos la consideren como una persona no digna de respeto. Dicha conciencia le viene de una conversación que un día entabla con un hombre a quien presta sus servicios.

‘El tiempo que trascurre conmigo se cuenta y cada minuto que pasa, cuesta’

‘Me siento como en una clínica. ¿Por qué no colocas en la pared una lista de precios en la sala de espera? ¿Haces también visitas de urgencia?’

Había una cierta ironía en su voz pero no lograba entender por qué, por eso le dije: ¿Te ríes de mi trabajo o de la profesión del médico?

‘De ambos’

‘¿Se parecen?’

‘Sí, respondió ‘pero un médico cuando trabaja es digno de respeto’

‘¿Y yo?’ exclamé.

‘Tú no eres una persona respetable’, me contestó.

[...] Aunque Di’aa salió de mi casa, aquella noche sus palabras no salieron con él. [...]. Dondequiera que fuera, sus palabras resonaban [...] Una frase, una frase tan sencilla, aquellas pocas palabras habían arrojado una luz deslumbradora sobre toda mi vida y me la habían mostrado por lo que realmente era (El Saadawi, 2007, pp. 100-103).

El coraje de matar a su proxeneta y la voluntad obstinada de aceptar la pena de muerte, se revelan, pues, para Firdaus la única vía para recuperar la dignidad y libertad que le habían sido negadas durante toda la vida. El asesinato se convierte para Firdaus en la única forma, la más trágica, para recuperar su vida.

2. Fátima Mernissi: reinterpretar la tradición para promover nuevas formas de vida

Fatima Mernissi socióloga marroquí, nace en Fez en 1940 y muere en 2015. Ella también es una feminista islámica (Pepicelli, 2010; Roverselli, 2015) y cree que el cambio social no puede llevarse a cabo sin promover la igualdad de género (Rhouni, 2010, p. 81). Por este motivo se siente atacada tanto por los tradicionalistas como por los revolucionarios.

Todas las veces que hablo me encuentro con dos tipos de censores: unos quieren que me calle en nombre de *At-thurat*, el Patrimonio y otros quieren taparme la boca en nombre de *At-Thawra*, la Revolución (Mernissi, 1993, p. 37).

Fátima Mernissi es una estudiosa poscolonial porque, por un lado, vive entre el Marruecos colonial y el independiente y, por otro, su discurso crítico va dirigido contra los colonizadores, nacionalistas y correligionarios. Su obra de tendencia deconstructiva está destinada al Islam misógino y patriarcal, al estado nacionalista marroquí negligente con las bolsas de pobreza e ignorancia, al occidente alimentado por estereotipos frente al oriente y a las mujeres orientales. Su deconstrucción se traduce en acción, en un compromiso para cambiar el mundo.

Según ella, la igualdad en dignidad entre los géneros y la igualdad de oportunidades no son un producto occidental y ni tan siquiera una forma de occidentalización, sino un principio típicamente islámico que se encuentra en los inicios de la religión revelada por Mahoma a lo largo de su vida y de su pensamiento.

El compromiso para la liberación de la mujer y el hecho de reconocer que posee la misma dignidad que el hombre son reivindicaciones de las mujeres musulmanas, que se enraízan en los fundamentos del origen del Islam.

Como es bien sabido, en el Islam, o sea en los códigos civiles que proceden del Corán, no se prevé una completa igualdad entre hombre y mujer en el ámbito de los derechos y de los deberes, sino una explícita total y absoluta subordinación de la mujer al hombre.

Mernissi y las “feministas islámicas” están interesadas en una reinterpretación de los textos sagrados y en una revisión de la historia islámica, con el objetivo de mostrar que la opresión de las mujeres en el mundo musulmán no se puede atribuir al Islam, sino a una interpretación misógina de los textos sagrados (la Sunna y el Corán).

Es por este motivo que Mernissi se ocupa de temas como la igualdad de oportunidades entre hombre y mujer y propone una “peregrinación a las fuentes” (Mernissi, 1997, p. 221) de su religión, pero interpretadas de manera crítica y desde una perspectiva femenina. Así invita a todos, pero principalmente a los musulmanes, a revisar el contexto del origen del Islam desde un punto de vista crítico y racional, para desmontar un sistema injusto de opresión de la mujer. Crítica, pues, su religión, pero no la abjura.

Mernissi representa la exigencia de un Islam liberal. Su minuciosa reconstrucción crítica del contexto en que vivió Mahoma aspira a respaldar una religión conciliable con el pensamiento racional, el respeto mutuo entre hombre y mujer, la igualdad de género y la democracia.

Voy a analizar un libro de Mernissi titulado *El harén político. El profeta y las mujeres*, publicado en francés, en París, en 1987 y traducido al italiano en 1992. Este libro nos conduce a algunos momentos de los primeros siglos del Islam, localiza y describe la manipulación de los textos sagrados para relegar a la mujer a un ámbito inferior y negar la individualidad.

Mernissi, para realizar su trabajo, decide *revisar las fuentes* (p. 14) porque en una teocracia, como la que está vigente en los países musulmanes, la importancia del texto sagrado (es decir, del Corán y de los Hadith) y su interpretación son claves, y asimismo porque la negación de la igualdad de oportunidades para la mujer la justifican con los textos sagrados.

Los versos del Corán y los Hadith “constituyen, al mismo tiempo, la fuente de las leyes, el punto de referencia y el parámetro para distinguir lo verdadero respecto a lo falso, lo que está permitido y lo que está prohibido, la ética y los valores” (p. 7). Mernissi afirma que, en la interpretación de estos textos, lo sagrado y lo político se confunden, se influyen recíprocamente y están al servicio de un juego de poder gestionado por una élite de hombres misóginos que quieren alterar el pasado para cubrir de sombras el presente y privar a las mujeres musulmanas de sus derechos civiles y políticos (pp. 16-17).

Según ella, los hombres, han utilizado y siguen utilizando los textos sagrados para legitimar privilegios políticos y sexuales (p. 171).

“El texto sagrado se ha manipulado siempre, su manipulación es una característica estructural de la práctica del poder en las sociedades musulmanas” (p. 15). Sin embargo, en la elaboración de un Hadith, si por un lado, los hombres políticos quieren manipular el texto sagrado, por otro la-

do, los sabios se oponen, acudiendo al *Fiqh*, ciencia religiosa, metódicamente formada, fuente de guía y reglamentación (p. 51).

Para un musulmán, volver a las fuentes es una tarea extremadamente ardua porque “ser musulmán significa pertenecer a un estado teocrático” donde lo que piensa el individuo es secundario, y se confunde el Islam como fe, como elección personal con el Islam como ley, como religión estatal (p. 27).

La socióloga marroquí denuncia que “en el Islam no existe la noción de individuo tal como lo plantea la filosofía.” La sociedad tradicional musulmana fabrica ciudadanos subordinados a la voluntad del grupo. En este sistema, según ella, se desalienta la individualidad, cualquier propuesta privada se considera una innovación y es un error (p. 28).

En este contexto, cuando se habla de derechos políticos y civiles de las mujeres, se toca un centro neurálgico de la gestión del poder, puesto que se toca a quien representa en la sociedad musulmana el mismo principio de desigualdad, a quien existe solo subordinada a la autoridad. Reivindicar derechos civiles y políticos para las mujeres en la sociedad musulmana significa volver a poner en discusión las cuestiones básicas de la democracia y de la igualdad de género.

En Marruecos, por ejemplo, afirmar que “todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos” (artículo 1 de la Declaración Universal de Derechos Humanos) significa anular el artículo primero del Código del estatuto personal, en vigor hasta el 2004, en que se declaraba la subordinación de la mujer al hombre. En la sociedad musulmana, sostiene Mernissi, la desigualdad de género reproduce, garantiza y prepara la desigualdad política y la reafirma como fundamento cultural, como identidad nacional (p. 29).

Para acabar con estas relaciones perjudiciales es necesario poner en el centro del debate, según ella, la “cuestión fundamental de la laicidad, es decir, la cesión del poder de lo sagrado a lo humano, su metamorfosis de una transcendencia divina en una persona cualquiera durante su vida cotidiana” (p. 29).

Mernissi quiere fomentar una interpretación racional y crítica de los versos coránicos que conciernen a la mujer, que tenga en cuenta la poliedricidad de las causas y concausas que se originan en la formación peculiar del texto sagrado. Esta modalidad de interpretación inaugurada por los *Fuqaha* (los expertos más calificados del *Fiqh* – ciencia religiosa), se arraiga en la historia del Islam: no es una herencia moderna y ni siquiera occidental.

Según una interpretación crítica de los versos coránicos, la obligación del velo se pondría en discusión. El velo (el *Hijab*) es “el punto de llegada de una red de conflictos y tensiones” (1997, p. 108) y su uso está justifica-

do por algunas Sure y Hadith. Para comprender la obligación del *Hijab* sería necesario comprender los versos coránicos que lo prescriben y los Hadith sobre ese tema. La tradición científica que inauguran los *Fuqaha* induciría a una comprensión crítica del Corán, que no se basa exclusivamente en el fideísmo, al invitar a los creyentes a analizar el contexto histórico donde surge el verso y las causas psicológicas y sociales que lo han originado (pp. 108-109).

A partir de la misma interpretación crítica del Corán y de los Hadith, para Mernissi, se tendría que volver a poner en discusión la subordinación de la mujer al hombre.

Alá considera iguales a los hombres y a las mujeres musulmanes como creyentes y como miembros de la misma comunidad (p. 139). En el Islam hay una igualdad que los hombres musulmanes a lo largo del tiempo han sofocado y escondido (p. 146). Mernissi constata que el Islam moderno y el Islam político, como sufren amnesia del pasado, son incapaces de sentir la igualdad de género como característica endógena de su religión. Este es el motivo por el que todavía hoy la Declaración Universal de los Derechos Humanos se pone en tela de juicio como ajena a la cultura islámica e importada de Occidente (p. 149).

En la época de Mahoma, las mujeres, animadas por el hecho de que Alá las consideraba creyentes como los hombres, reivindicaron los mismos privilegios de los que gozaban los hombres y defendieron que la igualdad verdadera entre hombres y mujeres tenía que incluir también una distribución equitativa de los bienes, es decir, una igualdad social (pp. 150-151). Mernissi constata que cuando ocurría eso, en una ciudad dominada por una economía de guerra, el margen de actuación del Profeta era muy restringido. “Aplicar el principio de igualdad social añadía el riesgo de problemas ulteriores, porque desestabilizaba los hogares al dar a la mujer el derecho como creyente de reclamar la igualdad” en la división de la herencia y en la división de los botines de guerra. “Conceder a las mujeres el paraíso (es decir, considerarlas iguales como creyentes, con los mismos derechos para el más allá) daba menos problemas que concederles el derecho a la herencia y el derecho al botín” (p. 159). Mernissi concluye que, no obstante la igualdad de género y la igualdad social de las mujeres formara parte del proyecto igualitario de Mahoma y de su Dios, dicho proyecto no se pudo poner en marcha desde el principio por causas sociales y políticas. El momento histórico y social era particularmente difícil y Mahoma sacrificó los derechos de las mujeres para permitir la supervivencia del Islam. Además el contexto político que rodeaba al Profeta se oponía a los cambios que él proponía, ya que prefería mantener las tradiciones tribales preislámicas. De hecho:

Los hombres estaban preparados para concebir el Islam como una revolución de las relaciones políticas y sociales, pero no querían que nada cambiase en las relaciones entre los sexos. Se sentían cómodos en la tradición preislámica cuando se trataba del hogar y de las relaciones con las mujeres (Mernissi, 1977, p. 166).

Mernissi sostiene que, en el pensamiento de Mahoma, el proyecto igualitario que concierne a las mujeres estaba previsto, pero que no se pudo llevar a cabo debido a circunstancias adversas externas y a resistencias internas. De todas maneras, ya desde entonces, se ha tratado la igualdad de género y social y las mujeres la han reivindicado. Recuperar, pues, las intuiciones iniciales del Profeta, garantizaría a las mujeres la igualdad de oportunidades.

A partir de una interpretación crítica del Corán y de los Hadith, Mernissi vuelve a poner en discusión también la práctica de la esclavitud.

El Islam, al principio, ha ratificado el principio de igualdad y se ha pronunciado no solo sobre las mujeres, sino también acerca de los esclavos. Alá y Mahoma han condenado la esclavitud y han apoyado la dignidad del esclavo como persona humana, pero no siempre los musulmanes han obedecido las órdenes de Alá (Mernissi, 1997, pp. 172-173). Para Mahoma, todos los hombres tenían que ser libres y, por lo tanto, no solo liberaba a los esclavos, sino que los trataba como a los hombres libres; de esta manera el Islam y su Profeta se injerían en la vida privada de los individuos y alteraban comportamientos ancestrales y tribales (p. 174).

No obstante todas las comprensibles declaraciones de principios que alberga el Corán y los ejemplos que da el Profeta, Mernissi constata que la sociedad musulmana no ha elaborado una legislación que realizara el sueño profético de una sociedad igualitaria y ha mantenido la esclavitud durante siglos y solo ha renunciado a ella bajo la presión de las potencias coloniales, en pleno siglo XX.

Además, la esclavitud ha continuado existiendo en los países musulmanes mediante artificios lingüísticos y jurídicos, no obstante el Islam la hubiera prohibido, porque se decía: si el Islam prohíbe mantener en la esclavitud a los musulmanes, serán los no musulmanes a ser esclavizados. Sin embargo, sostiene Mernissi, sería exagerado decir que todos los musulmanes siguen siendo esclavistas. Para comprender la evolución de un fenómeno en una sociedad, es necesario saber distinguir, en todo momento y con inteligencia, los niveles diferentes, sus interacciones y su relación con el poder (pp. 175-177). “El creyente no debe reproducir un ritual de manera automática, sin tener en cuenta el contexto, el entorno. Debe utilizar su juicio en cualquier circunstancia” (p. 195).

Para Mernissi, el Islam de Mahoma entraba plenamente en conflicto con la mentalidad tribal, y reconocía la centralidad de la noción de individuo y la voluntad soberana de cada uno de los creyentes, tanto hombres como mujeres.

La idea de Mahoma que otorga a las mujeres los mismos derechos que a los hombres despojaba a los jefes tribales de grandes recursos financieros que procedían de la esclavitud de las mujeres. El Islam podía actuar de freno respecto a los usos de la época politeísta simplemente quitando las prerrogativas de la aristocracia tribal y tomando posición contra la esclavitud de ambos sexos, transformando así la noción de individuo como creyente en no solo lógica sino también necesaria.

La nación de iguales, la *Umma* musulmana, no podía emerger sin condenar la esclavitud, y todavía más la de las mujeres, en la que los abusos eran manifiestos. (Mernissi, 1997, p. 213).

Asimismo “el hecho de recurrir al Hijab como método de control de la sexualidad y de protección de una cierta categoría de mujeres [...] corresponde a la mentalidad preislámica, que le permite la perpetuación” (Mernissi, 1997, p. 214). El velo (el Hijab) según Mernissi, representa, expresa y simboliza un arredramiento oficial del principio de igualdad, y simbólicamente mezcla el retroceso de la igualdad social con el retroceso de la igualdad de género (p. 207).

Al contrario, según Mernissi, la religión que Mahoma predicaba insistía en la centralidad del individuo y en su voluntad soberana, fuente de discernimiento y de orden en la sociedad. Este principio se sometía a todas las cuestiones que surgían del Hijab y de la segregación de las mujeres, ya durante la vida del Profeta. Sin embargo, dichas cuestiones surgieron cuando Mahoma ya era anciano, militarmente agotado y cuando su gente ponía en duda su pensamiento y, como consecuencia, en la pelea acerca de dichas cuestiones triunfó la mentalidad tradicionalista, guerrera y policíaca de Omar, uno de los primeros discípulos. Y de esa victoria las mujeres musulmanas pagan las consecuencias todavía hoy (pp. 216-217). A diferencia del Islam que quiso Omar y que todavía hoy se practica a menudo,

el Islam de Mahoma prohíbe la vigilancia, el sistema policial de control y ello explica la ausencia de clero y el estímulo dirigido a cada musulmán a que se las apañe para comprender el texto. La responsabilidad individual equilibra el peso del control aristocrático, haciéndolo finalmente inútil, en una *Umma* de creyentes cuya conducta obedece a determinadas reglas interiorizadas. Reconocer a la

mujer una voluntad inalienable formaba parte de esta estrategia de responsabilización global (Mernissi, 1997, p. 217).

Segregar a las mujeres e imponerles el velo equivale a privarlas de juicio y voluntad, convirtiéndolas en un objeto con el cual ejercer la voluntad de los demás, arrebatándoles la capacidad de decisión (p. 217).

Para el Hijab, la lógica de la violencia tribal sustituye la razón del creyente, que el Dios musulmán considera indispensable para distinguir el bien del mal [...] El Corán es un conjunto de signos que hay que decodificar con el Aql, la razón, que responsabiliza al individuo y lo hace soberano de sí mismo (p. 218).

El mensaje de Mahoma, su sueño de una comunidad en la que el individuo se respete, tenga derechos, no porque pertenece a una tribu, sino simplemente porque es capaz de creer que hay un vínculo con un Dios, dependían del papel que la tribu tenía que desempeñar durante esta fase transitoria. El poder tribal era un peligro, tolerarlo bajo cualquier forma como medio de control era un compromiso muy grave frente al ideal musulmán de un ser humano *'aql*, sensato, dotado de autocontrol. [...]

Sin embargo, el Hijab cayó sobre Medina e interrumpió la memoria de ese arranque de libertad. Quince siglos después, paradójicamente, será la violencia colonial la que obligará a los estados musulmanes a reabrir la cuestión de los derechos humanos y de género. Todos los debates sobre la democracia se centran en los últimos de ellos y en el ridículo trocito de tela (Mernissi, 1997, p. 219).

Según Mernissi, si el Islam quiere sobrevivir, debe volver a encontrar y abrazar la tradición individualista del racionalismo de los *Mutazilés*, que constituyeron una corriente Sufi que se formó en el siglo noveno después de Cristo y estaba compuesta por filósofos, matemáticos, ingenieros, doctores y astrónomos. Si no lo hace, el círculo vicioso de la oposición intelectual, de la represión y de la rebelión violenta, persistirá (Cooke, 1994).

El Islam, según Mernissi, todavía hoy tiene miedo del individualismo, por ello prevé la plena igualdad de todas las personas que están en la *Umma*. En realidad, este tipo de igualdad esconde repercusiones negativas, ya que establece la homologación de todos los creyentes y la renuncia al individualismo mientras que la comunidad, sostiene Mernissi, tendría que ser un espejo de individualidad (Mernissi, 2002 a, p. 202).

Según su opinión, el miedo al individualismo influye también en la manera en que la comunidad islámica trata a la mujer, obligándola a llevar el

velo y a estar escondida porque con su sexualidad es la mayor manifestación de la individualidad. La emancipación de la mujer, pues, pasaría por la afirmación de su individualidad.

Mernissi, en conclusión, espera que las mujeres, y también los hombres, puedan ser reconocidos en las sociedades islámicas como sujetos libres y racionales, capaces de innovación y dignos de respeto; seres responsables y no pasivos ejecutores.

Mernissi permanece en el surco de la tradición, pero la renueva totalmente al proponer nuevas costumbres.

Bibliografía

- Amireh A. (2000). Framing Nawal El Saadawi: Arab Feminism in a Transnational World. *Signs*, 26 (1): 215-249.
- Cooke M. (1994). Fatima Mernissi, Islam and Democracy. Fear of the Modern World. *International Journal of Middle East Studies*, 26 (2): 356-358.
- Cooke M. (2000). Women, Religion, and the Postcolonial Arab World. *Cultural Critique*, 45: 150-184.
- Cooke M. (2001). *Women claim Islam*. New York-London: Routledge.
- El Saadawi N. (1983). *Woman at Point Zero*. London and New York: Zed Books Ltd.
- El Saadawi N. (1993). Living the Struggle: Nawal El Saadawi Talks about Writing and Resistance with Sherif Hetata and Peter Hitchcock. *Transitions*, 61: 170-179.
- El Saadawi N. (1994). *Mujer en punto cero*. Madrid: Horas y horas.
- El Saadawi N. (2002). *Una figlia di Iside. Autobiografia di Nawal El Saadawi*. Roma: Nutrimenti.
- El Saadawi N. (2007). *Firdaus. Storia di una donna egiziana*, Firenze: Giunti..
- Karolides N.J., Bald M., Sova D.B. (2011). *120 Banned Books. Censorship Histories of World Literature*. New York: Checkmark Books.
- Mekerta S. (2006). Introducing Nawal El Saadawi, A Bio-bibliography. *Journal of the African Literature Association*, 1 (1): 28-35.
- Mernissi F. (1987). *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*. Paris: Éditions Albin Michel S. A.
- Mernissi F. (1997). *Donne del Profeta. La condizione femminile nell'Islam*. Genova: ECIG.
- Mernissi F. (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- Mernissi F. (2002a). *Islam e democrazia. La paura della modernità*. Firenze: Giunti.
- Pepicelli R. (2010). *Femminismo islamico. Corano, diritti, riforme*. Roma: Carocci.

- Roverselli C. (2015). *Insegnanti, diversità culturale, questioni di genere. Fatema Mernissi: educare a superare i confini*. Roma. Anicia.
- Said E. (2008). *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*. Milano: Feltrinelli.
- Saiti R., Salti R.M. (1994). Paradise, Heaven, and Other Oppressive Spaces: A Critical Examination of the Life and Works of Nawal el-Saadawi. *Journal of Arabic Literature*, 25 (2): 152-174.
- Salih R. (2000). Shifting Boundaries of Self and Other: Moroccan Migrant Women in Italy. *European Journal of Women's Studies*, 7: 321-335.
- Sandrucci B. (2003). Esclusione femminile e fondamentalismo islamico: il caso dell'Algeria. In F. Cambi, G. Campani, S. Ulivieri (eds.), *Donne migranti. Verso nuovi percorsi formativi* (pp. 299-323). Pisa: ETS.