

La condición jurídica de las mujeres en el mundo islámico

Ana-Paz Garibo

Profesora de la Universidad de Valencia (España)

SUMARIO: I. INTRODUCCIÓN.— II. SOBRE LOS ORÍGENES DEL ISLAM: EL CORÁN, LA SUNNA Y LA SHARÍ'A.— III. LA CONDICIÓN JURÍDICA DE LAS MUJERES EN EL MUNDO MUSULMÁN: A) *De la Yauhiliya al Islam: el Islam como bendición para las mujeres.* B) *Institucionalización del sometimiento de las mujeres a los varones.* C) *Manifestaciones jurídicas concretas de la inferioridad de las mujeres en el Islam.* D) *La invisibilidad de las mujeres.*— IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA VISIÓN DIFERENTE.

I. INTRODUCCIÓN

La condición jurídica de las mujeres en el mundo islámico no es homogénea, del mismo modo que éste no es en absoluto una realidad homogénea, antes bien, se trata de un mundo extremadamente complejo que a lo largo de sus casi mil cuatrocientos años de historia ha ido haciendo acopio de una riqueza cultural sorprendente.

En los países musulmanes más tradicionalistas, como es el caso de Arabia Saudita, la mujer se encuentra en situación de sometimiento al varón y reducida por completo al ámbito privado. Pero en otros países también musulmanes, las mujeres han accedido a la esfera pública incorporándose al mundo del trabajo, de las ciencias y de la política, ocupando incluso los más altos cargos¹, como ocurre con las

¹ Benazir Butho en Pakistán, begum Khaleda Zia en Bangla-Desh o Tanso Ciller en Turquía han ocupado la presidencia de sus respectivos gobiernos. Por

mujeres occidentales, aunque parece que el precio de esta “occidentalización” sea el alejamiento de la Ley islámica.

Este contraste hace que nos planteemos si el sometimiento de las mujeres en el mundo islámico es una cuestión íntimamente ligada a la esencia del Islam, es decir, si se trata de una cuestión religiosa, o si por el contrario tal sumisión es una situación no muy diferente a la que las mujeres han sufrido a lo largo de la historia de todas las demás culturas².

Conviene pues, con carácter previo al examen de la condición de las mujeres en el mundo islámico, tratar de comprender, aunque sea de manera muy sintética dada la extensión de este trabajo, qué es el Islam, cómo se originó y cuáles son los pilares sobre los que se asienta.

II. SOBRE LOS ORÍGENES DEL ISLAM: EL CORÁN, LA SUNNA Y LA SHARÍ'A

Al tiempo anterior al Islam los musulmanes lo denominan “*yahiliyya*”; se trata de una época de ignorancia, violencia y crueldad, de enfrentamientos entre las distintas tribus árabes que los mantenía prendidos en una espiral de venganza frente a la cual los 360 dioses que reinaban en La Meca se mostraban impotentes³. Esta es la razón

su parte, J. Rossell explica cómo la incorporación de la normativa internacional de los derechos humanos en los estados islámicos ha contribuido desde sus inicios a la progresiva desaparición de la discriminación de la mujer en el ámbito público, mientras que en el ámbito privado incluso parece que ha crecido, como tendremos ocasión de ver en este trabajo. J. ROSSELL, “Estados islámicos y derechos de la mujer”, en *Islam y derechos humanos*, AGUSTÍN MOTILLA (ed.), Trotta, Madrid, 2006, pp. 133 y ss.

² Hay que recordar que el patriarcado, esto es, el sometimiento de las mujeres a los varones, no se originó en la civilización judeo-cristiana, como comúnmente se piensa, sino que es una circunstancia que ha acompañado a la historia de la humanidad prácticamente desde sus orígenes. Sobre el origen del patriarcado y su crisis actual existe una abundantísima literatura, especialmente interesante son las obras de BADINTER, ELISABETH, X Y. *La identidad masculina*, Alianza Editorial, Madrid, 1993; y de SULLEROT, EVELYN, *El nuevo padre. Un nuevo padre para un nuevo mundo*, Ediciones B, S.A., Barcelona, 1993.

³ Sobre ello ver MERNISSI, *El miedo a la Modernidad: Islam y democracia*, Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1992, p. 160. Nos indica esta autora el gran interés de los autores musulmanes modernos sobre esta época, la *yahiliyya*, a la que denominan “la tradición”. Sobre el tema ver también el capí-

por la cual desde entonces los musulmanes vinculan el politeísmo con la incultura y la violencia.

El Islam puso fin a tan terrible situación. *Islam* es un término que implica sumisión, su raíz, *istislam*, significa someterse⁴, poner fin al estado de guerra. Otros autores traducen el término Islam como “entrega” (a Dios)⁵. Obsérvese la dificultad que entraña traducir el árabe a cualquier lengua occidental debido, por una parte, a la rica polisemia del árabe y, por otra parte, al hecho de tratarse de ámbitos culturales tan diferentes. Esta dificultad se manifiesta ya respecto del propio término Islam. En definitiva, *Islam* es sinónimo de tregua ¿entre quienes? Entre los habitantes de La Meca y Alá, el Dios único, aquellos renunciaron a los 360 dioses oficiales de La *Ka’aba*, el templo de la ciudad, y a los miles de dioscellos domésticos a cambio de la promesa de trascendencia y de la paz en una ciudad cuyo problema era la violencia. Quien les propuso semejante pacto fue un comerciante de la tribu de los quraysíes, Mahoma (*Muhammad ibn Abdallah*). Los quraysíes eran una de las tribus que habitaban la ciudad de La Meca y que se había enriquecido notablemente con el comercio con los países vecinos.

Mahoma había nacido en esta ciudad hacia el año 570 d.C. En el año 610, mientras se encontraba retirado meditando en una cueva en la cumbre del monte Hira, en las afueras de su ciudad, tuvo una experiencia mística tras la cual decidió dedicar su vida a la tarea de dar a conocer al Dios único. A pesar del politeísmo imperante que acabamos de describir, según la tradición islámica, eran muchos también los que en aquella época “buscaban una religión monoteísta y una fe caracterizada por una fuerte espiritualidad”⁶ debido a la influencia de sus vecinos cristianos y judíos.

tulo primero así como la p. 285 de ARMSTRON, K., *El Islam*, Mondadori, Barcelona, 2004.

⁴ MERNISSI, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, cit., p. 119.

⁵ Ver ARMSTRONG, *El Islam*, cit., p. 46.

⁶ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2006, p. 17.

Como después explicaría Mahoma, él sería el último de los profetas a quien Dios había elegido para comunicar a los hombres la revelación definitiva, revelación que le habría sido transmitida a través del arcángel San Gabriel durante una noche a la que los musulmanes denominan “la Noche del Destino”⁷. Mahoma la iría dando a conocer en los años sucesivos según las circunstancias y necesidades de cada momento. A esta revelación de Dios al profeta Mahoma en lengua árabe se la denomina Corán. “El Corán no es considerado sólo como un texto revelado, sino *munzal*, descendido, sobre Mahoma. El texto era simplemente la transcripción literal de un Corán ‘increado’ que se encuentra desde siempre junto a Dios y que ha ‘descendido’ con la forma de un Corán histórico”⁸.

En el año 613 d.C. Mahoma recibió la orden de Al-láh de predicar en público, y así lo hizo, en la Meca, su ciudad natal, que como sabemos nadaba en la violencia y el politeísmo. Sus conciudadanos se negaban a acatar a un dios único, y pronto le fueron hostiles, hostilidad que hizo peligrar su vida y la de sus primeros discípulos, obligándolos a emigrar a Medina en el año 622. Ese año sería declarado después el primero del calendario musulmán, calendario que se denominó *hégira*, emigración, haciendo referencia a este éxodo. En el año 8 de la hégira (630 d.C), el Profeta vuelve triunfante a La Meca, y el Islam se convirtió entonces en la religión oficial de la *Ka’aba*⁹. Como señala Mer-nissi, si el Islam logró triunfar fue porque pudo instaurar la *rahma* (misericordia) frente a la violencia existente,

⁷ Los musulmanes no interpretan de manera unánime lo que ocurrió en la Noche del Destino. Según algunos el Arcángel Gabriel le dictó todo el Corán esa noche, y durante los años sucesivos el Profeta les fue transmitiendo poco a poco el contenido del mismo en función de las circunstancias y necesidades del momento. (En ese sentido ver SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 26). Sin embargo, otros sostienen que en la Noche del Destino sólo se le reveló a Mahoma la existencia del Corán y su inicio, y que posteriormente se le habría ido dictando la totalidad del texto según las exigencias de cada momento. Esta es la tesis que sustenta por ejemplo K. ARMSTRON en su obra ya citada (ver al respecto las pp. 45 y ss.). Según la tradición antes de su muerte en 632 d.C. Mahoma recitó la revelación completa.

⁸ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 25.

⁹ MERNISSI, F., *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, cit., pp. 107 y ss.

consiguiendo lo que 360 dioses no habían podido conseguir. La *rahma* es un concepto que significa “paz en la comunidad”¹⁰. Hace referencia a la sensibilidad (*ar-riqa*), a la ternura (*atta’attuf*) y al perdón (*al-magfira*). Si la *yahiliyya* era el reino desenfrenado del egoísmo individual y del deseo, el Islam promete la paz al precio de sacrificar tal deseo, fuente de toda discordia.

Vemos que el Islam cumple una función política, es un contrato por el cual, a través de la renuncia a la pluralidad representada por el politeísmo, se obtiene el orden y la paz. El orden y la unidad que garantizan la paz primarán sobre el individuo y sus deseos. Todo aquello que ponga en peligro la unidad de la comunidad (*umma*), tendrá a partir de entonces connotaciones negativas, porque se asociará a la época anterior al triunfo del único Dios, al triunfo del Uno¹¹.

En vida de Mahoma el Corán se transmitía oralmente. Sus allegados, los primeros conversos a los que ya se denominaba creyentes, memorizaban las “revelaciones” que Mahoma decía recibir, para después recitarlas de modo que pudieran ser aprendidas por los demás creyentes. Precisamente Corán en lengua árabe significa recitación¹². En ocasiones estas recitaciones eran transcritas en distintos materiales como hojas de palma o huesos de camello, pero la totalidad no se consignaría por escrito hasta veinte años después de la muerte del Profeta, cuando su sucesor Uthman, el tercer califa, decidió recoger todos los fragmentos para formar un *mushaf*, esto es, un libro. Una vez establecida la versión oficial, Uthman mandó destruir todas las demás¹³.

¹⁰ MERNISSI, F., *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, cit., pp. 122 y ss.

¹¹ Vid. *Ibid.*, p. 137.

¹² ARMSTRONG, K., *El Islam*, cit., p. 45.

¹³ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., pp. 28 y ss. Un estudio del proceso de formación y canonización del Corán hasta llegar a la edición estándar del Corán publicada en 1923 en Egipto, en KÜNG, H., *El Islam: historia, presente, futuro*, Trotta, Madrid, 2006, pp. 88 y ss. Según el autor ésta es la edición más utilizada en la actualidad, además de ser la que goza de mayor prestigio.

El Corán explica cómo ha de ser la sumisión (o entrega) del hombre a Dios. Pero no es esta la única fuente del Islam. Junto a él ocupa un lugar importantísimo la *Sunna* o tradición, esto es, los dichos y hechos del Profeta recogidos y transmitidos por sus seguidores más cercanos, y que se ha ido transmitiendo a través de recopilaciones de tales dichos y hechos llamados *hadices*.

El Corán consta de 114 capítulos denominados *Suras* o *Azoras*, divididos en versículos llamados *aleyas* (hasta un total de 6.700).

La primera Azora, llamada Azora del exordio (*Al-Fatiha*) consta de siete aleyas, la primera de las cuales es una invocación a Alá, invocación con la que comienzan todas las demás azoras: “¡En el nombre de Dios (Alá), el Clemente, el Misericordioso!”¹⁴.

Las demás Azoras están ordenadas según su extensión, comenzando por la más larga y acabando con la menos extensa.

El conjunto de la obra es una amalgama de preceptos elevados y cuestiones prácticas que contiene la doctrina y los preceptos fundamentales que deben seguir la comunidad de creyentes.

En la forma y contenido del Corán los musulmanes creen ver un signo evidente de la autoría divina del mismo. En cuanto al estilo afirman que es tan sublime que es imposible que lo haya podido escribir hombre alguno. Y por otra parte según los musulmanes si se hiciera un análisis comparativo del Corán y de la *Sunna* no se encontraría ningún parecido entre ambos, porque el Corán es obra de Dios y los dichos contenidos en la *Sunna* lo son del Profeta. Esta divergencia de estilo, según ellos, prueba la autoría divina del Corán¹⁵.

¹⁴ Azora 1,1. He utilizado para este trabajo la traducción al español del Corán realizada por JUAN VERNET y editada por Planeta en la colección booket (2ª edición, 2005).

¹⁵ Véase SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 31. Además el autor concluye su explicación diciendo que se trataría de una afirmación gratuita dado que “ese estudio no se ha hecho nunca y que el examen filológico demuestra el influjo concreto de los acontecimientos de la vida de Mahoma sobre el texto coránico, como confirma, por ejemplo, el uso de algunas palabras etío-

El credo que se encuentra en el Corán¹⁶ se puede resumir en cinco artículos o dogmas; Creer en Dios (Al-láh); creer en los ángeles; creer en los escritos de Dios y en sus Profetas; la predestinación del bien y del mal; el fin del mundo y la resurrección de los muertos.

Junto a estos dogmas hay que hablar también de los preceptos morales de los musulmanes distinguiendo aquellos que tienen su origen en el Corán y los que proceden de la Sunna.

Los preceptos señalados en el Corán se consideran de origen divino y no admiten interpretación, a estos se les denomina pilares (*fard* o *arkan*) y son estos cinco¹⁷:

- a) La Profesión de Fe (*shahada*): Este es el primer y fundamental pilar del musulmán. Cualquier persona puede convertirse en musulmán si la recita de corazón y se compromete a vivirla. Ha cristalizado en una fórmula que repiten los musulmanes frecuentemente: “No hay otro Dios que Al-láh y Mahoma es su Profeta”. Pero puede encontrarse de diversos modos y en diversas aleyas del Corán¹⁸.
- b) La oración ritual (*zala* o *azalá*): a ella se refieren ya las Azoras más antiguas del Corán¹⁹. Tiene por finalidad mostrar la sumisión (o entrega) absoluta e incondicionada del hombre a Dios. Debe realizarse se-

pes, típicamente cristianas, sólo en el período posterior a la emigración de los musulmanes a Etiopía”.

¹⁶ Sobre los preceptos dogmáticos y las obligaciones morales contenidas en el Corán, podemos consultar entre otros: PALMIERI, A., “Coran (sa Théologie)” en *Dictionnaire de Theologie Catholique*, T.III; SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., pp. 32 y ss.; CRUZ HENÁNDEZ, M., *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, Alianza, Madrid, 1996 tomo I; MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P., *El reto del Islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Ediciones Temas de Hoy, Madrid, 1997; ARMSTRONG, K., *El Islam*, cit.

¹⁷ Sobre los pilares del Islam se puede consultar KÜNG, H., *El Islam: historia, presente, futuro*, cit., pp. 152 y ss.

¹⁸ Por ejemplo en la Azora 4, la de las mujeres, aleya 135/136 se lee: “¡Oh, los que creéis! Creed en Dios, en su Enviado y en el Libro que se hizo descender anteriormente. Quien no cree en Dios ni en sus ángeles, ni en sus Libros, ni en sus enviados, ni en el último Día, está en un extravío manifiesto”.

¹⁹ La Azora 2, 43 dice: “Haced la plegaria, dad la limosna e inclinaos con los que se inclinan durante el rezo”; y también Azora 2, 42-43: “Pedid auxilio a la paciencia y a la oración. Esto es excesivo, excepto para los humildes / que piensan en que encontrarán a su Señor y que volverán hacia Él”.

gún un ritual externo perfectamente establecido. Así, se realiza cinco veces al día, precedida de la purificación corporal mediante las abluciones, mirando a la Meca y repitiendo determinadas fórmulas y gestos corporales de adoración como la postración. La oración del mediodía de los viernes se hace en común en la Mezquita. Se trata de una oración solemne dirigida por el Imán²⁰, el cual lee el Corán en árabe y exhorta a los fieles sobre temas de distinta índole, social, política, cultural o religiosa, que le parezcan adecuados al momento.

- c) La limosna (*zaka*): La limosna ritual²¹ no sólo es signo de piedad hacia los necesitados sino que también es un impuesto social, el único al que están obligados los miembros de la *umma*, la comunidad de creyentes. La mayoría de los países ha suprimido esta limosna ritual por ser poco práctica y estar anticuada. Además existen otras limosnas vinculadas al ayuno del Ramadán y a la Peregrinación a la Meca, los otros dos pilares que vemos a continuación.
- d) El ayuno (*sawm*): Mahoma introdujo el ayuno al parecer por influencia de los judíos. Consiste en no comer, ni beber, ni fumar, en definitiva, no introducir nada en el cuerpo desde el alba hasta la puesta del sol desde el primer día al último del noveno mes del calendario musulmán, el Ramadán. Un elemento esencial del ayuno, así como de la oración, es que se trata de actos colectivos, asociando a toda la comunidad de creyentes en un mismo esfuerzo y una misma privación. De ahí su fuerte sentido social y psicológico. Se prescribe también en el Corán²².

²⁰ Imán es precisamente el que dirige la oración en la Mezquita; pueden ser imanes quienes realizan estudios generales del Corán y de la tradición. Ver SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 40.

²¹ Ver la Azora 2, 254: “¡Oh, los que creéis! De lo que os hemos concedido, gastad en la limosna antes de que venga un día en el que no habrá ni venta, ni amistad, ni intercesión, y en el que los infieles serán los injustos”.

²² En la Azora 2, 183-186: “¡Oh, los que creéis! Se os prescribe el ayuno, de idéntica manera como se prescribió a los que os precedieron —¡tal vez seáis piadosos!—. / durante días contados. Aquél de vosotros que esté enfermo o de viaje, ayunará un número igual de otros días. Quienes pudiendo ayunar no lo hiciesen,

e) La Peregrinación a la Meca (*hajj*): Antes de Mahoma, La Meca ya era un importante centro de peregrinaciones. Allí se encontraba el templo de la Kaaba con su piedra negra desde tiempo inmemorial. El templo estaba dedicado a las múltiples deidades que ya hemos visto. Mahoma quiso conservar la tradición de esta peregrinación, pero cambió el significado de la Kaaba, que pasó de ser casa de los dioses a ser signo de la presencia de Al-láh entre los hombres. El Corán prescribe la peregrinación a la Meca en la primera semana del duodécimo mes del año lunar para quien tenga medios. Durante la peregrinación se realizan una serie de ritos colectivos. Existe pues en la peregrinación ese mismo sincronismo colectivo que existe en el caso de la oración y la limosna. A ella se refiere el Corán en varias aleyas de la Azora segunda²³.

El conjunto formado por el Corán y la *Sunna* constituyen las fuentes de la Ley islámica, la *Shari'a*²⁴. Su interpretación correspondería en principio al consenso de la comunidad de los creyentes, esto es, a la *umma*. Pero en torno a este punto se manifiesta la heterogeneidad del Islam ya desde sus inicios, puesto que tras el asesinato de

darán en rescate la comida de un pobre. Quien voluntariamente dé más, eso será un bien para él. Que ayunéis os es un bien, si vosotros sabéis. / En el mes de Ramadán se hizo descender el Corán como guía para los hombres y pruebas de la Guía y de la Distinción. Quien de vosotros vea el creciente del mes, pues ayune; quien esté enfermo o de viaje, ayunará un número igual de otros días. Dios quiere para vosotros lo fácil y no os quiere lo difícil. ¡Terminad el período de ayuno! ¡Ensalzad a Dios por lo que os ha dirigido! Tal vez seáis agradecidos. / Cuando te pregunten mis siervos acerca de mí, díles que estoy cerca, que contesto al ruego del que pide cuando Me invoca. ¡Que ellos me respondan y crean en Mí! Tal vez estén bien guiados”.

²³ Ver por ejemplo la Azora 2,196: “Cumplid la peregrinación y la visita en honor de Dios. Si estuviérais impedidos, eximíos por la ofrenda que os sea asequible, una oveja. No os rasuréis la cabeza hasta que llegue la ofrenda a su lugar de inmoción. Quien de vosotros estuviese enfermo o tuviese un mal en la cabeza, pues realizará su rescate mediante ayuno, limosna o sacrificio ritual. Cuando estéis seguros, cualquiera que haga uso de la visita hasta la peregrinación pues sacrifique la ofrenda que le sea asequible. Quien no tenga, haga ayuno de tres días en la peregrinación, y de siete cuando regrese, ese es, diez días completos. Esto sirve para quien no tiene su familia presente en la Mezquita Sagrada. ¡Temed a Dios y sabed que Dios es severo en los castigos!”.

Alí, el cuarto califa, sus partidarios pensaron que había sido traicionada la tradición recibida de Dios a través de Mahoma y se separaron de la obediencia a su sucesor, protagonizando la primera gran división o cisma del Islam. Desde entonces existen en el Islam dos grandes ramas, los *Sunnies* o partidarios de la tradición (la *sunna*) y que constituyen en la actualidad alrededor de un 90% de los musulmanes, y los *shiíes* o partidarios de Alí, un 10 % aproximadamente, que no aceptan la misma tradición de los *sunnitas*.

En el mundo sunní la interpretación de la Shari'a dio lugar a distintas escuelas originadas por el consenso entorno a los comentaristas de la misma. No son escuelas exegéticas ni dogmáticas, sino jurídicas, ya que explican cómo debe aplicarse la ley islámica; con ellas surgió la jurisprudencia en el Islam (*fiq*). Las llamadas escuelas comunes son estas cuatro²⁴:

1. La escuela *hanafi*, llamada así por su fundador *Abu Hanifa* (699-767 d.C). Esta fue la primera escuela de jurisprudencia o *madhab*. Los hanifitas admiten el valor de la opinión racional. Su influencia dio origen a los *mu'tazilíes*, que partiendo de la filosofía griega apelaban a la idea de individuo responsable, iniciadores de la memoria racionalista del Islam²⁵. *Abu Hanifa* insistió en la necesidad de la *ichtihad*, esto es, del razonamiento independiente de los juristas para aplicar la *Shari'a* a las circunstancias del momento. Esta escuela ayudó a derrocar a la primera dinastía de califas, los omeyas, convirtiéndose en la escuela oficial de la nueva dinastía de los *abbasíes*. *Abu Hanifa* sólo admite 17 *hadices* como auténticos. Con unos 350 millones de seguidores en el mundo es la más extendida de todas.

²⁴ Sobre la escuelas sunitas ver BALLESTEROS, J., *Repensar la paz*, Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2006. Ver también ARMSTRONG, K., *El Islam, cit.*, pp. 97 y ss.; y KÜNG, H., *El Islam: historia, presente, futuro, cit.*, pp. 306 y ss.

²⁵ Sobre los *mutazilíes* ver MERNISSI, F., *El miedo a la modernidad: Islam y democracia, cit.*, pp. 52 y ss.

2. La escuela *malikí*, fundada en Medina por *Malik ibn Anas* (m. en 795 d.C), el cual elaboró una exhaustiva recopilación de la práctica religiosa y el derecho consuetudinario de Medina, entendiendo que era allí donde se preservaba la *Sunna* original de la comunidad del Profeta. Concede pues mucha importancia a las costumbres o prácticas locales. Además de en Medina se extendió fundamentalmente por el norte de África. “Valora positivamente la utilización del razonamiento analógico y acepta también como criterios hermenéuticos subsidiarios el juicio preferencial y el juicio personal”²⁶.
3. La escuela *safíi*, fue fundada en Gaza por *Mohamed ibn Idris Al-Sfii* (767-820 d.C). Nació como reacción a la escuela anterior, ya que Al-Safii consideró que no era seguro basarse sólo en una ciudad islámica, sino que la jurisprudencia debía basarse en los dichos, *hadices*, del Profeta a quien debía considerarse como intérprete y no únicamente como transmisor del Corán. Había que interpretar pues las normas comprendidas en éste de acuerdo con las palabras de Mahoma, pero aceptaba el consenso entre los expertos para interpretar las fuentes del Islam.
4. La escuela *hanbalí*, llamada así por su fundador *Ahmed ibn Hanbal* (780-855 d.C). Aunque es la última escuela en aparecer, es la más retrógrada puesto que reduce la interpretación del Corán y la Sunna al sentido literal, repudiando cualquier interpretación posterior a los compañeros del Profeta, los *salaf*. Insiste en la unidad entre religión y política. En ella se inspiraría Abdel Wahhab, reformador del siglo XVIII que ha dado lugar al movimiento wahabí adoptado por los Banu Saud, que la han impuesto en Arabia Saudí.

Sin embargo, en el siglo XI (V de la hégira) se cerraron las puertas de la interpretación, aunque no está claro

²⁶ BALLESTEROS, J., *Repensar la paz, cit.*, p. 75.

quien lo decidió, se acepta comúnmente que ya no es posible interpretar lícitamente el texto sagrado. Se considera que el último jurista que repensó lícitamente el Islam de modo definitivo fue Al-Gazali (1058-1111 d.C.)

Posteriormente, incluso en nuestros días, han surgido muchos reformadores en el seno del Islam, que han sostenido el derecho e incluso el deber del hombre de interpretar el Corán en relación al momento histórico en que se vive. Sin embargo no han conseguido imponerse a toda la comunidad musulmana. La interpretación crítica del Corán es tabú²⁷.

III. LA CONDICIÓN JURÍDICA DE LAS MUJERES EN EL MUNDO MUSULMÁN

A) *De la Yauhiliya al Islam: el Islam como bendición para las mujeres*

Los autores islámicos suelen argumentar que el Islam y su profeta han supuesto el más grande de los beneficios para las mujeres, en el sentido de que su advenimiento supuso una mejora de la situación en que éstas se encontraban en las tribus árabes preislámicas, esto es, en la época de la *yauhiliya*. Al respecto afirman que el Islam constituyó un mensaje progresista y positivo para las mujeres²⁸. La predicación de Mahoma vino a mejorar la consideración jurídica de las mujeres y sus condiciones de vida²⁹.

En efecto, el Islam vino a poner fin al infanticidio de niñas, práctica común entre los habitantes de Arabia, quienes enterraban vivas a las recién nacidas por considerar tales nacimientos como una deshonra. El Corán habría denunciado y prohibido³⁰ estas prácticas.

²⁷ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam, cit.*, p. 27.

²⁸ Cfr. MARTÍNEZ MONTÁVEZ, P., *El reto del Islam, cit.*, pp. 186 y ss.

²⁹ Cfr. ARMSTRONG K. *El Islam, cit.*, pp. 59 y ss.

³⁰ Azora 16, 57-61: "Dan hijas a Dios —¡Gloriado sea!—, pero tienen lo que desean, hijos, / pues cuando se albricia a uno de ellos el nacimiento de una hembra, su rostro se oscurece y se sofoca, / se oculta de las gentes a causa de la des-

El Corán también limitó la poligamia a cuatro mujeres y estableció algunos derechos para las esposas legítimas, dejando de considerarlas esclavas del marido. Les dio capacidad de heredar,³¹ que no tenían en el derecho anterior, con el riesgo de quedar en situación de total desamparo en el caso de no contar con la protección de varón alguno. Por último el Corán mandó a los varones que respetaran a las mujeres y las tuvieran como modelo³².

B) *Institucionalización del sometimiento de las mujeres a los varones*

Si bien es cierto que el Islam mejoró la condición femenina con respecto a la situación anterior a él, no es menos cierto que al mismo tiempo institucionalizó jurídicamente el sometimiento de las mujeres al varón. Tal sometimiento se habría intentado justificar no sólo por razones de índole socioeconómica, sino también con argumentos religiosos, ya que pretendidamente, según el Corán, la subordinación de la mujer tendría su origen en la voluntad divina. Esta voluntad la habría mostrado Al-láh a la humanidad a través del último de sus profetas, que la habría transmitido a través del Corán y de sus *hadices*.

Sin embargo, diversas coranistas musulmanas (Mernisi y Hassan entre otras) insisten en que el Corán afirma

gracia que le fue albriciada. ¿Cogerá la criatura a pesar del deshonor o la ocultará en el polvo? ¡Cuan malo es lo que juzgan!”

³¹ Azora 4, 7: “Los hombres tienen una parte de lo que dejan los padres y los parientes. Las mujeres tienen una parte de lo que dejan los padres y los parientes, sea poco o mucho. Dios ha instituido una parte determinada”. Señala JUAN VERNET, a pie de página en su traducción del Corán que aquí seguimos, que esta aleya fue introducida después de la batalla de Uhud para evitar que las viudas de guerra quedasen desamparadas si se aplicaba el derecho preislámico.

³² Azora 66, 10-12: “Dios propone una parábola a quienes no creen: la mujer de Noé y la mujer de Lot estaban bajo la tutela de dos de nuestros servidores juntos. Los traicionaron. Pero no les sirvió de nada ante Dios. Se les dijo: “¡Entrad en el fuego con los que entran!” / Dios propone una parábola para quienes creen: La mujer del Faraón, cuando dijo: “¡Señor mío! ¡Constrúyeme, en el Paraíso, una casa junto a Ti! ¡Sálvame del Faraón y de sus obras! ¡Sálvame de las gentes injustas!” / Dios añade: “María, hija de Joaquín, que conservó su virginidad; insuflamos en ella parte de nuestro Espíritu, el cual confirmó los decretos y los Libros de su Señor y estuvo entre los que rezan.”

en esencia la igualdad del varón y la mujer ante Dios. Serían las interpretaciones del Corán llevadas a cabo por la literatura hadiz y por la jurisprudencia (esto es, lo que se dice *sobre* el Corán, más que lo que está *en* el Corán³³) las que habrían consagrado la desigualdad jurídica entre varones y mujeres.

Los textos coránicos en base a los cuales se ha afirmado la superioridad del varón sobre la mujer serían los siguientes: La aleya 228 de la Azora 2, llamada la de la vaca (*Al-Baqara*): “Las repudiadas se esperarán tres menstruaciones antes de volverse a casar. No les es lícito ocultar lo que Dios haya creado en su seno, si ellas creen en Dios y en el último día. Sus esposos son más justos cuando las recogen en ese tiempo si desean la reconciliación. Las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; **pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia.** Dios es poderoso, sabio.” Y la Azora 4, la de las mujeres (*An-Nisa*), en su aleya 34: “**Los hombres están por encima de las mujeres,** porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas en favor de las mujeres. (...)”.

Hay autores que precisan que el mayor derecho que se deriva de la Azora 2, 228 se refiere únicamente al caso al que alude (el del repudio) y carece de validez general, en contra de lo que creen muchos, que lo utilizan en situaciones en las que no tiene aplicación (Qutb). La responsabilidad económica del marido haría que sus derechos y deberes fueran algo mayores que los de las mujeres, pues en la Azora 4, 34 se habla del deber del marido de mantener a su esposa. Con estas salvedades varón y mujer tendrían los mismos derechos (Yusuf Ali)³⁴.

No obstante, obsérvese cómo con este comentario se viene a confirmar la generalización por parte de muchos

³³ Sobre la necesidad de no confundir el Corán y la narración que se hace del Corán, BAUZON, S., “La percezione del corpo della donna musulmana”, en *La persona biogiuridica*, Giappichelli, Torino, 2005, p. 25.

³⁴ BAHIGE MULLA HUECH, *El Corán. Edición bilingüe comentada*. Didaco, Barcelona, 2004, vol. 1. p. 105.

autores islámicos del mayor derecho del esposo sobre la esposa tomando estas aleyas como referencia.

En efecto, señala Samir Khalil, que de estas afirmaciones coránicas deriva una tradición secular, confirmada por varios *hadices*, que confiere al marido una autoridad de carácter casi absoluto sobre la mujer. Esta superioridad estaría ligada al favor divino tanto como a una motivación de carácter económico. Sin embargo, los exegetas y juristas musulmanes parecen insistir en el primer aspecto dejando el segundo en la sombra. Según el citado autor esto se explica porque, a su juicio, sería lícito plantearse el fundamento de la primacía masculina cuando la mujer no depende económicamente del varón, cosa que está sucediendo ya de hecho en algunos países musulmanes.³⁵ Huech, en cambio, insiste en la justificación socioeconómica de los mayores derechos y deberes del marido, pero sin plantear la objeción que acertadamente sugiere Samir Khalil.

Por lo demás, no hay que perder de vista que muchas aleyas del Corán afirman la igualdad jurídica de las mujeres. La propia Azora 2, 228 que estamos comentando dice: “Las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas”. Sin embargo, pone de relieve Küng, éstas aleyas han sido relegadas a un segundo plano tanto por la literatura de los *hadices* como por las interpretaciones jurídicas de signo patriarcalista, que, por otra parte han utilizado aleyas como la arriba citada 4, 34 para justificar la pretendida superioridad de los varones. Küng, acoge así las nuevas interpretaciones del feminismo musulmán en relación al lugar de las mujeres en el Corán, en concreto la postura de la profesora pakistaní Riffat Hassan³⁶. En ese sentido el mismo autor reconoce que “a pesar de que el Corán afirma en esencia la igualdad de varón y la mujer ante Dios, muchas sociedades musulmanas siguen hasta la fecha sin considerar a la mujer como poseedora de los mismos derechos que el varón: éste disfruta,

³⁵ Ver al respecto SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 81.

³⁶ KUNG, H., *El Islam: historia, presente, futuro*, cit., p. 628.

por lo general, de una supremacía jurídica que repercute en la sociedad de una manera harto problemática”³⁷.

La sujeción de la mujer al varón se manifestaría también en el ámbito de la sexualidad. En ese sentido se interpreta la aleya 223 de la Azora 2: “Vuestras mujeres son vuestra campiña. Id a vuestra campiña como queráis (...)”. IBN WARRAQ sostiene que es en el terreno de la sexualidad, terreno fundamental en el Islam, donde particularmente se manifiesta la posición de inferioridad que la ley islámica impone a la mujer³⁸.

C) *Manifestaciones jurídicas concretas de la inferioridad de las mujeres en el Islam*

Es sobre todo en la regulación del matrimonio y de la vida cotidiana familiar donde se aprecian con mayor claridad las consecuencias de la inferioridad jurídica de la mujer con respecto al varón³⁹.

Como señala Kung, a pesar de que tras la descolonización muchos Estados del mundo musulmán tendieron a sustituir la shari‘a por ordenamientos de orientación occidental, el derecho de familia tradicional, que en muchos aspectos es contrario incluso a los derechos humanos, ha seguido en vigor, conservando una fuerte influencia en los comportamientos cotidianos⁴⁰.

Veamos las situaciones en las que esto sucede:

- a) En primer lugar, *el Corán admite la poligamia pero veta la poliandria*. Así el varón puede tomar hasta cuatro mujeres, mientras que la mujer sólo puede tomar un esposo. Ello supone establecer una diferencia radical entre ambos sexos, discriminando claramente al femenino. Además es el varón el que regula

³⁷ Vid, *ibid.*, p. 630.

³⁸ IBN WARRAQ, *Por qué no soy musulmán*, Ediciones del bronce, Barcelona, 2003, p. 281.

³⁹ En ese sentido se manifiesta J. ROSSELL, en *Islam y derechos humanos*, *cit.*, p. 136.

⁴⁰ KUNG, *El Islam. Historia, presente, futuro*, *cit.*, pp. 630-631.

la vida de relación entre sus mujeres alternándolas según su parecer. Si tenemos en cuenta el versículo ya citado del Corán 2, 223, el papel de la mujer en el matrimonio queda reducido al de mero objeto de placer para el hombre.⁴¹ Más aun si tenemos en cuenta la ausencia de cualquier noción de asociación, y por tanto de igualdad, en el matrimonio musulmán, en contraste con el cristianismo⁴².

Muchas mujeres muestran su desacuerdo con esta situación, como manifiestan las voces de los movimientos feministas musulmanes que se alzan al respecto. Ellas no están dispuestas a compartir a su marido con otras mujeres. Además consideran la poligamia indigna y humillante⁴³.

Por su parte Kūng sostiene que “la exigencia coránica de tratar de manera equitativa y justa a todas las esposas es interpretada con frecuencia como una exhortación a la monogamia y, en los nuevos contratos matrimoniales, se excluye la posibilidad de desposar a una segunda mujer”⁴⁴.

- b) El Corán contempla *la posibilidad del repudio*. Pero es el varón el que puede repudiar a la mujer y no al revés. Para ello es suficiente con que el esposo repita “tres veces la frase: ‘queda repudiada’ en presencia de dos testigos musulmanes varones, adultos y en su sano juicio, incluso sin recurrir a ningún tribunal”⁴⁵. Tras el repudio, si el marido quisiera recuperar a la mujer repudiada, ella debería casarse con otro hombre y ser repudiada por este último; así lo dispone el Corán en la Azora 2, 229-230⁴⁶.

⁴¹ En sentido contrario, BAUZON, S., “La percezione del corpo della donna musulmana”, *cit.*, pp. 26 y ss.

⁴² Así lo ha puesto de manifiesto IBN WARRAQ en su obra citada *Por qué no soy musulmán*, pp. 281 y ss. y p. 294.

⁴³ Sobre ello consultar MERNISSI, *Marruecos a través de sus mujeres*, Ediciones de Oriente y el Mediterráneo, Madrid, 1990, pp. 66 y ss.

⁴⁴ KUNG, *El Islam. Historia, presente, futuro*, *cit.*, p. 631.

⁴⁵ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, *cit.*, p. 85.

⁴⁶ “Si él repudia por tercera vez, ella no le es lícita después hasta que se haya casado con otro esposo. Si éste la repudia, no hay pecado para ellos si vuel-

El repudio es vivido por la mujer como una humillación. Ella tiene la facultad de pedir el divorcio, que se le podrá o no conceder, aunque normalmente es el hombre quien lo solicita. Pero el divorcio deja a la mujer en una situación muy frágil puesto que, además de la situación de desamparo en la que queda debido a la desigualdad económica, sobre ella recae el peso de la reprobación social. Obsérvese también que el hecho de que sea el varón el que pueda decidir unilateralmente el repudio, hace depender la situación de la mujer de la voluntad del esposo.

- c) En caso de repudio o divorcio, *la tutela de los hijos* corresponde al padre⁴⁷, ya que estos pertenecen al padre y a él corresponde decidir sobre su educación. A la madre se le puede confiar temporalmente la custodia de los hijos pequeños hasta que alcancen la edad de siete años.
- d) En el caso de *matrimonios de mixta religión*, la Shari'a permite al varón musulmán contraer matrimonio libremente con cristianas o judías, pero no con mujeres de otros credos. Sin embargo la mujer sólo podría contraer matrimonio con un varón no musulmán si éste se convirtiera antes al Islam. Ello es así porque los hijos deben adoptar la religión del padre, y él es el responsable de la educación religiosa de los hijos.

Según recuerda Souad El Hadri, el origen de la prohibición para las mujeres musulmanas de contraer matrimonio con varón no musulmán, no se encuentra ni el Corán ni en la Tradición del Profeta, en los cuales no hay ningún texto decisivo en ese sentido. Las aleyas del Corán que se alegan revestirían un carácter excepcional y circunstancial, por lo que carecerían de validez general. No obstante la jurisprudencia islámica las ha interpretado siempre en el

ven a reunirse, si creen que seguirán las prescripciones de Dios. Ésas son las prescripciones de Dios. Él las aclara a un pueblo que sabe.”

⁴⁷ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 86.

sentido de que prohíben a las mujeres casarse con un no musulmán. El motivo de esta discriminación se hallaría en la tesis de la propia jurisprudencia islámica según la cual la religión y la filiación de los hijos dependen del padre⁴⁸.

- e) La Azora 4, 34 ya citada, en su último párrafo dice: “Aquellas de quienes temáis la desobediencia (*nusuz*), amonestadlas, confinadlas en sus habitaciones⁴⁹, golpeadlas. Si os obedecen no busquéis pretexto para maltratarlas. Dios es altísimo, grandioso”.

Esta aleya ha sido interpretada en el sentido de que el marido tiene una autoridad casi absoluta sobre la mujer que afecta con graves consecuencias a la vida cotidiana de pareja, puesto que aquél estaría facultado para golpearla a fin de obtener su obediencia.

Señala Riffat Hassan que la raíz *daraba* tendría otros significados además del de “golpear”. Ello no obstante, habitualmente ha sido entendida en el sentido expuesto y hasta utilizada por algunos musulmanes para justificar los actos de violencia contra sus mujeres⁵⁰.

Sin perjuicio de la polisemia característica de la lengua árabe, lo cierto es que si en unas de sus interpretaciones posibles el aludido texto del Corán permite al marido golpear a su(s) mujer(es), esto coloca a las mujeres en una situación muy precaria, especialmente ante varones violentos⁵¹.

⁴⁸ EL HADRI, S., “El estatuto jurídico de la mujer en el Islam. Una situación plural”, en AA.VV: (J. DE LUCAS, dr.), *La multiculturalidad*, Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2002, pp. 175-177.

⁴⁹ La traducción alemana citada por KÜNG, así como la española de Rafael Cansinos Assens (El Koran, Aguilar, Madrid, 1963) difieren de la de J. Vernet que utilizamos aquí por cuanto hablan de eludir el lecho conyugal o de rehuirlas en el lecho, respectivamente, en lugar de confinar a las mujeres desobedientes en sus habitaciones. Este sería otro ejemplo de las dificultades que la polisemia de la lengua árabe produce al traducirlo a lenguas occidentales.

⁵⁰ HASSAN, Riffat, citada por KÜNG, H., *El Islam...*, cit., p. 629.

⁵¹ Ilustrativa en este sentido sería la obra autobiográfica de la pakistaní Tehmina Durrani, testimonio de los malos tratos sufridos durante su matrimonio con el lugarteniente de Bhuto (DURRANI, T, *Mi señor feudal*, Muchnik, Barcelona, 1994).

En virtud de la obediencia que la mujer debe a su esposo, éste puede llegar a impedirle salir de casa. La mujer necesita el permiso de su esposo para acudir a la mezquita. En ese sentido revela Samir Khalil Samir un hadiz según el cual Mahoma habría dicho que la oración de una mujer carecería de valor si la hizo sin permiso de su esposo⁵².

Además de en la regulación del matrimonio, encontramos otras normas jurídicas, fundamentalmente en el ámbito privado, que evidencian la situación de inferioridad que sufre la mujer en el mundo islámico.

- a) El testimonio de un hombre vale por el de dos mujeres, es decir tiene el doble de valor el testimonio de un varón que el de una mujer. Además no se acepta un testimonio únicamente femenino⁵³. Khalil señala que tal discriminación tendría su origen en un hadiz de dudosa autenticidad a tenor del cual el Profeta habría dicho que “la mujer es imperfecta en la fe y en la inteligencia”. Según el citado autor, los expertos en la ley islámica, *alfaqúes*, explican este hadiz indicando que la mujer es imperfecta en la fe porque en las situaciones en las que es impura, como por ejemplo durante la menstruación, su oración y su ayuno no son válidos y por tanto su práctica religiosa es imperfecta⁵⁴. Y en cuanto a la imperfección de la inteligencia de la mujer, según el propio Khalil solo podría explicarse por razones sociológicas que no responden a la realidad actual en la que las mujeres del mundo musulmán tienen acceso a estudios superiores y se han incorporado a la vida laboral. Sin embargo, añade, “en la mayoría de los tribunales de los países islámicos sigue todavía vigente este principio

⁵² SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 87.

⁵³ Ver IBN WARRAQ, *Por qué no soy musulmán*, cit., p. 292. Señala este mismo autor que en el caso de adulterio los juristas musulmanes sólo aceptan testimonios varones: “Así pues, si un hombre irrumpe en una habitación y viola a seis mujeres, puede llegar a quedar impune por falta de testigos varones”, p. 293.

⁵⁴ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 86

a pesar de la protestas de las asociaciones feministas”⁵⁵. Precisamente una destacada feminista musulmana como lo es Mernissi ha dado a conocer en Occidente la importancia de muchas mujeres en los primeros siglos del Islam y el nivel de preparación y cultura alcanzado por ellas, alguna de las cuales llegaron incluso a ser auténticas jefas de Estado⁵⁶.

Pero la infravaloración del testimonio de la mujer encuentra también fundamento en el Corán, en concreto en la Azora 2, aleya 282, relativa a deudas y contratos; se dice: “(...) si no encontráis dos hombres requerid a un hombre y dos mujeres de quienes estéis satisfechos en los testimonios; si una de ellas yerra, la otra le hará recordar”.

- b) En la herencia a la mujer le corresponde como mucho la mitad que al varón. La Azora 4, 11 establece lo siguiente: “Dios os manda acerca de vuestros hijos: dejad al varón una parte igual a la de dos hembras; si las mujeres fuesen más de dos, tendrán el tercio de lo que deja el difunto; si fuese una tendrá la mitad, y a cada uno de los dos padres corresponderá el sexto de lo que deje si tuviese un hijo (...)”. El fundamento de esta discriminación se encontraría en la obligación del hombre de mantener a la mujer y a toda la familia. Pero al mismo tiempo esta desigualdad perpetúa la situación de dependencia de la mujer⁵⁷.
- c) Por último existen algunos cargos públicos a los cuales no pueden acceder las mujeres, en general todos los que supongan ejercicio de autoridad, como el de juez (*cadí*). Supone el alejamiento de la mujer de los centros de decisión y poder⁵⁸.

⁵⁵ Vid. *ibid.*, pp. 86-87.

⁵⁶ Estas tesis las sostiene sobre todo en dos de sus obras fundamentales: *Las sultanas olvidadas*, publicada por Muchnik, Barcelona, 1997; y más recientemente y en lo concerniente al tema de la educación de las mujeres consultar *El harén en occidente*, Espasa, Madrid, 2001.

⁵⁷ Sobre los derechos hereditarios de las mujeres consultar SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 86; ver también IBN WARRAQ, *Por qué no soy musulmán*, cit., p. 294.

⁵⁸ Ver, IBN WARRAQ, *Por qué no soy musulmán*, cit., p. 306.

En este caso el origen de la discriminación se hallaría en un hadiz, claramente misógino, transmitido por un erudito del siglo tercero de la hégira, Bokhari, autor de una colección de hadices conocida como la *Sahin*, esto es, la auténtica. Dicho hadiz reza así: “Jamás conocerá la prosperidad el pueblo que confía sus asuntos a una mujer”⁵⁹. Sin embargo Mernissi, indaga en el origen de este hadiz hasta descubrir que se trata de un hadiz recordado por uno de los seguidores del Profeta en un momento de conveniencia política, cuando Aisha, una mujer, la última esposa del Profeta, acababa de ser derrotada por un hombre, Alí, el cuarto califa, en la batalla del camello, durante la primera guerra civil entre musulmanes (*fitna*). Como desde la llegada del Islam el poder ha tendido a justificarse a través de la religión, los intereses políticos y económicos han fomentado desde los orígenes la creación de falsos hadices, según las coyunturas políticas.

Parece entonces que no sólo razones religiosas o socio-económicas explican el sometimiento de la mujer en el Islam, sino también razones históricas de conveniencia política.

D) *La invisibilidad de las mujeres*

Según la interpretación de Mernissi, el harén, entendido como reclusión de la mujer en el ámbito doméstico⁶⁰ y el velo (*hijab*), serían dos instituciones de origen más consuetudinario que religioso y complementarias entre sí, que cumplirían una misma función, la de apartar a la mujer de la vida pública, sumiéndola en la invisibilidad y el silencio.

No obstante, la cuestión del velo es más compleja y discutida como veremos a continuación. Sin duda es la que más ha preocupado en occidente recientemente y acerca

⁵⁹ Sobre este hadiz, su tradición y su falsedad ver MERNISSI, F., *Le Harem politique*, Albin Michel, Paris, 1987, pp. 7 y ss.

⁶⁰ MERNISSI, F., *Sueños en el umbral*, Muchnik, Barcelona, 1996.

de la cual más se ha escrito en los últimos años, sobre todo desde que diversas revoluciones islámicas preconizaran el retorno a la indumentaria islámica imponiendo el uso del velo a las mujeres⁶¹. El caso de la revolución de los talibanes en Afganistán y la obligación de llevar el burqa impuesta a sus mujeres es sin duda el más conocido y el que más escandaliza en occidente.

Ahora bien, que se trate de una obligación jurídica o de una costumbre es algo en lo que no hay acuerdo entre los propios estudiosos musulmanes. Mientras buena parte de ellos entiende que se trataría simplemente de una costumbre, los radicales lo interpretan como una obligación derivada del Corán, en concreto de la Azora 24, la de la luz (*An-Nür*), aleya 31⁶².

Samir Khalil⁶³ nos revela la existencia de una antigua contienda entre los musulmanes sobre el contexto de la revelación de esta obligación que, al parecer, sólo se impuso al principio a las mujeres del Profeta. Según algunos comentaristas tal obligación surgió debido al comportamiento indecoroso y la excesiva libertad que las mujeres de Mahoma se tomaban con los hombres que acudían a casa de éste. Posteriormente se extendió la obligación a las demás mujeres (*An-Nisa*), y así lo establece la Azora 33, aleya 59⁶⁴.

Obsérvese que la redacción de esta aleya está más próxima al consejo que a la obligación. Coherentemente

⁶¹ Ver ESPOSITO, J., *Islam. Pasado y presente de las comunidades musulmanas*, Paidós, Barcelona, 2005, pp. 268 y ss. Consúltese también el capítulo 5 de ARMSTRON, K., *El Islam, cit.*, pp. 103 y ss.

⁶² Azora 24, 31: "Di a las creyentes que bajen sus ojos, oculten sus partes y no muestren sus adornos más que en lo que se ve. ¡Cubran su seno con el velo! No muestren sus adornos más que a sus esposos, o a sus padres, o a los padres de sus esposos, o a sus hijos, o a los hijos de sus esposos, o a sus hermanos, o a los hijos de sus hermanos, o a los hijos de sus hermanas, o a las mujeres, o los esclavos que posean, o a los varones, de entre los hombres, que carezcan de instinto, o a las criaturas que desconocen las vergüenzas de la mujeres; éstas no meneen sus pies de manera que enseñen lo que, entre sus adornos, ocultan. Todos volveréis a Dios, ¡Oh, creyentes! Tal vez seáis bienaventurados".

⁶³ SAMIR KAHLIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam, cit.*, pp. 88 y ss.

⁶⁴ Azora 33, 59: "¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas, a las mujeres de los creyentes, que se ciñan los velos. Ése es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas".

con ello, en los orígenes del Islam la regla del velo no se aplicó de manera rígida a las otras mujeres, a las que se dio libertad de seguirla o no. El problema de la imposición del uso del velo en determinados regímenes islamistas es la tendencia a sacralizar, mediante la autoridad del Corán, aquello que en otros contextos sería sólo considerado como uso social.

Por otra parte no está muy claro entre los juristas musulmanes qué partes del cuerpo debe cubrir el velo. De ahí la variedad de vestidos islámicos, que irían desde el *velo* que simplemente cubre los cabellos, pasando por el *hijab* que deja al descubierto las manos, el rostro y a veces los pies, el *chador* que cubre también las manos con una especie de guantes, el *burqa* que cubre la totalidad del cuerpo dejando solo una rejilla a la altura de los ojos, y el *niqab*, un velo que cubre el rostro. Señala Samir Khalil, que estos dos últimos no forman parte de la indumentaria prescrita en la Sunna o el Corán⁶⁵.

La cuestión que suscita mayor interés es la función que cumple y ha cumplido el uso del velo:

- Si nos atenemos a los versículos mencionados del Corán, parece que su función originaria sería **testimoniar la pureza de la mujer**: “ese es el modo más sencillo de que sean reconocidas y no sean molestadas”. El velo es símbolo de pudor. Sólo en la intimidad de la familia la mujer puede descubrirse, desvelarse⁶⁶. Esa sería la finalidad originaria del velo si tenemos en cuenta el contexto histórico en el que parece haberse iniciado la costumbre.
- El velo cumpliría también una función de **autoafirmación de la identidad cultural propia**. Ese sería el sentido que se le dio tras la descolonización por parte de muchas mujeres que consideraban el velo

⁶⁵ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam*, cit., p. 89. Sobre las distintas vestimentas musulmanas consultar también Ibn Warraq, *Por qué no soy musulmán*, cit., pp. 299 y ss.

⁶⁶ Ese es uno de los sentidos que le atribuye al velo BAUZON en “La percezione del corpo della donna musulmana”, cit., p. 26.

como un “retorno simbólico al período precolonial, antes de que su sociedad se viera trastornada y desviada de su verdadero rumbo”⁶⁷. Y ese mismo sentido de afirmación de una identidad propia es el que tiene para muchas mujeres musulmanas que viven en sociedades occidentales. De modo que la prohibición francesa⁶⁸ de llevar el velo en las escuelas públicas sería un atentado contra la libertad individual de la mujer musulmana en aquellos casos en los cuales llevarlo constituya una elección personal. Esta función no deja de tener relación con la anterior puesto que, al mismo tiempo que llevar el velo afirma una identidad, **supone también un desafío** a lo que a ellos les parece una extraña compulsión occidental de exhibición impúdica del cuerpo, sobre todo del cuerpo femenino.

- En tercer lugar se le asigna al velo una **función erótica**⁶⁹. Algunos autores sostienen que el velo islámico, a su modo, contribuye a favorecer el erotismo. Con ello se quiere aludir al misterio de lo que está oculto a la mirada, lo que está por desvelar⁷⁰. Ese misterio favorece la imaginación. Entiendo que esta visión erótica del velo ha sido más alimentada por la mentalidad occidental que por la oriental. A ello habría contribuido decisivamente una imagen distorsionada de la mujer musulmana transmitida a los europeos fundamentalmente por los artistas que se han inspirado en Oriente para realizar sus obras, seducidos por sus sugerentes apariencias y persuadidos de la existencia de una gran permisividad y promiscuidad oculta tras sus velos⁷¹. El velo, el ha-

⁶⁷ ARMSTRONG, K., *El Islam*, cit., p. 242.

⁶⁸ Ley de 15 de marzo de 2004.

⁶⁹ Malek Chebel, desde una perspectiva psicoanalítica, afirma incluso la función erógena del velo. CHEBEL, M., *El espíritu del serrallo Estructuras y variaciones de la sexualidad magrebi*, Bellaterra, Barcelona, 1997. Consúltese en concreto el capítulo 4 titulado “Velo y sexualidad”, en las pp. 125 y ss.

⁷⁰ Ver al respecto BAUZON, S., “La percezione del corpo della donna musulmana”, cit., pp. 27 y ss.

⁷¹ Sobre ello consultar MERNISSI, *El harén en occidente*, cit., pp. 117 y ss.

rén y los baños han obsesionado a aquellos hombres occidentales que sólo han conocido a la mujer musulmana a través de la obra de pintores como Jean-Auguste-Dominique Ingres, Henri Matisse y Pablo Picasso, o de músicos como Nikolai Rimsky-Korsakov cuyos ballets coreografiara Sergei Diaghilev. Las dos obras cumbres de Ingres, la gran odalisca y los baños turcos, los harenes pintados por Picasso o las odaliscas de Matisse, presentan a una mujer voluptuosa y sensual; pasiva y en actitud de espera; desnuda y callada.

- Pero hay todavía otra función, aquella de la que acusan no sólo al velo sino también al harén los movimientos feministas musulmanes: **la función de frontera**. En árabe la palabra *hijab*, y *haren* tienen el mismo origen etimológico que *hudud*, frontera. La frontera es aquello que aparta, separa, oculta y protege. El velo y el harén cumplían así la función de apartar a la mujer, de hacerla invisible e inaudible. La oculta y la separa del ámbito de lo público que sería el reino de los varones. Y al mismo tiempo protege, pero ¿a quien? No a la mujer, sino al varón: la invisibilidad de la mujer le hace olvidar la diferencia, su presencia reactivaría los miedos atávicos que ligan lo femenino con el desorden, la venganza y la violencia⁷².

IV. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA VISIÓN DIFERENTE

Según Mernissi, las razones de ese apartamiento de las mujeres de los espacios de la vida pública y los espacios de poder, manteniéndolas confinadas en el ámbito doméstico y situándolas jurídicamente en una situación de inferioridad con respecto al varón, serían fundamentalmente estas:

⁷² Esta es la tesis que sostiene MERNISSI, *El miedo a la modernidad*, cit., pp. 157 y ss.

- En primer lugar lo femenino en el poder está fuertemente vinculado a la violencia durante la etapa preislámica. En efecto la mayor parte de las deidades de la *Ka'aba* eran femeninas, ellas eran las que exigían los sacrificios humanos (*wa'd*) consistentes en el enterramiento de niñas⁷³. Son estas atrocidades las que explican el terror a lo femenino en el pasado.
- En segundo lugar su ausencia haría olvidar la diferencia y crearía la ficción de una *umma* unificada y homogénea, garantía del orden y la paz que trajo el Profeta.
- Y por último la consideración de que un hombre nacido de mujer es necesariamente mortal, y el Islam promete la resurrección, la inmortalidad, la trascendencia. Así que “la invisibilidad será la ley para las mujeres, que son portadoras de finitud, de muerte necia y estúpida marcada en el vientre”⁷⁴. Dado que lo femenino viene asociado a la muerte, se implantó la ley de la paternidad y se redujo a las mujeres a la invisibilidad y al silencio.

Estas razones, diferentes a las razones teológicas o socioeconómicas a las que suelen aludir los comentaristas islámicos habitualmente, y que hemos tenido ocasión de ver a lo largo de este trabajo, permitirían afirmar que las razones del sometimiento de las mujeres en la cultura islámica, quizá no difieran tanto de aquellas que a lo largo de los siglos han justificado el sometimiento de las mujeres en ámbitos culturales diferentes. Ello permitiría ser optimista en cuanto al futuro de las mujeres musulmanas, puesto que si se recuperara la memoria racionalista del Islam, cabría otra interpretación del mismo más favorable a las mujeres, siempre y cuando, como señala

⁷³ Hemos hablado ya de tales sacrificios y su prohibición en el Corán. También el Corán menciona y condena a las tres diosas más importantes, cuyos nombres son bastante significativos: *Al-Uzza*, potencia en sentido militar, *Manat*, la muerte, *Al-Lat*, que expresa el plural de diosa. Mernissi, *El miedo a la modernidad*, cit., pp. 157-160.

⁷⁴ MERNISSI, F., *El miedo a la modernidad*, cit., p. 176.

Samir Khalil, no prevalezcan las interpretaciones más conservadoras, y los movimientos feministas consigan imponer su criterio. Tal vez sean ellos (ellas) los nuevos *mu'tazilies*⁷⁵.

⁷⁵ SAMIR KHALIL SAMIR, *Cien preguntas sobre el Islam, cit.*, p. 92. Por otra parte, entiendo que esta última tesis es la que sostiene MERNISSI en la que considero su obra fundamental y que he citado repetidamente a lo largo de este trabajo, *El miedo a la modernidad*.