

UNIVERSIDAD DE LA HABANA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA E HISTORIA  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA

# Tesis de Diploma ¿Islam Vs. Mujer? Un estudio a través del cine

---

**Autora: Safía Claudia Tawfiq Guevara**  
**Tutora: Dra. Teresa Díaz Canals**

**La Habana, 2011**

## Índice:

<b>1. Introducción.....</b>	<b>1</b>
<b>2. Capítulo I. Fundamentación teórica.....</b>	<b>5</b>
<b>Epígrafe 1.1. Género.....</b>	<b>5</b>
<b>1.1.1. El androcentrismo a la luz de los clásicos de la Sociología.....</b>	<b>6</b>
<b>Epígrafe 1.2. Hacia una hermenéutica alternativa del Islam.....</b>	<b>18</b>
<b>1.2.1. Mujeres islamistas y Modernidad.....</b>	<b>33</b>
<b>Epígrafe 1.3. EL cine en su función social.....</b>	<b>40</b>
<b>3. Capítulo II. Diseño Metodológico.....</b>	<b>53</b>
<b>Epígrafe 2.1. Problema de investigación y objetivos.....</b>	<b>53</b>
<b>Epígrafe 2.2. Definición de conceptos y operacionalización de las variables.....</b>	<b>54</b>
<b>Epígrafe 2.3. Metodología.....</b>	<b>60</b>
<b>2.3.1 Muestras seleccionadas.....</b>	<b>62</b>
<b>4. Capítulo III: Análisis de los resultados.....</b>	<b>65</b>
<b>Epígrafe 3.1. Refutando prejuicios contra el Islam: una aproximación interpretativa del Sagrado Corán y la tradición del Profeta.....</b>	<b>65</b>
<b>Epígrafe 3.2. El cine islámico como soporte para un análisis de las relaciones de género.....</b>	<b>79</b>
<b>3.2.1. Caracterización de los materiales fílmicos.....</b>	<b>79</b>
<b>4. Conclusiones.....</b>	<b>94</b>
<b>5. Recomendaciones.....</b>	<b>97</b>
<b>6. Bibliografía.....</b>	<b>98</b>
<b>7. Anexos.</b>	

## **Agradecimientos:**

A todas las personas que de un modo u otro contribuyeron a la realización de esta investigación:

- ❖ A mis padres por su apoyo.
- ❖ A mi tutora por su dedicación.
- ❖ A José Carlos por ayudarme a mantenerme firme
- ❖ A mi tía Mayra por transmitirme sus conocimientos.
- ❖ A Mayra Álvarez y su esposo Juan Paulo por orientarme.
- ❖ A todas mis amigas: Lorena, Rosemary, Antoinette, Claudia, Chela, Ana Niria, Ma. Carla, Claudia Beltrán y Deysilín por su incondicionalidad y su ayuda.
- ❖ A Addiel por siempre estar ahí.

A TODOS: ¡MUCHAS GRACIAS!

# Anexos

---

## **Fichas técnicas de los materiales seleccionados:**

Título: Prostitución bajo el Velo

País: Irán

Género: Documental.

Duración: 57 min.

Productora: Dokumentär

Realizadora: NahidPersson

Sinopsis: Narrar en primera persona la realizadora Iraní NahidPersson regresa a su país después de 17 años exiliada en Suecia para darnos a conocer la historia de dos mujeres que viven de la prostitución como única alternativa para mantener a su familia. Dramática historia que muestra la doble moral regida en esa sociedad bajo el “velo” del Islam.



## **INTRODUCCIÓN:**

El campo de los estudios de la mujer en el mundo islámico ha permanecido, durante mucho tiempo, encerrado en aprobaciones relativamente acríticas de la modernización o en apologías defensivas de lo que se suponía que representaba la “tradición”. Las categorías binarias de tradicional-moderno y oriente-occidente proyectan una larga sombra, no menos porque continúan informando el lenguaje de la retórica política y el sentido común. El contenido de este trabajo intenta lograr un rompimiento y la desestabilización definitiva de esta estructura, ilustrando algunas de las complejidades, contradicciones y ambigüedades de la modernidad con respecto al mundo islámico y más específicamente a la situación y el rol de la mujer musulmana. Traza el mapa de un terreno que expande nuestros horizontes, despliega nuestra imaginación, y por lo tanto, nos invita a una mayor intrepidez intelectual.

Captar la complejidad de los paisajes sociales de la modernidad requerirá, por lo tanto, más investigación en la historia social, y la percepción de esta complejidad nos invita a tener en cuenta las limitaciones en las interpretaciones de las fuentes principales como guías de la realidad.

La “recreación de las mujeres” nos cuenta una parte de un relato más complejo sobre la reformulación del género en el mundo islámico. Sin embargo, reformular el género también implica la creación de nuevas imágenes de masculinidad y femineidad que suponen el repudio de lo viejo, así como la aceptación de lo nuevo. De estas imágenes y estilos se apropian selectivamente sectores de la sociedad, haciendo del género un marcador de clase, extracción social y preferencia social contestado y polivalente. Las tensiones no resueltas en torno al establecimiento de códigos factibles de modernidad heterosocial están avivando una búsqueda de alternativas que pueden adoptar formas contradictorias y conflictivas. La politización del género en este ámbito habla de, intenta curar, y al mismo tiempo, exagera las confusiones e incertidumbres de la modernidad. Ello hace el estudio del género más crucial incluso que nuestra comprensión de la sociedad, y abre

panoramas vastos y estimulantes sobre cuestiones que aún deben responderse y temas que aún han de explorarse.

En todas las esferas sociales e instituciones se pueden encontrar referencias a la presencia de esta problemática, bien desde el consenso o desde posiciones encontradas, que no hacen más que demostrar, la actualidad y la pertinencia de producir estudios acerca del tema. He aquí la principal motivación de esta investigación que tiene como objetivo fundamental, valorar el reflejo en la cinematografía islámica de las relaciones de género condicionadas por las normas y prácticas socio-culturales de esta cultura, a partir de la filmografía de ficción seleccionada.

En el caso de esta investigación se recurre al cine y más específicamente a la cinematografía islámica como elemento esencial que permite un acercamiento para el análisis de la realidad social en la cultura musulmana referida a la mujer. El cine ha llegado a ser un concepto universal, abstracto, que implica un mundo, una manifestación de la vida, un hecho y una idea de una civilización, una ciencia, una industria y un arte. Si coincidimos en que los medios son reproductores del pensamiento dominante en cada realidad específica, constructores del universo simbólico, y en que la comunicación va más allá de la utilización de determinados recursos expresivos o técnicos, para resultar esencialmente un proceso de producción compartida de significados a través de los cuales los individuos dotan de sentido sus experiencias; coincidiremos también en la influencia de los medios en la conformación de lo femenino y lo masculino y, a su vez, en el condicionamiento que estas visiones ejercen en la emisión, construcción, resignificación, apropiación y rechazo de los mensajes.

La pertinencia de un análisis de este tipo, en estos tiempos donde tanto se cuestiona la función social de los medios, viene dada por ser este, agente de socialización, en la internalización que del imaginario social hacen guionistas y realizadores de estereotipos y prejuicios que juzgan, evalúan y reproducen las relaciones de género, en un momento histórico donde cada vez se hace más fácil para cualquier individuo acceder al séptimo arte.

La necesidad de dar respuesta a cuestionamientos tales como, ¿cuáles son las características de la cinematografía islámica documental y de ficción seleccionada? ¿Qué protagonismo se le atribuye a la mujer musulmana dentro de estos filmes? ¿Cuáles son las características socio-demográficas de las relaciones de género analizadas? ¿Cómo se expresan las relaciones de género en los filmes en cuanto a: normas culturales de carácter patriarcal, desempeño de roles, prácticas socio-culturales? ¿Cómo influyen los aspectos de realización de los filmes en los modos de expresión del rol de la mujer musulmana en las relaciones de género?, ha llevado a esta investigación a inclinarse por una perspectiva cualitativa donde las técnicas de investigación fueron el análisis de contenido de películas de producción islámica, donde se trata el tema de las mujeres en distintos países musulmanes, así como el análisis de contenido de secciones del Corán, libro sagrado del Islam, y la tradición del Profeta. Para cumplir con los objetivos fundamentales de esta investigación se ha decidido estructurarla de la siguiente manera:

El primer capítulo tiene como objetivo la presentación y análisis de nuestra perspectiva teórica, la forma de abordar el género a través de los clásicos de la Sociología en el primer epígrafe de manera general, así como las peculiaridades de las relaciones de género en el mundo islámico y las diferencias entre normas y prácticas verdaderamente islámicas en el segundo, y por último el cine en su función social como soporte para el análisis pertinente en esta investigación.

El segundo capítulo pretende mostrar la perspectiva metodológica, sin obviar los elementos teóricos fundamentales del capítulo anterior. De ahí, la presencia de la operacionalización de las variables, los indicadores resultantes de la propia teorización, el problema de investigación con sus objetivos y preguntas analíticas. Se justifica el uso de las técnicas de análisis de contenido, a partir de explicar cómo fueron sus construcciones.

El tercer capítulo muestra los resultados de esta investigación, a través de una lógica que respondió a los objetivos de la investigación. Este acápite cuenta con un primer epígrafe donde se exponen cuáles son los principales planteamientos

con respecto al tema de las relaciones de género que se tratan en el Sagrado Corán y la tradición del Profeta, que responde al primer objetivo de esta investigación, y en el resto del capítulo, se caracterizan los materiales fílmicos seleccionados a través de un análisis relativo de aquellos factores que condicionan las relaciones de género en los distintos contextos islámicos.

## **CAPÍTULO I.- Fundamentación teórica.**

### **Epígrafe 1.1.- Género.**

Al analizar los enfoques que desde la Sociología se han realizado acerca del género, se pueden distinguir tres tendencias:

1. La de un discurso androcéntrico que no considera el género como una construcción social, y en no pocas ocasiones al abordar la situación de las mujeres, lo hace desde una posición acrítica y tradicional. No cuestiona la subordinación femenina ante lo masculino, ni su exclusión del espacio público. Razón por la que atribuye fundamentalmente a las mujeres una identidad pasiva que se construye en el marco de la familia, excluyendo el papel protagónico de esta. En esta línea de pensamiento se ubican Herbert Spencer, Talcott Parsons, Emile Durkheim y Max Weber.

2. Se refiere con un discurso cercano al feminismo, desarrollado por hombres que han visualizado la situación real de subordinación vivida por las mujeres en la historia y en el mundo moderno, donde se destaca John Stuart Mill y Pierre Bourdieu.

3. Se puede distinguir en el discurso académico feminista elaborado por mujeres en el presente siglo. Se reconocen varias clasificaciones con respecto al feminismo, dentro de sus características se ubica la naturaleza interdisciplinaria de esta problemática. Estas corrientes acentúan la importancia de la dominación ideológica masculina en el análisis de la dominación social, desde un enfoque macrosocial de la desigualdad de los géneros, que crea un sistema de identificaciones de las tareas más importantes y menos importantes. Esta ideología rechaza la devaluación que se produce de las actividades reproductivas de las mujeres (en lo doméstico), a costa de una idealización de otras actividades como la maternidad y una invilización de otras que se realizan en los espacios públicos, y que son importantes desde el punto de vista de la producción de bienes y mercancías.

### **1.1.1.- El androcentrismo a la luz de los clásicos de la Sociología**

La Sociología como ciencia no ha estado exenta de una percepción androcéntrica en su discurso, muchos de sus cultivadores clásicos han contribuido con sus ideologías a legitimar desde una postura científica la brecha entre lo femenino y lo masculino como caras de una moneda que actúan en ámbitos diferentes, encasillados en funciones contrapuestas; rol expresivo para las mujeres y rol experimental para los hombres, las primeras destinadas para intervenir en el mundo privado mientras que los segundos ejercerán en el mundo público, considerados ambos como esferas opuestas de la vida social.

La Sociología esencialmente se ha caracterizado desde sus inicios como ciencia y hasta su contemporaneidad por ser androcéntrica, mayoritariamente ha sido construida por hombres (es importante destacar que a pesar de que la figura femenina ha estado presente tanto en la teoría clásica como contemporánea, esta presencia ha sido en extremo subvalorada y poco visible) y las teorías han llevado ese sello.

La marginación de los estudios de la mujer en este sentido, puede estar dada por el deseo de los hombres de mantener su posición de superioridad.

De ahí que muchos sociólogos al abordar el orden social existente legitimen las diferencias entre hombres y mujeres, por supuesto en beneficio de los primeros.

Característica de la mayoría de las sociedades y que ha primado también en el discurso de esta ciencia, ha sido la preponderancia del hombre sobre la mujer, esto ha traído consigo que se lleve a cabo una caracterización de la mujer que la discrimina, marginándola del ámbito público, asignándole los roles de madre y esposa, confinándola a las labores domésticas y atribuyéndole una serie de características como sumisión, ternura, delicadeza.

Desde que el hombre obtuvo el control total sobre las riquezas de la comunidad en las sociedades más antiguas, la mujer tuvo que supeditarse a él. Comenzó a

depender de las actividades que el hombre realizaba y éste a su vez aprovechó la desventaja femenina para hacerse cada vez más poderoso en todos los sentidos.

La ideología patriarcal instauró la creencia de que la mujer poseía un intelecto inferior, que las funciones para las que estaba destinada eran las de madre, esposa y "sirvienta" aún en su propio hogar, de que el mundo público estaba vedado para ella, que su voz no debía escucharse, que su opinión era menos que nada, que no tenía capacidad de raciocinio, que debían contar hasta para las mayores simplezas con una figura masculina, ya fuera el padre, el hermano, el esposo; daba igual siempre que un hombre tomara la última decisión.

De esta forma, el hombre fue expropiando a la mujer de toda riqueza, tanto material como espiritual. Se convirtió en el centro de la sociedad, se situó a sí mismo en el lugar más ventajoso, se encargó de impartir justicia (justa o no) de castigar y perdonar según su deseo. Se concedió derechos y virtudes y privó a la mujer de otros que en igual medida podrían haber compartido.

En la Historia de la Sociología, la visión que se ha presentado como universalista, no deja de ser parcial al excluir a la mujer o en el peor de los casos sumirla en el rol de madre y esposa, concediendo los atributos de poder y fuerza a la masculinidad; mientras que la emotividad, la intuición, y la sumisión son femeninos.

En los análisis de la estructura social, básicamente prima el enfoque de clase frente al de otros grupos sociales. De esta manera la mujer se vio oculta y no aflora con claridad su relación con los procesos económicos y políticos. En el ámbito más general de la cultura, expresión de los resultados de la actividad humana tanto en el orden material como espiritual, se han acuñado y difundido un conjunto de pautas para la vida de la mujer en términos muy estrictos y que en la actualidad se tratan de modificar. Ellos fueron impuestos a la identidad femenina en forma de lo aceptable, lo legal y lo edificativo de la mujer. Estimulados por el movimiento feminista, los estudios científicos en este campo han dado paso al surgimiento de una teoría de género.

En el argot académico se dice que se hace investigación con enfoque de género, o que se hace política con enfoque de género: en la esfera político social se elaboran propuestas con enfoque de género, o que un equipo determinado trabaja con la perspectiva de género; o sobre problemáticas de género; también se dice que se tiene cierta visión de género sobre la realidad. Por todo ello, el problema femenino ha pasado a ser en la actualidad objeto importante de estudio de diversas disciplinas, entre ellas la Sociología.

El tema de género ha sido tratado superficialmente por la mayoría de los sociólogos, lo que ha traído aparejado ese marcado androcentrismo al que ya hemos hecho referencia. Dentro de los principales representantes de esta tendencia se encuentran: Auguste Comte, Herbert Spencer, Max Weber, Ferdinand Tönnies, Talcott Parsons y otros.

Las teorías sociológicas desarrolladas por los representantes iniciales de esta ciencia a mediados del siglo XIX, conciben el equilibrio y el progreso social como resultado de la unidad familiar basada en una desigual distribución de roles, para ambos sexos, al interior de la familia.

Comte ubica a la mujer en el espacio privado del hogar en su función de madre y esposa sumisa, como una garantía para alcanzar el orden y el progreso social.

Para éste, quien fue fundador de la Sociología y del positivismo, las desigualdades son necesarias para la sociedad y orden y progreso de ésta, se logran a través de la cohesión de la familia, la cual a su vez es posible gracias a la desigualdad entre hombres y mujeres en su interior.

Según expresa: "la igualdad de los sexos es contraria a la naturaleza". Se refiere además a que uno de los elementos que mantiene unidas a las personas en la sociedad es la división del trabajo. O sea, cuando todos los individuos realizaban las mismas actividades eran más independientes, pero al producirse una especialización todos dependen de todos para satisfacer sus necesidades.

Según Comte, la división del trabajo es propia de la sociedad cuando ha llegado a su estado positivo y no solo consiste en la escisión entre el trabajo intelectual, sino también en la división de funciones al interior de la familia y como para él, el escenario fundamental de la mujer es la familia, se logrará una mayor cohesión social en la medida en que hombres y mujeres dividan sus funciones en el interior de ésta y la mujer se especialice más en la parte doméstica de la misma.

Al hombre le toca entonces el mantenimiento económico, lo que equivale a que se desarrolle en el mundo público. Al respecto Comte plantea que los hombres debían mantener a las mujeres.

Con tal frase este desconoce la necesidad y capacidad de la mujer de ser independiente económicamente.

Más adelante plantea que las mentes de las mujeres son indudablemente menos capacitadas que las nuestras para realizar generalizaciones de amplio alcance o para llevar a cabo largos procesos de deducción (...) menos capaces que nosotros para realizar un esfuerzo intelectual abstracto.

Spencer, por su parte, en sintonía con las ideas anteriores, intenta legitimar como óptimo las diferentes posiciones en un orden estructural como la familia que ocupan mujeres y hombres, en la que la presencia de este último es vital, para que la familia pueda subsistir, ya que considera al hombre como el puente fundamental entre la familia y otras instituciones sociales, mientras las mujeres se desempeñan en roles de madres y esposas, así como en funciones reproductoras a las que deben dedicar todas sus energías.

Este autor solamente concibe a las mujeres en sus roles de esposa, madre, lo cual la limita totalmente al espacio doméstico.

Por supuesto, para él, el hombre se mueve en el espacio público, desarrolla las actividades intelectuales y es el puente que une a la institución familiar con el resto de las instituciones sociales. La función de la mujer para Spencer es la reproductora, quedando así marginada de toda actividad intelectual o pública.

Las ideas de estos clásicos están enmarcadas en una corriente de pensamiento positivista, fuertemente influenciada por los descubrimientos emanados de ciencias "exactas" como la Biología, y la Física, que los condujeron a establecer una identidad entre ciencias naturales y ciencias sociales, por lo que asumían y explicaban las diferencias de género con un enfoque naturalista.

Esta tendencia fue cuestionada posteriormente por otras corrientes sociológicas, sin embargo en lo referente a las relaciones hombre-mujer, muchos mantuvieron las diferencias anatómicas entre los sexos, como la base generadora de las diferencias, en cuanto a las funciones que debían desempeñar hombres y mujeres en la familia y en la sociedad moderna.

Tal es el caso de Durkheim que criticó duramente el biologicismo de Spencer a la vez que ubicó a la mujer en el espacio privado en el cumplimiento de los roles domésticos, justificándolo a través de las diferencias morfológicas e intelectuales entre los sexos, de cuya lógica de pensamiento resulta una posición ventajosa para el hombre al expresar:

"Actualmente en los pueblos cultos, la mujer lleva una existencia totalmente distinta de la del hombre, se diría que las dos grandes funciones de la vida psíquica se ha disociado, que uno de los sexos, acaparó las funciones afectivas y el otro las funciones intelectuales, por lo demás, esas diferencias morfológicas que la determinaron, no solo la talla, los pesos, las formas generales son muy desemejantes en el hombre y en la mujer, sino que como lo demostró el Dr. Lebón y lo hemos visto, con el progreso de la civilización, el cerebro de los dos sexos se diferencia cada vez más".

Otro planteamiento de Durkheim similar a este y con el que resulta difícil coincidir es el referido a que la mujer posee rasgos de naturaleza primitiva. Al parecer, para el autor el proceso civilizatorio ha transformado solamente a los hombres mientras que las mujeres han quedado al margen de dicha transformación.

Es visible aquí la marginación de la mujer por parte de Durkheim. Lo que ha ocurrido con la composición física del hombre y la mujer, es que producto de la

división sexual del trabajo, la mujer se vio relegada al ámbito familiar y alejada de cualquier forma de trabajo forzado, por lo que su cuerpo se desarrolló menos en lo referido.

Sin embargo, esta diferencia física nada tiene que ver con el intelecto y la capacidad racional de la mujer y si ha existido poca participación femenina en la ciencia, esto no se debe a que la capacidad intelectual femenina sea más baja a la del hombre.

Además para él "La mujer háyase menos metida que el hombre en el movimiento civilizador, participa menos, saca menos provecho, recuerda ciertos rasgos de naturaleza primitiva". Resulta evidente que Durkheim no reconoce la capacidad transformadora de la mujer, y es cierto que tal vez la representación femenina en los principales hechos que han transformado la sociedad ha estado por debajo de la masculina, pero esto no se debe para nada a que las mujeres tengan menos capacidad que los hombres para revolucionar el mundo, sino simplemente a que la mujer ha estado confinada durante siglos al espacio doméstico, mientras que al hombre se le ha dado pleno derecho y libertad para disponer del mundo público.

Desde este plano de análisis la mujer es presentada dentro del hecho social en el lugar que la ha colocado la cultura ancestral, víctima de la coerción -o presión interiorizada que ejerce sobre ella la familia y la sociedad organizada a partir de la situación de poder del hombre. También la coloca como víctima de la anomalía social, o estado de pérdida de las ideas morales, que ha disminuido la conciencia colectiva y la religión y no fruto de fenómenos puramente psicológicos o biológicos. Pero parte de un discurso androcéntrico que no considera el género como una construcción social y en no pocas ocasiones al abordar la situación de las mujeres lo hace desde una posición acrítica y tradicional

Weber por su parte consideraba que los hombres debían ocuparse de la política, la economía y la cultura en el mundo público, mientras que las mujeres debían limitar su desempeño al quehacer doméstico en el cuidado de la familia.

En Ferdinand Tönnies el androcentrismo también está presente ya que se refiere a las mujeres del siguiente modo: "... las mujeres suelen dejarse guiar por sus sentimientos, mientras que los hombres siguen su entendimiento. Los hombres son más prudentes. Solo ellos son capaces de calcular, de pensar, de reflexionar (...) por lo regular, las mujeres se mueven defectuosamente en esta senda".

No cabe dudas de que al igual que los pensadores anteriormente analizados, Tönnies también discrimina a la mujer y desconoce que en ella existan una serie de cualidades que sin embargo atribuye al hombre casi de forma inherente.

Niega la posibilidad de que la mujer sea capaz de pensar y con ello prácticamente la asume como un ser irracional y que actúa guiada por instintos o sentimientos y no por reflexiones.

Esta visión es totalmente errónea e injusta ya que la mujer es tan capaz como el hombre de reflexionar, de arribar a buenas conclusiones y de actuar totalmente conscientemente de sus actos.

Parsons en consonancia con los anteriores, le asigna al hombre el rol instrumental y a la mujer el rol expresivo y con ello limita los espacios de participación de ambos sexos: el hombre se haya determinado para lo público y la mujer para lo doméstico. Con estas ideas se sitúa como un representante más del androcentrismo de la Sociología.

Parsons afirma que la funcionalidad de la familia moderna conyugal radica en la diferencia entre el rol masculino instrumental y el rol femenino expresivo. La reproducción de tales roles, sobre los cuales descansa la estructura conyugal se produce a través del proceso interactivo de socialización del niño, durante el cual se crea el sistema cultural que facilita la integración familiar. En este proceso recae en el padre el lazo instrumental con la sociedad y es proveedor de los bienes materiales de la familia a través del ejercicio de su profesión. Su participación en las tareas domésticas es mínima, estas recaen en el rol femenino, además la mujer es la que mejor expresa la vida afectiva de la familia y está más

próxima a los hijos. Según Parsons, este proceso tendrá un papel determinante en la formación de la personalidad del niño.

Por tanto esta concepción dual del mundo para justificar los roles sociales que deben jugar hombres y mujeres dentro de la sociedad, se encuentra cada vez más lejana de la realidad y no constituye un instrumento para comprender y conocer cabalmente la relación entre las personas en cuanto a seres sexuados, en las diferentes etapas y momentos históricos, ya que es un fenómeno social complejo que va más allá de ser hembra o varón. Es la manera en que el individuo se relaciona consigo mismo y con los demás, a partir de su corporalidad y sus sentimientos.

Es la forma en que los sujetos sexuados se apropian de asignaciones sociales que le son transmitidas objetivamente a través de los medios de comunicación, patrones de actividad, mitos, imágenes.

Todas estas concepciones sostenidas por estos teóricos referente a la división sexual del trabajo en función de que el actor social que llevara a cabo la tarea fuera hombre o mujer, no constituyen más que manipulaciones ideológicas que relegan a la mujer a un plano de subordinación en el ámbito social, bajo el supuesto de que cada cual debe hacer aquello para lo que esté más capacitado.

Asumir tal postura como algo veraz significa admitir que cualidades como la destreza, la inteligencia, la astucia, la responsabilidad, la prudencia, la organización, la habilidad manual y la suavidad, son capacidades que se encuentran distribuidas de forma desigual entre hombres y mujeres, sin tomar en cuenta que la sociedad y los procesos de socialización que en ella se llevan a cabo, a través de las múltiples interacciones entre los individuos y con el medio social inmediato en que se desenvuelven van a influir en las cualidades que desarrollamos.

En el orden microsocioal, la Sociología feminista se centra en el grado en que los individuos se toman en cuenta unos a otros, en la medida en que persiguen metas objetivas o significados subjetivos compartidos y se concentran en el análisis de

que las mujeres no deben perseguir metas, sino responder continuamente a las necesidades y demandas de otros. Pero entre el hombre y la mujer no se construyen los mismos significados, porque la estructura social, al estratificarlos, les ofrece la no igualdad de significado mismo en la pareja, donde impera la relación aparente de igualdad.

Las mujeres suelen ser presas de una existencia pautada durante toda su vida. Ellas, sin embargo, suelen experimentar una sensación de cambio cuando entran en una relación matrimonial que les proporciona sensaciones de mayor libertad, aun cuando en la realidad, esa sensación de libertad en la relación de pareja es solo una realidad aparente, cuando la "situación nueva", dista de ser una relación de equidad y autonomía para la mujer, y lo que más bien se produce es el tránsito a una nueva relación de dominación sobre la mujer. En sus vidas cotidianas, las mujeres se ven influidas por el hecho de que están estructuralmente subordinadas a los hombres con los que interactúan en: asociaciones casuales como son las fiestas entre la familia, colegas, etc., el noviazgo, el matrimonio, la familia y el trabajo asalariado.

La identidad femenina construida en un proceso que apenas, reconoce a las mujeres como un grupo de población subordinado, sometido y dependiente del dominio masculino; asume para sí los roles sociales ya estereotipados que van inculcando en las féminas una conducta llena de las normas patriarcales que la identifican. Ellas resultan ser las sumisas, las que se entregan a los hombres, las procreadoras, las cuidadoras de la familia, las que es necesario proteger, etc. Este tipo de atributos define el contenido del rol esencial que la mujer desempeña en la sociedad como sujeto social en desigualdad de condiciones y oportunidades con el hombre, llegando a conferir una individualidad subordinada frente al otro sexo.

La asunción de roles es un proceso en la formación y confirmación de una identidad, pues ella se construye en una constante interacción del sujeto con la sociedad y con otros sujetos sociales. Esa interacción revela un individuo activo, que asume compromisos e interviene tanto en los espacios públicos como privados, y va delineando al yo identificador de lo que es. En cada uno de estos

espacios, familia, escuela, sociedad, se van incorporando las señas identitarias, los sujetos toman conciencia del yo y participan. Así el lenguaje, las normas, los valores los comportamientos preestablecidos, las costumbres, las experiencias, se constituyen en elementos para la construcción de su identidad.

El espacio privado se ha dogmatizado por la cultura patriarcal como un lugar de menor importancia para la vida social, a pesar de que allí transcurren procesos vitales para la vida de los sujetos y el consecuente protagonismo femenino. Los miembros de la familia ocupan diferentes posiciones o status jerarquizados y desarrollan diferentes roles, pero de forma articulada y con el objetivo de lograr su funcionamiento. A pesar de estar en su espacio, la mujer, ocupa una jerarquía secundaria con relación al hombre (público). Este sistema de roles para la formación identitaria del sujeto, también impera en la vida pública, de ahí que la presencia de la mujer en el espacio público la lleva a posturas y a acciones dirigidas a renovar su identidad tradicional, tanto en lo público como en lo privado.

Habría que preguntarse ¿de qué modo la mujer puede renovar su identidad tradicional? Sociológicamente hablando, el grupo femenino se revela como el espacio por excelencia, donde la mujer se puede preparar con vistas a emprender un objetivo, llevarlo a cabo y defender sus intereses. De ahí que la participación se revela como una variable de importancia cardinal para transformar la identidad femenina tradicional, pues todos los sujetos sociales construyen su identidad, a través de un proceso de participación constante en las diversas esferas de la sociedad.

Este proceso de formación de la identidad a través de la integración de los sujetos y de la asunción de roles sociales, se realiza mediante un proceso de interacción, donde mujeres y hombres pueden ser protagonistas. Este fenómeno implica, que la identidad se forma también mediante el reconocimiento que los otros sujetos tienen sobre nosotros. Es decir, la mujer es lo que es, también a partir de lo que el hombre forma como configurante de lo femenino. El concepto del yo viene asociado al del otro en el análisis sociológico (la mismidad y la otredad), teniendo en cuenta que el yo se refiere al grupo hacia su interior y el otro a lo externo al

grupo. La inclusión del otro como parte de la identidad, demuestra que en el caso de la femenina, no es apenas tarea de mujeres, sino de toda la sociedad (mujeres y hombres).

Como afirmamos, la participación femenina en el ámbito público aparece en la sociedad como un indicador básico en la formación/transformación de la identidad. Es un catalizador positivo, que va dotando a la mujer de ciertas posiciones y de la conciencia que le proporciona autocontrol, autoestima y percepciones más acordes con su género. La participación contribuye a que la mujer salga de esa condición de otredad en que la ubica la cultura patriarcal, y le permita ubicarse en el centro de la solución de sus problemas, procurando convertirla en sujetos de su propio mundo, sobre la base de la superación de las diferencias que pudieran establecerse con respecto a razas, clases y sexos.

En el mundo contemporáneo las mujeres participan en la medida de sus posibilidades en dependencia de sus países, ideologías, tradiciones, etc., y asumen una diversidad de roles, que aunque resultan insuficientes para definirlos como una plena participación, la acercan cada vez más a modelos más equitativos y humanitarios. Para lograrlo es necesario trascender los niveles informativos y ejecutivos e intervenir en la toma de decisiones desde las esferas sociales en las que desempeña sus actividades.

*Género y Patriarcado* son los conceptos básicos por los que las ciencias sociales han hecho visible y analizable el conflicto entre mujeres y hombres. Con ellos, la Sociología y el resto de las ciencias sociales, abandonan el farragoso terreno de la naturaleza para explicar la situación social de las mujeres.

El carácter irrefutable de las diferencias biológicas entre los dos sexos no aporta ningún dato acerca de su significado social. Como han demostrado numerosos especialistas “la diversidad cultural de puntos de vista acerca de las relaciones entre los sexos es infinita y la biología no puede ser el factor determinante; los

hombres y mujeres son fruto de relaciones sociales; si cambiamos la relación social modificamos las categorías hombre y mujer”<sup>1</sup>.

La noción de patriarcado cumplió al mismo tiempo una doble función: se convirtió, por un lado, en parte de la ideología del movimiento feminista y en un elemento movilizador, y por otro, fue el instrumento crítico de las teorías sociales predominantes. Puso el énfasis en el sesgo androcéntrico que identificaba al modelo masculino como lo normal.

Kate Millet lo utilizó para definir el sistema social que oprime a las mujeres y señaló que su mayor arma está basada en su universalidad y su longevidad. Para ella, las relaciones entre los sexos reflejan lo que Marx Weber llamaba relación de dominación y subordinación, lo que las convierte en relaciones políticas. El patriarcado vendría a ser el reconocimiento por parte de las mujeres y los hombres de la dominación masculina.

Las críticas actuales al concepto de patriarcado se centran en apuntar su carácter ahistórico y su elevado nivel de abstracción que diluye las situaciones reales y diversas de las mujeres<sup>2</sup>. La revisión crítica se hizo a partir de la perspectiva de la división sexual del trabajo y del sistema de género. Este último concepto intenta incidir en la construcción social atribuida en cada época a cada uno de los sexos, mientras que el término sexo alude a la diferencia biológica, que no determina directamente los comportamientos. A través del sistema de género se estudia no sólo a las mujeres, sino las relaciones entre las mujeres y los hombres<sup>3</sup>.

Los componentes esenciales del patriarcado en una sociedad musulmana no son diferentes de los que encontramos en otras partes, y la subordinación de las mujeres se manifiesta en diversos niveles: en la estructura inmediata de la familia y el parentesco, en los proyectos de construcción del estado y en el plano de la elaboración de políticas internacionales. La subordinación es visible,

---

<sup>1</sup>Henrietta L. Moore, *Antropología y Feminismo*, Madrid, Cátedra. 1991.

<sup>2</sup>Ana G. Jónasdóttir, *El Poder del Amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?* Madrid, Cátedra, 1993.

<sup>3</sup>Britt-Marie Thurén, Del Sexo al Género, en *Antropología*, Revista de Pensamiento Antropológico y estudios Etnográficos, no. 2. 1992.

independientemente de si la religión influye o no, puesto que políticas tales como los programas de ajuste estructural, no dejan de tener un impacto sesgado por el género.

Las respuestas de las mujeres a sus realidades locales, determinadas por una red compleja de influencias, así como por sus estrategias de supervivencia en el mundo musulmán, son tan diversas como sus realidades.

Sin embargo, si bien es verdad que las estructuras patriarcales y las prácticas discriminatorias correspondientes son similares dentro y fuera del mundo musulmán, también es verdad que a la religión, uno de los rasgos característicos de la definición que las personas dan de sí mismas y de sus culturas, influye en el perfil de las vidas de las mujeres y en sus posibilidades de autoafirmación. En gran parte del mundo musulmán, el Islam es una realidad cotidiana para la gente. Es parte integral de cómo se definen a sí mismos en la sociedad<sup>4</sup>.

## **1.2.- Hacia una hermenéutica alternativa del Islam.**

El debate contemporáneo sobre la religión islámica<sup>5</sup> y su impacto sobre las mujeres es complejo. Las generadoras de este debate son mujeres en su mayoría creyentes<sup>6</sup>. Sus contribuciones críticas para corregir las lecturas e interpretaciones patriarcales de su texto sagrado y de sus prácticas religiosas revelan un horizonte insospechado. Recrean una legitimidad islámica en donde las mujeres no aparecen ya como marginales, sumisas y segregadas. Todo esto con apego riguroso a las fuentes de la religión y con una exégesis contextual del Corán.

---

<sup>4</sup>Romina Forti, *La identidad de la mujer musulmana*,

<sup>5</sup>Islámico: es relativo a Islam. Cualquier precepto, práctica, tradición o costumbre relacionada con el Islam, es islámico.

<sup>6</sup> Creyente en la religión musulmana: es todo musulmán que cumple cabalmente con todos los preceptos y principios del Islam, que además de los 5 pilares de este, debe creer en Dios, los ángeles, los libros sagrados, los salmos de David, y por supuesto el sagrado Corán, creer en todos los profetas (25) y en el juicio final, además de creer en el azahar, entendido como la voluntad de Dios. Para ser considerado creyente, es imprescindible no es sólo creer, sino reflejar esa fe, en su comportamiento social concreto.

Estos esfuerzos devotos pero sistemáticos e históricamente sólidos, dan testimonio de una religión que no discrimina ni disminuye a las mujeres si se sabe escuchar la “voz ética” de esta<sup>7</sup>. Es esta voz la que permita a las mujeres creyentes afirmar que el Islam no es sexista.

Los temas de la mujer y las relaciones de género han sido centrales a los discursos religiosos y políticos en el mundo musulmán desde los albores del siglo XX. Hay una literatura extensa sobre las mujeres en el Islam y, recientemente, sobre el género en el Islam. La mayor parte de esta literatura refleja posiciones ideológicas y ha suscitado disputas que sólo son tangencialmente académicas. Frecuentemente oscila entre dos polos: a veces, sus argumentos vilipendian al Islam como la fuente de la sujeción de las mujeres o, al contrario, lo ensalzan como la fuente de la dignidad de las mujeres.

La tradición islámica, como cualquier otra tradición religiosa, no se funda en una sola fuente. Cuando se les pregunta cuál es el origen de su tradición religiosa, la mayoría de los musulmanes nombran una o varias de las siguientes fuentes. Son el Corán, libro de la revelación considerado por los musulmanes como Palabra de Dios; Sunnah, compendio de los dichos y las prácticas del profeta Muhammad (Mahoma); Hadith, colección de los dichos atribuidos al Profeta, están los Hadith comprobados, que tienen carácter incuestionable, los Hadith consensuados, que cuentan con la aprobación mayoritaria de los eruditos musulmanes, los Hadith débiles, que tienen poca constatación y aprobación, y los Hadith sospechosos, de los que se duda autenticidad y validez, aun cuando son mencionados, pero siempre aclarando su contradicción con lo establecido en el Corán y la vida práctica del Profeta; Feqeh o Madahib, sobre jurisprudencia y escuelas legales<sup>8</sup>, y la Shariáh, la legislación secular que regula todos los aspectos de la existencia cotidiana, basada en el Corán y la Sunnah, así como en la tradición de los sucesores. Esta última se diferencia en las distintas realidades de un país u otro.

---

<sup>7</sup> Leila Ahmed. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1992.

<sup>8</sup> Cuatro escuelas reconocidas que cuentan con el consenso islámico. Tienen en común la base coránica y la Sunnah, la diferencia viene dada por la interpretación post- Profeta de los aspectos secundarios, nunca de lo esencial de estas dos fuentes.

Mientras todas estas fuentes han contribuido acumulativamente a lo que se conoce como la tradición islámica, es importante saber que no forman un cuerpo consistente y coherente de enseñanzas o preceptos sujetos a una interpretación única y universal de la cual se pudieran derivar obligaciones exclusivas<sup>9</sup>.

Sin embargo, las dos fuentes más importantes, teórica y normativamente, son el Corán y la Sunnah, aunque siendo el primero la máxima autoridad, ambas son insoslayables. Dijo el Profeta: *Les he dejado lo que si acatan, no se desviarán nunca: el libro de Dios y mi Sunnah*<sup>10</sup>.

En tanto a la literatura el Hadith, ha ocupado a muchos estudiosos del Islam desde el año 800. Sus significados e interpretaciones se encuentran sujetos a controversia. Por ejemplo, estudiosos como FazlurRahman consideran que una gran parte de los Hadiths son irrelevantes, entre otras razones porque fueron creados por los mismos estudiosos del Islam clásico. Según MoulviCheraghAli, un estudioso musulmán originario de la India: "...el vasto campo de la tradición pronto formó un mar caótico... Cada sistema religioso, político y social fue defendido... para agradar a un Califa... o para servir sus objetivos"<sup>11</sup>.

Estas recopilaciones de dichos del profeta Muhammad y de narraciones sobre su vida diaria son, sin embargo, imprescindibles para una comprensión del Islam. Riffat Hassan afirma: "... estas dos fuentes de la tradición islámica han sido interpretadas siempre y exclusivamente por varones musulmanes que se han dado a la tarea y arrogado el derecho de definir ontológica, teológica y sociológicamente a las mujeres musulmanas"<sup>12</sup>. Son estas deformaciones androcéntricas que, frecuentemente, las mujeres estudiosas del Islam buscan corregir, dado entre otras cosas, porque desde los momentos primeros del Islam,

---

<sup>9</sup>Riffat Hassan. "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam", en Paula M. Cooley, William R. Eakin y Jay B. McDaniel, *After patriarchy. Feminist Theory of the World Religions*, Markynoll, Nueva York: Orbis Books, 1985.

<sup>10</sup> Patrimonio cultural árabe islámico.

<sup>11</sup> Alfred Guillaume. *The traditions of Islam*, Beirut: Khayats, 1966.

<sup>12</sup>Riffat Hassan. "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam", en Paula M. Cooley, William R. Eakin y Jay B. McDaniel, *After patriarchy. Feminist Theory of the World Religions*, Markynoll, Nueva York: Orbis Books, 1985.

el mismísimo Profeta ordenaba a las mujeres de su familia a promover y enseñar el Islam entre las otras mujeres.

El Islam ha permanecido rígidamente patriarcal hasta estas últimas décadas, en que varias mujeres musulmanas, han incursionado en interpretaciones y han realizado traducciones nuevas de su texto sagrado, de sus tradiciones y de sus leyes. Han permitido así una revisión de significados que, anteriormente, se consideraban inamovibles.

No es ninguna sorpresa que ahora abunden estudios serios del Corán, que como el de Amina Wadud, *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective* (1990), o el de Barbara F. Stowasser, *Women in the Qur'an, Traditions and Interpretation* (1994). Nos proponen traducciones y visiones innovadoras en que el mismo texto es invocado como soporte para un cambio en las relaciones de género y en los derechos de las mujeres en el Islam. Entre otras intérpretes del Corán, encuentran las raíces de una práctica equitativa hacia las mujeres en la interpretación de muchas ayas de este texto sagrado.

En tiempos recientes, principalmente debido a la presión de leyes anti-mujer promulgadas bajo la cubierta de la "islamización" en varias partes del mundo musulmán (Paquistán, Afganistán, Irán, etc.), las mujeres musulmanas creyentes se han dado cuenta de que deben rescatar sus ideas religiosas de aquellos que las usan para oprimirlas y segregirlas, y no como instrumento de liberación.

La terminología para denominar estos movimientos de resurgimiento islámico ha proliferado tanto que se ha considerado necesario proceder a una clarificación:

"Fundamentalismo es el término más común que se usa hoy para denominar a aquellos movimientos religiosos que se consideran extremistas, estrictos, muy tradicionales, o con finalidades políticas. Aplicarlo al mundo musulmán puede confundir, ya que el origen del uso del término tenía por referente al protestantismo americano y las características de este fundamentalismo americano no son pertinentes para comprender los movimientos religiosos en el contexto islámico.

En tanto al término integrismo, retomado de los católicos franceses que deseaban una vida y sociedad integralmente católica, indica por lo menos una característica de los movimientos religiosos que ahora consideramos. Pero la posible referencia a la integración, como a la integración racial. O la total aceptación de las minorías, puede originar distorsiones de significados cuando se habla de minorías musulmanas de Europa, por ejemplo...

Por su parte, la palabra islamismo, construida sobre el mismo modelo que socialismo, comunismo, etc. debería reservarse para aquellos grupos que consideran al Islam como una ideología completa y no como una religión que podría ser compatible con ideologías seculares<sup>13</sup>.

Los movimientos islámicos armados proponen el resurgimiento de una nación islámica unificada de los restos de los esfuerzos fallidos de creación de estados-nación seculares en el mundo árabe. Vistos en el contexto del incremento de la hegemonía del Occidente (globalización) sobre los países del tercer mundo, esta idea de una nación pan-islámica surge como una alternativa poderosa y atractiva, aunque como hecho concreto prácticamente utópico, ya que no se puede hablar de una nación "islámica" verdadera, porque para esto, tendría que regirse el Estado de la misma por el Islam, en todos los aspectos<sup>14</sup>.

El fundamentalismo islámico ha tratado de recrear una comunidad homogénea a través de la reconstrucción de su pasado, apropiando selectivamente este pasado, adscribiéndole divinidad e imponiéndolo en el presente.

El rechazo del Occidente y sus influencias, hábitos y prácticas que toma la forma de una rabia, permea y consolida estos movimientos. Muy característico de ello es que este rechazo no incluye el equipamiento militar o la tecnología avanzada provenientes también de ese "Occidente" tan vituperado y descalificado en otras áreas. La rápida expansión de este movimiento se funda en su capacidad de

---

<sup>13</sup>FedwaMaltiDouglas.*Medicines of the Soul: Female Bodies and the Sacred Geographies in a Transnational Islam*, Berkeley: University of California Press, 2001.

<sup>14</sup>NureddinAwwad, *La nación árabe*. La Habana, 2004.

referencia hacia un pasado ancestral que permite el refuerzo de una identidad colectiva y una apropiación defensivamente orgullosa de sus tradiciones.

Leila Ahmed argumenta: “Respecto al pasado lejano, la posición islamista está equivocada porque supone que el significado del género que informaba a la primera sociedad islámica puede ser reducido a una interpretación única, simple, no conflictiva que pueda ser confirmada en forma precisa y absoluta. Es falaz en tanto pretende interpretar la tradición de una sola manera, aquella que se desprende del corpus de los pensamientos y escritos islámicos que constituyen la tradición del Islam establecido, sin ver que esta tradición fue creada siglos después de Muhammad en las sociedades del Medio Oriente”<sup>15</sup>.

Añade: “Aun cuando el Islam instituyó, en la sociedad inicial, una estructura jerárquica como base de las relaciones entre varones y mujeres, también predicó, en su voz ética, la igualdad moral, espiritual y jurídica de todos los seres humanos. Se puede sostener que aun cuando instituyó una jerarquía sexual, propuso a su vez, en su voz ética. La subversión de esta jerarquía”.

Es la versión técnica y legalista de los supuestos Estados islámicos, una versión que se olvida de la dimensión ética de su mensaje, que ha prevalecido hoy y se ha vuelto políticamente poderosa. Existe una contradicción perenne en los “llamados” países islámicos, entre lo que son y lo que debieran ser, esto significa, una contradicción entre la realidad socio-económica, política e histórica y el cuerpo de la teoría islámica en su totalidad, en resumen, una contradicción entre teoría y práctica. Es esta la versión de los fundamentalistas e islamismos. Pero para el musulmán lego, no es la voz legalista, sino la voz ética e igualitaria la que se presenta con más claridad e insistencia. Es esta voz la que escuchan las mujeres musulmanas cuando afirman, ante la sorpresa de los no musulmanes, que el Islam no es sexista.

---

<sup>15</sup> Leila Ahmed. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1992.

Riffat Hassan, una teóloga musulmana de Paquistán, parece contradecir lo anterior cuando afirma: “Las ideas y actitudes negativas hacia las mujeres predominan en general en las sociedades musulmanas. Están arraigadas en la teología y hasta que los fundamentos teológicos y la misoginia androcéntrica de las tradiciones musulmanas sean desenmascaradas, las mujeres musulmanas seguirán siendo brutalizadas y discriminadas aunque aumenten las estadísticas de la educación de las mujeres, de su empleo y de sus derechos sociales y políticos. En tanto las mujeres continúen aceptando los mitos usados por los teólogos o las jerarquías religiosas para abusar de sus cuerpos, corazones, mentes y almas, ellas nunca podrán ser seres humanos completamente desarrollados y estar ante Dios con los varones en igualdad”<sup>16</sup>. Porque es que el Islam no reconoce ni establece teológica ni teóricamente clérigo alguno, ni mediación entre Dios y los individuos. No obstante a lo largo de la historia del Islam y desde su aparición han surgido una serie de intelectuales (ulemas o eruditos) que se han dedicado al estudio teológico del Islam y se han destacado tanto que se consideran como referencia en sus interpretaciones y juicios. Las instituciones religiosas creadas por los estados de los países islámicos tales como Ministerio de Asuntos Religiosos, Departamento de los Habiz<sup>17</sup>(Awkaf), Tribunales Legítimos (los que se rigen por Shariá) son indicativos de la secularización del Estado en los países islámicos, por lo que mantenemos nuestro criterio de que existe en ningún caso un Estado islámico.

En su libro *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate* (1992), Leila Ahmed revisa el origen de la imposición del velo a las mujeres musulmanas. La historia de Egipto ofrece claves para comprender también esta imposición a las mujeres de otros países del mundo musulmán. Todavía más profundamente, nos permite vislumbrar el tipo de decisiones radicales que incitan a las mujeres del mundo musulmán contemporáneo a elegir el uso del velo. Para la sorpresa incrédula de sus contrapartes no musulmanas, muchas feministas han

---

<sup>16</sup> Riffat Hassan. “Muslim Women and Post-Patriarchal Islam”, en Paula M. Cooley, William R. Eakin y Jay B. McDaniel, *After patriarchy. Feminist Theory of the World Religions*, Markynoll, Nueva York: Orbis Books, 1985.

<sup>17</sup> En árabe: Patrimonio exclusivo de Dios.

con empleos de alto nivel han decidido retornar a usar un “velo” que, a veces, ni sus madres tuvieron que usar. No sólo esta práctica se ha vuelto una actitud común en países Turquía y Egipto, sino que sigue tomando fuerza como una opción viable. ¿Cómo y por qué el “velo” que cubre tradicionalmente a las mujeres se ha vuelto el objeto de un discurso tan controversial y tan característico del mundo musulmán? ¿Por qué tiene tintes políticos de resistencia? ¿Por qué lo escogen las mujeres como opción vital?

Es preciso matizar estos datos asegurando que no todas las mujeres en todos los países musulmanes lo eligen. En países como Turquía y Egipto se pueden encontrar mujeres vestidas a la usanza occidental al lado de mujeres cubiertas de pies a cabeza. No todas sienten una necesidad de usar el velo, especialmente en aquellos países en los cuales esta práctica había caído en desuso en el pasado reciente. En ciertos de ellos, como por ejemplo en Turquía en tiempos de Atatürk o en Irán en tiempos del sha, el uso del velo había sido prohibido por órdenes superiores.

Leila Ahmed señala que en Egipto, el año 1899, la publicación del libro *La liberación de la mujer* de QuasimAmin, un abogado educado en Francia, perteneciente a la élite, constituyó un parteaguas. Se considera que este libro marca el inicio del discurso feminista en la cultura arábiga. Sin embargo, la tesis central de dicho libro era convencer de la necesidad de un cambio social y cultural total. Este autor abogó por una eliminación del velo, considerando que a través de este cambio de costumbres se propiciaba la transformación que Egipto requería para su conocimiento y modernización. Esta propuesta inauguró un debate en el que el velo de las mujeres se transformó en emblema de significados mucho más amplios que sólo aquellos que se referían a la posición social de las mujeres.

El conflicto entre la cultura de los colonizadores y la cultura local cristalizaba en el rechazo o la aprobación de una práctica que los colonizadores denunciaban como limitante y humillante para las mujeres. Esta práctica, afirmaban los colonizadores ingleses en Egipto, demostraba la ignorancia y el retraso de una cultura y de un país al que ellos explotaban sin límite. Este argumento sirvió, a lo largo de la

época colonial, para legitimar la explotación despiadada del país, pues esta se excusaba como pretexto de salvar a las mujeres de las prácticas bárbaras de los colonizados árabes musulmanes.

Así, el discurso en contra del uso del velo que cubre a las mujeres se volvió centro de un debate más amplio y paradigma de una postura pro occidental. Esta postura favorecía a los colonizadores y a las élites que se beneficiaban económicamente y socialmente de las instituciones coloniales. Los intereses de clase y económicos impulsaban el debate político e ideológico que empezaba a dominar la escena política e intelectual. Se agudizaron las divisiones entre aquellos que estaban deseosos de adoptar las maneras europeas y sus instituciones, viéndolas como medios de avance personal y nacional, y aquellos otros que estaban ansiosos de preservar la herencia islámica frente a los ataques del Occidente infiel.

Los colonizados explotados, a su vez, explica Ahmed, escogieron el uso del velo como discurso de resistencia. Lo defendieron en contra de ataques que llegaron a percibir como agresiones a sus valores más sagrados y propios. El uso o rechazo del velo adquirió proporciones paradigmáticas, ambiguas, paradójicas y contradictorias a través de las historias particulares de los varios países de cultura musulmana.

Cómo y por qué el debate sobre la cultura se centró en las mujeres y el velo y por qué esos temas se volvieron centrales sólo es intangible por referencia a ideas importadas de la sociedad colonizadora en la situación local<sup>18</sup>. La literatura inicial sobre el Medio Oriente se nutrió de narraciones de viajeros que no tenían acceso a las mujeres y a lo que ellas pensaban y creían. Las prácticas peculiares del Islam con respecto a las mujeres han formado siempre parte de la narrativa de Occidente sobre la inferioridad del Islam. Para el siglo XVIII, la narrativa de las mujeres en el Islam incorporaba elementos que tenían una semejanza con sus características externas. Existía un dominio masculino, pero al mismo tiempo las costumbres y sus significados estaban groseramente distorsionados. Lady Mary

---

<sup>18</sup> Leila Ahmed. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1992.

WortleyMontagu aseguró, en contra de lo que habían dicho otros viajeros, que el velo no era una costumbre opresiva. Ella misma lo usó y comprendió la libertad que ofrecía. Además aseguraba que no era cierto que los musulmanes creían que las mujeres no tenían alma. Ella afirmaba que las malas interpretaciones de sus contemporáneos provenían de traducciones erradas del Corán<sup>19</sup>. Es indispensable para comprender el tema del velo y la connotación religiosa que este tiene, establecer una diferencia entre el velo coránico, que orienta solamente cubrir el área del escote de las mujeres, y el velo tradicional, que data de tiempos pre-islámicos y que varía en dependencia del país y las normas tanto culturales como socio-políticas de los mismos.

*«Di a los creyentes que bajen la mirada con recato y que sean castos. Es más correcto. Dios está bien informado de lo que hacen. Y di a las creyentes que bajen la mirada con recato, que sean castas y no muestren más adornos que los visibles; que cubran sus senos con el velo...» (24:30 y 31)<sup>20</sup>*

El lugar central que ocupó el tema de las mujeres en la narrativa colonialista del Occidente parece ser un producto compuesto por la fusión de las viejas narraciones de viajeros y orientalistas<sup>21</sup>, la versión de la dominación colonialista de la cultura europea a propósito de la inferioridad de todas las otras culturas dominadas y, finalmente e irónicamente, componentes del lenguaje feminista de la época que reivindicaba la centralidad de las mujeres<sup>22</sup>. La historia concreta de la humanidad ha demostrado que no existen culturas superiores o inferiores, sino, diferentes.

El dominio masculino de tinte victoriano que tenían que sufrir las mujeres inglesas, era, en ojos de los colonizadores, el modelo de la sociedad civilizada. En cambio, los estilos de dominio masculino que sufrían las musulmanas les parecían insufribles, aunque apenas los conocían y comprendían. En este contexto, el velo

---

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Sagrado Corán.

<sup>21</sup> Occidentales que se dedican al estudio de las sociedades orientales, islámicas-árabes fundamentalmente, y no siempre con buenas intenciones.

<sup>22</sup> Ibidem.

que cubre a las mujeres deja de ser una práctica privada de modestia religiosa o de control corporal sobre las mujeres para transformarse en un símbolo multivocal y polisemántico: político, económico, social y psicológico.

La aceptación del uso del velo o su rechazo revelan capa tras capa de significados y de luchas y resistencias que evocan esos sitios arqueológicos en que el descubrimiento de un nivel solamente apunta hacia la existencia de todavía otro nivel por explorar.

“Las mujeres” dice Nira Yuval Davis, “no sólo enseñan y transmiten las tradiciones culturales e ideológicas de los grupos étnicos y nacionales. Frecuentemente, constituyen su misma configuración simbólica”<sup>23</sup>. Hacer uso del velo es defender la cultura, es resistir al colonialismo, y es, entre las creyentes musulmanas aceptar un mandato divino, un llamado a la modestia y al recato.

Los proselitistas del Occidente, señala Ahmed, sean patriarcales colonialistas, misioneros o feministas, insistían en que los musulmanes tenían que renunciar a su religión, sus costumbres y su indumentaria, o al menos reformar su religión y sus hábitos. Para todos ellos, abrogar el uso del velo y enmendar las costumbres en torno a las mujeres eran las reformas prioritarias.

Ya sea en manos de patriarcas masculinos o de las feministas, las ideas del feminismo occidental funcionaron para justificar moralmente el ataque a la cultura de las sociedades nativas y para apoyar la noción de superioridad europea. Fuera de sus fronteras, el feminismo se convirtió, de ser un crítico del sistema de dominación masculina blanca, a ser su dócil sirviente. Como lo sintetiza Ahmed, las conclusiones del libro de Quasim Amin proponían simplemente la sustitución del estilo de dominio masculino islámico por el estilo de dominación masculino occidental<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup>Nira Yuval Davis. *Women, Nation, State*, Londres: Macmillan, 1989.

<sup>24</sup>Leila Ahmed. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1992.

Este debate sobre el uso o rechazo del velo ha sido marcado hasta nuestra época por un simplismo desmedido. Aquellas personas que llaman a la aceptación del velo son consideradas antifeministas. Si se niegan a aceptarlo, son llamadas feministas.

El velo llegó a simbolizar en la narrativa de la resistencia árabe, no la inferioridad cultural y la necesidad de desechar las propias costumbres en favor de las costumbres occidentales, sino por el contrario, la dignidad y validez de todas las costumbres nativas, en particular aquellas costumbres bajo ataque más pertinaz, las costumbres en relación con las mujeres, y la necesidad de afirmarlas tenazmente como medio de resistencia a la dominación occidental.

“En esta reconfiguración de la comunidad, las mujeres representan el último reducto inviolable de la identidad musulmana”<sup>25</sup>. Reivindicar el uso del velo como resistencia cultural es, irónicamente, responder a los ataques de Occidente, asumiendo los significados desproporcionados que este le asignó<sup>26</sup>. Así se reinscribe el debate hasta los tiempos contemporáneos. Es en este sentido que el uso del velo en las mujeres como símbolo de resistencia al colonialismo depredador sólo renueva el debate bajo las premisas creadas por el colonialismo. La esperanza de romper este círculo vicioso ha estado en manos de aquellas lúcidas luchadoras feministas musulmanas que han escogido usar el velo aun en contra de la opinión de sus colegas europeas y norteamericanas. Esperan así mostrar que puede haber una decisión informada y libre de su uso. Una resignificación diversa, más allá del esquemático discurso de la resistencia o el del colonialismo y, sobre todo, libre de las constricciones que la historia colonial impuso a las mujeres en el Medio Oriente islámico.

La historia cuenta con ejemplos paradójicos de uso o de rechazo del velo. A veces la orden de su supresión ha venido del mandato superior “religioso.político”. En ocasiones, esto causó grandes estragos a los fieles que consideraban que el velo

---

<sup>25</sup> Kandiyoti, D., ed., *Women, Islam and the State*, Londres: Macmillan, 1991.

<sup>26</sup> Leila Ahmed. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1992.

era un medio de acatar leyes divinas. Tal fue el caso de la reforma de Atatürk en Turquía. En Irán con Khomeini y, últimamente en Afganistán con los talibán, fue al contrario el poder el que impuso el velo con métodos brutales revestidos de un lenguaje pseudo-religioso.

Las mujeres en el Islam reclaman su derecho al elegir si, cuándo, y cómo usan el velo. Si revisamos visualmente las múltiples formas que reviste este elemento de indumentaria cultural, constatamos una variabilidad enorme. Desde el uso de una pañoleta discreta (Turquía), en ocasiones de color siempre blanco (Indonesia) hasta un velo que cubre la cabeza y el cuerpo (Egipto) o hasta especies de jaulas de tela con rejillas en la cara, llamadas burkas, que los talibanes impusieron en Afganistán. Los estilos son muy variados diacrónica y sincrónicamente. Han diferido a través de la historia de cada país de cultura musulmana y varían en el tiempo presente, dependiendo del país que suscribe esta práctica.

Lo importante de señalar es la reivindicación que hacen las mujeres. Ellas exigen que los significados de esta práctica no sean impuestos ni prohibidos por las necesidades políticas de los poderosos. En Turquía las mujeres militantes han organizado manifestaciones y plantones para demandar el derecho a usar el velo. Lo que reclaman las mujeres creyentes es la apropiación de esta práctica a los dictados de sus convicciones y en consonancia con sus innovadoras interpretaciones religiosas. Ahora en el Corán, las mujeres pueden encontrar los significados de una relación con Dios que las sostiene. *“En el principio, el hombre y la mujer eran iguales: la creación humana en el Corán”*, es el título del primer capítulo del libro de Amina Wadud (1999). Es posible imaginar que su exégesis del texto sagrado y los descubrimientos que ella hace de su tradición religiosa como equitativa y respetuosa de las mujeres la incitan, quizás, a ella también a retomar el velo como expresión de una pertenencia a una fe que respeta a las mujeres y que las reinscribe en términos de equidad ante Dios.

Leila Ahmed se queja de que el discurso en favor o en contra del velo ha atrapado la lucha en favor de los derechos de las mujeres, identificándolo con los derechos culturales. El hecho de defender los derechos de las mujeres es percibido por

muchos musulmanes como estar en contra de la cultura árabe o del Islam. Por supuesto que no son ni la cultura árabe ni el Islam los que están en cuestión, sino sólo aquellas leyes, aquellos preceptos y costumbres que expresan intereses androcéntricos, indiferencia hacia las mujeres o misoginia. El objetivo es simplemente “el trato humano y justo hacia las mujeres”<sup>27</sup>.

En su libro clásico *Más allá del velo* (1975 y 1987), Fátima Mernissi, socióloga marroquí, revisa la situación de la sexualidad y el matrimonio en las sociedades pre-islámicas. Como es bien sabido, son los códigos de familia y las legislaciones en torno a estos aspectos en donde las mujeres musulmanas centran sus críticas, ya que las claves de su sujeción. El trabajo pionero de Mernissi revisa el Corán y otras fuentes históricas y sociológicas sobre el Islam. Logra así comprender la dinámica de la instauración de este y sus diferencias, en relación a la autonomía de las mujeres, con las prácticas comunitarias previas a su advenimiento.

Probablemente, el principal ejemplo de rebelión de las mujeres a la implantación de las costumbres islámicas, como la poligamia, es el de Amina, bisnieta del profeta Muhammad. Antes de casarse, insistió en tener el control total y puso sus condiciones. “Él no tocará a otra mujer... y no se opondrá a ninguna decisión que ella tome. De otra forma ella lo dejará”<sup>28</sup>.

En los tiempos del Profeta, existían dos sistemas paralelos de matrimonio diametralmente opuestos. Uno se denominaba *sadiqa*<sup>29</sup> y era matrilineal, el otro, llamado *ba'ál*<sup>30</sup>, era patrilineal<sup>31</sup>. En el *sadiqa* las mujeres, algunas de ellas, tenían derecho a deshacerse de sus esposos. La forma de hacerlo era esta: si vivían en una tienda, la volteaban para que la puerta que estaba en la dirección del este quedara en dirección al oeste. Cuando el hombre veía esto, sabía que debería irse

---

<sup>27</sup>Íbidem.

<sup>28</sup>Fátima Mernissi. *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

<sup>29</sup> En árabe: amiga.

<sup>30</sup> En árabe: esposo.

<sup>31</sup>Fátima Mernissi. *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

y no entraba<sup>32</sup>. Fátima Mernissi enumera una variedad de uniones sexuales en donde las mujeres podían elegir y cambiar o dejar a los maridos y la existencia de matrimonios temporales. La unidad principal era la mujer con su hijo. Eran parcialmente prácticas matriarcales en cuanto a la reproducción y a la propiedad, teniendo en cuenta la diferenciación que existía entre las clases dominantes y las dominadas.

La institucionalización posterior del control estricto de la paternidad es producto del Islam. La práctica del eddah, o período de espera para asegurarse del embarazo y poder afirmar la paternidad, puede ser vista como la mejor prueba tanto de la poca importancia que tenía previamente la paternidad biológica. Asegura que la mujer no esté embarazada de su esposo, da la oportunidad a ambos cónyuges a reflexionar sobre su relación y reanudarla, y según descubrimientos científicos este es el tiempo mínimo para que sea borrado del útero el código genético del semen del hombre.

Esto explica la obligación religiosa del hombre de controlar a las mujeres bajo su techo. El hombre es hecho responsable no sólo de satisfacer a la mujer sexualmente y proveer económicamente, sino también como policía del orden musulmán<sup>33</sup>.

Estas interpretaciones matizadas de las tradiciones islámicas tienen como defecto que constata su vigencia en el pasado y su ausencia en el presente contexto histórico.

Mernissi aporta contextualizaciones históricas importantes para comprender algunas de las prácticas patriarcales como la poligamia. Ella atribuye el origen de la institucionalización de la poligamia a un hecho histórico. Después de la batalla de Uhud, en la que perdieron la vida casi todos los varones, el Profeta, quizás preocupado por las mujeres y los hijos que quedaron sin protección, pensó que

---

<sup>32</sup>ibidem.

<sup>33</sup>ibidem.

era conveniente que las mujeres se reunieran en unidades familiares extensas para que un hombre las protegiera.

El orden social creado por el Profeta, un Estado patrilineal monoteísta, podía existir sólo con una familia patriarcal estrechamente controlada. Este era posible con la creación de una legislación específica que regulara las relaciones hombre-mujer. El Islam se transformó en un orden socio-político.

Al explicar la dinámica de la creación del nuevo orden islámico a partir de las sociedades comunitarias autóctonas a la península arábiga, Mernissi presenta el panorama de un universo de ideas religiosas que no ha sido único y permanente a través del tiempo. Permite vislumbrar la dinámica del devenir histórico, las influencias socio-políticas que imprimieron su sello en la teoría, la mística y la legislación islámica.

Esta revisión somera de algunas de las principales voceras críticas del Islam desde dentro nos permite comprender los cambios apremiantes que ellas reclaman de su tradición. Sin embargo, estos cambios a veces son matizados con continuidades elegidas y suscritas. El panorama de los países de cultura árabe-musulmana presenta una multiplicidad y variabilidad de costumbres y creencias. Aunque no podemos generalizar, un hecho es claro: las mujeres musulmanas contemporáneas han empezado a hacer oír su voz, ya no balbuceante, sino decidida, ya no pidiendo permiso para hablar, sino ejerciendo su derecho como seres capaces de contribuir a la recreación y reconstrucción de una interpretación de su tradición religiosa.

### **1.2.1- Mujeres islamistas<sup>34</sup> y Modernidad:**

*“Las mujeres árabes no tienen miedo a la modernidad porque es una ocasión inesperada de construir algo diferente a la agobiante tradición”<sup>35</sup>.*

---

<sup>34</sup>Islamista: es quien adopta el Islam o partiendo de este la lucha y lo defiende. Lo ve todo desde la óptica del mismo.

<sup>35</sup>Fátima Mernissi, *“El Miedo a la Modernidad”*. On line.

Desde la sociedad civil musulmana no son sólo las corrientes feministas, según el modelo occidental, quienes están llevando a cabo un proceso de ruptura con respecto a la sociedad tradicional, sino que desde el militantismo islamista las mujeres están transformando su propio papel en la sociedad y su espacio de actuación. Se trata de mujeres jóvenes (porque el movimiento está directamente relacionado con la emergencia de una poderosa y numerosa nueva generación), urbanas (la ciudad y su proceso acelerado de urbanización ha desestructurado el orden comunitario en el que se insertan las relaciones tradicionales entre hombres y mujeres, abriendo el espacio social a la iniciativa de nuevos grupos donde los jóvenes desempeñan un papel clave debilitando la autoridad de los grupos patriarcales y mayores de la sociedad) y educadas (se han apropiado del saber y logrado autonomía intelectual para reinterpretar su papel de acuerdo con el “Islam verdadero”<sup>36</sup>).

En el movimiento islamista la acción política de las mujeres se ha convertido en un elemento común a todos los grupos de la tendencia allá donde tienen al menos cierta capacidad de actuación social o política. Por esta vía las mujeres islamistas se han hecho “visibles” y han accedido al espacio público engendrando una dinámica de cambio social con respecto a las costumbres familiares basadas en el mantenimiento de la mujer en el espacio privado, doméstico y maternal.

En los países musulmanes la observación de los comportamientos sociales que se derivan de la afirmación islámica politizada parece mostrar que esta se acompaña de tres dinámicas sociales independientes: la ampliación del acceso de las mujeres al espacio público, la autonomización del espacio privado frente al Estado y los ulemas, y la individualización de los actores sociales.

La participación femenina en el movimiento islamista no se debe prestar a interpretaciones fáciles, pues lejos de significar una simple “vuelta atrás” tradicional o una “manipulación de las mujeres por los hombres” como algunos pretenden, estamos ante un fenómeno en el que las mujeres islamistas, haciendo

---

<sup>36</sup>Gema Martín Muñoz, *“Fundamentalismo islámico y violencia contra las mujeres: las razones de un falso debate”* 1996.

uso de los logros de la modernización, invierten en sus dos principales espacios públicos, los urbanos y los universitarios, y desde ahí marcan su diferencia con respecto a la generación precedente.

Su acceso al espacio público va unido al uso del Hiyab, que cubre la cabeza pero no el rostro. Una vez adoptado el Hiyab, lo cual tiene sobre todo una carga de autoafirmación cultural que les hace sentir que están contribuyendo a una misión de reconstrucción de su propia cultura, su compromiso islamista les permite desempeñar un papel que difícilmente tendrían en su reducido entorno social. Es decir, el islamismo es una causa que les provee de una misión civilizacional a la vez que les ofrece un protagonismo que su medio tradicional nunca les habría brindado.

En consecuencia, su adopción del Hiyab no se realiza como símbolo de la transmisión tradicional que se ha adjudicado a la religión sino más bien como signo de su reapropiación del Islam como identidad cultural. El velo reaparece, como un fenómeno característico de las grandes ciudades y de las mujeres con formación y estudios.

Estas “nuevas veladas del Islam” (profesionales, feministas, nacionalistas o anti-imperialistas), aducen una variedad de argumentaciones a favor del uso del Hiyab, no viene casi nunca sola ni ocupa el primer lugar en el discurso de estas mujeres. De hecho, es sobre todo su voluntad de “estar presentes en la sociedad” la que, en la práctica, se conjuga con el uso vestimentario del Hiyab<sup>37</sup>.

El compromiso con la causa islamista que para las islamistas significa que el Hiyab, no se limita a las obligaciones musulmanas (oración, ayuno, etc.) sino que “eleva a las mujeres a la altura del verdadero mensaje, el que el Profeta deseaba para las mujeres de su tiempo, Jadicha, Fátima, Zaynab, las cuales participaron en los acontecimientos del Islam primero”<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup>Gema Martín Muñoz, Artículo: “Mujeres islamistas, y sin embargo modernas”.

<sup>38</sup>Dalal el-Bizri. “L’Ombre et son double. Femmesislamistes, libanaises et modernes”. Beirut, 1995.

Para las mujeres islamistas el Islam “verdadero” es el que se inspira en el período de “autenticidad”, el de la vida del Profeta y los 4 primeros califas: los sucesores ortodoxos, porque después, consideran que los fundamentos islámicos verdaderos fueron progresivamente desviados a causa de la atracción por el poder entre los hombres haciéndose cada vez mayor la distancia entre la práctica socio-política y el dogma religioso. De ahí que se inspiren en el ejemplo de esas mujeres de los primeros tiempos del Islam, activas y emprendedoras.

Todo aquello les permite de forma legítima autonomizarse del orden patriarcal donde el padre, hermano o marido buscan restringir su libertad para preservar el honor de la familia y la comunidad, lo cual ocurre sobre todo en la ciudad. Hay que tener en cuenta que la urbanización ha traído consigo la pérdida de los controles sociales patriarcales de tipo familiar y comunitario de protección de la mujer, dado que el anonimato urbano no le permite identificarse como “hija de” o “esposa de”, identidad que en comunidades más reducidas sirve de protección ante los posibles abusos masculinos. El Hiyab cumple en ese caso una “función disuasoria” contra el acoso, permitiendo a estas mujeres desenvolverse libremente en un espacio público dominado por una cultura predominantemente machista<sup>39</sup>.

Así lo manifiesta una joven islamista argelina: “Antes de llevar el Hiyab los chicos no te dejaban tranquila, e incluso con él si no caminas recatadamente y con la mirada baja te siguen y no sé qué podrían llegar a hacerte”<sup>40</sup>. En cuanto a la ocultación de la feminidad que reprochan al Hiyab sus detractores, las islamistas responden que es un signo de la “humanidad” de la mujer: “con mi Hiyab pongo de relieve mi aspecto humano y no mi aspecto femenino” y esta “humanidad”, dicen, les permite relacionarse con el hombre de igual a igual y establecer un lazo de reciprocidad<sup>41</sup>.

En este sentido hay que tener en cuenta que en sociedades donde a la persona desvinculada del grupo no se le reconoce legitimidad, la feminidad exhibida es

---

<sup>39</sup>Gema Martín Muñoz, Artículo: “Mujeres islamistas, y sin embargo modernas”.

<sup>40</sup>LaetitiaBucaille. “L’Engagementislamique des femmes en Algérie”.Maghreb-Machrek, 144 (1994)

<sup>41</sup>Dalal el-Bizri. Op. Cit., p.82.

reducida a simple objeto sexual, pervertido, despreciado. La conquista de la individualidad de forma pacífica necesita que la diferencia sexual hacia la esfera privada sea suprimida. El Hiyab en estas circunstancias es símbolo de la negación de fronteras que separan al individuo naciente de la colectividad. Por tanto, cumple la función de regulador social que permite sin conflicto la afirmación de la mujer en el espacio público<sup>42</sup>.

Por ello, otro factor de importante relevancia es que esta “salida” y “visibilidad” pública se efectúan sin conflicto, ni físico ni moral, a pesar de que sus madres normalmente sean mujeres tradicionales dedicadas al espacio doméstico y las labores maternas. La oposición de la autoridad familiar es difícil de ejercer cuando dicha ruptura con la tradición se hace en nombre de un activismo a favor del Islam y la militancia religiosa. Ello les da a estas mujeres una legitimidad difícil de confrontar en un medio familiar donde los valores islámicos nutren y legitiman el modelo social.

De esta manera, el cambio social, en sí mismo objeto de resistencia y escándalo, logra filtrarse en las costumbres más fácilmente porque se realiza en función de una práctica legítima. Así mismo, asumiendo activa y voluntariamente el velo hacen “visible” también una forma cultural legítima de autoafirmación, porque es autónoma con respecto a modelos exógenos, particularmente el occidental.

Entre la instrucción y la acción islamista existe un fuerte vínculo para las mujeres de esta tendencia, las cuales manifiestan la primordial importancia que, tiene para ellas desarrollar su nivel intelectual<sup>43</sup>. Algunos testimonios son representativos: “Es importante que la mujer pueda adquirir una cultura, que sepa dónde quiere llegar para que su acción no sea demagógica ni caiga en el vacío”<sup>44</sup> ; “para mi madre es necesario que yo me ponga guapa y aproveche la vida. Yo la comprendo porque

---

<sup>42</sup> Este es el análisis que Fariba Adelhkhah desarrolla en su excelente obra *“La revolución bajo el velo. Mujeres islámicas de Irán”*. Barcelona: Bellaterra, 1996. Primera edición, París: Karthala, 1991.

<sup>43</sup> Así se desprende de los testimonios recogidos tanto entre islamistas argelinas como libanesas o de otras áreas del mundo islámico: Laetitia Bucaille. Op. Cit., pp 105-118; Dalal el-Bizri. Op.cit.; Hinde Taarji. *Les Violes de l’Islam*. Casablanca: Edif., 1991; Nilüfer Göle. *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte,

<sup>44</sup> Dalal el-Bizri. Op. Cit., p.41.

ella no ha ido a la escuela y no puede comprender el verdadero valor del Islam. Yo trato de hacérselo comprender”<sup>45</sup>.

Como se desprende de los testimonios, la necesidad de formación y educación va dirigida, en primer lugar, a la necesidad de adquirir conocimiento religioso para poder desarrollar su trabajo de da’wa o proselitismo islámico. No obstante, la predominancia concedida al saber religioso no desvaloriza la instrucción en las demás ciencias. Es más, la presencia de las estudiantes islamistas es representativa en facultades como farmacia, medicina, ingeniería o ciencias sociales, todas ellas especialidades que además, exigen alcanzar una nota elevada en el examen de acceso a la universidad. Todo ello viene también a mostrar que la militancia islamista no se limita, como algunos analistas han propuesto, a los medios populares o clases medias pauperizadas, sino que alcanzan igualmente a las futuras élites de los respectivos países.

Esto no significa que las mujeres islamistas se desprendan de su misión maternal y familiar o alivien su concepción puritana de las relaciones sexuales hombre-mujer, pero, apropiándose del saber se dotan de una doble autonomía. La que les permite proveerse de instrumentos de racionalización sobre sí mismas y la que les permite distinguir entre el “Islam verdadero” y el “Islam tradicional”. Su acceso al saber les capacita de argumentación para interpretar un papel distinto al acostumbrado para la mujer musulmana en la sociedad islámica y defender su estatuto de militación y actuación pública. De ahí que, por ejemplo, en el mes de Ramadán de 1991 se diese el sorprendente caso de que un grupo de mujeres islamistas, ocupando el espacio religioso público, la mezquita, acudiesen a esta para hacer la oración nocturna tras el iftar (comida de ruptura del ayuno)<sup>46</sup>.

De hecho, su instrucción se convierte en el instrumento principal que les permite distanciarse del modelo tradicional de los Mayores sin “sobresaltos”. El islamismo es un movimiento socio-político que en buena medida es agente de la ruptura

---

<sup>45</sup> Laetitia Bucaille. Op. Cit., p110.

<sup>46</sup> Hay que entender la dimensión del desafío que esto supone en una sociedad tan ultraconservadora como la argelinas donde las mujeres no van a orar a la mezquita. Recogido por Fatiha Hakiki-Talahite. “*Sous le voile... les femmes*”. Cahiers de l’Orient. 23 (1991), pp. 123-142.

generacional que caracteriza actualmente las sociedades árabes, y desde el espacio femenino dicha ruptura se realiza sobre todo a través del acceso al saber religioso por parte de las mujeres islamistas, lo que les dota de legitimidad para acceder al espacio público sin gran conflicto con la autoridad familiar.

Esta ruptura generacional busca también ser “visible” a través de su forma de vestir. Así, lejos de la superflua interpretación que asocia a la mujer velada con la sumisión y a la desvelada con la liberación, el mundo de la vestimenta esconde un mundo diverso lleno de símbolos que hay que descodificar. Entre el velo Haïk (tradicional) y el Hiyab (islamista) o la Yellabade una forma u otra hay todo un lenguaje sociológico que expresa la diferencia entre la campesina y la ciudadana, entre la que estudia y sale y la enclaustrada, entre la que se afirma y la que se somete. La nueva islamista no asume el velo tradicional de sus madres, porque es símbolo para ellas de ignorancia, la superstición, la reclusión, es decir, todo aquello de lo que se han desprendido gracias a los estudios, a la educación: el Hiyab les permite también su ruptura con los Mayores, con la antigua generación, porque a través de él afirman que su sumisión a Dios prima sobre su sumisión al hombre.

Se podría decir que estas jóvenes veladas son “feministas” en el sentido de que rechazan el lugar subalterno que se les adjudica en la sociedad y buscan consolidar su “identidad de musulmanas” a la vez que restaurar su imagen de mujer. Así se van articulando dos ideales: la aplicación del Islam y la afirmación de su imagen de mujer<sup>47</sup>.

De esta manera, y aunque pueda parecer paradójico, las mujeres se afirman personalmente participando en el movimiento islamista, accediendo a la enseñanza superior, asumiendo responsabilidades políticas y públicas, escribiendo en periódicos islamistas, etc. Cuanto más se sumergen en el “mundo exterior” mayor es su capacidad de ruptura con los tabúes y las interpretaciones

---

<sup>47</sup>Gema Martín Muñoz, Artículo: “Mujeres islamistas, y sin embargo modernas”. p. 84.

tradicionalistas del Islam que instrumentalizan la religión para mantener a las mujeres en el “mundo interior” de las obligaciones domésticas.

Todo ello, en efecto, no ocurre sin conflictos en el seno del propio movimiento donde los hombres son ante todo hijos de una cultura patriarcal musulmana que se resiste a asumir los cambios y a escuchar manifestaciones similares a la de esta islamista turca: “Queremos que la mujer musulmana se ponga al día pues, la calle no tiene por qué ser más peligrosa ni reprensible para la mujer que para el hombre musulmán”<sup>48</sup>.

Desde la militancia política islamista se desarrolla una vivencia innovadora de la religión y, por tanto, el movimiento se ve obligado a ir asumiendo los cambios que engendra, como está ocurriendo también en el ámbito de la organización política y su aceptación del pluralismo<sup>49</sup>. La cuestión es que esta literatura no sólo es prácticamente desconocida en occidente sino que prefieren centrarse en el sensacionalismo del discurso extremista que capta más fácilmente la atención de las audiencias occidentales.

### **1.3.- El Cine en su función social:**

Todo empezó el 28 de diciembre de 1895 en el número 14 del Bulevar de los Capuchinos de París cuando los hermanos Lumière colocaron un rótulo encima de la puertecilla por la que se bajaba al sótano: “Le cinematographe Lumière”. Estaba siendo desatada una nueva y trascendental forma de comunicación: el cine, luego constituido en industria cultural poderosa y moderna, se ha configurado como elemento crucial de intercambio comunicativo global y en lenguaje internacional.

Desde este primer momento, el cine ha sido un medio, donde se ha confundido la realidad y la ficción, de modo que en la búsqueda para la óptima representación, se ha evolucionado de un modo de representación primitivo, caracterizado por la frontalidad, falta de perspectiva y la presencia de grandes planos que incluían la

---

<sup>48</sup> Nilüfer Göle. Op.cit.

<sup>49</sup> Ivonne Yazbeck Haddad. *Islamists and the Challenge of Pluralism*. Washington: Center of Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1995.

acción completa dentro del encuadre provocando la inmovilidad de la cámara, a un modo de representación institucional, en el que a través de un constantemovimiento de la cámara y de nuevos enfoques visuales, busca identificar cada vez el punto de vista del espectador con el de la fotografía<sup>50</sup>.

Con el signo de entretener, el cine llena de efectos que a través de su lenguaje, naturalizan la representación y percepción del sistema de estrategias artificiales. Invade al espectador sobre todo, a partir de mecanismos discursivos que presenta gracias a una tecnología que vincula en la gran pantalla, imagen y sonido. Es precisamente, en esa relación que se establece entre película y espectador, donde radica el interés sociológico en el cine.

La gran pantalla se dirige hacia el hombre privado enfrentándose a sus construcciones simbólicas, su subjetividad, etc., y aunque paradójicamente es esto lo que le aporta su importancia social, y a partir de esa aprehensión es que la actividad sujeto-espectador, se vuelve activa o pasiva, partiendo de que cumpla como una de sus reglas básicas asemejar el producto filmográfico cada vez más a la realidad.

La imagen como el sonido cinematográfico se convierten, en ese momento de actividad entre filme y espectador, en un medio de creación de actitudes y representaciones colectivas e individuales. Estos son referentes que “proporcionan apoyos imaginarios a la vida práctica y puntos de apoyo práctico a la vida imaginaria”<sup>51</sup>. Por tanto, se establece una relación dialéctica de la cual ambos factores (público- obra de arte) se alimentan en mayor o menor medida. Al primero le otorga el segundo, elementos de reflexión para identificar su papel en la realidad en la que se encuentra, y si se tiene en cuenta que los realizadores de estas obras forman parte de las sociedades que están representando, se comprenderá que esa sociedad se convierte en fuente de inspiración para la puesta en escena.

---

<sup>50</sup>Véase Colaizzi, Giulia (2001) “El acto cinematográfico: género y texto fílmico” En: **Dones i cinema. Revista de mujeres y textualidad** Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona. Universitaria S.A. p. V- XIII

<sup>51</sup>Véase Morin Edgar (1956) Le cinéma ou l’homme imaginaire, essai d’anthropologie. Paris, Les éditions de Minuit.

La función social del cine ha sido investigada precisamente a partir de la relación dialéctica que Edgar Morin describe y que se constituye en eje central para la investigación de todos los mass medias en general. A lo largo de estos estudios, se ha visto esa relación filme-espectador de disímiles maneras, a veces, de forma tal, que se privilegiaba sólo uno de sus extremos e ignoraba la relación de dependencia que existe entre ambos, y otras en las que la intención estaba dirigida hacia una mirada más interactiva<sup>52</sup>. Los primeros análisis, trataron de indagar acerca del rol que tienen estos medios como constructores de la identidad personal, de las propias historias individuales y sociales, y consecuentemente, de las actitudes y prácticas que estos seres realizan. Con la fundación en 1923 de la Escuela de Frankfurt, en el Instituto de Estudios Sociales de esta ciudad, y el posterior desarrollo de la teoría crítica en la década del 50, los estudios acerca de estos aparatos de control social como les llaman, adquirieron un matiz diferente. Empezaron a denunciar y a develar el verdadero papel de lo que denominaron industria cultural dentro de la sociedad industrial, aquel que se refiere en la escala dialéctica espectador-filme al carácter homogenizador de la película.

Aunque no fue su primer director, fue en las manos de Max Horkheimer que adquiere renombre esta escuela. Durante la oleada nazi fascista sus principales representantes, T. Adorno (1903-1969), Herbert Marcuse (1898- 1979), emigraron

---

<sup>52</sup>La teoría Hipodérmica con una concepción del proceso comunicativo, donde el individuo es un ente pasivo que conforma una masa poblacional homogénea que recibe el mensaje inoculado directamente del emisor. El paradigma de Harold Laswel que tiene su surgimiento entre 1930 y 1948, cuya mayor relevancia, pensamos que estriba en haber presentado un esquema de análisis que incluía otros elementos del proceso comunicacional como el canal y efecto, reconociendo que el mensaje es recibido de forma independiente. El paradigma empírico experimental o de la persuasión (década del 40) que centraliza la atención en factores psicológicos para la consecución o no de la persuasión de los receptores. Esta teoría menciona entre esos factores: aquellos que dependen de las características del destinatario (interés por adquirir la información, exposición selectiva, percepción selectiva, memorización selectiva) y las del mensaje (credibilidad del comunicador, orden de las argumentaciones, exhaustividad de las argumentaciones, explicación de las conclusiones) La teoría sobre los efectos limitados, bastante paralela en el tiempo que la anterior teoría explicada, constituyó el inicio de la investigación sociológica del tema. A través de un diálogo que ya no tendrá como centro ni la manipulación ni la persuasión sino la influencia de los mass media en los sujetos sociales. Su principal exponente Paul Lazarsfeld (1940), tuvo como principal avance desde el punto de vista metodológico el haber insistido en la necesidad del análisis de contenido para comprender lo que los oyentes percibían, en unión de un interés por establecer un sistema teórico que permitiera la correcta definición de los problemas. Véase Wolf, Mauro (s.f.) La investigación de la comunicación de masas. Editorial Pablo de la TorrienteBrau. P.9- 81p.

a los Estados Unidos de América, donde realizaron gran parte de sus reflexiones acerca de los mass medias. Esta escuela, que con su proyecto transdisciplinario, intentó crear una teoría crítica que superara las tensiones entre ella y la praxis, tuvo un fuerte interés en el hombre, la sociedad de masas y su relación con la industria cultural, asentándose en el análisis culturalista de los procesos comunicativos<sup>53</sup>. Las principales influencias que se destacan en esta escuela son, las del marxismo con su interés de ver lo cultural en relación con la ideología como estructurante de lo social; del análisis de los textos y los estudios de recepción y el psicoanálisis. Hay un énfasis, por tanto, en el estudio de la función ideológica de esta industria cultural: garantizar la reproducción social en la sociedad capitalista y de develar cómo había sido el desplazamiento del locus de la dominación de la economía y la política hacia la cultura. Es entonces, que demuestran que el proyecto de Modernidad ha fallado, que al individuo, al ser social le ha de quedar solo la cultura, como espacio de realización. Sin embargo, ese espacio se convierte en fuente de consumo de una serie de valores, normas y simbología social que tienen una fuerte tendencia homogenizadora. Bajo aparentes diferencias se evidencia una identidad del dominio que lleva a los individuos a convertirse, no en sujetos de la industria, sino en su más claro objeto y por tanto, en reproductores fieles de lo que a través del viaje diegético y hermenéutico que realizó, ha incorporado en su imaginario. Esto ha traído, la transformación de esta forma artística, en una forma de control social.

El discurso sociológico de Adorno se enfoca fundamentalmente a entender que el desplazamiento del locus de la dominación ha sido hacia la cultura y dentro de ella, los medios actúan como formas de control social y que también están inmersos en todo el sistema, sobre todo, como un elemento más de la cultura globalizada y globalizadora de una economía, donde el acto de consumo es lo que le brinda a muchos productos, incluso artísticos como el cine, la posibilidad de existencia. —Durante toda la era liberal la cultura cayó en la esfera de la circulación de los bienes, (...) Con la eliminación del comercio y de sus

---

<sup>53</sup>Véase Muñoz, Teresa (2005) “La teoría sociológica en el siglo XX. Comentarios preliminares,” en: **Historia y crítica de las teorías sociológicas**. Editorial Félix Varela. P.VII- XVIIIp.

irracional recovecos por el aparato de difusión de la gran industria, la comercialización de la cultura llega ya a extremos risibles. Bien atada y administrada y concienzudamente calculada, la cultura va muriendo de inanición<sup>54</sup>. El cine, como todo producto cultural, no concluye como proceso artístico hasta que no pasa por la fase interpretativa que depende de la relación que se establece entre el filme y el individuo que lo está observando, por tanto, sin su proyección-consumo está incompleto y el hecho constitutivo de la proyección depende del mercado artístico en el cual ese filme se convierte en mercancía, sobre todo a partir, que el cine es una industria.

En la obra *El hombre unidimensional* (1964) de Herbert Marcuse, aunque el análisis que se expone no es específico de la industria cultural y sus medios, pues el objetivo fundamental es caracterizar a la sociedad capitalista de la época, se aprecia que le otorga una función específica a esta industria, la de dominar políticamente, pero —ofreciendo medios de control nuevos más eficaces y agradables. La eficacia de estos medios está dada por lo sutil de la dominación, lo neutral cuando esclaviza...<sup>55</sup> En fin, en el análisis marcusiano se determina que la conciencia política subsume a la tecnología cultural como un aspecto económico. En este sentido, el propio Marcuse reflexiona en otras ocasiones<sup>56</sup> expresando que una sociedad tecnológica como esta, desarrolla nuevas formas de control social.

Cuando estos autores expresan que la industria cultural al producir y reproducir normas contribuye a la formación y ratificación de los estereotipos sociales<sup>57</sup>, brindan uno de los fundamentos principales para la presente investigación, en tanto, retoman el papel pasivo otorgado al individuo al hablar de una cultura de masas, prácticamente homogenizada. La representación se dirige hacia un tipo estándar de público que identifica en el acto de imagen y sonido determinados

---

<sup>54</sup> Adorno, Theodore W. (s.f.) **Crítica cultural y sociedad**. Ariel quincena. 215p.

<sup>55</sup> Marcuse, H. (2003) *Hombre unidimensional*, en: **Historia y crítica de las teorías sociológicas**. Segunda Parte. Editorial Félix Varela. P. 471-480p.

<sup>56</sup> Véase Colectivo de autores (1972) **La sociedad industrial contemporánea**. Siglo veintiuno Editores s.a p.50- 89p.

<sup>57</sup> Véase Gómez, Nora. (2004) El giro cultural en los estudios de Comunicación, en: **Rutas mediáticas de la cultura cubana hoy**. Centro de Investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello.

ideales de vida que se entrelazan con una heterogeneidad brindada por variables sociales tales como el sexo, la raza y la clase social, anuladas a partir de su invisibilización.

Esto se pone de manifiesto en la intencionalidad de mostrar sólo aquellos grupos y sectores sociales que tienden a dar la imagen homogénea, que responde a los intereses de grupos y de determinadas políticas culturales, invisibilizando todo aquello (sectores, esferas, grupos, problemas sociales) que debe la heterogeneidad social y puede mostrar los otros polos de las contradicciones. La explicación que ellos le dan a esto, es que el poder económico y político tiende un manto totalizador que determina el actuar individual disolviendo cada vez más las líneas de decisión propia. —... el aparato productivo tiende a hacerse totalitario en el grado en que determina no solo las ocupaciones, aptitudes y relaciones individuales. De este modo, borra la oposición entre la existencia privada y pública, entre las necesidades individuales y sociales<sup>58</sup>. Cuando son enfocados desde aparatos de control social como el cine, otras variables como el género, en ocasiones se olvidan. Sus representaciones son el resultado de herencias culturales e históricas que establecen determinados cánones de legitimación de tratamientos, y que estos se han enriquecido o empobrecido con la validez que le han dado las diferentes estructuras sociales empoderadas. Esto trae como consecuencia, que se fijen modelos estéticos, semánticos, y sociales que han estrechado violentamente la práctica cultural.

A fines de los años 50, con los Estudios Culturales Británicos<sup>59</sup>, se intenta ver la relación entre cultura y comunicación como un proceso de producción,

---

<sup>58</sup> Marcuse, Herbert (2003) "El hombre unidimensional", en: **Historia y crítica de las teorías sociológicas II. Tercera parte**. Editorial Félix Varela. P. 471.

<sup>59</sup> Alrededor del Center for Contemporary Studies de Birmingham, se inicia esta escuela de pensamiento hacia mediados de los 50 y los primeros años de los 60, caracterizada por un análisis que economiza la cultura de los medios y de la esfera productiva de los mismos, en donde esta especificidad de la dimensión cultural e ideológica se hace necesaria cuando lo que les interesa mayormente son las prácticas culturales donde la comunicación se convierte en una forma general de mercancía. Esta escuela se debate entre diferentes orientaciones, las dos fundamentales son la estructuralista caracterizada por un énfasis en las determinantes de la producción cultural y la culturalista que relativiza el papel de estas determinantes y le otorga mayor interés al papel de la experiencia en la producción cultural y la producción de significados. Vidal Valdés, José Ramón (2002) **Medios y públicos: un laberinto de relaciones y mediaciones**. P.57- 64p.

reproducción e intercambio simbólico. Este análisis tendrá como conceptos centrales los de hegemonía de Gramsci y diferentes aproximaciones teóricas al de ideología. Entre los padres fundadores de los estudios culturales se encuentran, Raymond Williams y Richard Hoggart, que estuvieron interesados en la culturapopular expresada en la vida cotidiana de los sujetos sociales, profundizando en las prácticas interpretativas contextualizadas a partir de métodos etnográficos.

Lo anterior, argumenta la presencia de una escuela de pensamiento que en su relación con los estudios acerca de los medios masivos de comunicación, establece como elementos fundamentales del análisis entre consumidor y objeto de consumo, indicadores antropológicos como son el conjunto de símbolos, valores, mitos e imágenes que reflejan tanto la realidad como el imaginario social. Además, mientras que los pensadores de Frankfurt, anulan de alguna manera la actividad individual del hombre, los culturalstudies privilegian una visión del interés en los medios que hace énfasis en la atribución de sentido a la realidad que se expone en cada una de las prácticas sociales y que están mediadas tanto por el papel que tienen estos medios como controladores sociales, como por las (re)interpretaciones que hace el individuo social de su relación con ellos, en contextos históricos específicos.

Les interesa, sobre todo, poder cumplir con el principio epistemológico de investigar a partir de la totalidad social<sup>60</sup>. La relación entre los análisis institucionales en relación con el sistema cultural como un todo, y cómo la relación entre ellos reproduce la estabilidad social y cultural, no de forma estática, sino teniendo en cuenta las presiones, conflictos y contradicciones. De ahí, que el concepto de cultura manejado por esta escuela constituye la suma de todas las formas en que las sociedades le otorgan sentido a sus experiencias comunes. Este paradigma teórico, evidencia a partir del uso que le da a los datos antropológicos como enriquecedores de la realidad social en la que se encuentran

---

<sup>60</sup>Véase Vidal Valdés, José Ramón (2002) **Medios y públicos: un laberinto de relaciones y mediaciones**. Editorial Pablo de la Torriente. p.57-63p.

inmersos, cómo en ciertas épocas, el cine se ha inclinado hacia ciertos temas con mayor o menor énfasis, como resultado del papel que juega como institución dentro del sistema cultural. El tema de género es un clásico ejemplo, pues en dependencia de cómo se encuentre a nivel mundial, regional o nacional la lucha y el debate contra la desigualdad o falta de equidad de género se configuran de forma más abierta o menos censuradas los filmes al respecto. Un ejemplo que justifica esta explicación, son los debates acaecidos durante las décadas 60 y 70, acerca de los espacios de género, donde la teoría feminista, empieza a ver qué modelos de feminidad son expuestos en la cinematografía clásica y comercial<sup>61</sup>. Este tipo de teoría ha servido de plataforma teórica para demostrar la función legitimadora del cine en los mecanismos de exclusión. Los análisis de este período, se centrarán en la reconstrucción del texto fílmico y en hacer visible los contenidos latentes, que han sido más efectivos en la relación espectador e imagen.

Uno de estos ejemplos fue el texto “Placer visual y cine narrativo” de Laura Mulvey en 1976, en cuya reflexión se observa la influencia del marxismo, el estructuralismo y el psicoanálisis cuando simpatiza con la identificación del texto cinematográfico como un objeto reproductor de la división social del trabajo propia del capitalismo. —El cine clásico alinea la feminidad con la reproducción y pasividad, y la masculinidad con la actividad y la esfera de la producción<sup>62</sup>. Estas reflexiones apuntan a cómo, las formas de representar en el cine el corpus femenino tiende a ser erótica, y al ideal reproductivo femenino es garante de un orden social ya tradicional, el patriarcado. Los estudios que incluían variables de carácter sociológico como el género, indicaban que el cine, sí es un medio de perpetuación de estereotipos, y que funciona desde el producto cinematográfico hacia la sociedad (individuos, grupos, etc.), y desde la sociedad hacia el cine, porque comunidades, grupos, etc., reifican los mensajes recibidos a partir de las determinantes sociales que los median. De ahí, que análisis que partan de cómo es el tratamiento de variables de carácter social (género, raza, generaciones,

---

<sup>61</sup>Véase Collaizzi, Giulia (2001) “El acto cinematográfico: género y texto fílmico” **Ob. Cit.** P.VIII

<sup>62</sup>Ibídem p.IX

desigualdades sociales, etc.) tienen gran importancia desde el punto de vista de la aplicación de una perspectiva sociológica en el estudio de la producción cinematográfica y prueban la validez de la función social que puede tener el cine como medio de socialización. El presente estudio, intenta situarse en este punto de mira para develar una problemática tan central en la dinámica de las sociedades islámicas actuales como es el de la mala interpretación y práctica de las fuentes principales del Islam y sus consecuencias para las mujeres.

En el terreno de la profundización teórica, el paradigma semiótico (1965), con sus dos vertientes, la informacional y la textual<sup>63</sup>, también realizan aportaciones que pueden ser relevantes desde el punto de vista teórico- metodológico a esta problemática, al expresar que lo necesario es desenmascarar los contenidos latentes, las connotaciones y símbolos, así como los significados de la acción social de los sujetos, a partir de una cultura contextualizada<sup>64</sup>, está brindando la posibilidad de acceder a aquellas construcciones e interpretaciones de la realidad, expuestas a través de los medios. Interpretaciones que no son el resultado solo de la psiquis sino que hay un contexto sociocultural que las está determinando. Este planteamiento retoma de las teorías anteriores los aspectos antropológicos y etnometodológicos de los cultural studies, el carácter de mediación o control social que la teoría crítica le otorga a los medios, pero a su vez, brinda un nuevo camino al mostrar que en los procesos comunicativos están presentes los contenidos latentes, cuestión no definida en las escuelas anteriores y que se refieren a aquellos elementos del mensaje que no se obtienen de una primera lectura, sino que se encuentran subyacentes en él.

---

<sup>63</sup> La primera privilegia el análisis de la eficiencia del proceso comunicativo, la capacidad para lograr transmitir los mismos contenidos a grandes grupos de masas, a su vez que la linealidad del esquema está unida al funcionamiento de los códigos semánticos. Esta escuela señala como elemento constitutivo el sentido negociador de este proceso. El segundo modelo teórico constituye un paso delante de la anterior porque establecía la relación codificación descodificación tanto para la comunicación interpersonal como la de masas, mientras que la segunda logra establecer en términos semióticos los rasgos estructurales específicos de la comunicación de masas. Wolf, Mauro (s.f.) **La investigación de la comunicación de masas**. Ob. Cit. Pp.70-76p.

<sup>64</sup> Ibídem

Avanzando hacia una construcción teórica más completa, resulta interesante el engarce entre elementos de la teoría de la reproducción cultural de Pierre Bourdieu (1930-2001) y la anteriormente citada Semiótica, pues permitirá comprender cómo se relaciona el mensaje con aspectos como la violencia simbólica, el habitus y el campus, a través de la socialización. Estos inciden en las interpretaciones y construcciones de la realidad que hacen perdurables determinadas normas, valores, estereotipos y estructuraciones sociales<sup>65</sup>. Esto se justifica, sobre todo, por el contacto indisoluble, que existe entre las interpretaciones de los individuos y sus posiciones sociales.

La teoría de Pierre Bourdieu permitirá a la presente investigación contar con las herramientas teóricas que develen el peso que la estructura social ejerce en cualquier representación cinematográfica, máxime en el caso de la presencia de relaciones de género en este medio; trátase de políticas institucionales, financiamiento, remanentes del capital cultural-estructural que ha quedado a través de la historia y que ha llevado a mantener una distribución socio-espacial determinada en el cine que se refracta en una situación de desigualdades sociales de acuerdo al género, y por otro, aquellas representaciones subjetivas que tienen que ver más con los prejuicios, sentimientos y actitudes que se entrelazan con lo anterior. Es esta relación lo que posibilita —dar cuenta de las luchas cotidianas, individuales y colectivas, que intentan transformar o conservar esas estructuras<sup>66</sup>.

En la concepción de este autor, el habitus es un concepto originado del análisis que hace acerca del papel que tiene la socialización en la cultura, definiéndolo como el conjunto de valores, normas e ideas de una determinada clase social, es el proceso constituido por las relaciones de sentido que garantizaron cierta coherencia entre el pensamiento y la práctica cotidiana que se encuentra mediada por las relaciones de poder<sup>67</sup>. El habitus constituye la refracción de las estructuras sociales en la subjetividad, de manera que se internalizan, por una parte, las

---

<sup>65</sup>Véase Bourdieu, P. (2005) "Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica", en: **Selección de Lecturas de Sociología y Política Social de Educación**. Clotilde Proveyer. Editorial Félix Varela. Pp. 213

<sup>66</sup>Bourdieu, P. (1987) "Espace social et pouvoirsymbolique", En :**Chosedites**.

<sup>67</sup>Véase Corcuff, Philippe (2003) **Las Nuevas Sociología**. Editorial Félix Varela p.31- 35p.

primeras experiencias que denomina habitus primario, y que podemos identificar con la primera socialización, y aquellas experiencias que tienen su ocurrencia en el período de la adultez y que denomina habitus secundario<sup>68</sup>. Este concepto, permite comprender cómo lo que se hace y se piensa acerca del tema de género, es el producto de condiciones de existencia; de cómo se han interiorizado e incorporado en cuerpo y mente, percepciones, sentimientos, modos de hacer y de pensar, acerca de este tema de investigación, que se expresan a través de lo que se dice, de cómo se dice, de la manera en que los actores sociales se dirigen miradas entre sí, etc. Lo que pareciera que destierra al individuo a un papel pasivo, este autor lo elimina al decir que, este principio está constituido por principios generadores que tienen algo similar a lo que los sociolingüistas denominan competitividad y le da la posibilidad al individuo de comportarse según lo requieran las diversas situaciones, reproduciendo ante lo habitual e innovando ante lo insólito.

El concepto de campos, le permite a este autor concebir las instituciones de forma relacional, entre lo que denomina agentes sociales, que son aquellos actores individuales y colectivos que al interior de cada campo tejen las relaciones sociales, intereses, conflictos, consensos, etc. y las instituciones. Este constituye una herramienta teórico- metodológica de singular valor para contextualizar problemáticas sociales tales como, las de la presente investigación. En este caso, será el cine la esfera de la vida social que se tomará como base de este elemento porque es uno de los ámbitos desde la cultura, donde se proponen visiones para reflexionar acerca de las relaciones de género. El estudio en este caso se enfocará a la identificación y posterior análisis valorativo, de cómo ocurre, el enfrentamiento entre los agentes sociales y las instituciones, para mantener o transformar aquellas representaciones estereotipadas, aquellos prejuicios acerca de este tipo de relación que pueden estar aun perviviendo en el imaginario social, y demuestran otro de los aspectos que señalaba este autor, al definir el campos; la representación en cada campo de la vida social, (se debe recordar que en este caso el campo es el cine) lleva aparejada la identificación de cómo ocurre la

---

<sup>68</sup>Ibidem.

distribución de fuerzas, de relaciones de competencias, que en este caso, no son más que las que se establecen entre los realizadores y las instituciones que dirigen y coordinan las realizaciones.

Manteniendo esta misma línea, el paradigma que se inicia en la década del 80 del pasado siglo en Latinoamérica, cuyos representantes fundamentales fueron Jesús Martín Barbero, Néstor García Canclini, Guillermo Orozco y Valerio Fuenzalida, reenfoca la teoría comunicacional hacia la cultura y hacia las mediaciones. —Más que medios, la comunicación se nos hace hoy cuestión de mediaciones...<sup>69</sup> Este autor está planteando un desplazamiento metodológico (...) desde los usos que los diferentes grupos sociales-clases étnicas, generaciones, sexos- hacen de los medios y los productos masivos<sup>70</sup>. Al realizar un retorno al sujeto social como productor y reproductor de sentido, permite ver la representación social en su definición más amplia, aquella que la ve no sólo como reproducción, sino como constructora de sentido y actitudes, que hacen posible pensar el cine como matriz de desorganización y reorganización de la experiencia social.

La nueva perspectiva latinoamericana, se enfoca a reconocer el papel del “otro” en la comunicación a partir de resistencias y resignificaciones. En la relación dialéctica sociedad –cine, hay un regreso hacia el primer elemento, pero esta vez, visto a través de una perspectiva que es heredera de muchas de las teorías que hemos planteado ya, porque en ella prevalece una marcada lógica culturalista en la que influyen la Teoría de la Reproducción de Bourdieu, a partir de que estos autores definen mediaciones como —los lugares de los que provienen las constricciones que delimitan y configuran la materialidad social y la expresividad cultural de los medios<sup>71</sup> y fundamentalmente espacios sociales como la familia, la temporalidad social, las instituciones y la competencia cultural, elementos que poco a poco fueron trasladando hacia nuestro continente, análisis que teorías anteriores como la de los Estudios Culturales realizaron. El desplazamiento

---

<sup>69</sup> Martín Barbero, Jesús (1987) **De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía.** México Documento On line. P.23

<sup>70</sup>Ibidem

<sup>71</sup>Ibidem, p.233

metodológico que se estaría efectuando con esta perspectiva se inclina hacia un enfoque que privilegia la transdisciplinariedad, porque se requieren análisis que se aproximen a cuestiones antropológicas, a partir, del papel otorgado a las simbologías, a cuestiones sociológicas, porque las problemáticas de la comunicación serán vistas a partir de los espacios sociales que se representen, se perciban y se consuman los productos comunicativos, históricos, lingüísticos, etc. No se puede entender el soporte representacional del cine acerca de las relaciones de género sino se tiene en cuenta, que esta institución cultural remite a un entramado complejo de relaciones históricas, económicas y sociales que producen, autorizan y regulan tanto al sujeto como a la interpretación que del género se pone en la pantalla. Entender la puesta fílmica desde un análisis donde se descodifiquen los contenidos latentes que perpetúan estereotipos y prejuicios, solo puede hacerse desde la imbricación que tiene la construcción y reproducción de un universo simbólico en un contexto socio histórico donde el poder queda distribuido a partir de ese contexto y los sujetos que se encuentran también condicionados.

## **Capítulo II: Diseño metodológico.**

### **2.1. Problema de investigación y objetivos:**

#### **Problema de investigación:**

¿Cómo se reflejan las relaciones de género en películas de la cinematografía islámica, teniendo en cuenta sus normas y prácticas socio-culturales?

#### **Objetivo general de la investigación:**

Valorar cómo se reflejan las relaciones de género en películas de la cinematografía islámica, teniendo en cuenta sus normas y prácticas socio-culturales.

#### **Objetivos específicos de la investigación:**

- Identificar los fundamentos doctrinales sobre el lugar que ocupa la mujer dentro de la estructura social en la cultura islámica según sus fuentes principales.
- Caracterizar las relaciones de género presentes en las películas seleccionadas.
- Valorar el tratamiento de las normas y prácticas socio-culturales relacionadas con el rol femenino dentro de la cultura islámica.

#### **Preguntas al problema de investigación:**

- ¿Cómo se concibe a la mujer desde el Islam?
- ¿Es el Islam responsable de la situación actual de las mujeres musulmanas?

- ¿Son los materiales de producción islámica un reflejo fiel de la realidad social?
- ¿Es posible encontrar distinciones en la forma de abordar el tema de la mujer entre los materiales seleccionados?

## **2.2.- Definición de conceptos y operacionalización de las variables:**

- Género: Categoría explicativa del conjunto de atributos, atribuciones y características asignadas a los sexos biológicos, a partir del carácter socio histórico del contexto social en el que se desarrollan los individuos. Conformar regularidades sociales complejas para las formas de ser y actuar determinadas por normas culturales.
- Islam: sistema socio- económico político y religioso. Tiene tres bases: religión, estado y nación<sup>72</sup>. Teológicamente constituye una relación dialéctica de las religiones monoteístas anteriores marcando una ruptura definitiva con las creencias politeístas.
- Cultura islámica: expresión utilizada para describir las prácticas culturales, herramientas, implementos, vestimenta, ornamentos, costumbres, instituciones, creencias, rituales, juegos, obras de arte, lenguaje, etc, de los pueblos islamizados, es decir, los pueblos convertidos al Islam, y que por tanto, se rigen por el libro sagrado (Corán) de dicha religión y por la tradición del Profeta y las prácticas de sus sucesores<sup>73</sup>. Incluye todas las manifestaciones de los hábitos sociales de estas comunidades, las

---

<sup>72</sup> Mahoma instaura el concepto de la Nación Islámica (nación espiritual-virtual) y la opone al concepto de la Nación Árabe (geopolítica) para evitar cualquier tipo de fanatismo. En la actualidad existen fundamentalmente dos tendencias de enfoques y teorizaciones al respecto: los islamistas siguen la visión profética y los izquierdistas y nacionalistas defienden la otra. También existe una nueva tendencia que combina dialécticamente ambas.

<sup>73</sup> Califas: palabra en árabe, que significa sucesor, el que viene después, tenga o no vínculo sanguíneo o familiar.

reacciones del individuo en la medida en la que se ven afectadas por las costumbres del grupo en que vive, y los productos de las actividades humanas en la medida en que se ven determinadas por dichas costumbres. En resumen, abarca toda la producción material y espiritual de los pueblos musulmanes.

- Cinematografía islámica: La producción de cine realizada en los países islámicos.
- Relaciones de género: Constituyen todas aquellas normas, creencias, los derechos, obligaciones y relaciones que sitúan a hombres y mujeres de forma diferente en el conjunto de la sociedad.

Dimensión: sociodemográfica.

Indicadores:

- País de procedencia de las mujeres :

-Afganistán

-Irán

-Marruecos

-Senegal

- Desarrollo etareo de las mujeres en los filmes seleccionados:

- Niñez (Desde el nacimiento -8años)

- Adolescencia (9-14 años)
- Juventud (15-35 años)
- Adultez (36-60 años)
- Adultez mayor (60 + años).

- Nivel educacional:

- Analfabeto (a)
- Primario(a)
- Secundario(a)
- Preuniversitario(a)
- Universitario(a)

- Ocupación laboral:

- Desocupada/ desempleada
- Trabajadora
- Administrativa
- Intelectual
- Ama de casa

- Nivel de vida:

- Estado de la vivienda: hacinamiento, cantidad de cuartos, tipo de construcción.

- Ingresos

- Vías de ingresos

Dimensión: caracterización de las mujeres de los filmes seleccionados.

Indicadores:

- Físicos: elementos relativos a la apariencia a partir de criterios visuales que son atribuidos a cada individuo y que pasan por perspectivas bio- estéticos, se tuvo en cuenta los elementos de diseño de imagen.

-Vestuario

-Accesorios: joyas, símbolos religiosos, etc.

- Subjetivos: elementos relativos a la personalidad, que son atribuidos a cada individuo y se relacionan con los procesos de socialización de las normas y valores. En este sentido se tuvo en cuenta elementos de diseño sonoro tales como: Lenguaje utilizado por el personaje:

- Uso de expresiones religiosas (Alhamdulillah<sup>74</sup>, In-sha-ala<sup>75</sup>, Alahu-akbar<sup>76</sup>, Al salamualaicum<sup>77</sup>, etc)

- Formas de tratamiento.

- Argumentos supuestamente islámicos.

---

<sup>74</sup> En árabe: gracias a Dios.

<sup>75</sup> En árabe: si Dios quiere.

<sup>76</sup> En árabe: Dios el más grande. Para recordarle al que actúa mal que Dios es superior a todo.

<sup>77</sup> En árabe: que la paz esté con usted o con ustedes. Compromiso ético y moral inviolable y quiere decir que el que saluda se abstiene de hacer cualquier cosa de hecho o de palabra que perturbe la paz de los saludados.

- Normas socio-culturales: regularidades de los comportamientos de los individuos basadas en la internalización de parámetros que pautan los comportamientos de hombres y mujeres desde la perspectiva de género.

Indicadores:

- Tipos de norma:
  - De carácter religioso.
  - De carácter cultural (tradicionales y socio-políticas):

Dimensión: procedencia de la norma.

Indicadores:

- Familia
- Grupo de iguales
- Instituciones a las que pertenecen.

Dimensión: tipo de relación que pautan al interior de las relaciones de género:

- Subordinación/ dominación
  - Equidad
  - Dependencia/ independencia
  - Se tomarán en cuenta los siguientes aspectos: toma de decisiones, maneras de relacionarse y formas de comunicación
- Prácticas socio-culturales: práctica social que consiste en una regularidad de comportamientos acompañada de una actitud crítica hacia las conductas que se desvíen de esa regularidad y una actitud aprobatoria que justifica la continuidad de la misma.

Dimensión: desempeño de roles femeninos.

Indicadores:

- Tipo de rol que desempeña la mujer:
  - Creyente
  - Hija
  - Esposa
  - Madre
  - Divorciada
  - Viuda
- Predominio de rol según sexo:
  - Instrumental: este rol se ha identificado como tipo social con el papel activo/a, fuerte, dominante, independiente, inteligente, objetivo/a, competitivo/a, etc.
  - Subjetivo: este rol se ha identificado también como un tipo social donde se es pasivo/a, sumiso/a, dependiente, emotivo/a, obediente, intuitivo/a, cálido/a, complaciente, etc.

Dimensión: Ámbitos o espacios de sociabilidad de las mujeres.

Indicadores:

- Tipo de ámbitos:
  - Público
  - Privado

Dimensión: Relación entre las normas y las prácticas.

Indicadores:

- Calificación de la práctica de acuerdo a la norma:
  - Aceptada/ inaceptada
  - Legal/ ilegal
  - Violenta/ pasiva
- Procedencia de la calificación:
  - Grupos de iguales
  - Familia

### **2.3 Metodología:**

Para responder a un problema de investigación como este, fue necesario la puesta en marcha de una metodología cualitativa que potenció el carácter descriptivo – analítico de esta investigación. La perspectiva teórico metodológica respondió a un proceso inductivo e interpretativo encaminado a buscar los contenidos latentes a través de lo simbólico-objetivo, de las formas de reflejo de las relaciones de género en un medio como el cine. La posibilidad que brindó lo cualitativo de centrar la perspectiva en la interacción de los sujetos sociales desde un prisma más humanista permitió captar, describir, interpretar y valorar el carácter transversal de esta investigación, en tanto que se analizó la forma en que a través de un medio como el cine, se (re)producen esquemas genéricos. Además que la acción artística de los sujetos sociales, es decir el enfoque o tratamiento cinematográfico de un fenómeno como el género, es sobre todo, una manifestación cualitativa, que pasa por el tamiz de la subjetividad de sus creadores.

Para valorar el reflejo en el cine islámico de las normas y prácticas socio-culturales que pautan el desempeño de roles de las mujeres musulmanas a partir de la filmografía documental y de ficción seleccionada, se decidió tomar como técnica

de investigación central, el análisis de contenido de los filmes sin hacer énfasis en los elementos dramáticos de los materiales seleccionados que un conocimiento ya que un análisis de este tipo, aunque probablemente hubiera aportado elementos y herramientas útiles para la caracterización de los personajes, así como de las relaciones de género presentes, no es de crucial importancia para esta investigación. La interpretación a partir de los contenidos latentes de la representación de la interacción de los personajes, desde lo que se dice en el guión dramático, y su análisis aportó los rasgos que desde la subjetividad del realizador conjuntamente con factores de carácter objetivo, inciden en la realización.

Esta técnica permitió a partir de una división por escenas, la identificación de aquellos elementos dentro de la estructura dramática, nivel de protagonismo de los personajes, conflictos, barreras, que fueron esenciales para la caracterización de estos filmes. El análisis de aquellos aspectos del diseño de imagen (vestuario, peinado, accesorios utilizados, aportaron sustanciales notas para la caracterización de los personajes, la presencia o no de ciertos estereotipos acerca de los patrones estéticos de estos individuos. La conjugación de los elementos anteriores a la semántica, dio la posibilidad de identificar aquellas normas y prácticas socio-culturales, así como la relación que existe entre ambos elementos, a partir de la valoración de los personajes a través de la utilización de adverbios, adjetivos y modos de expresión que permitieron identificar la procedencia (la familia, grupos de iguales e instituciones).

Con el objetivo fundamental de evaluar la información obtenida de la aplicación del análisis de contenido de los filmes seleccionados, fue aplicado el análisis de contenido por secciones del Corán y la tradición del Profeta, como fuentes principales de la religión musulmana y referente inmediato para la práctica de la misma.

### **2.3.1. Muestras seleccionadas:**

En el caso de esta investigación la selección de las muestras fue intencional con el objetivo de aplicar las técnicas seleccionadas. Por ello se escogieron documentales y filmes de ficción de producción islámica en los que fuera posible analizar las relaciones de género en la cultura musulmana y que además recrearan la realidad referida a la mujer, por generar esta, como se expresó en el capítulo de fundamentación teórica un debate complejo y muy polémico. Se hizo un análisis del contenido de las Suras del Corán referidas a los principales deberes y derechos de las mujeres musulmanas como ciudadanas y creyentes que guardan relación con los materiales cinematográficos seleccionados y con el objetivo de esta investigación, para una constatación y esclarecimiento de cuáles en verdad son las obligaciones de estas como practicantes del Islam, así como la mención de las Suras que narran diferentes historias de mujeres a lo largo de la historia. En el caso del análisis de contenido de las secciones del Corán referidas al tema de la mujer contamos con un ejemplar en árabe, por la necesidad de ser estudiado en la lengua en que fue concebido, traducido para esta investigación por un musulmán árabe, practicante en su etapa adolescente y conocedor y estudioso a fondo de los textos coránicos.

Para la selección de los materiales fílmicos se hizo una lectura de las sinopsis de los materiales que se encontraban en la Videoteca del ICAIC obtenidos de una muestra de cine islámico que tuvo lugar en nuestro país. Como no se contaba con un gran número de filmes o documentales se vieron todos los que sugerían en la sinopsis que trataban el tema en cuestión, y se seleccionaron los que lo abordaban más representativamente.

- **Materiales seleccionados:**

1. **Kandahar (1999) D: MohsenMakhmalbaf.**
2. **Afganistán Revelado (2002) D: BrigitteBrault.**
3. **Prostitución bajo el velo (2004) D: NahidPersson.**
4. **Mooladée (2004) D: Bertrand Michel Kabore**

## **5. Nisá (2008) D: Benet Román.**

- **Suras del Corán seleccionadas:**
  - **Sura 2 “LA VACA”.**
  - **Sura 4 “LAS MUJERES”.**
  - **Sura 16 “LAS ABEJAS”.**
  - **Sura 17 “EL VIAJE NOCTURNO”.**
  - **Sura 19 “MARÍA”.**
  - **Sura 21 “LOS PROFETAS”.**
  - **Sura 24 “LA LUZ”.**
  - **Sura 25 “EL CRITERIO”.**
  - **Sura 27 “LAS HORMIGAS”.**
  - **Sura 28 “EL RELATO”.**
  - **Sura 29 “LA ARAÑA”.**
  - **Sura 30 “LOS ROMANOS BIZANTINOS”.**
  - **Sura 31 “LUQMAN”.**
  - **Sura 33 “LA COALICIÓN”.**
  - **Sura 35 “EL CREADOR”.**
  - **Sura 38 “SAD” (la pronunciación de la letra ss en árabe).**
  - **Sura 40 “EL QUE PERDONA”.**
  - **Sura 46 “AL AHQUAF” (istmos, en plural. En este caso entre el paraíso y el infierno).**

- **Sura 49 “LOS APOSENTOS”.**
- **Sura 51 “LOS VIENTOS”.**
- **Sura 53 “ASTRO”.**
- **Sura 58 “LA DISCUSIÓN”.**
- **Sura 60 “LA EXAMINADA”.**
- **Sura 64 “EL ODIO MUTUO”.**
- **Sura 65 “EL REPUDIO (el divorcio)”.**
- **Sura 66 “LA PROHIBICIÓN”.**
- **Sura 74 “EL ENVUELTO EN UN MANTO”.**
- **Sura 81 “EL OBSCURECIMIENTO”.**

### **CAPÍTULO III: Análisis de los resultados.**

#### **Epígrafe 3.1. Refutando prejuicios contra el Islam: una aproximación interpretativa del Sagrado Corán y la tradición del Profeta.**

Imposible es describir, en unas pocas páginas, la importancia del Islam práctico, sus consecuencias, el espíritu que lo anima. Por tanto, nos concretamos a tratar aquí, para dar una idea de ello, del verdadero tratamiento a la mujer y la posición que el Islam ha creado para ella. A partir del análisis que se hizo de los textos coránicos referidos a la mujer, al menos de los más representativos podemos afirmar que hay todo un imaginario estereotipado alrededor del Islam, y particularmente en lo concerniente a las relaciones de género al interior del mismo, construido sobre la base de interpretaciones a veces superficiales de sus principales fuentes, ya sean malintencionadas o no, y de una tendencia prevaleciente por parte de sus detractores, a asociar y adjudicarle erradamente carácter religioso obligatorio a fenómenos y comportamientos de tipo socio-cultural característicos en los distintos países islámicos.

El Corán<sup>78</sup> es el libro sagrado que contiene los textos revelados o inspirados al Profeta a lo largo de 23 años, que fue el tiempo que duró su vida profética, un período de la gestación, triunfo y construcción de la primera Revolución Islámica y su Estado en la historia. Tiene la peculiaridad de que no se le puede quitar o añadir texto alguno, ni siquiera una letra. Tiene que ser aprendido y leído en idioma árabe, lo que no le impide ser traducido para su conocimiento y estudio por practicantes o no de esta religión pero a la vez de otras culturas. Ello no impide la facultad de los musulmanes de diferentes épocas a esforzarse e interpretar esos textos según tiempo y espacio, o sea, según las condiciones histórico concretas de sus sociedades, pero en ningún caso se acepta que dichas interpretaciones entren en contradicción con la esencia del Corán. Su contenido viene a ser como una negación dialéctica de los textos teológicos monoteístas anteriores del Judaísmo y el Cristianismo, o sea, que aceptó lo que le fue válido de ellos en esos momentos y desechó lo negativo u obsoleto.

---

<sup>78</sup> En árabe: lecturas, o grandes lecturas.

Cuenta con 114 Suras<sup>79</sup> y que se dividen en dos categorías, en dependencia del lugar de su revelación, haya sido en la Meca<sup>80</sup> o en la Medina<sup>81</sup>. Las suras de la Meca están relacionadas fundamentalmente con la lucha ideológica pacífica, mientras que las de la Medina, están relacionadas fundamentalmente con la legislación política, económica, social y ética, ya que se instauró el Estado Islámico a partir de la llegada del Profeta a la Medina.

Con respecto a asuntos de la naturaleza femenina, tales como la menstruación, el embarazo, la lactancia y otros se hace alusión en varias suras del Corán.

Con respecto a la menstruación, se hace referencia en el aya 222 de la Sura 2: “La vaca” (de La Medina)... *Si te preguntan por la menstruación, di que es dañina y no intimen con las mujeres durante la menstruación, hasta que se hayan purificado, y cuando lo hagan id a ellas por donde Dios les ha ordenado... Dios ama a quienes se arrepienten y ama a quienes se purifican...*

Esto ha sido interpretado por muchos musulmanes como que no debían tocar a las mujeres mientras estuvieran en el período de sangrado menstrual, cuando lo que se está ordenando es que no tengan relaciones sexuales con ellas hasta que haya terminado el sangramiento, y pasado este, se orienta que dichas relaciones sean de forma natural, y no contra natura, aclarando que Dios aceptará a aquellos que aunque lo hayan hecho, hayan detenido estas prácticas sexuales.

En el caso de la lactancia está escrito que las madres amamantarán a sus hijos durante dos años completos, si el padre lo decide así... *El padre debe sostenerlas y vestir las conforme al uso. Dios no le exige a ningún alma por encima de sus posibilidades. No se dañará a la madre por razón de su hijo ni al padre. No hay inconveniente en que el padre y la madre quieran de mutuo acuerdo y luego de consultarse, destetar al niño, y si quieren emplear a alguna nodriza no estarían*

---

<sup>79</sup> En árabe: capítulos,

<sup>80</sup> En árabe: la casa de Dios. Fue el centro comercial de la península arábiga y sus relaciones con los imperios romano bizantino, persa y abecinio (etíope). Era el santuario donde todos los pueblos y tribus de la península tenían sus ídolos religiosos. Estos pueblos y tribus veneraban estos ídolos como mediadores para acercarlos al Dios que está en el cielo, este reconocimiento de un Dios único facilitó la conversión de estos pueblos y tribus al Islam.

<sup>81</sup> En árabe: AlmedinaAlmunawarah: la ciudad de las luces a partir de la llegada del Profeta.

*cometiendo un delito, siempre que paguen lo acordado conforme al uso. Aya 233 de la misma sura.*

Sobre el nacimiento de las féminas y el trato que se les daba en la etapa pre-islámica y la posición del Islam ante esta situación se trata en la sura 16 “Las Abejas” (de La Meca) en el aya 58... *Cuando se le anuncia a uno de ellos el nacimiento de una hembra se queda hosco y se angustia. Esquiva a los suyos por vergüenza por lo que se le ha anunciado preguntándose si la conservará para deshonra suya o la esconderá bajo tierra. Dios dice: ¡Qué mal juicio!*

El femicidio era la práctica pre-islámica de enterrar vivas a las hembras en caso de temor a la penuria, la prostitución o la esclavitud. En la sura 81: “El Obscurecimiento” (de La Meca) dice en el aya 8..... *¿Y si se le pregunta a la niña enterrada viva... Aya 9... que crimen cometió para que la mataran?* Es en esta sura donde se critica contundentemente este fenómeno en ocasiones asociado como islámico por ignorancia, y se establece la prohibición inmediata e irreversible de esta práctica, se garantizaba el derecho a la vida de estas hembras.

Además también condena y prohíbe matar a los hijos por temor a la penuria en el aya 31 de la Sura 17: “El Viaje Nocturno” (de La Meca)... *No matéis a vuestros hijos por temor a la penuria, somos nosotros<sup>82</sup> quienes les proveemos a ellos y a ustedes también. Matarlos ha sido un gran pecado.*

Un asunto que genera un debate conflictivo y es susceptible a tergiversaciones y estereotipos es el de la poligamia.

La mujer de la plebe en la sociedad de la Meca preislámica no tenía ningún valor. Cualquiera hombre podía tener un número ilimitado de mujeres, entonces no era posible romper con ese fenómeno drásticamente, por lo que se hizo la reducción condicionada de esta práctica teniendo en cuenta el factor socio-psicológico de los hombres de esta sociedad, no obstante, en la misma aya que hace referencia a la poligamia se hace una negación sutil a este fenómeno.

---

<sup>82</sup> Se refiere a Dios hablando a los humanos.

Esto es en la Sura 4: "Las Mujeres" (de La Medina) aya 3... *Si temen no ser justos con los huérfanos entonces cásense con las mujeres que les gusten, 2, 3 o 4, pero si temen no obrar con justicia entonces con una sola o con vuestras sirvientas...*

Este en particular, es un fragmento de los más sujetos a malas interpretaciones o interpretaciones oportunistas de los revelados en el Corán. Lo que en realidad está diciendo esta aya, es que debido a que se estableció una tradición de que los hombres sobrevivientes de las batallas en las guerras, se hicieran cargo de las familias, viudas e hijos de los mártires caídos, para legalizar la relación entre ellos, se procedió a casarlos, sin ánimos de placeres sexuales, aunque el matrimonio podía funcionar o no en este aspecto. El mismo Profeta se casó con viudas de mártires caídos en combate, mujeres viejas incluso, y por consiguiente se hizo cargo de los hijos de esta.

En el aya 20 de la misma Sura dice... *Si quieren cambiar de esposa, y se le había dado a la anterior 1 quintal, no pueden quitarle nada de él.* Es decir, que se está abogando y defendiendo el respaldo económico que representa la dote para las mujeres, para que no queden desprovistas ante una situación de esta índole.

Esto se ve reforzado en el aya 19 donde plantea que... *no pueden quitarle algo de lo que se les había otorgado en matrimonio, a menos que sean infieles.*

Con respecto al matrimonio y las dotes en el caso de que el matrimonio vaya a ser con una sirvienta, esta tiene que ser creyente, y el hombre debe pedir permiso a la familia a la que pertenece y darle su dote como en el caso de una mujer libre.

Aya 4... *Dad a las mujeres su dote gratuitamente, pero si renuncian gustosas a una parte de ella, lo pueden usar tranquilamente.* Se ve el carácter obligatorio de la dote como deber del hombre y derecho de la mujer, aunque con la aclaración, de que es una decisión de la mujer si tomarla o renunciar a ella.

El trato conyugal es abordado en el aya, 34... *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. A las esposas rebeldes aconséjenlas y*

*abandónenlas solas en sus lechos, y “péguenlas<sup>83</sup>” y si les obedecen, no seas injustos con ellas.*

*Aya 35... y si temen una ruptura del matrimonio, enviar un árbitro de cada familia para que sirvan de mediadores en una posible reconciliación.*

El tema del divorcio es tocado en más de una Sura, tales como en la Sura 2: “La Vaca” (La Medina) en las ayas 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232... *Quienes juran no acercarse a sus mujeres<sup>84</sup> tienen de plazo 4 meses, y si se retractan no hay problema, Dios es indulgente y misericordioso. Pasados los 4 meses pueden divorciarse.*

Si el divorcio consumado la divorciada tiene que esperar tres menstruaciones consecutivas, y no tiene derecho a negar si está embarazada. Durante esta espera tienen derecho a retomar el matrimonio si lo desean. Las mujeres tienen derechos equivalentes a sus obligaciones conforme al uso.

El divorcio se permite 2 veces, puede mantener a la mujer en su casa tratándola como se debe, o si ella desea irse, debe permitírsele de buena manera, con caridad, con facilidades, no puede desampararla. Tampoco se les permite a los hombres quitarle cualquier cosa de lo que se les fue dado a menos que los dos teman no cumplir con las leyes de Dios. No hay inconveniente en que ella comparta lo que él le había dado con él en caso de que sea ella quien pida el divorcio, obtiene la libertad indemnizando al marido. Igualdad de derechos y deberes tanto para la musulmana como para el musulmán.

Después de 2 divorcios, él no puede casarse con ella antes de que ella tenga otro esposo. El matrimonio debe ser asumido con seriedad, respeto, compromiso y responsabilidad.

Sobre el divorcio de las vírgenes se hace referencia en elaya 49 de la Sura 33: “La Coalición” (La Medina)... *Si se casan con creyentes, y luego se divorcian de ellas*

---

<sup>83</sup> Consultado el Profeta sobre el pegar, respondió levantando el índice, en modo de advertencia. La expresión no implica la acción de golpear o causar daño físico.

<sup>84</sup> Se refiere a quienes plantean la separación.

*antes de consumir el matrimonio, no tienen que exigirle un período de espera, proveedlas de lo necesario y dejadlas en libertad decorosamente.*

El tema del divorcio es también mencionado en la Sura 65 “El Repudio (el divorcio)”: (La Medina) aya 1... *En caso de separación se le concede a la mujer un tiempo determinado (3 meses y 10 días) garantizando que no esté embarazada. No expulsarla de su casa a menos que cometa un grave pecado (adulterio).*

*Aya 2... Vencido este período incluso puede mantenerla como esposa o divorciarse de la mejor forma posible y con testigos ante la justicia.*

*Aya 4... En el caso de la esposa que atraviesa la menopausia tiene un período de tres meses y la embarazada tiene un período que se extiende hasta el alumbramiento.*

*Aya 6... Garantizarle a la esposa divorciada una vivienda según la capacidad del esposo, sin miserias, y en el caso de que esté embarazada hay que mantenerla hasta que para, si amamanta al bebé hay que recompensarla y mantener buenas relaciones. En caso de que no se pongan de acuerdo en cuanto a la lactancia se contrata una nodriza.*

*Aya 7... El gasto que incurre el hombre es en la medida de sus posibilidades, ni más ni menos.*

También haciendo alusión a este tema se plantea el castigo que recibe el esposo en caso de ofensas verbales a la esposa, tales como el repudio: “Eres para mí como la espalda de mi madre<sup>85</sup>” en la Sura 58 “La Discusión”: (La Medina) en el aya 3... *Quienes repudian a sus mujeres mediante la fórmula “Eres para mí como la espalda de mi madre” y la repiten, deben liberar a un esclavo antes de volver a cohabitar con su esposa.*

*Aya 4... Quien no pueda hacerlo, deberá ayunar 2 meses consecutivos... quien no pueda, deberá alimentar a 60 pobres.*

---

<sup>85</sup> Frase que denotaba divorcio, aunque no intencionalmente. Significaba una ofensa verbal incluso para la madre del esposo.

Esto establece el valor y la dignidad concedida a la mujer casada ante las fanfarronerías del esposo.

En la Sura 24 “La Luz”: ( La Medina) se trata la penitencia de la infidelidad o la lujuria: aya 2... *A cada uno 100 azotes<sup>86</sup> sin excepción.*

*Aya 3... Este pecado es prohibido para los creyentes.*

*Aya 4... Los que difaman o acusan a las mujeres casadas de infidelidad sin presentar 4 testigos, flajeladles con 80 azotes y no les acepten un testimonio jamás, porque esos son los perversos.*

*Aya 6... Quienes difaman a sus propias esposas sin presentar a más testigos que a sí mismos, deberán testificar bajo juramento y jurar por Dios 4 veces que está diciendo la verdad...*

*Aya 7... y jurar por quinta vez que le caiga la maldición de Dios si está mintiendo.*

*Aya 8... Se verá libre de castigo la mujer acusada si atestigua jurando por Dios 4 veces que él está mintiendo...*

*Aya 9... y jurar por quinta vez que le caiga la ira de Dios si él está diciendo la verdad.*

Consagra el derecho de la mujer a no ser acusada sin testigos en caso de infidelidad fundamentalmente, y consagra la igualdad de testimonio para el hombre y la mujer y sus consecuencias.

Además, en la Sura 4: “Las Mujeres” (La Medina) aya 15... *Las que cometen infidelidad hay que presentar 4 testigos y si los 4 confirman bajo juramento, entonces la medida es recluirlas en casa de sus esposos hasta que mueran, o que Dios procure otra salida. Si ambos cometen infidelidad, castigadlos. Si se arrepienten y enmiendan su error, dejadlos en paz.*

---

<sup>86</sup> Se refiere un azote con la penca de una palma con la condición de que el castigador no pueda levantar la mano por encima de la altura del hombre.

*Aya 25... En caso de que la infidelidad sea cometida por una esclava, el castigo a aplicar sería la mitad.*

En esta misma Sura se establecen cuáles son las mujeres sagradas para el hombre en las ayas 22, 23... Las que fueron esposas de los padres, las madres, las hijas, las hermanas, las tías maternas y paternas, las sobrinas, las madres de lactancia, las hermanas de lactancia, las suegras, las hijastras, en caso de que el matrimonio con las madres de estas mujeres se haya consumado, las esposas de los hijos, la hermana de la esposa en vida, las mujeres casadas, salvo las sirvientas propias.

Los hombres sagrados para la mujer son mencionados en el aya 55 de la Sura 33: "La Coalición" (La Medina)... *Los padres, los hijos, los hermanos, los sobrinos.*

Aquí mismo se habla de las recomendaciones a las esposas del profeta aya 28... *Dios le dice al Profeta: -Profeta, di a tus esposas: si ustedes quieren la vida terrenal y sus placeres vengan, que les daré placer y les dejaré en libertad decorosamente.*

*Aya 30...A la que de vosotras sea culpable de infidelidad manifiesta se le doblará el castigo.*

*Aya 33...quédense en sus casas, no se maquillen como lo hacían las antiguas paganas, hagan los rezos, paguen Azzakah<sup>87</sup>, obedezcan a Dios y a su enviado.*

Ahora, en el Corán se plantea también la posibilidad de que algunas mujeres puedan ser enemigas de sus propios esposos en la Sura 64 "EL ODIO MUTUO": (La Medina) aya 14... *Creyentes, en algunas de vuestras esposas y en algunos de vuestros hijos, tienen un enemigo, cuidado con ellos, pero si los perdonan y absuelven, mejor.*

Se les orienta cuidarse de ellas, e incluso perdonarlas, siendo esta la mejor alternativa.

---

<sup>87</sup> Uno de los 5 pilares del Islam.

La viudez en el caso de la muerte del esposo se trata en el aya 234 de la Sura 2: “La Vaca” (La Medina)... *Si el esposo muere, la viuda tiene que esperar 4 meses y 10 días antes de consumir matrimonio nuevamente.*

La herencia se aborda en la Sura 4 “Las Mujeres”: (La Medina)aya 19... *No es lícito recibir en herencia a mujeres contra su voluntad.*

Aya 176... *En caso de que un hombre muera sin haber tenido hijos, y tiene una hermana, ella tendrá derecho a la mitad de sus bienes, si tiene dos hermanas, heredan dos terceras partes, y si fueran hermanos, hombres y mujeres, se reparten en proporción dos a uno hombre y mujer, y si ellas son quienes mueren y no tienen hijos, los hermanos la heredan completamente.* La distinción que se hace en este tema entre lo que hereda la mujer y lo que hereda el hombre, tiene que ver con la responsabilidad que tienen los hombres de mantener económica la casa, y sustentar a la familia.

En la Sura 24: “La Luz” (La Medina) se dan las instrucciones a las mujeres creyentes sobre la conservación del honor, del pudor, no exhibir sus atributos en público aya 31... *Dice Dios: dile a las creyentes que bajen la vista por recato, que sean castas y no muestren más adorno que lo que está a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos<sup>88</sup> sino a sus esposos, padres, sus propios hijos, hijastros, hermanos, sobrinos carnales, mujeres iguales, esclavas, los criados varones fríos<sup>89</sup> o los niños que desconocen las partes femeninas, así como que no golpeen el suelo con sus pies para que se sepa lo que hay oculto de sus adornos<sup>90</sup>.*

Aya 32... *Casad a los solterones y a los esclavos y esclavas aun cuando sean pobres.*

---

<sup>88</sup> Partes del cuerpo que despierten atracción en los hombres, o codicia en caso de adornos materiales como joyas.

<sup>89</sup> Criados menores de edad, sin deseos sexuales o eunucos.

<sup>90</sup> En este caso los adornos materiales como las joyas que al agitarlas emiten un sonido y llaman la atención de los hombres.

Aquí también se habla del derecho de la mujer y del hombre a la privacidad en el aya 58...*Momentos de privacidad de los creyentes, en los que no pueden molestados sin pedir permiso: Antes del rezo de la amanecer, la siesta y después del rezo del anochecer.*

Aya 60... *las mujeres que han alcanzado la edad crítica o perdido el deseo sexual, pueden quitarse su ropa sin ánimos de provocar o mostrar algún adorno, y si abstienen de hacerlo es mejor.*

Se habla del derecho que tenía la mujer de discutir sus asuntos, incluso íntimos hasta con el mismísimo Profeta en la en la Sura 58 “La Discusión”: (La Medina)aya 1... *Dios ha oído las palabras de la que está discutiendo contigo sobre su esposo y quejándose a Dios.*

Antes de la aparición de esta sura había un acuerdo político entre los musulmanes de la Medina dirigidos por el Profeta y los paganos de la Meca, según el cual, si un musulmán deserta y se refugia en la Meca, debía permanecer ahí, y los musulmanes de la Medina, no tienen derecho a reclamarlo. Sin embargo, si un pagano de la Meca se convierte al Islam y se refugia en la Medina tiene que ser devuelto a la Meca.

En la Sura 60 “La examinada”: (La Medina) aya 10...*Se les ordena a los creyentes de la Medina de exceptuar a las mujeres creyentes que provienen de la Meca a refugiarse a la Medina, del pacto mencionado en el párrafo anterior. Creyentes, cuando vengan a vosotros mujeres creyentes que hayan emigrado<sup>91</sup> examínalas... si comprueban que son creyentes de verdad, no las devuelvan a los infieles<sup>92</sup>: ni ellas son lícitos para ellos ni ellos son lícitos para ellos. Reembolsadles a sus esposos lo que hayan gastado<sup>93</sup>.*

El objetivo de la ropa larga se explica en Sura 33 “La Coalición”: (La Medina)aya 59... *Profeta, dile a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que*

---

<sup>91</sup> De la Meca a la Medina.

<sup>92</sup> Se refiere a los paganos.

<sup>93</sup> Esta indemnización era asumida por el tesoro del incipiente Estado Islámico.

*alarguen sus mantos, es mejor, para que no se conozcan y sean hostigadas o molestadas.*

Esta orden es circunstancial, relacionada con la etapa en que los enemigos del Islam todavía tenían poder y podían causar daño a las mujeres creyentes. Habla de la indumentaria femenina para cubrir el pecho y las piernas como un medio de protección para las mujeres, fundamentalmente la familia del Profeta y las creyentes en general. . Así se evitaba o se reducía el riesgo de secuestro, de molestia. El velo y todas sus variantes son cuestiones culturales y su uso data de épocas pre-islámicas. No existe ningún texto coránico que haga alusión a su uso, y menos al carácter obligatorio que se le atribuye.

Las características de los creyentes en su comportamiento social se establece en la Sura 25 “El Criterio”: (La Meca)aya 63... *Los ciervos del compasivo son los que caminan sobre la tierra con ecuanimidad y si los ignorantes les dirigen la palabra, les contestan: PAZ.*

Aya 67... *y los que si gastan no despilfarran ni se muestran avaros, sino asumen medio que es más justa.* Los creyentes deben ser ahorrativos, consumir lo necesario, ni más ni menos.

Aya 68... *los que no invocan a otro dios con Dios, ni matan a ningún alma que Dios haya prohibido... los que no comenten los pecados de infidelidad o lujuria.*

Aya 72... *y los que no cometen perjurio.*

El trato que los hijos deben procurar a los padres es planteado en la Sura 17 “El Viaje Nocturno”: (La Meca)ayas 23, 24... *Dios ha decretado que no adoren a nada solo a él, y procurar buen trato a vuestros padres. Si uno de ellos o ambos envejecen estando bajo el cuidado de un hijo no les digas Ufff!<sup>94</sup> Ni los trates de mala gana, sino, se cariñoso con ellos y trátalos con dignidad. Trátalos con tanta piedad y pídele a Dios que tenga misericordia de ellos al igual que la tuvieron contigo cuando eras niño.*

---

<sup>94</sup> Mínima expresión de disgusto, desagrado o pesar.

MAHOMA dijo: *“La madre es acreedora de la obediencia de los hijos tres veces más que el padre”*<sup>95</sup>.

La relación que se debe tener con los padres se trata en la Sura 31 “LUQMAN”<sup>96</sup>: (La Meca) aya 14... *Hemos encomendado al hombre sus padres, su madre lo han concebido su friendo pena tras pena, agradéceme a mí y a tus padres... su crianza hasta el destete son dos años...*

Aya 15... *si te fuerzan a asociar a mí lo que tú no conoces no les obedezcas y acompáñele en la vida con un buen trato...*

También se recogen las recomendaciones de LUQMAN a su hijo en el aya 17... *Oh, hijo. Cumpla con los rezos, ordena hacer el bien y desistir de hacer el mal, ten paciencia en la adversidad.*

Aya 18... *no pongas mala cara a la gente ni camines sobre la tierra con alarde porque Dios no ama a los vanidosos y jactanciosos.*

Aya 19... *Sé modesto en tus andares y hable en voz baja, pues la voz más desagradable es el rebuzno de los asnos.*

Con respecto al trato a los padres se hace referencia también en Sura 46 “AL-AHQUAF” (istmos, en plural. En este caso entre el paraíso y el infierno): (La Meca) en el aya 15... *Hemos ordenado al hombre que trate bien a sus padres. Su madre lo concibió y lo parió coercitivamente.*

La igualdad del premio a las buenas acciones, tanto del hombre como de la mujer se aborda en el aya 17 de la Sura 40 “El que Perdoná”: (La Meca)... *Hoy*<sup>97</sup> *cada alma será retribuida según sus méritos, nada de injusticias en este día.*

Aya 40... *los creyentes varones o hembras que obren bien entraran en el paraíso y serán proveídos sin medida.*

---

<sup>95</sup> Patrimonio cultural árabe islámico.

<sup>96</sup> El sabio LUQMAN, un hombre de buenas prácticas religiosas.

<sup>97</sup> Se refiere al día del Juicio Final.

Se hace una mención de que la humanidad ha sido creada por el hombre y la mujer en igualdad de condiciones ante Dios, y que los diferencia sólo su accionaren la Sura 49 “Los Aposentos”: (La Medina)aya 13... *Hombres<sup>98</sup>, os hemos creado de un varón y una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus para que os conozcáis<sup>99</sup> unos a otros... para Dios el más digno entre ustedes es el que más le teme<sup>100</sup>.*

Sobre el reconocimiento de la igualdad del hombre y la mujer desde su creación se hace referencia también en la Sura 30 “LOS ROMANOS BIZANTINOS”: (La Meca) y en la Sura 35 “EL CREADOR”: (La Meca) en el aya 11... *Dios les ha creado de tierra, luego de un semen y luego los hizo parejas.* Esta última se ve reafirmada en la Sura 53 “Astro”: (La Meca) cuando dice en el aya 45... *Dios creó la pareja de hembra y varón de un esperma cuando es eyaculado.*

En esta misma Sura se establece una norma jurídica de que nadie paga por actos ajenos en el aya 38... *Ningún alma carga con pecado ajeno, o la culpa de otro.*

También se hace alusión sobre esta norma en la Sura 74 “El envuelto en un Manto”: (La Meca). Reafirma la norma jurídica de la responsabilidad individual independientemente del sexo por sus actos en el aya 38... *Cada alma es responsable por su comportamiento.*

Estas son las Suras que contienen historias ilustrativas sobre las mujeres.

❖ **Sura 19 “MARÍA”: (La Meca)**

La historia de la virgen María.

❖ **Sura 21 “LOS PROFETAS”: (La Meca)**

Habla de María y Cristo.

❖ **Sura 27 “LAS HORMIGAS”: (La Meca)**

---

<sup>98</sup> Se refiere a la especie humana en general.

<sup>99</sup> En idioma árabe se usa esta expresión de conocimiento mutuo excluyendo la violencia y la guerra.

<sup>100</sup> Se refiere al que más observe las leyes y la palabra de Dios en su comportamiento.

La Historia de la Reina de Saba.

❖ **Sura 28 “EL RELATO”:** (La Meca)

Habla de historias de mujeres con Moisés.

❖ **Sura 29 “LA ARAÑA”:** (La Meca)

Habla de la historia de una mujer atea.

❖ **Sura 51 “LOS VIENTOS”:** (La Meca)

Habla de la historia de una mujer estéril que era la mujer de Abraham.

❖ **Sura 66 “LA PROHIBICIÓN”:** (La Medina)

Trata casos de mujeres creyentes y no creyentes en distintas épocas anteriores al Islam, llegando al caso de María, la madre de Jesucristo.

### **3.2.- El cine islámico como soporte para un análisis de las relaciones de género:**

La muestra de esta investigación está conformada por 5 materiales filmicos, que como se especificó en el capítulo metodológico tiene carácter intencional. Son materiales de distintos países de producción, Senegal, Marruecos, Irán y en el caso de Afganistán se escogieron dos documentales, porque entre estos existe distinción, tanto en el equipo de realización, destacando este aspecto porque el caso del documental Afganistán Revelado representa *el primero sobre las mujeres afganas hechos por mujeres afganas*<sup>101</sup>, como en el reflejo de las relaciones de género que nos brindan.

El interés en esta investigación de que los materiales fueran de distintos contextos culturales, aunque pertenecientes todos a países considerados islámicos por ser su población mayoritariamente musulmana, fue para analizar la diversidad que existe entre sus normas y prácticas en dependencia del legado cultural de los mismos.

#### **3.2.1. Caracterización de los materiales fílmicos:**

Podemos apreciar en el largometraje de documental Kandahar, que narra la travesía de Nafas, una refugiada afgana en Canadá que vuelve a Afganistán para impedir que su hermana, quien se encuentra en la ciudad de Kandahar, se suicide en el último eclipse del siglo XX, por haber perdido cualquier esperanza de cambios. La situación de las mujeres en Afganistán empeoraba cada vez más, las escuelas para las niñas habían cerrado y se prohibía a las mujeres todo tipo de vida pública. Nafas es periodista, y como escribe sobre la situación de las mujeres le resulta difícil conseguir una visa, por lo que se encuentra con múltiples obstáculos en su viaje por salvar a su hermana que está en Kandahar.

Las familias que tratan de regresar a Afganistán desde la frontera iraní, son instruidas sobre los cuidados que deben tener en el viaje. A las niñas se les orienta sobre el peligro de las minas. Se les dice que no deben acercarse a las

---

<sup>101</sup> En el guión de Afganistán Revelado. Testimonio de Marie, primera escena.

muñecas que puedan encontrar en el camino, ya que volaron muchas piernas durante la invasión<sup>102</sup> y pueden seguir ocasionando desgracias, incluso muchos años después de haber sido implantadas. En esos últimos 20 años en Afganistán muere una persona cada 5 minutos, por una mina, la guerra, el hambre o la sequía. Las mujeres afganas van cubiertas todo el tiempo por las burkas, indumentaria atribuida erradamente al Islam en este país, y a través de las cuales ejercen una fuerte dominación sobre la mente y los cuerpos de las mujeres. Existen muchos grupos étnicos<sup>103</sup>, y cada uno tiene un nombre y una imagen, pero las mujeres del país que representan la mitad de la sociedad no tienen nombre ni imagen, ya que están cubiertas por completo. Las llaman “siyasar” o “cabezas negras”. Las familias están conformadas por un esposo y varias esposas, además de los hijos. Cubrirse con la burka es considerado como una cuestión de honor, ningún hombre que no sea el esposo debe ver el rostro de una mujer, si esta no usa la burka, el honor de este está en juego.

Esto en el documental, se ve justificado a través de los mandamientos en el Islam, algo que no es verdadero, y que marca un gran estereotipo para la cultura islámica. Aquí vemos, cómo el Islam es susceptible a tergiversaciones en su estructura y características, no sólo por los occidentales, sino también, y aunque resulta incluso paradójico, por los mismos practicantes.

Los niños son los que estudian y aprenden el Corán, son enseñados en una escuela por un Imám<sup>104</sup>, quien es muy exigente con el aprendizaje del mismo, los niños que no aprenden las lecciones son expulsados y destinados a trabajar. Hay muchos niños que no tienen padre debido a las numerosas muertes por explosiones de minas y como muchas familias viven en la extrema pobreza, se ven obligados a trabajar para contribuir en lo que puedan.

---

<sup>102</sup> Se refiere a las minas que datan de la época de la ocupación militar soviética en Afganistán, a partir del 79 y hasta principios de los 90. Secuelas post-ocupación, fueron implantadas lo mismo por los soviéticos que por la resistencia afgana.

<sup>103</sup> Hazaras, Ouzbeks, Turkemenes, Tadjiks, Kirghiz, Nouristaníes, Mongoles, Pashtun, etc.

<sup>104</sup> Jerarca religioso.

Cuando las mujeres se enferman, son atendidas por un médico a través de una cortina con un orificio, por el que son examinadas, no pueden estar frente al otro sin mediación de la cortina, ni hablarse entre ellos, generalmente son los hijos quienes median la conversación. Las enfermedades son en casi todos los casos producto de las precarias condiciones de vida que aparecen en el documental, falta de comida, agua no esterilizada, obtenida de un pozo, carne de animales enfermos, malaria, entre otros, mueren de enfermedades muy simples como hambre, frío, diarreas por los gusanos del agua.

En el caso de Irán, a través del documental Prostitución bajo el velo, vemos a través del testimonio de la propia realizadora que narra el material, que existe mucha pobreza e injusticia social, donde a pesar de tener un permiso de filmación, hablar el idioma y usar velo, es detenida por la policía islámica, encargada de que las personas cumplan con la Ley del Islam para verificar sus documentos mientras grababa en las calles. La situación de las mujeres es bien controlada, tienen que “estrictamente” usar velo y no se les permite dar la mano a los hombres. Si un hombre y una mujer van juntos por la calle, pueden ser detenidos por la policía y demostrar que están casados o que son parientes.

Las dos mujeres entrevistadas que se prostituyen para subsistir, son adictas a la heroína, y viven en cuartos pequeños sin agua ni baños, en un lugar donde además viven más inquilinos. Mina, de 20 años tiene una bebé de 1 año, y Fariba, de 24 años tiene un niño de 4. A la realizadora le interesa la vida de Mina y Fariba porque siente que puede haber sido la suya.

Entre las dos muchachas hablan sobre los métodos para no salir embarazadas, mencionan la píldora y el condón, y de cómo se sienten mal después de acostarse con hombres por dinero “... **Cuando me marchó de sus casas mis ojos lloran y le pregunto a Dios hasta cuándo tendré que hacer esto. ¿Con cuántos hombres tendré que dormir? ¿Cuánto tiempo tendré que vivir así? ¿Qué podemos hacer? Estamos hundidas en el fango...**” dice Fariba “...**estamos hundidas en un pantano y nadie nos ayuda a salir, qué les diremos a nuestros hijos**”. Mientras, Mina la escucha y asiente con la cabeza en señal de

reafirmación. **“... Hasta los más altos jefes de la policía religiosa están metidos en esto. Cuando cogen a las jóvenes escapadas se acuestan con ellas antes de llevarlas a la estación. Yo misma me he acostado con el jefe de la policía religiosa. Lo hizo conmigo dos veces y me dio \$20, lo hizo conmigo 2 veces y me dio dos billetes de \$10. Fue realmente rudo. ¡Fue terrible!Estuve 2 horas con él. Pero antes de hacerlo leía el Corán”.**

Esto además de ser deplorable, es un fenómeno anti-islámico en todo sentido. La prostitución, la doble moral, la adicción a cualquier sustancia que afecte el cerebro y el comportamiento humano, son prohibidos y enjuiciados en el Islam. El hecho de que en la policía “religiosa”, encargada de preservar el orden, de combatir las injusticias y los actos inmorales e indecorosos y guardiana de costumbres y tradiciones, existan “musulmanes” que se aprovechen de la situación de mujeres con problemas sociales tales como el desempleo, la prostitución como medio de supervivencia ya sea para mantener a sus familias o para costear una enfermedad como la adicción a las drogas, y así cometer ellos pecados como la lujuria y el abuso de poder es una situación que nada tiene que ver con los preceptos, principios y máximas del Islam. Es un desacato a la palabra de Dios, y a la integridad del musulmán. Son prácticas desviadas camufladas tras el supuesto cumplimiento de las normas religiosas.

A través del parlamento en esta escena, podemos ver que en Irán existe una hipocresía institucionalizada, se violan los derechos humanos, civiles y religiosos de las mujeres a partir de esta práctica, que se ve acompañada de un fuerte cinismo religioso reflejado en el hecho de que el jefe de la policía se dirija a leer el Corán justo antes de acostarse con la prostituta. ¿Cómo es posible que además de participar en el proceso de la prostitución busque la absolución en los textos coránicos?

Las drogas y la prostitución están prohibidas, pero están por todas partes. Otro ejemplo de la doble moral de la policía se ve en otra escena donde Mina conversa con Fariba tras esta haber ido a comprar drogas:

**M:- “¿Conoces a Khosro, el policía? Yo pensé comprársela a él primero?”**

Mina cuenta como después de drogarse se siente bien, que siempre se siente culpable, cuando está drogada y cuando no tiene para comprar drogas, y alega que quisiera poder librarse de eso. Cuenta cómo nunca conoció la felicidad, pero quiere que su hija lo haga.

Antes casi no se hablaba de drogas y nunca de mujeres adictas. Hoy, ese es un problema que afecta no sólo a las familias pobres, en la mayoría de las familias hay alguien con problemas de drogas. La Revolución Iraní empezó como un sueño de una mejor sociedad, las enormes riquezas del petróleo serían distribuidas a la población, la democracia y la libertad de expresión serían puestas en práctica. Pero no fue así, en su lugar surgió una nueva casta “religiosa” dominante, una burocracia alimentada por los sobornos.

Antes de la Revolución, Irán era uno de los países musulmanes más liberales, pero Khomeini convirtió una versión radicalista y mal interpretada del Corán en una ley, y no el Corán en sí, como debe ser. Las cuestiones de fe o creencia individuales criminalizadas, en muchos edificios hay dos entradas, una para los hombres y una para las mujeres, en el ómnibus los hombres suben por la puerta de adelante y las mujeres por la de atrás, y la niñez termina para las niñas a los 9 años y son castigadas como adultas. Cuando Khomeini tomó el poder prohibió el uso de los anticonceptivos, lo que hizo que la población se duplicara en 25 años. El régimen comprendió su error y los autorizó nuevamente, aunque demasiado tarde, la mitad de la población actual son niños y adultos jóvenes. Las niñas de las familias pobres son casadas con hombres que no aman, muchas jóvenes huyen a las grandes urbes buscando trabajo y un futuro, pero allí no hay ninguno y la mayoría termina en las calles.

Ante esta situación, muchas de las jóvenes acceden a convertirse en “sighe”, una “esposa” adicional que un hombre puede tener por un precio. Esto aparece como perfectamente legal ante el “Islam” de los iraníes, cuando en realidad esto islámicamente hablando es una aberración, una forma de prostitución

enmascarada. Un casamiento "sighe" puede durar desde 10 minutos hasta 99 años.

En el documental se presenta el caso de un matrimonio "sighe" entre una muchacha de 17 años y un hombre de 65. A quien los casa no parece preocuparle por qué un hombre de esta edad quiere casarse con una muchacha tan joven, aun cuando la distancia de edades entre ellos es bastante, su mayor preocupación son las intenciones que la muchacha pueda tener con él. El régimen en este país redujo la edad de casamiento a 9 años.

A partir de este documental podemos ver cómo millones de mujeres iraníes tienen que vivir en un país que legaliza la opresión a las mujeres, y donde las drogas y la prostitución van de la mano de la hipocresía.

En el caso del filme Moolaadé, vemos cómo las mujeres de una tribu de Senegal convertida al Islam por más de 150 años, se encargan de las labores domésticas, lavan la ropa, cuidan de los niños, recogen leña, etc. Se practica la poligamia, la primera esposa es quien mayor autoridad tiene entre las otras, práctica que va en contra de lo estipulado en el Islam con respecto al trato de las esposas en caso de poligamia, de que no puede haber distinciones en los derechos ni orden jerárquico entre ellas. Viven en comunidades por familias, los hijos le llaman madre a todas las esposas del padre. Sólo tienen acceso a escuchar la radio como medio para conocer del mundo exterior.

En la película se menciona que las mujeres deben ser dóciles y sumisas, no desobedecer a los esposos ni a los hombres en general. El esposo tiene prerrogativa, puede mandar en la esposa y obligarla a que haga lo que él quiera. En caso de que el esposo no esté en la tribu y exista algún conflicto o situación con alguna de las esposas, el hermano mayor del esposo puede intervenir en el asunto y hacer cumplir su voluntad. Los hombres son quienes tienen el liderazgo en la tribu y quienes dan la última palabra en todo, y ellas tienen que mostrarse respetuosas y obedientes en todo momento. Las más ancianas son las más

autoritarias y conservadoras, aunque algunas mujeres jóvenes se muestran estrictamente obedientes a las costumbres.

Esto denota la fuerza que ejercen las tradiciones y costumbres en poblaciones de este tipo, con un acceso más que restringido a la información, a los conocimientos y a los derechos de las mujeres a nivel mundial, y a la vez conlleva a que las mujeres desconozcan sus derechos y que se sometan a normas y prácticas totalmente patriarcales y sin reconocimiento de lo que representan como mujer y como ser social.

En esta tribu se realiza la ablación, que es la práctica de mutilación genital femenina a las hembras cuando son niñas, también conocida como el proceso de purificación de las mujeres. En varios momentos del filme los hombres más importantes de la tribu, conocidos como los mayores o Kemos, afirman que esto es una práctica islámica, y que ha sido exigida en el Islam desde siempre, perpetuando así el cumplimiento de la misma. En una conversación entre uno de los Mayores y el jefe de la tribu se refieren a esto cuando dicen: **“...He oído sonar el tambor, van a purificar a las niñas. Dios es grande, un problema menos”**.

Las mujeres que no son purificadas reciben el nombre de *bilakoroy* son consideradas como aquellas que no pueden ser desposadas por los hombres ni tener hijos. Las “purificadoras” son el grupo de mujeres que llevan a cabo la práctica de la ablación, son mujeres ancianas y que defienden la purificación como tradición a la que nadie tiene derecho a oponerse.

En la película se da el caso de un grupo de niñas que iban a ser sometidas a la ablación pero que deciden reusarse y piden protección a una de las mujeres del pueblo para que no lo permita, por haber impedido esta 7 años atrás que su propia hija fuera “purificada”.

Ardo Colle es la segunda esposa en su familia, y su esposo es bastante condescendiente con ella, al punto de acceder a que su hija no participara en la ablación sólo porque ella se lo pidió. Producto de haber sido “purificada” perdió dos hijas a la hora de los partos, así que por esto no quiso que su hija corriera el

mismo riesgo. Muchas niñas mueren desangradas producto de esta práctica tan cruel e incivilizada, pero aun así las madres de las niñas desaprueban la actitud de Ardo al proteger a sus hijas e impedir la ablación, prefieren que corran el riesgo antes de no seguir la tradición.

Ante esta situación, las “purificadoras” se reúnen ante el Consejo de Mayores para darle una solución a esta situación y son recibidas por el Imán de la tribu que les dice mientras llegan **“La mujer da luz a reyes, la mujer da luz a pobres, también da luz a valientes, sed bienvenidas. Como el hombre, la mujer valiente tiene derecho al poder, y a defenderlos ante todos si se lo quitan”**.

Aquí se ve cómo no hay correspondencia entre lo que se dice y lo que se hace, este un derecho que tiene la mujer como ser humano, como ser social, y que a pesar de ser “reconocido” no es permitido para ellas en esta tribu. El hecho de la rebelión de Ardo, representa para todos en el pueblo una transgresión a sus costumbres, sus tradiciones, sus prácticas. **“¿Qué va a pasar ahora? ¿Se casarán los hombres con mujeres bilakoro?** A lo que responden todos ellos **“¡NUNCA!”**

¿Tiene que ver esto algo con el Islam? ¿Es el Islam culpable de tanta subordinación, discriminación y abuso contra las mujeres de esta tribu, quienes si no son sometidas a la ablación, no podrán ser desposadas y tener familia e hijos? Es imperdonable e inconcebible tal asociación. Para analizar, enjuiciar y describir cualquier fenómeno, hay que estudiarlo y conocerlo a fondo. Muchas veces se oye de esta práctica tribal y es justificada como islámica, algo a lo que los musulmanes tienen que enfrentarse como un prejuicio y estereotipo más sobre su cultura y su religión.

Cuando llega a la tribu el hijo del jefe, el heredero al trono, después de haber ido a estudiar a Francia, se encuentra con que los hombres habían decidido quitarle los radios a las mujeres después de la actitud de Ardo, y se queda perplejo ante tal medida **“¿Por qué le prohibís que oigan radio y vean televisión? Ya no puedes hacer callar a la radio ni a la televisión. Hoy en día sea donde sea la**

**radio y la televisión forman parte de la vida diaria. No podemos ignorar que el mundo cambia”.**

Se ve cómo el estudio y la apropiación del conocimiento hacen que la mente del individuo evolucione. Este hombre, nacido y criado bajo las mismas costumbres de los demás de su tribu, pero estudiado y preparado, es capaz de entender la necesidad de contextualizar tales tradiciones, de admitir el cambio, el desarrollo social y eliminar todas aquellas que perpetúan las desigualdades sociales.

Las niñas que huyeron de la ablación escuchaban la radio, y sienten cómo el conocimiento les proporciona seguridad, libertad de expresión y las fuerzas y propiedades para defenderse contra esta práctica tan absurda y violenta. El esposo de Ardo es obligado por el resto de los hombres de la tribu a ejercer su poder sobre ella para que desistiera de proteger a las niñas, y como ella no claudicó, la reprendió en frente de todos con un látigo hasta que desistiera de su determinación. Mientras, la aldea estaba dividida en dos partes, por un lado se encontraban los hombres y las “purificadoras” que apoyaban al esposo, quien lloraba mientras la castigaba, y lo animaban a que no parara hasta que lograra someterla, y por el otro, el resto de las mujeres que lloraban conmovidas e insultadas ante esta situación y le gritaban a Ardo que resistiera.

Ardo se convirtió en un ejemplo de valentía y de coraje para el resto de las mujeres de la tribu **“...Admiramos tu resistencia, te honramos. Hiciste algo admirable”**. Este acto de violencia y opresión contra la mujer, desencadenó una reacción en masa de las mujeres de la tribu, rompiendo con lo acostumbrado hasta el momento. Estas se unieron y reclamaron el cese de dicha práctica, enfrentaron a los hombres. Ardo dice **“...Voy a enfrentarme a los hombres, se acabó la ablación. Si no se hace hoy nunca se hará. El sol será testigo del fin de la tortura”**. **“La esperanza engendra el valor, las mujeres son la esperanza”**. **“¿Quieren nuestros radios? Quieren pegarme? Atrévanse. Juro que no dejaré títere sin cabeza en este pueblo.”** **“El Islam no exige la purificación de las mujeres. El Gran Imán en persona la dijo por la radio. Es más, millones de mujeres van de peregrinación a la Meca. No todas han sido**

**purificadas**". Así, las mujeres fueron capaces de apropiarse de su propia realidad, y no permitir ser tratadas como seres inferiores, sin más obligaciones o derechos que remitirse a las funciones reproductivas y del hogar.

Afganistán Revelado tiene la peculiaridad, de que es el primer documental sobre las mujeres afganas realizado por mujeres afganas. Es su propuesta para descubrir la vida estas mujeres con sus dificultades y sus sueños para el futuro. Durante el régimen talibán, muchas de estas tuvieron que refugiarse en Irán, o vivir enclaustradas en sus casas, temiendo por sus vidas. Ahora las mujeres de la capital, Kabul, tienen la oportunidad de estudiar carreras como Medicina y Periodismo, esto les permite cambiar un poco las cosas **"...antes era prohibido grabar imágenes, hoy podemos viajar sin burka y sin llevar de chaperón a un varón de la familia..."** dice una de las camarógrafas del documental. Están conscientes de que esta situación es en la capital, pero les preocupa cómo serán las cosas en las afueras. La situación no es fácil para estas mujeres afganas, porque son jóvenes que no usan burka, esto sólo puede ser en Kabul.

Al viajar a las otras provincias pueden constatar que existe una gran pobreza y que las condiciones de la mayoría de las mujeres son pésimas, los crímenes cometidos por los talibanes han dejado huellas imborrables en la población de Irán. Las mujeres de los distintos grupos étnicos, en su mayoría viudas y madres tienen que ingeniárselas para sobrevivir y hacerse cargo de los huérfanos.

Tal es el caso de los Hazara, que fueron perseguidos por los talibanes, fueron tratados de exterminar con total impunidad, los hombres fueron masacrados y los únicos testigos fueron las madres e hijos. Perdieron sus casas y sus tierras, viven sin ningún ingreso económico, sin electricidad ni agua, con una cueva como hogar, con frío, en la miseria y ante la indiferencia de su propio país y del mundo. Estas mujeres y niños se alimentan muy mal, comen lentejas en el desayuno, el almuerzo y la comida. Zainab, la mujer más anciana de la aldea alega **"... ¿Carne? ¿Qué es eso? ¡No he comido carne en siete meses! Llevamos años así, no recuerdo su color o sabor..."** **"... De cientos de mujeres ninguna tiene esposo. De cientos de niños, quizás sólo uno aún tiene padres. Mataron a**

**sus madres, les mutilaron los senos a las mujeres, derribaron nuestras casas con mujeres y niños adentro.**

Una de las 5 camarógrafas que participan en la realización del documental afirma **“...es mi responsabilidad mostrar estas dificultades a todos, a todos los afganos y a todas las personas que no conocen estas vidas. Es mi responsabilidad, debo hacerlo.”**

Las mujeres tienen más libertad en Kabul, ahí pueden trabajar en oficinas y pueden dedicarse a la profesión que deseen. Pueden caminar por las calles sin burka. Esta situación no es la misma en Herat, donde sólo les permiten ser maestras y no pueden dejar de usar la burka. Esta región es conocida por su valiosa tradición, pero también por su falta de libertad. La policía controla que las mujeres usen sus burkas, y las camarógrafas mientras realizaban el documental eran miradas por los hombres como bichos raros por no llevarlas. **“Yo soy musulmana y respeto mi religión, pero la burka no es islámica. En Kabul nuestras madres usaron pañuelos durante años. En las zonas rurales las mujeres usan burkas por respeto a la cultura o por miedo”.**

Su condición de periodistas las inhibe del temor a las restricciones de Herat. Su preocupación es por las mujeres con las que hablan, porque después que se vayan pueden ser castigadas por haber hablado con ellas. Es realmente difícil para estas. La mayoría de los esposos de estas mujeres son adictos, no pueden mantener a sus familias y las mujeres deben buscar algún ingreso en estos tiempos tan difíciles. Pasan todo el día tratando de ganarse el pan a la vez que les preocupa el futuro de sus hijos que no reciben educación.

En otras provincias las condiciones de vida de las mujeres no es muy diferente. Las mujeres Kuchi son nómadas, no quieren ser filmadas sin permiso del líder de la tribu, que accede a la petición de filmarlas, pero el hombre más anciano de la tribu prohíbe el área del rostro en el documental **“... Nosotros los afganos tenemos la costumbre de no mostrar los rostros de las mujeres en la televisión”.** Esto es algo que no tiene correspondencia con lo referido al tema de

la mujer y cómo debe ir vestida en el Islam. Esta tribu también vive hoy en la pobreza, no tienen tierras ni escuelas. Hay regiones sin electricidad ni televisión, las mujeres dependen enteramente de sus esposos.

Una de las mujeres kuchi entrevistadas les contó cómo tienen que ir al baño en el desierto en la noche, y que tienen armas para protegerse de los lobos y ladrones.

En Badakashan, cientos de familias obtienen sus ingresos del cultivo de amapolas (una de las principales fuentes de ingreso en el país). No hay mujeres en las calles y son los hombres quienes cuentan sus historias. Consideran que las mujeres que usan burkas blancas son las más devotas, “como si la fe o las creencias tuvieran relación con los colores”.

H: **-“... El velo es una institución para las mujeres islámicas según la Ley Shariá.”**

Dice uno de ellos, a lo que le responde una de las periodistas:

P: **-“En algún lugar del Sagrado Corán dice que la mujer no puede mostrar su rostro?”**

H: **-“Sí, según el profeta Mahoma, que la paz sea con él, si la mujer está en su casa sólo los cercanos pueden ver su rostro. Sólo sus parientes cercanos pueden ver su rostro, manos y pies.”**

P:- **“No, eso no es verdad. Es inconcebible que alguien pueda ser tan ignorante.**

Sin embargo, otro de los hombres, contradice al anterior cuando dice **“... Si exigimos la burka, es porque no tenemos fe en nosotros mismos. Queremos libertad, no velos”**.

Una de las periodistas alega que **“Mi madre era musulmana y nunca usó burka. Un ligero pañuelo cubría su larga cabellera negra, estoy defendiendo su**

**memoria. La asesinaron los mujaheddín<sup>105</sup>, fue víctima del odio. Yo tenía 8 años y no he olvidado la guerra que me robó la niñez. No aceptaré que la ignorancia y la intolerancia escondan mi rostro de nuevo**". Aquí vemos la contradicción que existe entre norma y práctica en dos sentidos. Primeramente, cómo el mujaheddin en nombre del cumplimiento de su función de guardián del orden social ejerce un acto de violencia, que va en contra de su definición islámica, y cómo es castigada con la muerte, una mujer por no cumplir con una supuesta norma islámica. Esto es un acto de ignorancia, barbarie e injusticia social.

Aunque en Afganistán fue creado el Ministerio de la Mujer, todavía las mujeres tienen miedo las autoridades, alegan que usan las burkas por respeto y miedo.

En las bodas afganas la mujer debe lucir triste, para demostrar que le entristece dejar a su familia, pero la realidad es que algunas tienen motivos para entristecerse en verdad. El caso de una de las mujeres entrevistadas es que cuando quisieron obligarla a casarse con un comandante que ni conocía, y ya tenía una esposa, se negó, y la amenazaron de muerte. Dijeron que la matarían lentamente, primero la violarían y luego le mutilarían los senos. Esta mujer logró escapar de su triste destino, pero de lo que nunca ha logrado ni cree lograr escapar, es de las pesadillas y el temor que la asedian, producto del trauma por lo que vivió. Obligar a las mujeres a casarse con quienes no quieren, contrario a lo que muchas personas creen, no constituye una práctica religiosa.

Las periodistas y camarógrafas de este documental alegan que sus vidas han cambiado, que ya conocen que deben defender sus derechos. Tal vez sus imágenes ayuden a sentar las bases de su libertad futura y la del resto de las mujeres afganas. Sienten que es su oportunidad de tratar de vencer la opresión y la situación de las mujeres a través de sus cámaras. **"Queríamos ser periodistas para hablar sobre nuestro pueblo, y regresamos de este viaje con una nueva visión. Ya no podremos alegar ignorancia"**.

---

<sup>105</sup> En árabe: (término islámico) guerrillero o luchador pacífico.

En Marruecos, país de producción del documental Nisá, la situación de la mujer está representada por un analfabetismo femenino en el medio rural del 89%, la media de hijos entre mujeres analfabetas en Marruecos de 6,7, el 80% de las mujeres que trabajan en el campo no reciben remuneración económica, el 80 % también de las actividades agrícolas es realizado por mujeres, y el 8,7 de la población ocupada está constituida por niñas trabajadoras.

Hafida, una mujer marroquí, perteneciente al sector rural, trabaja en el campo, su esposo no tiene empleo, y ella tiene que ocuparse para poder darle a su hija la oportunidad de estudiar **“Para que sea médico, profesora, o lo que sea”**. **“Cuando me casé tenía 20 años. No conocía a mi marido antes de casarme, no he estudiado. Yo llevo velo, es mejor ir tapada. El trabajo de la mujer es en la casa, lavar la ropa, hacer el pan... cuidar de los niños”**.

La situación de la mujer en Marruecos es lamentable, sobre todo en el mundo rural, La mujer no está escolarizada. **“¿Por qué? En mi opinión, además de la mentalidad local, que considera que la mujer es inferior al hombre, y por tanto, la obliga a permanecer en casa, existen otras razones: la inexistencia de infraestructuras en el mundo rural, el hecho de que el Estado no favorezca la escolarización en estas regiones, y la pobreza de los habitantes del campo”**. Dice AbdelWahidIbrahimi, marroquí, 36 años. Trabaja para un programa de colaboración internacional de desarrollo, protagonizado por una ONG que obra en el norte de Marruecos.

**“Pienso que la democracia defiende principios nobles. Y la Ley Islámica predica la tolerancia, y honra a la mujer como ninguna otra ideología. La mujer está perdida entre dos tesis: la intolerancia local y una liberación exterior exagerada. Si me preguntan si existe algún país árabe islámico donde la mujer disfrute de una situación sana y cómoda, yo te respondería: no. No se cumple correctamente con los principios de la Ley Islámica, y esto es en muchos sentidos, entre ellos, el referido a la mujer”**.

En el documental, también se le hace una entrevista a una directora de cine de 60 años, llamada Farida, casi todas sus películas son sobre la cultura marroquí.

**“Siempre digo que en Marruecos, no se puede hablar de una sola cultura, porque cada uno es un mundo. Las mujeres marroquíes son luchadoras, quieren que las cosas cambien. Yo digo que las cosas van mejorando y mucho. Cada vez más hay chicas en las escuelas, aunque en el campo se necesita la mano de obra. Las mentes van cambiando, pero no pueden cambiar en 24 horas, las mujeres se van reivindicando. Ahora claro, las interpretaciones masculinas siempre han hecho que vayan a favor de los hombres, pero eso no es el Islam, es la interpretación masculina del Islam. Y ahora, cada vez más las mujeres van estudiando el Islam, porque antes no lo estudiaban tanto, lo estudiaban los hombres y eran los que decían se hace esto y aquello”.**

Vemos cómo las mujeres marroquíes están conscientes de su condición actual y cómo el nivel educacional se ve condicionado por el medio en que se desenvuelven estas mujeres, el Estado es responsable por la educación de sus ciudadanos.

## **Conclusiones:**

¿Estamos ante el nacimiento de una modernidad original? Acceder al espacio público sin conflicto, percibirse como iguales a los hombres, asumir el problema de la doble tarea (doméstica y pública) y afirmar su individualidad son comportamientos que se han hecho realidad entre las mujeres islamistas. A muchos, estas conquistas pueden parecerles incompletas e insuficientes comparadas con el estatuto alcanzado por mujeres occidentales, y a otros sin posibilidad de avanzar porque consideran al movimiento islamista incapaz de evolucionar democráticamente y, por tanto, no admiten que se pueden generar formas culturales modernas en su seno.

Pero, ¿por qué no estar ante una “nueva invención de la modernidad”? como propugna Fariba Adelkhah tras su observación de la mujeres iraníes en la República islámica, o ¿por qué no considerar la posibilidad de que “a medida que estas mujeres acceden al espacio público la transformación irreversible que se opera en el movimiento islamista fuerza las fronteras del espacio privado; y cuanto más la mujer islamista desarrolla estrategias de vida individual más pone en duda las prohibiciones para ir al espacio exterior y más se forja su propia identidad redefiniendo las relaciones entre los hombres y las mujeres?”.

¿Es el modelo occidental hoy día aplicable a las mujeres musulmanas, las cuales viven en un marco jurídico, social y político bien diferente? ¿No será esa una de las razones de la débil adhesión que han suscitado en estos países los movimientos feministas reivindicativos de los derechos de la mujer comparables a los de Europa, inconcebibles para la mayor parte de la población?

¿Quizás la andadura de las islamistas por ser más pragmática acabe siendo más eficaz? En cualquier caso, hemos de plantearnos el alcance que puede tener el hecho de que las mujeres islamistas, reconocidas como legítimos agentes de la cultura islámica, asuman valores y comportamientos considerados modernos. Transmitidos estos por el sector islamista ¿se asumirían de manera más “natural” que a través de élites “modernistas” percibidas como aculturizantes?

El ejemplo del Hiyab, como veíamos, muestra que la tradición puede ser tanto un espacio de libertad como un aparato de control socio-político ¿por qué fijarse sólo en el segundo aspecto? Cuando la realidad está mostrando que la hibridación de categorías tradicionales y modernas que contiene el islamismo está contradiciendo la concepción lineal de la modernización, según la cual cualquier pertenencia tradicional y religiosa está llamada a desaparecer a medida que se avanza hacia la modernidad<sup>106</sup>.

Si ha sido posible que desde el mismo espacio islámico que concibe a las mujeres limitadas al espacio privado se haya desarrollado un fenómeno que las incita a salir al exterior y actuar en él, ha sido por la emergencia de un procedimiento intelectual que ha puesto en práctica el concepto clave del “verdadero Islam” y por tanto ha obtenido carta de naturaleza por nutrirse de las fuentes culturales propias. Estas nuevas élites islamistas ponen en duda la identificación entre modernidad y occidentalización pero no rechazan la modernidad, más bien representan la expresión de un deseo de apropiación crítica y de una aspiración a participar en su construcción.

No obstante, la evolución futura depende en muy buena medida del sistema político y económico en el que se desarrollen los grupos islamistas. En aquellos sistemas cerrados a la integración de nuevos grupos sociales tanto en la vida política como en la educativa y profesional, la tendencia islamista tenderá a desarrollarse como movimiento opositor y de movilización de masas en el que la identidad nacionalista y tercermundista teñida de anti-occidentalismo se verá reforzada. Este marco tenderá a encorsetar a la mujer a su función de guardiana de la moralidad en su doble destino: como responsable del hogar y en su misión política. Sin embargo, un marco pluralista, que permita la movilidad social y la participación de nuevas élites facilitará el desarrollo de la conciencia personal y de las estrategias profesionales entre las mujeres islamistas al margen de la acción política colectiva, y por tanto, podrían avanzar en la vía de su emancipación.

---

<sup>106</sup>Gema Martín Muñoz, Artículo: *“Mujeres islamistas, y sin embargo modernas”*.

Como en tantas otras dimensiones, traspasar el umbral de la democratización es el verdadero reto a lograr en estas sociedades<sup>107</sup>.

---

<sup>107</sup>Íbidem.

**Recomendaciones:**

- 1.- Incluir en la asignatura de los estudios de género de la carrera de Sociología en las universidades del país el análisis de la situación de la mujer en el mundo islámico.
- 2.- Valorar la posibilidad de que en la medida en que se transversalice el enfoque de género en las universidades y centros de enseñanza del país se tenga en cuenta esta importante temática.
- 3.- Ampliar en los centros de investigaciones sociales temáticas que incluyan al mundo islámico, lo que implicaría la necesidad de adquirir más literatura sobre el tema.

## Bibliografía:

- ABDUL-LUGHOD, Lila. *Feminismo y Modernidad en Oriente Próximo*. Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia. 1ra edición, 2002.
- ADELKHAH, Fariba. *La revolución bajo el velo. Mujeres islámicas de Irán*. Barcelona: Bellaterra, 1996. Primera edición, París: Karthala, 1991.
- ADORNO, Theodore W. (s,f.) *Crítica cultural y sociedad*. Ariel quincena.
- Al-Fanar, *association féministe palestinienne, A propos du fondamentalisme dans notre pays*.
- AMHED, Leila. *Women and Gender in Islam. Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1992.
- AWWAD, Nureddin. *La nación árabe*. La Habana, 2004.
- BADRAN, Margot. *Feminists, Islam and Nation*. Princeton N.J.: Princeton University Press, 1995.
- BADRAN, Margot "*Le féminisme islamique en mouvement*", in 'Existe-t-il un féminisme musulman? livre issu d'un colloque à Paris, septembre 2006, organisé par la Commission Islam et laïcité, en collaboration avec l'Unesco. En-ligne.
- BENNANI-CHARAÏBI, Mounia. *Soumis et rebelles, les jeunes au Maroc*. Casablanca : Le Fennec, 1994.
- BOURDIEU, Pierre. (1987) *Espace social et pouvoir symbolique*, En : Chose dites.
- BOURDIEU, Pierre. "*Fundamentos de una teoría de la violencia simbólica*", en: Selección de Lecturas de Sociología y Política Social de Educación. Clotilde Proveyer. Editorial Félix Varela. 2005.

- BUCAILLE, Laetitia. " *L'Engagement islamiste des femmes en Algérie*". *Maghreb-Machrek*, 144 (1994).
- CHAFIQ, Chahla y KHOSROKHAVAR, Farhad. *Femmes sous le voile. Face á la loi islamique*. Paris : Ed. du Félin, 1995.
- COLAIZZI, Giulia (2001) *El actocinematográfico: género y texto fílmico*. En: Dones i cinema. Revista de mujeres y textualidad Facultad de Filología de la Universidad de Barcelona. Universitaria S.A.
- COLECTIVO DE AUTORES. *La sociedad industrial contemporánea*. Siglo veintiuno Editores. a 1972.
- CORCUFF, Philippe. *Las Nuevas Sociologías*. Editorial Félix Varela. 2003.
- DEL AMO, Mercedes. " *El imaginario, la referencia y la diferencia: 7 estudios acerca de la mujer árabe*". Departamento de estudios semíticos de la Universidad de Granada, 1997.
- EL-BIZRI, Dalal *L'Ombre et son double. Femmes islamistes, libanaises et modernes*. Beirut, 1995.
- FORTI, Romina. *La identidad de la mujer musulmana*. On line.
- GÓMEZ, Nora. *El giro cultural en los estudios de Comunicación, en: Rutas mediáticas de la cultura cubana hoy*. Centro de Investigación de la Cultura Cubana Juan Marinello. 2004.
- GUILLAUME, Alfred. *The traditions of Islam*, Beirut: Khayats, 1966.
- GÖLE, Nilüfer. *Musulmanes et Modernes. Voile et civilisation en Turquie*. Paris : La Découverte, 1993.
- HANNERZ, Ulf. *Exploración de la ciudad*. México: Fondo de Cultura Económica. 1986.

- HARRIS, Marvin. *Introducción a la antropología general*. Alianza, Madrid 1993.
- HASSAN, Riffat. "Muslim Women and Post-Patriarchal Islam", en Paula M. Cooley, William R. Eakin y Jay B. McDaniel, *After patriarchy. Feminist Theory of the World Religions*, Markynoll, Nueva York: Orbis Books, 1985.
- MALTI, Douglas, Fedwa. *Medicines of the Soul: Female Bodies and the Sacred Geographies in a Transnational Islam*, Berkeley: University of California Press, 2001.
- MARCUSE, H. *Hombre unidimensional, en: Historia y crítica de las teorías sociológicas*. Segunda Parte. Editorial Félix Varela. 2003.
- MARTÍN Barbero, Jesús. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. México Documento On line 1987.
- MERNISSI, Fátima. *Beyond the Veil, Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.
- MOORE, Henrietta L. *Antropología y Feminismo*, Madrid, Cátedra. 1991.
- MORIN, Edgar. *Le cinéma ou l'homme imaginaire, essai d'anthropologie*. Paris, Les éditions de Minuit. 1956.
- MUÑOZ, Teresa. *La teoría sociológica en el siglo XX. Comentarios preliminares*, en: *Historia y crítica de las teorías sociológicas*. Editorial Félix Varela. 2005.
- IMACHE, Djedjiga y NOUR, Inés. *Alérgiennes entre Islam et islamisme*. Aix-en-Provence : Edisud, 1994.
- JÓNASDOTTIR, Ana G. *El Poder del Amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?* Madrid, Cátedra, 1993.

- KANDIYOTI, D., ed, *Women, Islam and the State*. Londres: Macmillan, 1991.
- *Las Razas Humanas* 2:238-239. Barcelona; Compañía Internacional Editora, 1981.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema. "Fundamentalismo islámico" y violencia contra las mujeres. Las causas de un falso debate". *Integrismos, violencia y mujer*. Ed. Ma. Dolor RENAU. Madrid: Pablo Iglesias, 1996.
- MARTÍN MUÑOZ, Gema. *Mujeres, democracia y desarrollo en el Magreb*. Madrid: Pablo Iglesias, 1995.
- MARX, Carlos. *La ideología alemana*, en F. Canals, Textos de los grandes filósofos: edad contemporánea, Herder, Barcelona 1990.
- MERNISSI, Fátima. "El Miedo a la Modernidad".
- MOGHADAN, Valentine "Qu'est-ce que le féminisme musulman? Pour la promotion d'un changement culturel en faveur de l'égalité des genres", in 'Existe-t-il un féminisme musulman?', livre issu d'un colloque à Paris, septembre 2006, organisé par la Commission Islam et laïcité, en collaboration avec l'Unesco. En-ligne,
- RITZER, George. *Teoría de las concepciones del mundo*. Revista de Occidente, Madrid 1974.
- SINGERMAN, D. *Avenues of participation: family, politics and networks in urban quarters of Cairo*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1995.
- TAARJI, Hinde. *Les voilées de l'Islam*. Casablanca: Eddif, 1991.
- THURÉN, Britt-Marie. Del Sexo al Género, en Antropología, Revista de Pensamiento Antropológico y estudios Etnográficos, no. 2. 1992.

- VIDAL Valdés, José Ramón. *Medios y públicos: un laberinto de relaciones y mediaciones*. Editorial Pablo de la Torriente 2002.
- YAZBECK HADDAD, Yvonne “*Islamists and the Challenge of Pluralism*” Washington: Center of Contemporary Arab Studies, Georgetown University, 1995.
- YUVAL Davis, Nira, *Women, Nation, State*, Londres: Macmillan, 1989.

