

LAS MUJERES EN LAS TIERRAS DEL ISLAM

Evelyne López-Campillo

ASP Research Paper 49(a)/2003

Sumario

1. Introducción
2. La concepción tradicional de la mujer en el islam
 - 2.1. En la Arabia pre-islámica
 - 2.2. La acción del profeta Mahoma
3. La mentalidad del hombre musulmán frente a la sexualidad
 - 3.1. El sueño de la superpotencia sexual
 - 3.2. Fe y sexualidad
4. La situación de la mujer en los países musulmanes
 - 4.1. El caso de Argelia
 - 4.2. Las mujeres en la república islámica de Irán
 - 4.3. Marruecos: ¿hacia la islamización?
5. El feminismo islámico
 - 5.1. Un fenómeno generalizado
 - 5.2. Bajo el velo y más allá del velo
 - 5.3. El islamismo y sus amigos
6. Conclusiones

Referencias

ASP Research Papers

Comité de Redacción /Editorial Board

Víctor Pérez-Díaz (director)
Berta Álvarez-Miranda Navarro
Juan Jesús Fernández González
Josu Mezo Aranzibia
Pilar Rivilla Baselga
Juan Carlos Rodríguez Pérez
Fernando González Olivares (redactor jefe)

Comité Científico Internacional /International Scientific Committee

Daniel Bell (American Academy of Arts and Sciences)
Suzanne Berger (Massachusetts Institute of Technology)
Peter Gourevitch (University of California, San Diego)
Peter Hall (Harvard University)
Pierre Hassner (École des Hautes Études en Sciences Sociales, París)
Kenneth Keniston (Massachusetts Institute of Technology)

© Evelyne López-Campillo
Este trabajo no podrá ser reproducido en todo
o en parte sin permiso previo del autor

Depósito legal: M-6126-1994
ISSN: 1134 - 6116

1. Introducción

Como se admite en la mayoría de los estudios que tratan de la condición de las mujeres en las tierras del Islam, el conocimiento de este tema está todavía “en la infancia” (Beck y Keddie, 1978), a pesar de la extensión bastante respetable de la bibliografía existente en la época actual. Y sin embargo, las mujeres musulmanas son más de quinientos millones en el globo, gobernadas por las mismas leyes de orden religioso, jurídico o práctico; unas leyes que fueron sacralizadas desde el siglo VII después de Jesucristo y determinadas por el contexto de la Arabia de esta época. Aquellas leyes hacen de la mujer un bien perteneciente a la familia, destinado a procrear a los hijos que darán su continuidad a la línea paterna. La garantía de que las mujeres no serán utilizadas para otro fin que éste se obtiene por el sistema del honor de las mujeres (del cual depende el de la familia), sistema que supone la glorificación de la virginidad antes del matrimonio, la segregación, la prescripción del velo para distinguir a las mujeres respetables de las prostitutas o de las esclavas, la sumisión de las mujeres a los hombres, los cuales deben prevenir la indocilidad incluso con castigos corporales o con el encierro total.

Los debates académicos sobre la condición de las mujeres en los países del Islam tienen tendencia, por una parte, a polarizarse en “heroicos” esfuerzos por rescatar al Islam de su mala fama en cuanto al tratamiento de las mujeres, propiciando una confusión entre el Islam como fe, como ideología o como régimen político dominante (Moghissi, 2002). Por otra parte, una perspectiva, que podemos llamar esencialista-culturalista, que se ha ido reforzando desde los atentados del 11 de septiembre del 2001 en Estados Unidos, considera que el corpus de doctrinas en la base del Islam, el Corán, determina estrechamente a los musulmanes y les hace, en cierto modo, menos sensibles a los avatares de la evolución social e histórica. Esta perspectiva infravalora pues las interacciones entre los cambios socio-culturales obvios ocurridos en la vida de las mujeres de estos países y la posible modificación de las mentalidades (descenso tendencial de la fecundidad, aumento de la tasa de actividad, elevación de la edad del primer matrimonio, etc.). Resulta evidente que esta visión corre el riesgo de coincidir, en cierta medida, con los postulados de los islamistas fundamentalistas, pues en los dos casos se atribuye una importancia esencial a las reglas de la *chari'a*, o sea a la aplicación de los preceptos del Corán. Y efectivamente, una sociedad tradicional musulmana no puede concebirse infringiendo estas leyes, elaboradas por Mahoma y redactadas después de su muerte en el curso del siglo VII y en los siglos siguientes.

La aparente inmutabilidad de la condición de las mujeres musulmanas es una característica subrayada, en un primer análisis, por los investigadores, Paul Balta entre otros: “Mientras que han podido negociarse adaptaciones (de la *chari'a*) en otros muchos temas entre gobernantes (de de los Estados musulmanes) y doctores del Islam..., en lo que concierne a las mujeres, muy pocas cosas han cambiado en las tierras del Islam” (Balta,

1991: 79). Este autor subraya que las reformas referentes a la emancipación femenina que se llevaron a cabo durante el siglo XIX y el principio del XX en algunos países (con Qâsim Amîn en Egipto o con Tahar Haddad en Túnez, por ejemplo) no llevaron nunca a una laicización del estado, excepto en la Turquía de Atatürk, y que la ley islámica sigue rigiendo el destino de las mujeres (salvo en Turquía y Túnez donde existen algunas adaptaciones).

Entre las condiciones que obstaculizan la evolución de la situación de las mujeres musulmanas, aparte de la creencia religiosa en la perennidad de las reglas de la *chari'a*, se encuentra la estructura de las mentalidades de hombres y mujeres condicionada atávicamente por la tradición y la religión. El conocimiento de la estructura psíquica de los musulmanes, especialmente la de los hombres, empieza a ser investigado (Malek Chebel 1984, 2003). Este análisis se efectúa en ciertos casos a partir de elementos de creación cultural (la poesía especialmente), o bien de ritos y comportamientos. El concepto musulmán de la sexualidad de la mujer y la regulación que le impone el orden social a través de diferentes normas y rituales son fundamentales para entender el estancamiento de la condición femenina al que aludíamos más arriba.

La evolución de la economía y de la sociedad en los países musulmanes es sin embargo un hecho. Las estructuras patriarcales y tribales del campo retroceden ante el crecimiento de la sociedad urbana. Las mujeres modifican sus comportamientos demográficos, laborales; la escolarización gana terreno, a pesar de retrocesos locales. Pero esta modernización innegable es precisamente una de las causas más importantes, desde hace una treintena de años, del desarrollo del fundamentalismo religioso musulmán. La satanización de Occidente no es sólo una reacción al neo-colonialismo de la globalización: por ahora, es la única, pero muy eficaz, respuesta de la identidad musulmana tradicional al reto de la modernización.

Así pues, a las mujeres musulmanas, residentes o no en los países del Islam, se les ofrece ahora una solución que les permite preservar su identidad musulmana ante la amenazadora occidentalización. Se les brinda el retorno a ciertos comportamientos religiosos tradicionales musulmanes (solución de retorno a la comunidad musulmana), retorno que puede ser aceptado en la medida en que se acompaña de un sentimiento de superioridad frente al Occidente y de la esperanza de que un Islam más ortodoxo les permita tener un protagonismo político. Una parte de la intelectualidad occidental respalda ideológicamente este *revival* por su apoyo a la diferencia cultural. Incluso existe un número no despreciable de occidentales, en general de la clase media intelectual (profesores, investigadores...) que se convierten al Islam, mujeres incluidas, para participar, del buen lado, en la nueva cruzada mundial. Paralelamente, se construye pues un nuevo feminismo islámico que propugna una vuelta a los ideales de la *chari'a* y que permite a la mujer renunciar honrosamente a una individualización que le exige excesivos

esfuerzos en un entorno tradicional, sin granjearle, al parecer, beneficios secundarios suficientes.

Pero el fundamentalismo islámico, a pesar de los éxitos que cosecha en los diferentes países musulmanes, y en las democracias occidentales, tiene varios enemigos. El más peligroso acaso sea la propia mujer musulmana. No en vano se establecieron las reglas de la *chari'a* como medidas preventivas contra las peligrosas potencialidades que encerraba en sí el género femenino (según Mahoma y sus seguidores). A pesar de las resistencias, no cabe duda de que, por una parte, el feminismo clásico es activo en ciertos países como Marruecos, Túnez o Egipto; pero, por otro lado, lo más inquietante para el nuevo proyecto de islamización, es que las mujeres musulmanas, en los países del Islam y en las democracias occidentales, se están descubriendo como individuo. Sin apartarse forzosamente mucho de la comunidad musulmana donde tienen su nicho tradicional y aún siendo una parte de ellas islamistas, van tomando conciencia de si mismas, de su propio destino individual, con todos sus sufrimientos, triunfos, fracasos o esperanzas. De aquí actualmente un alud de biografías de mujeres musulmanas cuyas experiencias describen desde el interior la sociedad musulmana actual y constituyen un material fundamental para entender el cambio que se va operando en las mentalidades femeninas.

El conocimiento de los problemas de las mujeres musulmanas es probablemente una de las mejores maneras de acercarse a la naturaleza del islamismo contemporáneo. Como dice Nilüfer Göle, en el colofón de la edición del 2003 de su famoso libro sobre la evolución de las mujeres musulmanas turcas: “El actor mujer es central, y no auxiliar, en la determinación de las bazas culturales y de las dinámicas políticas del islamismo” (Göle, 2003).

2. La concepción tradicional de la mujer en el islam

2.1. En la Arabia pre-islámica

Existe en la actualidad un debate a propósito de la condición de las mujeres en Arabia antes y después del desarrollo del Islam. La idea principal de este debate es determinar si las leyes elaboradas por Mahoma han aportado o no mejoras al estatus femenino de la época considerada y si luego, en los siglos siguientes, estas mejoras no han cambiado de naturaleza y se han vuelto poderosas armas para conseguir un estancamiento de la situación de las mujeres en las tierras donde se fueron aplicando.

Si aceptamos el resumen muy sintético de Denise A. Spellberg, se habría pasado de considerar que la sociedad pre-islámica era marcadamente matriarcal, como lo pensaba

W. Robertson Smith hacia el final del siglo XIX, a distinguir en aquella una tendencia patrilineal junto a la matrilineal (Montgomery Watt, 1956). Del estudio de los textos más antiguos sobre este tema que datan del siglo IX, dado que anteriormente la transmisión de la tradición era meramente oral, parecen actualmente desprenderse tres interpretaciones principales:

- según Barbara Freyer Stowasser, en la Arabia pre-islámica, la dominación masculina en la sociedad era total y, consecuentemente, el estatuto de la mujer era bajísimo y sus derechos casi nulos. La islamización de la sociedad dio a la mujer una mejor posición y derechos legales más amplios (Freyer, 1984);

- según Nabia Abbott, estas reformas debidas a Mahoma son innegables, pero el Profeta decidió sacralizarlas, pretendiendo que Dios había establecido para siempre que la mujer vale la mitad que un hombre y que su actitud hacia el hombre tiene que ser de sumisión y de pasividad (Abbott, 1942);

- según Leila Ahmed, hay que achacar este deterioro de la situación de la mujer en la sociedad islámica posterior a la época del Profeta no a una mala interpretación de las normas establecidas por Mahoma, sino a las consecuencias inexorables que tuvieron éstas sobre la condición de la mujer en la sociedad de los siglos VII y VIII, es decir en la primera época del Islam (Ahmed, 1986).

En efecto, tanto Ahmed como otra investigadora Ilse Lichtenstadter opinan que la mujer pre-islámica participaba más activamente en la sociedad y en papeles más numerosos y más variados (sacerdotisas, guerreras, líderes y enfermeras en los campos de batalla) (Spellberg, 1991: 47).

2.2. La acción del profeta Mahoma

En el período primitivo de la revelación del Profeta, éste no quiere oponerse de una manera tajante al paganismo árabe imperante. Por esta razón, entre otras cosas, no rechaza de raíz la existencia de las tres grandes diosas reconocidas y honradas en la región de La Meca: Manât, Allât y al-'Ozzâ. Esta última divinidad, al-'Ozzâ, era la más popular y correspondía posiblemente a Venus, mientras que la segunda, Allât, era la transposición de la Uranía de los greco-romanos y de la Astarté de los fenicios. En cuanto a la primera, Manât, se sabe que era una diosa del destino y de la felicidad, protectora de los marinos y de los guerreros. Al aceptar, por parte de Mahoma, estas diosas, provisionalmente, como unos ángeles intercesores con Dios, muestra que era capaz de realizar los compromisos necesarios para no cortar brutalmente con el politeísmo imperfecto de los árabes en aquella época (sura 53, aleya 19 y siguientes), dejando para más tarde la unificación y masculinización completa del panteón divino. Mahoma piensa pues que las diosas son ángeles a quienes los paganos ignorantes dan nombres femeninos, preparando así el

terreno para la eliminación total de los entes femeninos en el mundo del poder celeste. (sura 53, aleya 25 y siguientes).

Aparte de estas diosas, en las creencias árabes anteriores al Islam, había también un Dios supremo, Creador y Amo del Mundo: el nombre de Allah aparecía ya antes de Mahoma en las inscripciones, en ciertos nombres compuestos o en las invocaciones en el momento de prestar juramento. Se le consideraba el Señor de la Kaaba, pertenecía a la religión local y primitiva de Arabia y el propósito de Mahoma va a consistir en procurar que se le adore a él solo, borrando todo elemento femenino en su contorno. Gradualmente el celo monoteísta de Mahoma se va reforzando: condena el cristianismo oriental por su idolatría de Jesús y de María y encuentra incluso muy flojo el monoteísmo de los Judíos. El monoteísmo estricto de Mahoma aparece pues como una masculinización completa del poder divino: consecuentemente, al no tener que compartir su poder con ningún otro ente divino (ni Hijo, ni Espíritu Santo, ni Virgen María), la omnipotencia de Dios adquiere su nivel supremo y el creyente no puede tener con él otra actitud que la de la sumisión total a la voluntad divina.

Cuando Mahoma se casó por primera vez, tenía veinticinco años y la iniciativa de la boda vino de Khadija (o Jadiya), una emprendedora viuda de un rico mercader. A la muerte de ésta (quien le dio, al parecer, siete hijos, por lo cual se puede poner en duda la edad de cuarenta años que le atribuye la tradición en el momento de la boda con Mahoma), Mahoma multiplicó el número de sus esposas hasta nueve (según la tradición), o hasta, por lo menos, doce (según Montgommery Watt). Las esposas de Mahoma recibieron el título de Madres de los Creyentes y en el Corán (33:32), se dice de ellas: “no sois como otras mujeres cualesquiera”. En esta misma sura, se dice que Dios ordena que “se queden en sus casas” (33:33), y que todas las mujeres de los creyentes, incluidas las del Profeta, “se cubran con el manto”, para que “se las distinga y no sean molestadas” (33:59). Volveremos en otro capítulo sobre el problema del velo y las diferentes interpretaciones que se le da actualmente; pero hay que tomar nota de que, en la palabra revelada de Allah a Mahoma, el velo es una obligación. El que sea un modo de distinguir a las creyentes de las paganas que iban libremente por los espacios públicos, sin velo, también es de recalcar, pues los partidarios actuales de que las mujeres lleven velo y no salgan a los espacios públicos libremente, los fundamentalistas islámicos, se refieren a estos fragmentos del Corán.

Antes de exponer las otras leyes elaboradas por Mahoma para regular la vida de las mujeres, hace falta indicar que las nueve, o doce, mujeres del Profeta, probablemente fueron muchas más, si tenemos en cuenta la aleya 50 de la sura 33. Por ser muy explícita, la copiamos entera (del texto del Corán preparado por Julio Cortés, en la edición Herder de 1986):

“¡Profeta! Hemos declarado lícitas para ti a tus esposas, a las que has dado dote, a las esclavas que Dios te ha dado como botín de guerra, a las hijas de tu tío y tías paternos y de tu tío y tías maternos que han emigrado contigo y a toda mujer creyente, si se ofrece al Profeta y el Profeta quiere casarse con ella. Es un privilegio tuyo, no de los otros creyentes - ya sabemos lo que hemos impuesto a estos últimos con respecto a sus esposas y esclavas -, para que no tengas reparo. Dios es indulgente, misericordioso.”

A los “otros creyentes” (que no sean el Profeta) en efecto, en el Corán no se les permitía tener más que cuatro mujeres, aparte de las esclavas. En cuanto a las mujeres del Profeta, en la aleya 53, se indica que está prohibido a los creyentes casarse con ellas, una vez repudiadas o muerto el Profeta.

La poligamia limitada que propugna Mahoma en el texto del Corán es un intento de reducir la poligamia amplia que imperaba en la Arabia pre-islámica; este intento representaba, según muchos comentaristas, una mejora con respecto a lo anterior. En realidad, el lazo del matrimonio, además de estabilizar algo la situación de las mujeres, era un modo cómodo de consolidar la comunidad islámica primitiva y de forjar alianzas políticas ventajosas. Por ejemplo, la célebre esposa de Mahoma, A'icha, al parecer la única de sus mujeres que no era una viuda cuando se casó con ella, era la hija del poderoso Abu Bakr quien llegó a ser el primer califa del Islam. Esta mujer, respaldada por la importancia política de su esposo ya difunto y de su padre, no vaciló en oponerse al cuarto califa, Ali, casado con una de las hijas del Profeta, Fátima, participando en la famosa batalla del Camello, uno de los episodios bélicos más conocidos de la primera guerra civil (*fitna*) inter-islámica.

Aparentemente, por cierto, era bastante común entonces que las mujeres participaran en las guerras, incluso en la época de Mahoma, igual que lo hacían en el período pre-islámico. Se suele citar el personaje de Hind Bint Utba, mujer de Abu Sufiyan, famosa opositora mecana a los musulmanes, que no vaciló en comerse el hígado del tío del Profeta, Hamza, en el campo de batalla por haber diezmado éste su clan, matado a su tío y contribuido en la muerte de su padre. Según los historiadores musulmanes, esta mujer se tuvo que someter y aceptar convertirse al Islam para escapar a la pena de muerte que le esperaba después de la entrada triunfal del Profeta en La Meca (630).

Después de la muerte del Profeta, la comunidad islámica fue dirigida durante cuarenta y ocho años (desde 632 hasta 680) por hombres que habían contraído lazos matrimoniales con mujeres de la familia de Mahoma. En el Corán, no hay una condena explícita de la participación de las mujeres en el poder, pero en cambio ésta sí aparece en las colecciones de *hadit* (dichos) reunidas en la segunda mitad del siglo IX.

Es en las suras que corresponden al período de la estancia de Mahoma en Medina donde se encuentran indicaciones legislativas a propósito de la regulación de la dote, del

repudio y de la herencia. El marido tiene que dar la dote a sus mujeres “gratuitamente”, pero si renuncian “gustosas” a una parte en su favor, puede hacer uso de ella tranquilamente (sura 4, aleya 4). Por lo que se refiere a la herencia, la aleya 11 de la misma sura 4 estipula que la parte del varón tiene que ser el doble que la de la hembra. Pero en caso de morir el esposo sin hijos, la esposa recibirá un cuarto de la herencia, y en caso de tener hijos, a la esposa le corresponderá un octavo. Tanto estas leyes de herencia, como las del repudio que veremos ahora, eran más ventajosas para las mujeres que las que imperaban en la Arabia pre-islámica.

En la misma sura 4, aleya 15 y siguientes, se trata del repudio, sea en caso de deshonestidad de la esposa, sea en caso de que lo desee el marido solo para cambiar de esposa. Cuatro testigos serán necesarios en caso de deshonestidad de la esposa, y el esposo tiene derecho a recluirla “hasta que muera” (sura 4, aleya 15) o bien “hasta que Dios le procure una salida” (esta fórmula la explica el editor Julio Cortés en nota diciendo que se trata del “arrepentimiento”). En caso de tratarse de esclavas tomadas como esposas, el castigo de la deshonestidad tiene que reducirse a la mitad. El repudio para cambiar de esposa se soluciona dejando a la esposa repudiada la dote que se le dio al tomarla como esposa, regla que entraba en contradicción con las costumbres anteriores, menos ventajosas para la mujer repudiada. .

Es en esta misma sura 4, en la aleya 34, donde se encuentra la fórmula tan conocida que establece la superioridad masculina sobre la mujer y, consecuentemente, la sumisión que se le exige a la mujer “virtuosa”:

“Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. ¡Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Dios es excelso, grande.”

Una de las dos razones que justifican el estatus inferior de la mujer es en efecto la obligación para el hombre de subvenir al mantenimiento de su o sus esposas (la *nafaqa*): una mujer que gana un salario es la trasgresión del orden patriarcal querido por Dios, “base de la jerarquía y justificación de la supremacía masculina“, según la frase de Fatna Aít Sabbah, 2000). Veremos, al hablar de la mujer musulmana en los países del Islam actualmente, que la situación de paro de muchos hombres fragiliza el reparto tradicional de papeles entre los sexos, ya que las mujeres encuentran con mayor facilidad un trabajo remunerado, sea en el artesanado, en el servicio doméstico o en fábricas textiles u otras que producen para grandes empresas multinacionales. Por otra parte, no es sólo la *nafaqa* lo que supedita la mujer al hombre en el orden musulmán, es la voluntad de Dios: lo expresa claramente la aleya que acabamos de citar in extenso.

Hace falta recordar que no vacila Mahoma en adaptar sus revelaciones, cuando es necesario, a sus propios deseos de formación de un nuevo enlace matrimonial. Por ejemplo cuando el Profeta quiso tomar como esposa a Zaynab, esposa de su hijo adoptivo Zayd, una oportuna aleya le permitió derogar la ley pre-islámica relativa a la adopción, ley que consideraba que el hijo adoptivo tenía el estado legal de un hijo propio del padre adoptivo; así Dios ordenó (en la aleya 37 de la sura 33) a Mahoma tomar como esposa a Zaynab a quien su marido Zayd había repudiado previamente para facilitar el traslado.

En resumen, las mejoras introducidas por Mahoma en la condición de las mujeres musulmanas del siglo VII proceden de un deseo de estabilizar la vida familiar, simplificando algo los numerosos problemas de herencia que debía conllevar la poligamia múltiple anterior. Asimismo, se reforzaba la estabilidad de la comunidad de los creyentes frente al amenazador contorno y se les daba la impresión gratificante de que constituían un grupo selecto muy por encima de los impíos. La repetición constante, a lo largo del texto de la revelación de Mahoma, de que estas leyes eran la voluntad de Dios, de un Dios omnisciente, misericordioso pero temible y todopoderoso, según las ocasiones, iba a enraizarlas en la fe y la sumisión total que la divinidad exigía a los creyentes.

3. La mentalidad del hombre musulmán frente a la sexualidad

3.1. El sueño de la superpotencia sexual

Al examinar la diferencia entre las reglas legislativas y las prácticas de la realidad social, aparece una diferencia curiosa: aquellas son bastante más liberales que éstas. Malek Chebel hace hincapié en la ambigüedad que reina en el ámbito del consumo sexual en el contexto musulmán (Chebel, 1993). Según Chebel, esta ambigüedad tendría su origen en la oposición entre los viejos brotes paganos enraizados en la mentalidad árabe (“dominados por valores machistas, primacía del natalismo, carácter patrilineal de la familia, primacía de la línea masculina sobre la línea femenina, desigualdad en los derechos de sucesión, etc.”) y, por otra parte, el Islam, “monoteísmo que privilegia ante todo la legitimidad conyugal”. Pero es curioso notar que esos valores machistas de la sociedad árabe pre-islámica descritos por Chebel corresponden precisamente con los valores defendidos en el Corán: y, además, esa “legitimidad conyugal” específica del Islam se ve ante todo como un modo de multiplicar la prole, natalismo base de la riqueza de las tribus, familias y clanes y de la supervivencia y de la multiplicación de los creyentes.

La incitación a una copulación frecuente y el desculpabilizar ésta (dentro del ámbito conyugal, del concubinato o del trato con las esclavas) son otras dos características de las conductas sexuales dictaminadas en el Corán. Es muy conocida la aleya 223 de la

sura 2: “Vuestras mujeres son campo labrado para vosotros. ¡Venid, pues, a vuestro campo como queráis...”, que define a las esposas como tierra en que se plantan los hijos, salvo en el período de menstruación (“la menstruación es un mal... Manteneos pues aparte de la mujeres durante la menstruación y no os acerquéis a ellas hasta que se hayan purificado!...”).

Según ciertos testimonios que datan desgraciadamente del siglo XIV, el Profeta era capaz de satisfacer a treinta mujeres. Sea lo que fuere, el ejemplo para el hombre musulmán vale sobre todo como incitación (dice Chebel) a una conducta de superpotencia sexual, frente a una conducta femenina de pasividad extrema. Se constituye entonces, como dice Chebel, “una situación injusta, cuya víctima es globalmente la mujer“, pero con unos efectos colaterales inevitables para su pareja. En el acto sexual, se reproduce la relación desigual que establece el Corán entre Dios y el hombre, pero esta vez entre el hombre y la mujer. Para que el hombre se sienta dominador y todopoderoso, hace falta que la mujer sea una presa inerte, quien goza en ser presa e inerte.

Pero el peligro está en que una relación de pareja construida de este modo, hombre-falo y mujer vagina, puede perfectamente producir los efectos contrarios, incluso si se le ha extirpado a la mujer el clítoris (escisión) para intentar reducir algo su voracidad sexual. En efecto, si se acepta la idea de que las posibilidades orgásmicas de la mujer son muy superiores a las del hombre (como lo demuestran los sexólogos actuales y como lo sabían instintivamente los hombres desde épocas remotas), el hombre-falo todopoderoso (con el cual deben soñar las mujeres) resulta difícil de encontrar en la realidad: esa imagen de virilidad extrema orquestada por el Corán, propuesta como modelo a imitar para los hombres musulmanes, puede muy bien actuar como un elemento de frustración, de castración incluso, y por ende de humillación, por ser una exigencia exagerada. Los teóricos del erotismo musulmán son legión y todos intentaron resolver este problema de insuficiencia sexual masculina dando los consejos que les parecían adecuados (en *El jardín perfumado* de Nefzawi o en *Les fleurs éclatantes dans les baisers et l'accollement* de Al-Baghdadi, por ejemplo).

3. 2. Fe y sexualidad

Según los autores musulmanes como Abdelwahad Boudihba (Boudihba, 1975), la religión musulmana es la más apta para comprender el lazo entre fe y sexualidad: el Corán (la palabra de Dios) determina estrechamente las condiciones de la práctica sexual y hace de ella una limosna hecha pensando en Dios. La sexualidad es impensable si no se sitúa en la relación del hombre con Dios. De aquí la necesidad de observar con estricta atención los reglamentos prescritos por la divinidad (pronunciar una frase ritual en el momento de prepararse para el coito, otra en el momento del orgasmo, además de abluciones de

purificación después del orgasmo, momento peligroso pues en este trance el hombre se olvida durante unos instantes de Dios, al dedicarse totalmente al gozo con su pareja). Así pues, el discurso ortodoxo sobre la sexualidad se sustituye a la realidad de la sexualidad, contradiciéndola. Lo imaginario contradice lo material, lo abstracto procura aniquilar lo concreto (Aít Sabbah, 2000). La obligación para el creyente de adorar única y constantemente a Dios reduce otro tanto la calidad del amor terrenal: Dios lo posee todo, incluido el amor del creyente.

La desaparición de las necesidades afectivas y sexuales de la mujer, el no tener nunca en cuenta la personalidad de la mujer y los deseos femeninos, es otra característica del texto del Corán. En él, se organiza minuciosamente la vida material y sexual del hombre en la Tierra, y al Paraíso se le concibe únicamente para hacer la felicidad del hombre (a las esposas de los creyentes y a las creyentes se les garantiza la entrada en el Paraíso, pero, por lo visto, no tienen su sitio en el Paraíso de los hombres, minuciosamente descrito y con el lirismo adecuado: a éstos solos se reservan los jóvenes de eterna juventud, y las huríes, de eterna juventud, siempre vírgenes y afectuosas) . El Paraíso aparece pues como un lugar de consumo pasivo, sexual y material (aparte de las huríes, preciosos vestidos, mullidas alfombras, fuentes cristalinas, y frutas exquisitas), carente de toda espiritualidad. Podría decirse que la hurí es el porvenir del creyente (Aít Sabbah, 2000: 142).

Cultural, social y psicológicamente, la situación de desigualdad que se ha ido manteniendo entre el hombre y la mujer en el mundo musulmán, la dominación de ésta por aquel, hacen prácticamente muy difícil por no decir imposible el encuentro pasional entre el hombre y la mujer: la relación de pareja no puede existir realmente, pues los deseos de la mujer se encuentran expulsados del panorama. No pueden las mujeres elegir al futuro marido sin el consentimiento del padre, del tío, del hermano o del primo, ni tener relaciones sexuales antes de la boda, ni retener para sí solas al hombre que se les une, ni separarse de él sin su consentimiento, ni circular en el espacio público libremente, ni ejercer las profesiones elegidas. Malek Chebel dedica un libro a esta situación llamándola “el espíritu del Serrallo”, considerando que representa el sistema más perfecto de toma del poder por los hombres en detrimento de las mujeres: “ ...Es ante todo la historia de una formidable toma del poder por los hombres desde la más remota antigüedad y la fabricación de mecanismos protectores (exigencia de la virginidad, celos, poligamia, incitación a la fecundidad...) con el propósito de aniquilar los esfuerzos de emancipación de la mujer y evitar que pretenda ocupar el magisterio político o religioso” (Chebel, 1988: 308). Para que tal sistema de vasallaje siga funcionando de una manera satisfactoria en la actualidad, es evidente que hay que evitar a toda costa que se separe el poder religioso del civil, ya que la legitimidad del sistema proviene de Dios y, como Él, es eterna.

4. La situación de la mujer en los países musulmanes

4.1. El caso de Argelia

Turcos y franceses

Antes de la conquista por los Franceses, era el sistema tribal el que regía el Magreb, una tierra donde los Turcos dominaban desde que los hermanos corsarios Barberousse fueron llamados por los habitantes para frenar el avance de la Reconquista española. Los Turcos utilizaban ciertas tribus privilegiadas para hacer pagar el impuesto, a través de la cadena de las diferentes autoridades: el dey, los beys, los caïds, los cheikhs. Lo que aseguraba la solidez del sistema era la presencia militar turca, la cual tenía que luchar contra frecuentes rebeldías entre las tribus sometidas. El debilitamiento del poder turco y la emergencia de una clase de notables frustrados por los turcos facilita los progresos de la colonización francesa. Después de la rendición en 1847 de Abd el Kader y el fracaso de la insurrección de El Mokrani en 1871, el acaparamiento de las tierras por los colonos franceses provoca una emigración masiva de los campesinos desposeídos hacia las ciudades y la creación de una numerosa población activa agrícola en la cual las mujeres (y los niños) asalariados debían ocupar un lugar relevante puesto que, ya en 1936, con una población rural total de 5.850.000 personas, el 72%, o sea 4.200.000, formaban parte de la población activa.

La república argelina democrática y popular

Después de siete años de una guerra de independencia cruel que empieza en 1954 y se termina el 18 de marzo de 1962 con los Acuerdos de Evian, la independencia de Argelia se proclama y, el 25 de septiembre, la Asamblea Constituyente establece una República Argelina Democrática y Popular cuyo primer Presidente va a ser Ben Bella. Se adopta el sistema del Partido Único, después de la prohibición, en noviembre de 1962, de los otros partidos, entre los cuales el Partido Comunista Argelino (P.C.A.).

En todos los documentos oficiales desde 1962, se anuncia la igualdad entre el hombre y la mujer y las constituciones la proclaman. Sin embargo, ninguna legislación pone en práctica esta igualdad teórica. Durante el período de Ben Bella, el poder político pidió a las ciudadanas que fuesen pacientes y se contentó con prometer la promulgación de un Código de la Familia. Había tareas más urgentes y las mujeres ex-combatientes tenían que confiar en el poder revolucionario. Poco tiempo antes de la caída de Ben Bella, gracias a unas indiscreciones, se supo el contenido extremadamente reaccionario de un proyecto de código civil ideado por los dirigentes del momento. En este proyecto, de

acuerdo con la religión musulmana, la mujer seguía siendo un ser menor de edad, sin ningún derecho civil, se mantenía la poligamia, etc.

El nuevo poder, en torno al Presidente Boumedienne, quien da un golpe de estado el 18 de junio de 1965, intenta calmar las impaciencias; el propio Boumedienne declara el 8 de marzo de 1966 que, contrariamente a lo que se rumoreaba sobre el proyecto de código de Ben Bella, el nuevo código, el suyo, preservaría los derechos de la mujer y de la familia argelina. Pero, el nuevo proyecto de código de la familia que empieza a circular a finales de 1967 no introduce ninguna mejora en la situación de las mujeres. Se contenta con respetar la tradición, la personalidad argelina, el marco arabo-islámico del país. Tampoco va a realizarse este nuevo código de la familia de Boumedienne. Posiblemente influyeron en su rechazo las manifestaciones públicas de las mujeres que se produjeron entonces, pero lo que debió pesar mucho más fueron las contradicciones en el seno de la clase dirigente, fundamentalmente entre la mentalidad más progresista de los cuadros técnicos y la más tradicional de los propietarios de tierras o de empresas privadas.

El “código de la vergüenza” (1984)

La muerte de Boumedienne que se produce el 27 de diciembre de 1978 deja paso a la era Chadli, el cual será reelegido el 13 de enero de 1984 y el 22 de diciembre de 1988.

Algunos meses después de la primera reelección, el 9 de junio de 1984, la Asamblea adopta el nuevo Código de la Familia en el cual la alianza de Chadli con las fuerzas integristas del Frente Islámico de Salvación (F.I.S.) se expresa claramente. Esta ley, - cuya texto completo se puede consultar en el trabajo de Carmelo Pérez Beltrán “El código argelino de la Familia: estudio introductorio y traducción” (Pérez Beltrán, 1995) - además de conservar todas las discriminaciones musulmanas tradicionales contra la mujer, la priva de la iniciativa de pedir el divorcio (“el divorcio es la disolución del contrato de matrimonio: es de la competencia exclusiva del marido”). La ambigüedad de la situación se refleja perfectamente en la nueva Constitución de febrero de 1989 que tiene aspectos democráticos (derecho de huelga, derecho de sindicación, igualdad completa del hombre y de la mujer, derecho de formar asociaciones políticas ...) Como se ve, el Código de la Familia está totalmente en contradicción con esta Constitución aparentemente democrática. Desde 1984, no ha cesado la lucha de las feministas argelinas contra este “código de la infamia”. Varias asociaciones de mujeres consideran que este código reaccionario es un regalo de noviazgo del gobierno a las fuerzas islamistas.

Hasta su dimisión, en enero de 1992, el Presidente Chadli sigue con su política de apoyo al F.I.S., legalizándolo en septiembre de 1989 y permitiéndole ganar la primera vuelta de las elecciones legislativas de diciembre de 1991. La dimisión de Chadli permite sin embargo disolver el F.I.S., en marzo de 1992, pero las violencias integristas seguirán.

Desde estas fechas, no se ha conseguido modificar o mejorar el famoso Código de la Familia, llamado Código de la Vergüenza por el Presidente Boudiaf (asesinado en junio de 1992). El nuevo Presidente Bouteflika (elegido el 15 de abril de 1999) sigue con la política de las concesiones a los islamistas integristas, llamando este modo de proceder un nuevo compromiso histórico y haciendo votar por las Cámaras la amnistía de los terroristas detenidos, calificados por él de “frères égarés” (hermanos desorientados) (Bouamama, 2000). Desde la elección de Bouteflika, no se ha emprendido ninguna reforma gubernamental en los terrenos fundamentales tales como la situación de las mujeres o la enseñanza. Según una fórmula del propio Presidente, “las mujeres deben evolucionar respetando las tradiciones”.

Parece evidente que el combate por la independencia de Argelia no conllevaba en su ideología la puesta en práctica de la igualdad entre hombres y mujeres. Franz Fanon era muy cándido al imaginar que la lucha armada en la cual participaron muchas mujeres argelinas les llevaría a comprender su propia alienación y a emprender con la misma energía la lucha por su emancipación (Minces, 1978).

En realidad, incluso los elementos del Frente de Liberación Nacional (F.L.N.) socializantes o comunizantes no pensaron, en aquellos tiempos, en construir una sociedad argelina diferente, sino en liberar esta sociedad del yugo colonialista. La vuelta a una observancia más estricta de los preceptos coránicos era también un modo barato de contentar a las masas campesinas (Minces, 1978: 167). La mujer tuvo que llevar el velo cada vez más cuando salía a los espacios públicos, y renunciar a encontrar un trabajo remunerado, cosa que el paro creciente facilitó. Pero en la carrera a la vuelta a la tradición, los integristas islamistas están ganándoles a las otras fuerzas políticas y, por ahora, la perdedora es la mujer argelina.

En efecto, el descenso de la popularidad del partido islamista “moderado” de Mahfoud Nahnah (Movimiento de la Sociedad Islámica (Hamas), cuyo nombre se cambia en 1999 por el de Movimiento de la Sociedad de la Paz (MSP) para conformarse a la nueva ley que prohíbe toda referencia al Islam, y la muerte de este líder el 19 de junio del 2003, dejan el campo libre a los islamistas más radicales (por ejemplo El Islah de Abdallah Djabbalah o al FIS cuyo líder emblemático Ali Benhadj va a ser liberado el 2 de julio del 2003).

La solución del islamismo radical, el de la república islámica, que es la que se practica en Irán desde la revolución de 1979, puede ser la que se imponga en la dislocada sociedad argelina. Pero el ejemplo de Irán será aleccionador: si la solución islámica es transitoria, el gobierno teocrático se autocorrompe al tiempo que el desarrollo imparable de la sociedad y la evolución de las mentalidades impone a la larga una democratización.

4. 2. Las mujeres en la república islámica de Irán

El feminismo de estado y la revolución islámica

Es interesante examinar el caso de las mujeres en Irán comparándolo con el de las de Argelia. En Irán, una revolución se produce en 1979 y se establece una República Islámica que pone en vigor la ley islámica, la *chari'a*. El patriarcado coránico se aplica desde 1979 utilizando el entusiasmo de los excluidos de la modernización del período anterior. Pero es curioso notar que una mayoría de las mujeres apoyó esta revolución islámica, a pesar de que el régimen del Sah les había otorgado en enero de 1963 el derecho a votar y a ser elegidas. Esta reforma levantó las críticas de las autoridades religiosas: el Ayatollah Khomeyni, entre otros, envió un telegrama de protesta al Sah, calificando estas medidas de desobediencia al Islam. Además, en 1967, una ley sobre la protección de la familia se había adoptado, por la cual se limitaba el derecho unilateral de los hombres al divorcio y a la poligamia. Otras medidas favorables a la inserción de las mujeres en la sociedad fueron las leyes que facilitaron su acceso a ciertas profesiones (entre otras, las jurídicas), el servicio militar para las solteras y la posibilidad de entrar en las Fuerzas Armadas. Entre 1973 y 1975, se mejoró la ley de protección de la familia elevando la edad mínima de las chicas para casarse de 15 a 18 años. Todas estas medidas, bien miradas, eran altamente favorables a las mujeres, y sin embargo no consiguieron atenuar el peso de la tradición en una sociedad todavía muy rural (el 53%) desestabilizada por la reforma agraria imperante en los años 1962-1978. Como dice Azadeh Kian-Thiébaud, “el feminismo de Estado del antiguo régimen no logró llevar a cabo un cambio profundo de la cultura patriarcal y de las costumbres sociales y no consiguió obtener el apoyo de la mayoría de las mujeres...Este fracaso se debe también a la naturaleza misma del Estado que mantenía su carácter patriarcal y autoritario” (Kian-Thiébaud, 2002: 76).

La guerra entre Irán e Irak (1980-1988) no sirvió para desestabilizar el nuevo régimen. Calificada de guerra santa, puede decirse que fue el bautizo en la sangre de esta nueva República islámica. En su mayoría, las mujeres apoyaron el esfuerzo de guerra, dejando, igual que en Argelia, para más tarde el examen crítico de su propia situación. Mientras tanto, se iba aplicando al derecho de las mujeres un modelo islámico de código civil que “institucionalizaba las desigualdades” entre los dos géneros:

- el hombre tiene el derecho unilateral a la poligamia y al divorcio (artículo 1133).
- la mujer no tiene el derecho de salir del hogar, de viajar o de trabajar sin el permiso de su marido.
- la autoridad familiar la ejerce exclusivamente el padre, o la ascendencia paterna.
- el hombre es el jefe de familia (artículo 1105).

- el precio de la sangre de la mujer es la mitad del del hombre (artículo 209 del código penal islámico).
- las mujeres no tienen derecho a ser jueces.
- el testimonio de las mujeres en asuntos penales equivale a la mitad del de los hombres. Y en ciertos casos, las mujeres no tienen derecho a testimoniar.
- las mujeres heredan de la mitad de la parte de los hombres.

El matrimonio temporal: un concubinato legal

Una de las particularidades digna de mención de las leyes del código civil de esta época de islamización de la familia era la del matrimonio temporal. Este tipo de matrimonio era ya autorizado en la época del Profeta pero fue prohibido por el segundo Califa. Esta unión puede durar desde unos minutos hasta noventa y nueve años. Los esposos firman un contrato y la duración del matrimonio temporal depende de la voluntad de los dos. Esta ley da lugar a casos como el de una mujer, madre de cinco hijos habidos de un matrimonio temporal que ella había contraído a la edad de quince años, abandonada por el esposo y padre: el tribunal ante el cual pedía el divorcio en Teherán se declaró incompetente, ya que la iniciativa tenía que venir del marido (Kian-Thiébaud, 2002: 109).

De hecho, este tipo de enlace es una especie de concubinato que no tiene como meta la procreación, sino la satisfacción sexual para hombres solteros o casados que viven temporalmente lejos de su domicilio conyugal. Las autoridades quisieran fomentar entre los jóvenes este tipo de matrimonio para atajar una tendencia actual creciente a una libertad sexual que se desarrolla en la esfera privada, con el beneplácito de los padres (Shirali, 2000). Pero, aparentemente según un sondeo efectuado en 1998, los jóvenes opinan que el matrimonio temporal no se corresponde con el tipo de relaciones afectivas y libres que ellos quieren mantener en este período de su vida. En cambio, según Kian-Thiébaud, este matrimonio temporal corresponde con el deseo de ciertos hombres casados que desean tener una nueva pareja sin tener que pagar los gastos de una nueva esposa en el marco de la poligamia instituida.

Desde el punto de vista femenino, esta especie de concubinato legal puede interesar a una joven pobre o una divorciada, o una viuda en mala situación económica, a condición de que el hombre sea de una capa social superior. Pero las mujeres que contraen este tipo de matrimonio se exponen a ser consideradas como semi-prostitutas en su entorno social. Contrariamente a lo que sucede en el Irán chiíta donde, en la actualidad, el matrimonio temporal va de capa caída, en países sunitas como Egipto va ganando terreno últimamente entre estudiantes y patronos de empresas casados deseosos de tener relaciones sexuales con sus empleadas en un marco legal, debido acaso a una influencia de Arabia Saudí.

Durante la época de islamización de la familia, el estado se encargó además de poner en práctica medidas represivas en contra de las mujeres que no respetasen la obligatoriedad del velo con el pretexto de que así se acabarían las agresiones de los integristas contra esas mujeres rebeldes. Kian-Thiébaut considera que esta institucionalización de las desigualdades entre el hombre y la mujer refuerza a los defensores de una lectura tradicionalista del Islam y cita las famosas frases de A.S.Kholdi que hacen de la inferioridad de la mujer una verdad esencial: “Según los principios islámicos, los derechos de las mujeres y de los hombres no son iguales. La supremacía del hombre musulmán en la sociedad islámica no es una realidad social, es una verdad religiosa” (Kian-Thiébaut, 2002: 81).

Islamización del estado: desacralización del islam

Después de la guerra inter-islámica Irak-Irán, desde 1989 en que muere el Ayatollah Khomeyni en junio, hasta 1997, se instala el gobierno del Presidente Hachemi-Rafsanjani que se dedica a la reconstrucción del país y a una “caza de brujas” contra el sector modernizante y laico de la burguesía que ocupaba puestos de decisión bajo el régimen anterior. Sin embargo, ya en esta época, es cuando va emergiendo otra vez una sociedad civil cuyas ideas difieren de las de los islamistas, y en ésta el elemento joven es preponderante. Van reapareciendo reivindicaciones de carácter liberal y democrático, como la igualdad de los hombres y de las mujeres, la libertad de expresión, el pluralismo o la separación de la religión y del estado.

Ciertos religiosos reformadores (por ejemplo Mohammad Mojtahed-Shabestari o Mohsen Kadivar) reivindican la separación de la esfera religiosa y de la política, desde puntos de vista diferentes por cierto, y reciben el apoyo de los jóvenes instruidos y de las mujeres conscientes (Kian-Thiébaut, 1997: 75-96).

Una idea clave de este proceso político e ideológico, puesta de relieve por Kian Thiébaut, es que, al politizarse el Islam, se desacralizan los actores religiosos y desarrollan intereses autónomos divergentes de los de la autoridad religiosa, con lo cual ésta va perdiendo su influencia sobre las leyes y los modelos de comportamiento.

Como ejemplo de este fenómeno, anotemos de paso lo que ocurrió con el problema de la masificación de la enseñanza. La inmigración masiva de los rurales hacia la ciudad, que el régimen intentó frenar sin conseguirlo, produjo una demanda extraordinaria en materia de enseñanza, pues los inmigrantes esperaban realizar una cierta ascensión social gracias a la alfabetización y a la educación. Las escuelas y colegios públicos no daban abasto y la calidad de la enseñanza fue deteriorándose de tal modo que las capas medias de la población fueron ingresando a sus hijos en centros privados a pesar de los sacrificios financieros que esto suponía. Esta circunstancia también obligó a muchas madres a trabajar

en un empleo remunerado para hacer frente a estos gastos y a todas las exigencias cada vez más numerosas de los hijos. Las autoridades religiosas fueron incapaces de impedir esta modernización de los comportamientos que, como lo vamos a ver ahora, llevaba implícita muchos aspectos ajenos a la islamización de la familia.

Nuevos comportamientos de las mujeres en Irán

a) La modernización demográfica

En unos veinte años, la población urbana del país ha aumentado pasando del 47% en 1976 al 61% del total en 1996. En esta última fecha, la proporción de familias domiciliadas en el medio urbano era ya del 65%. Predominan las familias nucleares (92%) y la poligamia, aunque legalizada por el estado islámico, sigue siendo reducida (un 2% de los matrimonios permanentes). La edad de las mujeres en el momento del primer matrimonio se va elevando (22 años). Las mujeres activas se casan en promedio unos seis años más tarde que las inactivas. En cuanto al número de hijos por mujer, ha pasado de 7,2 en 1976 a 3,5 en 1993, habiendo tenido el estado islámico que revisar su política natalista a partir de 1988: la población total había aumentado en 15 millones entre 1976 y 1988 y el estado veía sus recursos demasiado mermados por la guerra con Irak para hacer frente a las demandas de la joven generación en materia de salud, enseñanza y empleo (Kian-Thiébaud, 1997: 148).

El cambio más espectacular es el aumento de la tasa de alfabetización de las mujeres de entre los 15 y los 49 años: ha pasado del 28% en 1976 al 80% en 1996 (Ladier-Fouladi, 1996: 260).

La estabilidad de la tasa de divorcio entre 1968 y 1998 (no llega al 10% de los matrimonios) indica, entre otras cosas, que siguen existiendo unas condiciones (en las leyes y en los tribunales) contrarias a que las mujeres tomen la iniciativa del divorcio. Esta claro, además, que el comportamiento de la mujer frente al divorcio está estrechamente condicionado por su nivel cultural, su entorno social, sus recursos económicos y, en general, por su nivel de autonomía personal. Así pues, no es extraño que la mayor tasa de divorciadas se dé entre las mujeres activas de la clase media urbana.

Las mujeres activas del campo son muy numerosas pero no aparecen en las estadísticas oficiales: son trabajadoras de las empresas familiares agrícolas o artesanas. En las ciudades, y especialmente en Teherán, después del período de persecución que duró unos diez años después de la revolución islámica, las mujeres han reaparecido cada vez más numerosas en el mercado del trabajo debido, entre otras cosas, al déficit de especialistas de todo tipo que se produjo a causa de la guerra Irak-Irán y por el éxodo masivo de iraníes diplomados hacia el extranjero. La regla general es que las mujeres

ocupen los puestos menos prestigiosos y peor pagados, en las actividades femeninas tradicionales, pero en la capital, se encuentra una proporción alta de mujeres en los altos puestos de la administración (más del 55%) y también un mayor nivel de diplomas entre las mujeres activas que entre los hombres activos.

Sin embargo, la capital constituye una excepción en cuanto a la actividad femenina: no llega la tasa nacional de actividad de las mujeres al 10% del total, según las cifras oficiales. Pero, a pesar de todas las dificultades que encuentran las mujeres, incluido en su lugar de trabajo, la tendencia de la tasa de actividad femenina es al aumento. Desde un punto de vista cultural, psicológico y financiero, las mujeres en Irán necesitan insertarse cada vez más en el mundo del trabajo remunerado o independiente, y por eso intentan acumular más saber y competencia.

b) El “puerocentrismo”: un nuevo desafío

El puerocentrismo es el término que emplea Kian-Thiébaud para designar la dedicación total, e incluso excesiva, de las madres activas a sus hijos: tiempo, dinero, todo es poco para intentar asegurarles todas las oportunidades posibles en materia de educación, actividades extraescolares o exigencias de consumo debidamente fomentadas por la televisión interior e internacional y la publicidad. Los hijos se han vuelto así la piedra angular de la nueva familia y aprovechan esta circunstancia para sacar de sus padres el máximo provecho posible. No hay que olvidar que en la época pionera de la revolución islámica, se adoctrinaba a los niños y adolescentes en las escuelas del régimen para que observasen la conducta de sus padres y denunciasen sus posibles desviaciones con respecto a las reglas islámicas en vigor: todo lo cual tendía a instaurar una relación verdugo/víctima entre padres e hijos.

Actualmente, tanto hijos como padres comparten los valores de consumo y de ascensión social, pero los hijos consideran a los padres como los proveedores de bienestar sin más y los padres siguen sintiéndose culpables frente a los hijos por no proporcionarles nunca bastantes recursos. La autoridad de estos padres es casi nula (el pluriempleo de los hombres activos es la regla), desaparecen como individuos frente a unos hijos que son los reyes del mundillo familiar, ya que su único proyecto personal es promocionar a los hijos e intentar satisfacer sus exigencias cada vez más considerables (Kian-Thiébaud, 1997: 190).

Así pues, salvo en las familias estrictamente tradicionalistas, la madre ocupa un sitio central en la educación de los hijos y adopta una actitud permisiva frente a las relaciones de sus hijos con compañeros del otro sexo. El contacto entre niños y niñas, o entre chicos y chicas, imposible de realizar en la educación oficial donde los sexos están separados, incluso en la Universidad, se realiza pues en la esfera privada. El control y la

autoridad patriarcal que eran la regla en la generación anterior ya no se ejercen en el seno de estas familias de la clase media urbana. Con la revolución islámica, se quiso reemplazar la autoridad tradicional por una autoridad ideológica que emanaba del Guía y cuyos propagadores eran los jefes políticos de los grupos radicales. A eso se sumó la presión que ejercieron las autoridades religiosas para alentar a los jóvenes a participar en la guerra contra Irak, en contra de la opinión de sus padres. Para resumir esta situación de choque entre dos sistemas de valores contradictorios, podría decirse que la autoridad del estado no ha ganado gran cosa al querer sustituirse a una autoridad parental que resulta gravemente disminuida, cuando no aniquilada.

La frustración afectiva y sexual de las mujeres madres de familia de esta clase media urbana está probablemente en la base de este puerocentrismo (Kian-Thiébaud, 1997: 195). Según los testimonios de madres activas que presenta Kian-Thiébaud, no existe por regla general un entendimiento entre los esposos, debido a la situación de inferioridad en la cual las leyes y la tradición mantienen a la mujer casada. Incluso despreciadas y pegadas por sus maridos, renuncian a pedir el divorcio, pues en este caso las leyes y la religión les privarían de sus hijos. Nada más claro, para entender bien el problema, que las palabras de Chahla, de treinta y seis años, licenciada en sociología, funcionaria en Teherán y madre de un hijo de catorce años y de una hija de doce: “ Me hubiera gustado tener un marido que me comprendiese. Esta ausencia de comprensión ha tenido una gran influencia sobre nuestras relaciones. No tengo ya ganas de hablar con él, no tengo la menor gana de tener relaciones sexuales y no puedo satisfacer sus necesidades. En cambio, me encargo de la dirección de la casa. Me ocupo de nuestros hijos y estoy enteramente a su disposición, tanto en el plano material como afectivo. Pero, al mismo tiempo, me siento extremadamente culpable, pues al no estar satisfecha de mi vida conyugal, estoy deprimida y por esto mismo mis hijos, por los cuales sigo con esta vida conyugal, no son felices” (Kian-Thiébaud, 1997: 198).

El mismo proceso de valorización de la educación como medio de ascensión social se da en las familias que han emigrado del campo y viven en las afueras de la capital. En estas familias, las madres son conscientes de las carencias en equipamientos de enseñanza, de deporte o de cultura. Una de estas madres inmigrantes de los barrios pobres de Teherán, interrogada en 1998, después de la elección de Khatami, critica con clarividencia el abandono cultural en el cual las autoridades les dejan: “Las autoridades no nos consideran como seres humanos. Creen que, como vivimos aquí en este suburbio pobre, somos diferentes de los demás (de la clase media de Teherán) y que no tenemos las mismas reivindicaciones que ellos. Pues se equivocan. Nosotros también queremos tener un centro deportivo y cultural municipal como los de Teherán para que nuestros hijos practiquen deportes y conozcan el arte moderno... Los programas que la mezquita del barrio propone a nuestros hijos durante las vacaciones escolares no están adaptados a sus necesidades e

intereses. Mientras que nuestros hijos piden clases de inglés, de matemáticas o de pintura, la mezquita del barrio no organiza más que clases de Corán o de estudios religiosos. Estos cursos son demasiado tradicionales y anticuados para llevar a nuestros hijos hacia el progreso. Es normal que no quieran ir. Hoy en día, lo que la sociedad necesita son ingenieros y médicos. Nuestros hijos tienen que estudiar la ciencia y el arte modernos para llegar a ser alguien. ¡No es recitando el Corán como lo conseguirán!” (Kian-Thiébaud, 1997: 202).

El cambio de mentalidades entre las madres activas empieza a poner en duda otro pilar de la sociedad tradicional: la solidaridad con la familia ampliada. Si los padres del marido o de la esposa dan una ayuda financiera para la educación de los hijos, la contrapartida de esta ayuda es una ingerencia de carácter tradicional en las decisiones y los comportamientos de la pareja. Pero las madres activas casadas o divorciadas, quienes son las que dedican todas sus energías a que sus hijos reciban una educación moderna, procuran disminuir esta ingerencia para conservar “esta autonomía que les costó tan caro conseguir” (Kian-Thiébaud, 1997: 213). Al tener que luchar a la vez contra la ingerencia de la familia amplia, la incompreensión del marido y las relaciones semi-hostiles en el lugar del trabajo, estas mujeres van construyendo una identidad social femenina peculiar: los momentos de relajación se producen casi únicamente en reuniones con amigas de la misma mentalidad. Allí, durante un rato, charlando o cantando libremente, pueden librarse de esa red de obligaciones contradictorias que les rodea: estas relaciones de carácter privado también pueden abrir la vía a la formación de grupos de acción feminista ajenos a partidos e instituciones oficiales.

c) Un desengaño repetitivo

Igual que en Argelia, en Irán las mujeres han tenido que renunciar a las ilusiones que se hacían sobre el nuevo poder político. En efecto, parece que, desde la elección en 1997 del llamado reformista Khatami por quien votaron en su mayoría las mujeres, éstas han sufrido un amargo desengaño pues ninguna medida se ha tomado para cambiar su condición legal en la sociedad. Las mujeres van tomando conciencia de que un consenso existe de hecho en el Parlamento, el estado y las instituciones religiosas actuales entre reformadores y conservadores para hacer perenne el neo-patriarcado en el nuevo Irán. Volviendo a la comparación que hacíamos al empezar entre Irán y Argelia, podría decirse que, una vez en el poder y para permanecer en él, los gobiernos islámicos llamados moderados no tienen más remedio que renunciar a sus promesas electorales de igualdad entre los dos sexos y cerrar filas en torno al consenso patriarcal: un *aggiornamento* de la religión musulmana, en estos dos casos, no está todavía a la orden del día.

4.3. Marruecos: ¿hacia la islamización?

Marruecos representa un ejemplo de país musulmán (el 99% de la población es sunita) menos desarrollado que Irán o Argelia debido, en parte, a la ausencia de los recursos petroleros. Los fosfatos, otros productos mineros y la pesca están entre sus mejores bazas, pero no bastan para elevar el PNB por habitante por encima de los 1190 dólares, cuando en Argelia, es de 1550, y en Irán, de 1810. La política económica que tiende a exportar las materias primas e importar la mayor parte de los productos elaborados favorece, bien es cierto, a los comerciantes de alto vuelo y la corrupción administrativa, pero no permite desarrollar las actividades de transformación en el país, con lo cual paro y emigración son endémicos y se agrava la deuda exterior: en estas condiciones, tanto Francia, como Estados Unidos y el F.M.I. desempeñan un papel importante en la consolidación del régimen. Frente al exterior, Marruecos lanza un ambicioso proyecto de apertura y liberalización cuya meta principal es atraer la inversión extranjera y a impulsar el sector turístico para tratar de alcanzar los 10 millones de turistas para el año 2010.

Por otra parte, la influencia de los misioneros religiosos formados en las universidades wahhabitas de Arabia Saudí está creciendo considerablemente (igual que en Argelia). El poder marroquí tolera esta invasión que es la contrapartida de la ayuda que le brindó Ryad en los años setenta para hacer frente a varios problemas, entre los cuales el del Sahara occidental. También le permite equilibrar la exigencia reformista de los musulmanes modernistas y de la izquierda marroquí.

Las mujeres activas: un constante aumento

Contrariamente a lo que ocurre en Irán, la alfabetización y la escolarización de las mujeres están todavía limitadas: el 51,5% de la población femenina está escolarizada entre los 8 y los 13 años (en el medio rural, es apenas el 25%, hablándose incluso de un 97% de analfabetas). La proporción de las mujeres activas es más pequeña en las zonas urbanas (el 22,1% para la población de más de quince años), mientras que en el campo, la actividad de este grupo de población femenina es mayor (alcanza casi el 50%). Pero, entre estas mujeres, sólo el 3,5% está asalariadas, siendo el 84,2 % ayudas familiares y el 11,6% trabajadoras independientes.

El éxodo rural, el paro y un crecimiento demográfico de unas 500.000 personas por año alimentan la emigración hacia Europa (en la cual aumenta la proporción de mujeres, llegando ésta casi al 50% del total en la actualidad) y hacen más difícil aun la inserción femenina en la actividad remunerada. Es cierto que la proporción de la población activa femenina es relativamente poco elevada, pero desde 1982, puede decirse que ha triplicado (hay que tener en cuenta que las estadísticas oficiales empiezan a tomar más en cuenta actualmente a las mujeres activas rurales). La gran diferencia con la actividad masculina,

es la mayor proporción de población activa femenina de menos de quince años (13,1% contra 6,4% para los hombres). Esta precocidad de la actividad femenina se debe en gran medida a las muy jóvenes campesinas, una parte de las cuales será colocada por los padres como niñas-chachas en las familias de la clase media y media alta de las ciudades (esclavitud moderna de la peor especie).

Nos parece importante en efecto poner de relieve que la población activa rural femenina representa las dos terceras partes del total. En esta población femenina rural, más del 90% se emplea en la agricultura o en otras actividades del sector primario. En la ciudad, las características a destacar son: la tendencia a una ampliación del abanico de actividades posibles, un desarrollo continuo del grupo de las trabajadoras independientes y un aumento considerable de las familias dirigidas por mujeres (el 20% de los hogares), lo cual transforma notablemente el panorama tradicional de la familia marroquí.

En el período de la colonización francesa, el encierro de las mujeres fue considerado como el signo más importante del arcaísmo del país. Por su parte, los opositores marroquíes hicieron hincapié en el problema de la pérdida de identidad y de allí sacaron un argumento para rechazar la enseñanza para las chicas, hecha en lengua francesa. A su vez, los colonizadores no querían chocar con los hombres marroquíes opuestos a la instrucción de las mujeres, dado que, además, la mayor parte de la mano de obra femenina empleada trabajaba en oficios que no exigían casi calificación. Así pues, la enseñanza de las chicas musulmanas se limitaba a cursos de religión en lengua árabe (Alami M'Chichi, 2002: 38).

El fenómeno de las mujeres jefes de familia

En contradicción flagrante con la ideología islámica imperante y confirmada por la Mudawana (Código del Estatuto Personal redactado entre 1957 y 1958, que se contentó con codificar el rito malekita de la *chari'a*), se va extendiendo este nuevo fenómeno de las madres jefe de familias. Son mujeres divorciadas, abandonadas por el marido, viudas, o cuyos maridos han emigrado a otros países: no tienen más remedio que ejercer una actividad para mantener la familia. El 70% aproximadamente de éstas reside en las ciudades, pero las casadas jefe de familia (cuyo marido ha emigrado) son más numerosas en el medio rural (Combe, 2001), y el 97,1% de ellas es analfabeta. En las zonas urbanas, esta proporción llega sin embargo casi al 80%.

A pesar de todas estas carencias en la educación, y la proporción todavía alta de ellas que son inactivas, se nota un aumento importante de la actividad independiente entre estas mujeres jefes de familia. En el sector rural, un porcentaje muy alto de ellas trabaja como independientes en empresas agrícolas (el 83,6%). En las ciudades, va creciendo el

número de mujeres jefes de familia que tienen un trabajo independiente en los servicios (casi el 40% del total), en el artesanado o en el comercio.

Las mujeres jefes de empresa: unas pioneras

Numéricamente, las mujeres activas independientes están en plena expansión: las empresarias agrícolas en medio rural son en torno a 190.000, y 4.000 en medio urbano, las artesanas llegan a 200.000, las comerciantes se multiplican en el campo y en la ciudad (22.000 en total, de las cuales 1.250 emplean asalariados). Probablemente las estadísticas oficiales no dan cuenta de una gran cantidad de pequeños oficios que las mujeres ponen en marcha de una manera informal.

Es en los años ochenta cuando se ha desarrollado un mayor número de empresas dirigidas por mujeres, a pesar de las pésimas condiciones económicas de este período (sequía, crisis). Lo curioso en la lista de estas empresas es la gran diversidad: incluso algunas mujeres se atacan a sectores hasta entonces masculinos, como la madera, la construcción, los transportes. La tendencia nueva es la formación de micro-empresas donde la jefa ocupa todos los papeles en una primera etapa, llegando, si todo va bien, a crear empleos.

La actividad de las mujeres empresarias no parece encontrar en el entorno social y económico la misma resistencia que la de las que quieren penetrar en la esfera política (Djerrari Benabdenbi, 1997: 99). Dado que, con su acción, estas mujeres contribuyen a combatir la crisis económica, el estado “acoge este fenómeno con interés” (Djerrari Benabdenbi, 1997: 99), y la sociedad no parece producir anticuerpos contra esta penetración femenina en la esfera socio-económica. Pero, también es verdad que todavía no están satisfechas muchas necesidades de esta categoría de mujeres activas: por ejemplo, la formación, los créditos específicos para la creación de estas empresas, la creación de grupos de presión de mujeres empresarias o cuadros superiores que puedan asegurarles contactos comerciales a nivel interior o internacional.

La progresión rápida de la actividad femenina, independiente o no, es un fenómeno muy interesante. Muchos comentaristas lo ponen de relieve y opinan que, en este país, a pesar de todas las trabas jurídicas y religiosas que se oponen a la inserción plena de las mujeres en la sociedad, es en este 52% de la población total donde se pueden encontrar las mayores potencialidades de cambio.

La condición de la mujer en Marruecos

Incoherencia y contradicciones entre los diferentes textos y fuentes que rigen la condición femenina en Marruecos son las características de este problema. Si la

Constitución proclama la igualdad del hombre y de la mujer, y la Convención de lucha contra todas las formas de discriminación contra las mujeres (CEDAW) fue publicada en el Boletín Oficial el 18 de enero de 2001, otros textos inspirados en el derecho musulmán y las mentalidades tradicionales hacen de la mujer una menor de edad eterna.

La Mudawana, Código del Estatuto Personal marroquí, redactado después de la independencia, cuando una corriente modernista animaba el movimiento nacionalista del Istiqlal, no aportó sin embargo ninguna mejora en cuanto a la condición de la mujer. Resultó ser una mera codificación de la *chari'a*, de la ley islámica de rito malekita. En muchas ocasiones, se hicieron proyectos de reforma (1961, 1965, 1970, 1979 y 1981), pero no se consiguió nada, a pesar de las reclamaciones de las asociaciones femeninas, como la Unión de la Acción Femenina (U.F.A.) y su Petición por un millón de firmas, de marzo de 1992 (Combe, 2001: 29). La intervención de Hassan II, en agosto de 1992, sólo llevó a la reforma de 1993 de este Código: ésta dificultaba en cierta medida la poligamia y la repudiación, sin más. Pero, por fin, en enero del 2004, los legisladores marroquíes han aprobado las reformas introducidas por el Rey Mohammed VI en la ley de la Mudawana. Se pueden resumir en tres puntos, por cierto importantes: primero, se concede a las mujeres el derecho de pedir el divorcio, segundo, la edad mínima de la mujer para contraer un matrimonio pasa de los 15 años a los 18 años, y tercero, la poligamia se limita estrictamente.

La idea corriente de los islamistas fundamentalistas a propósito de las reformas en el estatuto de la mujer es que la promoción de los derechos de las mujeres debilita la familia y la fuerza del Islam. Contra esta idea generalizada, levanta la voz una de las feministas fundamentalistas más conocidas en Marruecos, Nadia Yassine. Esta mujer es la hija del líder fundamentalista Sheik Abdel-Salam Yassine y ejerce de portavoz de su partido, el Partido de la Justicia y de la Caridad. A sus 45 años, es madre de cuatro hijos, tiene un nieto, y según opina ella, lo que es anti-islámico es la disminución de los derechos de la mujer y no su promoción. “En los países árabes – dice Nadia – el hombre es casi un dios; este pensamiento chauvinista hace de los hombres seres superiores.” Nadia se considera una feminista islámica, busca raíces para su feminismo en la cultura y la historia del Islam, declarando que Mahoma era un “verdadero feminista” y que su mujer favorita, Aisha, una experta conocedora de la ley islámica, podía conducir el ejército en las batallas. Afirma que la discriminación actual de la mujer en el Islam es una enfermedad particular al Islam y que las soluciones tienen que encontrarse en sus propios sistemas de valores.

Otra mujer de pelo en pecho en Marruecos ha sido, y es todavía, Nawal El Moutawakel, quien fue la única mujer en el equipo olímpico de Marruecos en 1984, fecha en que ella ganó el 400 metros- vallas, llegando así a ser la primera mujer árabe ganadora de una medalla de oro. Actualmente, tiene 41 años y ocupa un puesto en el Comité Olímpico Internacional. Considera que su éxito ha permitido una evolución de las

mentalidades y de las conductas. Organiza una carrera de 10 kilómetros en Casablanca en el mes de mayo para simbolizar la apertura de un espacio público para las mujeres. El año pasado, 12.000 mujeres – “de todos los tamaños, todas las edades, vestidas de todas las formas imaginables, campeonas olímpicas, miembros del Parlamento, abuelas... participaron en esta Carrera de la Alegría.” El Moutawakel añade con una sonrisa que los hombres pueden participar y ayudar.

a) La condición de la mujer en la familia

La condición de la mujer en la familia es la de una menor de edad totalmente discriminada frente a los otros miembros masculinos de ésta. Para resumir brevemente este tema, digamos que:

- para casarse, la mujer debe someterse a la autoridad de su padre o de su tutor quienes pueden obligarla a casarse contra su voluntad o bien oponerse a su libre elección de esposo;

- durante la relación conyugal, la legislación obedece a los principios islámicos de dominación del marido sobre la mujer. La evolución de la sociedad marroquí pone de relieve la inadaptación de este sistema con la realidad de la familia actual: entre otras cosas, la situación económica del marido no le permite, en muchos casos, satisfacer a las necesidades de la familia, como lo pide la ley islámica, y cada vez más, es la mujer la que asume el papel de proveedora de recursos financieros, a más de su papel tradicional de mantenimiento del hogar, en flagrante contradicción con los principios islámicos. Si la mujer, autorizada por el marido, trabaja y gana un sueldo, éste pertenece al marido: la mujer casada no puede acumular ningún patrimonio. En cambio, si la mujer tenía un patrimonio antes de casarse, su marido no se lo puede quitar más que con su consentimiento: pero, incluso en esta cuestión, es difícil concebir a una mujer obligada a la obediencia total al marido y capaz al mismo tiempo de emplear libremente su patrimonio. Además, en Marruecos, la costumbre obliga a la mujer a proveer el hogar con todos los muebles y demás objetos necesarios, lo cual hace que tanto su dote como sus otros recursos tienen obligatoriamente que emplearse en este menester;

- otra condición discriminatoria, típica de varias regiones de Marruecos, es que la mujer no tiene derecho a heredar. Esta desheredación de la mujer la priva de otra fuente posible de recursos y, en nuestra opinión, puede ser una de las razones que explican que la mayor parte de las mujeres jefes de empresas independientes sean o divorciadas, o viudas o abandonadas. Así pues, solamente la desaparición del marido puede garantizar a la mujer activa independiente la libre utilización de sus ingresos.

Resumiendo, se puede decir que la mujer casada pierde todo derecho a poseer cualquier cosa, pues en última instancia, todo lo que hace la mujer casada depende de la

autorización del marido. Pierde toda fuente de ingresos propios y depende enteramente de la voluntad de su esposo.

La desigualdad seguía existiendo, hasta enero del 2004, en el momento de poner fin al matrimonio: el esposo tenía el derecho exclusivo a repudiar a su mujer, mientras que la mujer no podía pedir el divorcio más que en ciertas condiciones precisas (entre las cuales la ausencia del marido o el abandono), pero la obtención del divorcio por la mujer requería años de espera y se concedía con mucha dificultad.

Habrá que ver en qué medida se van a aplicar las nuevas reformas de enero del 2004. Naturalmente, la discriminación de la madre sigue, en caso de divorcio o repudio, con un trato desigual frente a la guardia de los hijos.

b) La condición de la mujer en la vida pública

Discriminación, desigualdad e incoherencia son también las características de la condición de la mujer en la vida pública. La mujer no casada goza de más derechos en lo que concierne el trabajo, mientras que la mujer casada no puede ejercer ninguna actividad fuera, o en el hogar, sin la autorización del marido. Incluso en la función pública, la mujer casada necesita para cualquier desplazamiento, en el país o al exterior, la autorización del marido. A pesar de todas estas dificultades, la proporción de mujeres que trabajan en la función pública, en varias actividades pero siempre en los niveles inferiores, va creciendo constantemente: de un 16,6% en 1979, se ha pasado a un 30,8% en 1991 y esta proporción debe rondar los 40% actualmente.

Desde un punto de vista político, los derechos de la mujer son iguales a los del hombre, según la Constitución de 1992 (artículo 8). Pero, concretamente, aparte del derecho al voto, las mujeres no consiguen apenas aparecer como candidatas en las elecciones locales o legislativas: En las elecciones locales de 1993, había 1086 candidatas entre un total de 93.000 candidatos, y el resultado ha sido 75 mujeres elegidas para un total de 22.562 escaños. En las elecciones legislativas de 1993, por primera vez en Marruecos, dos mujeres tienen un escaño entre los 333 diputados (Bennani, 1997: 168). Por lo visto, los partidos políticos se disputan el voto de las mujeres, pero no se arriesgan a tenerlas como candidatas. Obviamente el peso social de la mujer en Marruecos no está reflejado ni mucho menos en su presencia en las instituciones políticas: la igualdad política se compagina difícilmente con una desigualdad social y personal. Inversamente, puede decirse que la desigualdad política bloquea los progresos en igualdad social y personal (Bennani, 1997: 172).

Por parte del Estado, ha habido un paso adelante, en marzo de 1999, con la publicación de un Proyecto para un Plan de Acción para la integración de las mujeres en el desarrollo: varias medidas se destinan a facilitar la inclusión de las mujeres en el campo

político, por ejemplo se recomienda “asegurar una representación significativa de las mujeres en las altas funciones y responsabilidades”, aconsejando llegar a una participación del 33% de las mujeres en el Parlamento, en los diferentes partidos políticos y en los sindicatos. Pero este proyecto ha levantado reacciones violentas de los islamistas que temen que se llegue a una revisión del estatuto personal y familiar de las mujeres. Han creado una Organización para la Protección de la Familia (amenazada, según ellos, por estas influencias nefastas), y desde las mezquitas, se ha denunciado este proyecto de Plan gubernamental.

La violencia que se ejerce en el seno de la familia o en los lugares públicos contra las mujeres es la consecuencia de este estado de desigualdad entre los dos sexos. En su propia familia primero, luego en su unión conyugal y en la familia de su marido, y después de parte de su ex-marido, la mujer es objeto de agresiones físicas (que pueden ir hasta la violación y el asesinato) y psíquicas. Todavía no existen estadísticas oficiales a nivel nacional sobre este fenómeno, pero se han creado algunos centros de acogida o de consejos jurídicos para las mujeres víctimas. Aparte de la información que pueden dar estos organismos, el mejor modo de acercarse, por ahora, a esta realidad, es leer los testimonios literarios (autobiografías o novelas) o ver las películas pioneras de Saad Chraïbi (Combe, 2001: 150).

El crecimiento del integrismo islámico

El crecimiento actual de la influencia de los integristas islámicos en Marruecos, bien asentados en la periferia de las grandes ciudades, pero también muy escuchados entre las élites universitarias y estrechamente relacionados con los integristas wahhabitas de Arabia Saudí, no deja apenas margen de maniobra al Rey, al Estado y a la clase política más moderada. El poder indiscutido del Rey, heredero del Profeta y Comendador de los Creyentes, no le permite sin embargo hacer más que declaraciones sibilinas que se reducen a anunciar un futuro mejor en el marco del Islam. La sacralización de su poder le ha permitido a Hassan II intervenir en la revisión de la Mudawana en 1993, limitando el alcance de ésta y reduciendo al silencio los disconformes. Por su parte, el nuevo monarca Mohamed VI se encarga en marzo de 2001 del seguimiento del problema creando una comisión consultativa encargada de construir un proyecto, cuyo resultado ha sido la reforma aceptada en enero del 2004.

Pero el poder monárquico no tiene otro remedio que intentar equilibrar a los islamistas modernistas con los islamistas radicales (generosamente financiados por Arabia Saudí) a quienes tolera y controla cada vez con mayor dificultad. Aproximadamente el 70% de las mezquitas de Casablanca están en manos de los integristas wahhabitas; en Marrakech, han establecido su Centro de Operaciones en la mezquita Boukara, entre la

estación de autocares y una de las puertas de la Medina; varias tiendas cercanas venden a muy bajo precio los C.D. de literatura integrista y se comercializan los productos de belleza de la marca saudí Al-Rihab, aceptados por los integristas (Basbous, 2002: 146-159).

Los ulemas intervienen con violencia desde las mezquitas o las escuelas coránicas para oponerse a todo proyecto de modernización. Entre las metas de éstos, está el alejar a las mujeres del vicio y de la corrupción, haciéndolas volver a la observancia estricta de las leyes del Islam: lo primero, es que dejen de ocupar el espacio público y vuelvan a sus responsabilidades en el seno de la familia (Alami M'Chichi, 2002: 70).

Como ocurre en otros países de religión musulmana, la sociedad en Marruecos está evolucionando de tal forma y con tanta rapidez que las reglas religiosas están cada vez más desfasadas con los modos de pensar y de comportarse de la mayoría de las mujeres. “En la sociedad marroquí actual, a las mujeres se les casa cada vez menos cuando son adolescentes, incluso en el mundo rural (a pesar de que sigue vigente el derecho de *jahr*, que permite a cualquier hombre forzar a una mujer a que se case). Gracias a su resistencia y ayudadas por las condiciones socio-económicas, las mujeres han conseguido retrasar hasta los veintiséis años la edad media del matrimonio. A esta edad, ellas participan cada vez más en la decisión y los matrimonios por amor son cada vez más numerosos... Esta modernización de las costumbres en materia de nupcialidad corre parejas con un importante aumento del número de los divorcios... Al principio del año 2000, casi una pareja joven de cada tres se divorcia durante los cinco primeros años del matrimonio... Y además, es significativo el número creciente de las mujeres jóvenes que deciden vivir solas, confirmándose así el movimiento de individualización en las costumbres y, en un sentido más amplio, en la sociedad entera” (Vermeren, 2002).

5. El feminismo islámico

5. 1. Un fenómeno generalizado

El caso de Marruecos es apropiado para esbozar algunas reflexiones sobre el crecimiento del feminismo islámico: fenómeno que puede observarse en Egipto o en Turquía, o en otros países más tradicionales como el propio Marruecos, lo mismo que en la comunidad musulmana de los países europeos como Inglaterra, Francia o Alemania. Un fenómeno tan generalizado en el mundo musulmán indica que se trata de una relación entre la condición de la mujer y la religión musulmana: aunque parezca obvio, no está de más subrayarlo. En efecto, la contradicción que existe entre musulmanes modernistas y musulmanes integristas a propósito de la condición de las mujeres reposa

fundamentalmente sobre la imposibilidad de reconciliar esfera pública y esfera privada: la igualdad de los derechos en la esfera privada es incompatible con las exigencias de la religión.

En Marruecos, por ejemplo, cuantas evoluciones y mejoras han tenido lugar se han realizado únicamente en el sentido del reconocimiento de los derechos políticos, sin tocar apenas el terreno de los derechos personales de las mujeres (véase lo que indicábamos antes al hablar de las reformas de 2004 en la Mudawana). Como dice Alami M'Chichi, "...Las mujeres que actúan en el campo político sufren una distorsión entre dos estatutos jurídicos y sociales diferentes: uno, cuyo fundamento es de esencia democrática y moderna, y otro cuya base es de esencia religiosa y mantiene su inferioridad jurídica en el seno de la familia..." (Alami M'Chichi, 2002: 31)

En Turquía, el enfrentamiento entre laicistas (kemalistas) e islamistas se agrava desde el principio de los años ochenta. El movimiento islamista, en pleno desarrollo actualmente, tiene como protagonistas femeninas a las chicas oriundas en general de ciudades provincianas de Anatolia, o incluso de Ankara o Estambul, nacidas entre los años 1964 y 1970 en familias más bien modestas: éstas empezaron a adoptar el velo cuando eran adolescentes, en el instituto, y luego siguieron con esta costumbre una vez en la Universidad (Göle, 2003).

En Turquía, en la vida urbana, en las escuelas y en las Universidades, aumenta el número de chicas y mujeres que quieren intentar conciliar modernidad e islamismo. Quieren estudiar, diplomarse, tener una carrera, pero simultanean todo eso con la reivindicación de una fe y una identidad islámicas. Estas mujeres forman parte de grupos sociales en movilidad ascendente, urbanizados y educados, pero se apropian los signos visibles del encierro de la mujer (el velo), para circular en el espacio público - que les es vedado en la teoría integrista (Göle, 2003: 170).

El caso de Turquía se caracteriza por la ausencia de una colonización en buena y debida forma, una modernización desde arriba que incluía la laicización, y la práctica de una religión musulmana fuera del ámbito árabe. Curiosamente, la llegada al poder de los islamistas moderados en noviembre del 2002 coincide con una aceptación colectiva de un futuro europeo. La cuestión del género, la manera que empleará el nuevo poder turco para dejar aparecer o vedar la nueva identidad femenina musulmana que se está forjando en el país, es lo que permitirá diagnosticar si el islamismo moderado retorna al autoritarismo comunitario o acepta la individuación de la mujer, su aparición como individuo en una sociedad plural y libre. Las mujeres turcas laicistas (kemalistas) han formado varias asociaciones para la defensa del laicismo frente a los islamistas que se refuerzan desde los años ochenta (Göle, 2003: 90). En este país también, igual que en Irán, se ven indicios de un comportamiento demográfico moderno de las mujeres, con la tasa más baja de

fecundidad de los países musulmanes del Mediterráneo y del Próximo Oriente, un 2,4 (en el 2002): esto confirma la idea de que el crecimiento actual de la religiosidad islámica puede ser una de las respuestas a unas prácticas sociales cada vez menos en concordancia con el Islam tradicional.

El problema de los “géneros”

El proceso de democratización y la subida del islamismo son fenómenos paralelos: son dos maneras de responder al reto de la modernización en las sociedades musulmanas. Feministas secularizadoras y feministas islámicas se oponen: en cada grupo, existen una gran variedad de matices. Para las primeras, el Islam y sus leyes divinas están en completa contradicción con un progreso en la situación de las mujeres: la liberación de las mujeres y el logro de la igualdad de los géneros no puede proceder más que del abandono de esta religión (Haideh Moghissi cita a tres autores que ilustran esta tesis, Azad, Khayam y Shafiq: Moghissi, 2002). Por otro lado, en el otro extremo, están las que sostienen que es únicamente en el marco del Islam donde se puede producir un verdadero movimiento femenino que resista a la influencia occidental (Moghissi alude a El Guindi y a Majid).

Es interesante también aludir al caso del movimiento de las mujeres en Egipto a propósito de la importancia que pueden tener las cuestiones de género en el momento de la lucha por la Independencia y después de ésta. Durante la lucha por la Independencia de Egipto, en la iconografía se ha representado a la nación como una mujer, esperando así estimular el amor por esta entidad y vincular a los jóvenes varones a su defensa y protección (Baron, 1997). Uno de los propósitos de Nadje Al-Ali (Al-Ali, 2000) es mostrar que, a pesar de la utilización del género como un arma anticolonialista, constructora de un nacionalismo dominado por el ámbito masculino (véase Argelia), las mujeres están activamente comprometidas en acciones de contestación, protesta y polémica con el Estado a propósito de la política referente a los géneros. Frecuentemente las mujeres activistas adoptan estratégicamente (o no) cuadros de referencia islamistas; mientras que, en el otro extremo el sector de opinión de las activistas seculares desafía la *mouvance* (el ámbito) islamista en sus esfuerzos por expresar públicamente sus opiniones (Al-Ali, 2000: 219).

Por su parte, el ámbito islamista no admite la pertinencia de la idea de los géneros, categoría ajena a la sociedad musulmana y al Islam en general, según ellos. Para los islamistas, la repartición de las tareas criticada por los partidarios del sistema de los géneros, no tiene nada que ver con lo que ocurre en la sociedad musulmana. Opinan que, en ella, el hombre no trata de dominar a la mujer sino que es el interés social el que determina el papel de la mujer en el seno de la familia, como madre y esposa. No se puede intentar comparar la esfera privada con la esfera pública, son dos espacios herméticamente distintos, entre los cuales la ósmosis es imposible.

Los islamistas consideran que la teoría de las mujeres modernistas según la cual las relaciones sociales de género se han construido en la historia es una falacia e indica un desconocimiento total del Islam, aparte de un sometimiento a las ideas del Occidente. En su opinión, si las mujeres invaden el espacio público, desatienden a la familia y fomentan su disgregación. Para ellos, las ideas de igualdad de géneros son, de hecho, el caballo de Troya de la globalización capitalista actual. Así pues, el abandono de la idea de igualdad permitirá a las mujeres volver a ser el pilar más fuerte de la identidad islámica.

5. 2. Bajo el velo y más allá del velo

La vuelta al velo de las mujeres islamistas (“voilement”, en francés) es un fenómeno que presenta una cierta complejidad. Desde hace más de diez años, una serie de estudios procura desentrañar el sentido de estas “señas de identidad.” Una de las pioneras ha sido Carla Makhlouf en 1979 quien estudió el caso del Yemen del Norte (Makhlouf, 1979). Más recientemente, hace falta citar, por ejemplo, el trabajo de Fatima Mernissi (Mernissi, 1987), o el de Leila Hessini (Hessini, 1994), o bien la encuesta sobre el velo en Irán de Marie-Claude Lutrand y Behdjat Yazdekhashti (Lutrand y Yazdekhashti, 2002).

Todos estos estudios admiten que el término velo recubre muchas realidades diferentes, según los países, las clases sociales, los períodos históricos... Sea lo que fuere, el velo tradicional se opone al velo islámico (*hijab*) de muchas maneras: entre otras cosas, porque el velo tradicional difería en las diferentes regiones y según las distintas tradiciones, mientras que el hijab representa una especie de símbolo unitario de todas las mujeres musulmanas en busca de una identidad auténtica, opuesta en todo caso a los valores de Occidente.

Esta reconstrucción de la unidad del género traduce otra unidad que se ha producido entre las mujeres en el mundo musulmán: la evolución de la sociedad hace que una proporción cada vez mayor de mujeres sale de casa, estudia, trabaja fuera, es decir ocupan el mundo masculino. Está claro que esto va contra la ley islámica. Entonces esta ruptura del equilibrio social tal como lo quería el Corán debe ser subsanada por un símbolo de separación del espacio masculino y del femenino, un símbolo que crea un espacio separado para la mujer: el velo. Así pues, el velo llevado cada vez más por las mujeres musulmanas en los países musulmanes, y fuera de ellos, no sería el signo de una vuelta a la obediencia a la ley islámica tradicional: sería más bien el anuncio de que siguen siendo musulmanas y respetuosas del espacio masculino estas mujeres cada vez más numerosas que infringen la ley sacrosanta de la separación de los espacios.

En estas condiciones, podría decirse que el velo es como una dosis homeopática de Islam en un océano de prácticas sociales cada vez menos islámicas. Esta dosis, esta vacuna, están destinadas a proteger el organismo de la mujer contra la pérdida de identidad

que se va produciendo constantemente en su praxis cotidiana. Y también sirve para anunciar a los hombres que ahí, debajo del velo, va una mujer musulmana que cree todavía en la realización de un Islam utópico, el de la Edad de Oro de cuando vivía el Profeta: tanto más utópico cuanto que las sociedades musulmanas, al parecer, van encarriladas hacia otra parte.

También se puede desentrañar una cierta complejidad en la manera cómo las mujeres llevan este velo. En el caso de Irán, estudiado por Lutrand y Yazdekchasti (2002), se comprueba que una misma práctica, el llevar el *hijab* obligatorio, recubre significados diferentes: las autoras han diferenciado diversas mentalidades entre las mujeres veladas, desde la individualista total, hasta la pietista y rigorista completa, pasando por la pragmática, la influenciada, la conformista... Resulta claro que un cierto margen de acción existe para las mujeres en la gestión del velo. En efecto, el argumento libertad es utilizado por todas las mujeres interrogadas: lo que pasa es que el significado de esta palabra es distinto según las mujeres.

Sin embargo, en la opinión de las autoras, a pesar de todos estos matices, se está produciendo en Irán entre las mujeres un proceso de secularización y de individualización que coexiste con un proceso de totalización y de anclaje al pasado. Un verdadero proceso de re-creación de la religión por las mujeres está en obra en la sociedad iraní actual. Las expresiones del creer son plurales y se nota un descenso del tradicionalismo. Se está desarrollando una auténtica conciencia reflexiva en ruptura con una religión perpetuada por la tradición, de generación en generación.

Además, en los grupos de mujeres interrogadas y clasificadas por las autoras como pragmáticas o individualistas, es donde se está produciendo un abandono de la mentalidad comunitaria y una adopción de la mentalidad individualista: la cual es un firme soporte de los valores de la modernidad.

En las tierras del Islam, el velo puede ser utilizado pues por las mujeres tanto para protegerse de la agresividad masculina como para preservar una libertad de circulación en el espacio público perteneciente a los hombres. Pero sirve paradójicamente otro propósito más actual y más desestabilizador para la concepción tradicional: debajo de este velo se está gestando una concepción nueva de la religión islámica, capaz de integrar los cambios drásticos que se dan en las sociedades de estos países.

5.3. El islamismo y sus amigos

La extensión del integrismo musulmán a capas sociales y países que no lo practicaban, o no tanto, desde hace un poco más de veinte años es una reacción a los efectos de la modernización. En los países del bloque soviético, se aceleró, durante este mismo lapso de tiempo, un reajuste ideológico y social que llevó a la desintegración de la

Unión Soviética. Los efectos de este doble proceso se han podido notar en diferentes campos: economía, sociedad, instituciones, cambio de mentalidades... Mientras tanto, en el mundo occidental, la ideología marxista había sufrido una metamorfosis al intentar dar cuenta de estos cambios mundiales. Después de un largo uso de la doctrina de la lucha entre Tercer Mundo y mundo capitalista, los neo-marxistas han rectificado el tiro y se han ido centrando sobre los efectos nocivos de la globalización, culpabilizando al mundo occidental por esta nueva peripecia de la organización mundial. Estados Unidos con su política de apoyo a Israel se sigue viendo como el enemigo principal. El entronque con las ideas básicas del islamismo actual es pues innegable: hasta tal punto que el movimiento anti-globalización Attac, en cuyas bases sociales y dirección la ideología neo-marxista sigue muy presente, no ha vacilado en declarar recientemente que está en perfecta concordancia con los propósitos del Islam, por esencia opuesto al nuevo orden mundial y a la globalización, campeón de la lucha por la justicia y presentándose como la única alternativa al capitalismo y al socialismo.

La convergencia de un potente movimiento anti-globalizador con la política y la ideología del integrismo musulmán resulta evidentemente nefasta a la corta, y a la larga, para la lucha de las mujeres musulmanas por la igualdad de derechos: en la opinión de los anti-globalizadores, sería muy inconveniente dividir ahora las fuerzas del Islam por un problema considerado al fin y al cabo como secundario. Las mujeres, como hemos visto que ocurre con frecuencia, para reivindicar tendrán que esperar que la lucha principal se haya resuelto. Prácticamente, esta convergencia de la anti-globalización con el Islam significa para las mujeres musulmanas un retorno hacia el patriarcado (Sharabi, 1988: 146). Para resumir la cuestión, digamos que actualmente la lucha por la igualdad de géneros en los países musulmanes no puede esperar gran cosa del movimiento neo-marxista mundial.

Por otras razones pero con el mismo resultado, otro colectivo ideológico occidental, el post-modernismo, tiende a ser un compañero de viaje del Islam radical. El post-modernismo surge en el Occidente, primero en el Viejo Continente y luego conquistando Estados Unidos, como un competidor filosófico del debilitado marxismo de los años del gran desarrollo económico y social mundial, desde finales de los cincuenta hasta los setenta. En principio, el post-modernismo se articula como opuesto al liberalismo y al socialismo marxista, por considerarlos herederos de la Ilustración y preñados de valores universales ya caducos (entre otros, la igualdad de géneros).

El post-modernismo elabora pues una teoría de la diferencia cultural que desconstruye el sistema de referencias universales y aísla cada cultura de todas las demás. Este cómodo relativismo integral le permite, por ejemplo, en el caso del integrismo musulmán, exigir tolerancia y comprensión por los aspectos más brutales de esta ideología y por los estados que la practican. Las costumbres más degradantes infligidas a las mujeres

se ven simplemente como una manera diferente de vivir y se procura hacer hincapié en los aspectos positivos (*brighter sides*) del integristo musulmán para las mujeres: ¿se llega hasta enfatizar el placer que sienten las mujeres al ser excisadas! (Moghissi, 2002: 46). Se respaldan así las soluciones de los fundamentalistas a propósito de las mujeres, es decir reducir la identidad de estas mujeres a su esencia islámica. Una frase de Terry Eagleton resume bastante bien este proceso de desrealización: “La cultura postmoderna... produjo, en el mismo movimiento, un escepticismo vigorizador y paralizante, y descolocó la soberanía del Hombre Occidental, en teoría al menos, por medio de un fuerte relativismo cultural que es impotente para defender a la Mujer tanto occidental como oriental contra prácticas sociales degradantes” (Eagleton, 1997: 52-53).

6. Conclusión: “musulmanas y modernas”

Resulta bastante claro que la problemática de la igualdad de géneros, en los países del Islam, o en otra parte, está en el centro de cualquier proyecto de reforma de las sociedades opresivas. El filósofo egipcio Fouad Zakariya, uno de los mejores representantes de la nueva corriente laicista árabe, considera que existe un serio peligro de totalitarismo en el mundo árabe al considerar que allí se posee la verdad única o absoluta, no solamente en religión, sino también en política y en ideología. A los intelectuales árabes que no aceptan la autosatisfacción de la cultura en sus propios países y procuran poner en duda la lectura teológica o metafísica de la historia del Islam, se les considera “enemigos del interior”, se les persigue, tienen que emigrar o someterse, como el gran Mansur Fahmy, pionero de los estudios sobre la mujer en el Islam con su tesis de 1913 en la Sorbona bajo la dirección de Lévy-Bruhl.

Tanto el integristo islámico como sus opositores reconocen que la situación de las mujeres en el Islam es un problema fundamental para el futuro de las sociedades musulmanas. Ahora bien, si la situación social y económica de estas mujeres evoluciona, como es el caso actualmente, hacia una modernización bastante acelerada (véase el caso de Marruecos o Irán), resulta evidente que su mentalidad está transformándose rápidamente. Se están descubriendo como individuos, y también como co-partícipes de la sociedad musulmana, con un derecho a opinar en política y en materia religiosa. “Como lo saben algunos de nosotros” – dice Sharabi, en la conclusión de su libro ya citado (1988) – “el mundo árabe (la sociedad árabe) es, en su mayor parte, un sitio cultural y políticamente desolado y opresivo para vivir y trabajar. Es un sitio donde es muy difícil luchar por construir una sociedad decente y humana – y para la liberación de las mujeres, sin el concurso de intelectuales conscientes, el futuro puede revelarse peor de lo que mis opiniones hayan conducido a algunos a esperar. Posiblemente sea mi deseo incontrolable

de superar el trauma cultural que se adueñó de mi generación y puede dominar ahora a los jóvenes lo que me obliga a creer en la capacidad de la sociedad no sólo para sobrevivir sino también para vencer su enfermedad íntima, el neo- patriarcado, y para llegar a ser moderna”.

Empleando la fórmula de Malek Chebel (2003) podría decirse que las mujeres, en las Tierras del Islam y no sólo allí, están en un proceso de transformación que les lleva a sentir el deseo de ser y a dejar de ser un objeto de deseo: a aprender a apreciar la libertad, a desprenderse de su adicción a la dependencia, a equilibrar la omnipotencia de la comunidad por un desarrollo del yo.

Seamos moderadamente utópicos: en la evolución de las mentalidades, se producen a veces saltos repentinos hacia delante después de años o siglos de letargo aparente o de retrocesos puntuales. La progresión de la ley islámica en algunos países de África, la tendencia a la islamización integrista de muchos países del ámbito mediterráneo o del Oriente parece ser en parte una reacción a la modernización acelerada de la segunda mitad del siglo XX; pero, por otro lado, hay que tener en cuenta que el agotamiento próximo de los recursos de energía o de minerales de procedencia geológica (gas, petróleo, diamantes...) planteará a varios países musulmanes unos problemas económicos más serios que los que tienen ahora. Y mientras tanto, seguirá produciéndose esta evolución de las mentalidades, en muchas mujeres y acaso en algunos hombres, que lleva al ser humano a la trasgresión razonable. Bien mirado, no hay tanta diferencia entre el coraje de una Premio Nobel de Pakistán y el desliz de la más humilde de las llamadas adúlteras de Nigeria o del Sudán.

Cierto es que la discriminación de las mujeres se dio en las tres principales religiones monoteístas: pero en el judaísmo y en el cristianismo, actualmente, la tendencia es a reducir esta discriminación, mientras que “en el mundo musulmán todavía perdura” (según la fórmula de Kalthoum Meziou, de la Universidad de Túnez, 2003). La evolución del estatuto de la mujer hacia la igualdad de derechos con el hombre es la piedra de toque del reto de la modernización.

Referencias

- ABBOTT, Nabia. 1942. "Women and the State in Early Islam", *Journal of Near Eastern Studies*, 1, n° 1: 107.
- AFKHAMI, Mahnaz, ed. 1995. *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*. I.B. Tauris, Londres y Nueva York.
- AHMED, Leila. 1986. "Women and the Advent of Islam", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 11 : 690-691.
- AIT SABBAH, Fatna. 2000. *La mujer en el inconsciente musulmán*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.
- AL-ALI, Nadje. 2000. *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- AL-HIBRI, Azizah, ed. 1982. *Women and Islam*. Oxford y Nueva York: Pergamon Press.
- ALAMI M'CHICHI, Houria. 2002. *Genre et politique au Maroc. Les enjeux de l'égalité homme-femmes entre islamisme et modernisme*. París: L'Harmattan.
- BALTA, Paul. 1991. *L'Islam dans le monde*. París: Le Monde Editions.
- BARON, Beth. 1997. "Nationalist Iconography: Egypt as a woman" en JANKOWSKI, James y GERSHONI, Israel, eds., *Rethinking Nationalism in the Arab Middle East*. Nueva York: Columbia University Press.
- BASBOUS, Antoine. 2002. *L'Arabie saoudite en question*. París: Perrin.
- BECK, Lois y KEDDIE, Nikki. 1978. *Women in the Muslim World*. Cambridge (Mass.) y Londres: Harvard University Press.
- BENNANI, Farida. 1997. "La condition de la femme au Maroc", en COLLECTIF, *Droits de Citoyenneté des Femmes au Maghreb. La condition socio-économique et juridique des femmes. Le mouvement des femmes*. Casablanca: Le Fennec.
- BOUDIHBA, Abdelwahad. 1975. *La sexualité en Islam*. París: P.U.F.
- BOUAMAMA, Saïd. 2000. *Algérie. Les Racines de l'Intégrisme*. Bruxelles: Editions EPO.
- CHEBEL, Malek. 1988. *L'esprit de sérail, perversions et marginalités sexuelles au Maghreb*. París: Lieu Commun.
- CHEBEL, Malek. 1993. *L'Imaginaire arabo-musulman*. París: P.U.F.

- CHEBEL, Malek. 2003. *Islam et Libre-Arbitre. La tentation de l'insolence (rencontre avec Marie de Solemne)*. Paris: Editions Dervy.
- COMBE, Julie. 2001. *La condition de la femme marocaine*. Paris: L'Harmattan.
- CORTÉS, Julio, trad. 1986. *Corán*. Barcelona: Herder.
- DJERRARI BENABDENBI, Fattouma. 1997. "L'activité féminine: le cas du Maroc", en COLLECTIF, *Droits de Citoyenneté des Femmes au Maghreb. La condition socio-économique et juridique des femmes. Le mouvement des femmes*. Casablanca: Le Fennec.
- EAGLETON, Terry. 1997. *Las ilusiones del postmodernismo*. Buenos Aires: Paidós.
- FREYER STOWASSER, Barbara. 1984. "The Status of Women in Early Islam" en HUSSAIN, Freda, ed., *Muslim Women*. Nueva York: St Martin's Press.
- GÖLE, Nilüfer. 2003. *Musulmanes et modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris: Editions de La Découverte.
- HESSINI, Leila. 1994. "Wearing the Hijab in Contemporary Morocco: Choice and Identity", en MÜGE GOÇEK, Fatma y BALAGHI, Shiva, *Reconstructing Gender in the Middle East*. Nueva York: Columbia University Press.
- KEDDIE, Nikki y BARON, Beth. 1991. *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. 1997. "Women and politics in Post-Islamist Iran: The Gender Conscious Drive to Change", *British Journal of Middle Eastern Studies*, 24 (1), mayo de 1997.
- KIAN-THIÉBAUT, Azadeh. 2002. *Les femmes iraniennes entre Islam, Etat et famille*. Paris: Maisonneuve et Larose.
- LADIER-FOULADI, Marie. 1996. "Iran: pouvoir islamique et baisse de la fécondité" en INED, *Populations, l'état des connaissances*. Paris: La Découverte.
- LUTRAND, Marie-Claude y YAZDEKCHASTI, Behdjat. 2002. *Au-delà du voile. Femmes musulmanes en Iran*. Paris: L'Harmattan.
- MAJID, A. 1998. "The politics of Feminism in Islam", *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 23, 2.
- MAKHLOUF, Carla. 1979. *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen*. Austin: University of Texas Press.

- MERNISSI, Fatima. 1987. *Beyond the veil. Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Bloomington: Indiana University Press.
- MEZIOU, Kalthoum. 2003. “El islam actual: introducción a la realidad jurídica y social del estatuto de las mujeres”, en ROQUE, María Àngels, ed., *El islam plural*. Barcelona: Icaria editorial.
- MINCES, Juliette. 1978. “Women en Algeria”, en BECK, Lois y KEDDIE, Nikki, *Women in the Muslim World*. Cambridge (Mass.) y Londres: Harvard University Press.
- MOGHISSI, Haideh. 2002. *Feminism and Islamic Fundamentalism. The Limits of postmodern analisis*. Londres-New Cork: ZED Books.
- MONTGOMERY WATT, W. 1956. *Muhammad at Medina*. Oxford: Clarendon Press.
- MÜGE GÖÇEK, Fatma y BALAGHI, Shiva, eds. 1994. *Reconstructiong Gender in the Middle East*. Nueva York: Columbia University Press.
- PÉREZ BELTRÁN, Carmelo. 1995. “El código argelino de la familia: estudio introductorio y traducción” en PÉREZ BELTRÁN, Carmelo y RUIZ DE ALMODOVAR, Caridad, eds., *El Magreb. Coordinadas socio-culturales*. Granada: Grupo de Investigación Estudios Árabes Contemporáneos, pp. 375-411.
- ROBERTSON SMITH, W. 1885. *Kinship and Marriage in Early Islam*. Cambridge, Mass.: Cambridge University Press.
- SHARABI, Hisham (1988) *Neopatriarchy. A Theory of Distorted Change in Arab Society*, Oxford University Press, New York.
- SHIRALI, M. 2000. *La jeunesse iranienne, une génération en crise*. París: Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales.
- SPELLBERG, Denise A. 1991. “Political Action and Public Example: A’isha and the Battle of the Camel”, en KEDDIE, Nikki y BARON, Beth, *Women in Middle Eastern History. Shifting Boundaries in Sex and Gender*. New Haven y Londres: Yale University Press.
- VERMEREN, Pierre. 2002. *Le Maroc en transition*. París: La Découverte.

List of ASP publications available, by Víctor Pérez-Díaz and his collaborators, on International and European Studies

Papers and Book Chapters

Víctor Pérez-Díaz. 2004. "The underdeveloped duty dimension of the European citizenship", *ASP Research Papers*, 53(b)/ 2004.

Víctor Pérez-Díaz. 2001. "The United States and the 2000 presidential elections: a view from near and far", *ASP Research Papers*, 41(b)/2001. [In Spanish: "Estados Unidos y las elecciones del 2000", *Política Exterior*, 80 (march/april), 2001), pp.39-61].

Víctor Pérez-Díaz. 2000. "The role of civil nations in the making of Europe", *Social Research*, 67, 4, (winter), 2000, pp. 957-988.

Víctor Pérez-Díaz and José I. Torreblanca. 1999. "The first steps of the euro, and its political implications", *ASP Research Papers*, 30(b)/1999. [In Spanish: "Implicaciones políticas del euro", in Gustavo de Arístegui *et al.*, *El euro: sus consecuencias no económicas*, Madrid, Estudios de Política Exterior/Biblioteca Nueva, 1999].

Víctor Pérez-Díaz. 1998. "Putting citizens first: the tasks facing Europe, her public sphere and the character of her public authority", *ASP Research Papers*, 22(b)/1998. [In French: "La cité européenne", *Critique Internationale*, 1, 1998, pp. 101-126; in Spanish: the first part of this essay as "La ciudad europea", *Política Exterior*, XIII, 67, 1999, pp. 99-117].

Víctor Pérez-Díaz. 1998. "The Public Sphere and a European Civil Society", in Jeffrey Alexander, ed., *Real Civil Societies: Dilemmas of Institutionalization*, London, Sage, pp. 211-238. [In French: "Le défi de l'espace publique européen", *Transeuropéennes*, 3, 1994, pp. 39-48; in Spanish: Chapter 2 of *La esfera pública y la sociedad civil*, Madrid, Taurus, pp. 59-100].

Víctor Pérez-Díaz and Juan Carlos Rodríguez. 1997. "From reluctant choices to credible commitments. Foreign policy and economic and political liberalization: Spain 1953-1986", in Miles Kahler, ed., *Liberalization and Foreign Policy*, New York, Columbia University Press, pp. 193-233. [In Spanish: "De opciones reticentes a compromisos creíbles: política exterior y liberalización económica y política en España (1953-1986)", *ASP Research Papers*, 3(a)/1994].

Books

Víctor Pérez-Díaz, Berta Álvarez-Miranda and Elisa Chuliá. 2004. *La inmigración musulmana en Europa*. Barcelona: Fundación la Caixa.

Víctor Pérez-Díaz. 2004. *Sueño y razón de América Latina: política, cultura y sociedad civil en la gran transición* (forthcoming)

ASP Research Papers están orientados al análisis de los procesos de emergencia y consolidación de las sociedades civiles europeas y la evolución de sus políticas públicas.

En ellos, se concederá atención especial a España y a la construcción de la Unión Europea; y, dentro de las políticas públicas, a las de recursos humanos, sistema de bienestar, medio ambiente, y relaciones exteriores.

ASP Research Papers focus on the processes of the emergence and consolidation of European civil societies and the evolution of their public policies.

Special attention is paid to developments in Spain and in the European Union, and to public policies, particularly those on human resources, the welfare system, the environment, and foreign relations.

ASP, Gabinete de Estudios S.L.

Quintana, 24 - 5º dcha. 28008 Madrid (España)

Tel.: (34) 91 5414746 • Fax: (34) 91 5593045 • e-mail: asp@ctv.es