



EL COLEGIO DE MEXICO, A. C.

CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

MUJERES Y CIUDADANÍA EN EGIPTO POSCOLONIAL

Tesis presentada por

WILDA CELIA WESTERN

Para optar por el grado de

DOCTOR EN ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA

ESPECIALIDAD MEDIO ORIENTE

Director de tesis

MANUEL RUIZ FIGUEROA

MEXICO, D.F. 22 DE NOVIEMBRE DE 2012

A mi madre, Josefina Melgarejo

Agradecimientos

Dejo constancia de mi gratitud hacia el Centro de Estudios de Asia y África (CEAA) por los años de formación académica; al Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (PIEM) y a Benjamín Preciado -director del CEAA- sin cuyo apoyo financiero y académico no hubiera podido realizar mi primer trabajo de campo; al desaparecido y estimado José López Habib y a Dalia Barrera Bassols, que me dieron el impulso necesario para concretar los primeros y decisivos pasos de mi investigación. Agradezco a mi director, Manuel Ruiz Figueroa por su invaluable y paciente seguimiento de la tesis. Hago explícito mi profundo agradecimiento a todas las mujeres y hombres que durante mis estadías en El Cairo me brindaron generosamente su tiempo, conocimiento y análisis de la historia de las mujeres y de la política contemporánea egipcia. Una mención aparte merecen mis amigos cairotas, Elena Gutiérrez, Khaled Badr, Osama Hegazi y especialmente Hassanin Ali Hassanin, por su incansable y entusiasta aportación para la búsqueda de fuentes e interlocutores para mi estudio. De la amplia lista de personas, compañeros y amigos que se relacionaron con mi trabajo destaco los comentarios, lecturas y sugerencias de Mónica Cejas y de Mario Rufer. También agradezco muy especialmente a Fernando Ciaramitaro, a Mirian Roldán, a Guillermo Díaz, a Verónica Briseño, a Romer Cornejo, a Diego Barreyra y a Indira Iacel Sánchez por el estímulo, la confianza en los resultados y el afecto necesarios para concluir etapas como ésta. Por último, a la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, institución a la pertenezco desde hace algunos años y que contribuye día con día a mi formación profesional.

INDICE

Introducción	1
I. Recorridos de este estudio.....	2
II. Ciudadanía y género.....	9
III. Ciudadanía, mediaciones y comunidad.....	14
IV. Ciudadanía, derechos y leyes.....	19
Capítulo 1: Los estatutos especiales y la ciudadanía con género	25
I. El peso de la herencia.....	27
II. Sujetos generizados.....	39
<i>A modo de cierre</i>	51
Capítulo 2: La frágil relación entre derechos y obligaciones	53
I. Derechos protegidos.....	54
II. Más obligaciones que derechos.....	66
III. Coyuntura crítica: finales de los setenta.....	76
<i>A modo de cierre</i>	82
Capítulo 3: Legalidades modernas	84
I. Campos de batalla.....	87
II. El estado reformador.....	91
III. Las leyes de estatus personal.....	98
<i>A modo de cierre</i>	119

Capítulo 4: Cuerpos y ciudadanía	121
I. Cuerpo y teoría.....	123
II. Domesticar el cuerpo.....	130
a. De los nombres y las tipologías.....	140
b. De los discursos.....	143
<i>A modo de cierre</i>	152
A modo de conclusiones	154
Fuentes y Bibliografía.....	158

INTRODUCCIÓN

En la presente investigación analizo la ciudadanía de las mujeres en Egipto a partir de los años cincuenta del siglo pasado, considerando las formas que adquirió la membresía de las mujeres a la comunidad política y cuáles fueron los derechos y las obligaciones resultantes. En esta manera de enunciar los propósitos del trabajo adelanto el sentido que le doy a la ciudadanía: una forma de membresía a la comunidad asociada la existencia de derechos y obligaciones. Éste es un estudio de caso a través del cual intento sostener simultáneamente un diálogo con la literatura especializada y evaluar sus contribuciones para una comprensión crítica tanto del caso específico como de la elaboración teórica sobre la ciudadanía.

Ahora bien, en este vivir juntos que implica la ciudadanía, ¿qué y cómo se regula la inclusión e integración en el sentido político, social y jurídico? El enunciado inicial contiene ciertas precisiones que deben ser trazadas. La primera es que la ciudadanía de las mujeres, en tanto membresía a la comunidad política, en el estudio que presento, está mediada por una doble pertenencia, familiar y religiosa. Los requisitos de admisión aquí deben entenderse como el producto de un entrecruzamiento de las exigencias propias de los estatutos particulares y las del estado moderno, ambas atravesadas por la dimensión de género. Frente a una experiencia histórica de esta naturaleza, indago que noción de sujeto de derecho emerge cuando se le concede importancia a los atributos y pertenencias de orden comunitario –los estatutos personales en sentido amplio- y cómo operan los principios de igualdad y universalidad que la ciudadanía en cierto modo presupone. Intento analizar estas condiciones de la ciudadanía históricamente, siguiendo la idea de que las combinaciones y balance entre los derechos y obligaciones de las mujeres están vinculadas a la doble pertenencia mencionada, así como sus variaciones dependen de la dinámica de los proyectos y de las luchas políticas y sociales.

Considerando el punto anterior, la segunda precisión es que la trama moderna de la ciudadanía no es simplemente la yuxtaposición o la suma de lo ‘viejo’ y lo ‘nuevo’ sino el resultado de sucesivas reformas legales desde finales del siglo XIX; es decir, el resultado de un proceso concreto de modernización –y de secularización- del derecho. Las leyes nacionales, que definen las posiciones jurídicas para los sujetos y establecen derechos y responsabilidades

concomitantes, introducen una torsión en la ciudadanía dada la modernización del derecho. En la medida en que el estado deja en pie la rama del derecho de familia, vinculado a las prescripciones de la *šarī'a*¹ y a los ordenamientos de las comunidades religiosas en el caso de mujeres no musulmanas, la desigualdad y la jerarquía en términos de género presentes en estos órdenes se reproducen al interior de la ciudadanía. La expresión más clara son las leyes de estatus personal, que regulan las relaciones entre mujeres y hombres, pero no solo lo legislado sino también su aplicación, interpretación y los debates acerca de estas leyes y sus contenidos. Por esta razón, las reformas legales serán objeto de especial atención.

Planteo un análisis concreto del ordenamiento plasmado en la legislación -relacionada de manera específica con los derechos de las mujeres-, de los procedimientos de reforma y de la geometría de esta peculiar ingeniería social. En ese sentido la legislación es una ventana para mirar varios elementos: los debates legales, las demandas y oposiciones que despiertan ciertas leyes; las posiciones de género que expresan; y, no menos, cómo se manifiesta esa vinculación entre la ley y el género en un sentido profundo, puesto que refiere simultáneamente a las mujeres en el plano abstracto –por ejemplo, su estatuto o su condición jurídica- y la materialidad de sus cuerpos, las intervenciones en la intimidad, la sexualidad y la corporalidad de las mujeres junto al diseño de los derechos ciudadanos y a la calidad de esos derechos. Decisivo en este trabajo es el esfuerzo por situar históricamente estas nociones que presumo están ligadas a la construcción de la ciudadanía de mujeres en Egipto entre los años cincuenta y finales de los ochenta del siglo XX y, en ese sentido, intento un diálogo entre las formas observables de la ciudadanía, las preguntas de cómo ocurrió y los materiales históricos disponibles para responderlas.

2

I. Recorridos de este estudio

Desde el punto de vista de la locación temporal de los temas esbozados, el punto de partida es la experiencia del nasserismo y abarca las tres décadas siguientes. El golpe militar de 1952 liderado por Gamal Abdel Nasser produjo una ruptura en la vida del país, indica simultáneamente el final del estatus colonial, o cuando menos de la presencia británica, y el agotamiento del proyecto

¹ Bernard Botiveau define *šarī'a* como “el cuerpo normativo contenido en las revelaciones coránicas, las que constituyen el marco de referencia para todas las conductas individuales y colectivas” (1993: 263).

liberal iniciado en 1922; en ese sentido, el corte ofrece un punto de partida suficientemente nítido. El reacomodamiento de la sociedad que implica el nasserismo (1954-1970), y ya pensando en las variaciones en las formas de inclusión de las mujeres y en el tipo de membresía a la comunidad política, configura un modelo de ciudadanía donde lo nuevo es el enfoque proteccionista respecto a los derechos de las mujeres, diseño paralelo a la nacionalización de los tribunales, un proceso de modernización jurídica que relocaliza algo que ya existe: el estatuto personal derivado del derecho de familia cuyos antecedentes se remontan a finales del siglo XIX y que en lo sucesivo será atendido en los juzgados nacionales.

El segundo bloque temporal se inicia con el cambio de régimen, considera las modificaciones en las características de la ciudadanía y las implicaciones del abandono del enfoque proteccionista, del retroceso en los derechos de las mujeres y del aumento de las obligaciones en tanto ciudadanas, procesos relacionados con la liberalización económica y con la reverberación de visiones islamistas respecto de la organización social y del futuro político del país. Esta etapa se extiende durante los años setenta y ochenta, cambia por las razones indicadas y también a consecuencia de procesos de reforma legal trascendentes, como la reforma de las leyes de estatus personal en 1979 y su revocación en 1985.

Es decir, entre los cincuenta y los años ochenta, podemos contemplar dos modelos de ciudadanía que se desenvuelven en contextos históricos diferenciados, con dos transformaciones sustanciales: una dinámica de aumento/disminución de derechos y de obligaciones que marca el acceso a la ciudadanía de las mujeres que depende del proyecto nacional hegemónico y el enraizamiento de los estatutos personales en una forma de ciudadanía moderna peculiar. Tomado en su conjunto, con las variaciones temporales indicadas, el periodo cubierto permite reflexionar sobre sus características básicas y hacer un balance de la trama fundamental de la ciudadanía de las mujeres.

La decisión de no adentrarme en la década de los noventa no significa que las transformaciones posteriores sean irrelevantes sino que incluirlas llevaría a plantearse otros problemas que rebasan la intención de este estudio. Así como fijar el recorte temporal inicial fue bastante claro, cuando cerrar no lo fue tanto. El cierre fue surgiendo al calor de un grupo de entrevistas realizadas y encuentros con activistas e intelectuales egipcias durante 1999 y parte del

año 2000², al mismo tiempo que revisaba las organizaciones de mujeres más activas de finales de la década, sus agendas, los temas dominantes y cuáles y cómo se relacionaban con la ciudadanía desde una perspectiva de los derechos. Algunas discusiones se mantenían en la medida que las demandas de reforma legal no habían sido satisfechas y en ese caso se insistía en problemas ya enunciados en este trabajo. Pero otros debates tenían distinta connotación.

En los noventa aparecen elementos novedosos relacionados con un tipo de movilización de los movimientos de mujeres, enlazados con la presencia de organizaciones internacionales que aportan financiamiento y a la vez modifican las agendas existentes en un contexto de cambio económico, social y político mayor, de transnacionalización. La internacionalización de la agenda supuso para las organizaciones una revisión de los periodos previos –en el sentido de logros y fracasos en estrecha relación con el poder político- y la reflexión sobre los problemas históricos de autonomía del feminismo egipcio y sus posibilidades de contribución a los debates sociales, culturales y políticos, no sólo al mejoramiento concreto de las condiciones de vida de las egipcias. Sin embargo, para los propósitos de este estudio, la inclusión de tales tópicos hubiera descentrado la discusión sobre las características de la ciudadanía y su desarrollo histórico para perseguir la historia del feminismo o de los movimientos de mujeres. En su lugar, sólo doy cuenta de los mismos cuando sus demandas atraviesan discusiones puntuales sobre la ciudadanía.

El trabajo exploratorio contribuyó a valorar la pertinencia de los cortes en la periodización, a establecer ejes analíticos, así como a cuestionar percepciones propias. Los

² Atiyah el-Abnoudi (1939-), cineasta y escritora; Heba R'auf (1965-), activista y académica; Radwa Ashur (1946-), escritora; Nadia Farah Ramsis, académica; Arab Lutfi, activista e integrante del grupo feminista Ma'an; Fatma Moussa (1927-2007), escritora y académica; Farida el-Naccash (1940 -), escritora y periodista, activista política, integrante de Comité Central del Partido Tagamu y de la red de ONGs. Mujeres en Desarrollo; A'tidal Osman (1942-), escritora; Amina Rashid (1938 -), académica y activista; Gihan Abu Zied, integrante de la red de ONGs. Foro para las Mujeres en Desarrollo; Amal O'mar y Sahar el-Mougy, poetas, cuentistas, ambas talleristas en la reescritura de cuentos populares con perspectiva de género del Foro Memoria y Mujeres; Nadia Wahab, Centro la Nueva Mujer; Mahaseen Mostafa Hassanin, Comisión Nacional de Población y Desarrollo, organización creada por decreto ministerial en 1996, provee asistencia a las ONGs. para la implementación del Programa de Acción de Población y Desarrollo; Heba el-Sharkawy, Proyecto Género y Desarrollo de UNICEF-Egipto; en la Fundación Frederick Evert, con Nadra Zaki; de la Liga de Mujeres Árabes, fundada en 1987, sostuve entrevistas con Amira 'Abd al-Fatah, integrante del programa Participación Política; Hela 'Ali, proyecto Pekín y en la red de ONGs. de las seis regiones de Egipto (Gran Cairo, Delta, Alejandría, Egipto Medio, Alto Egipto y Sinaí- Canal de Suez); y Camelia Shukri, proyecto educación legal (alfabetización que incluye la enseñanza de los derechos de las mujeres); Ahmad Sif, entonces director del programa para la Suprema Corte Constitucional, Centro de Derechos Humanos y Asistencia Legal.

contactos personales y la observación *in situ* ampliaron mi mirada sobre el problema y la complejidad de la ciudadanía y en muchos casos encontré en ellos claves específicas y preguntas para leer, interpretar y situar en una perspectiva histórica más adecuada los materiales de la investigación: la información concreta, los textos legales y documentos de distinta índole, los comentarios a los mismos, las notas de revistas, periódicos y publicaciones, la historiografía del periodo abordado y los análisis posteriores, así como la producción teórica. La expresión un tanto neutra de ‘contactos personales’ no hace justicia a la generosa disposición y atención recibida de mujeres y hombres durante mi estadía en Egipto a quienes expreso mi mayor reconocimiento y agradecimiento.

Sin embargo, cuando parecía tener un todo ordenado desde el punto de vista de la periodización, la investigación concreta me demandada responder interrogantes de cómo abordar la temporalidad misma de los problemas que incluía en la descripción, análisis y discusión de la ciudadanía entre los cincuenta y los noventa. Los cortes en dos francos períodos, con modelos de ciudadanía diferenciados entre sí, desde cierta perspectiva tenían una coherencia interna tranquilizadora aunque seguían siendo dos períodos de gobierno cuando el énfasis que quería darle a este estudio enfocaba a unos sujetos particulares, las mujeres. Por ejemplo, las dinámicas de la constitución de las mujeres como sujetos de derecho para los cuales no sólo los estatutos especiales mantienen vigencia sino que son centrales para entender su ciudadanía rebasan como proceso las décadas de los cincuenta a finales de los ochenta. ¿Cómo dar cuenta de esas características y rasgos constitutivos con una tensión semejante?

Para ofrecer suficientes argumentos y distinguir momentos de quiebre, de estabilidad de los cambios e incluso de cuando éstos comienzan a desvanecerse, necesitaba un ejercicio conceptual mayor para hacerlos inteligibles. Antes de dejarme vencer por la tentación de cortes cronológicos arbitrarios aunque limpios en su definición, tomé la decisión de resolver estos dilemas atendiendo a los datos empíricos y a mis propias preguntas. La solución es quizás heterodoxa, no obstante, creo que el texto gana en fuerza explicativa. Esa es la razón por la cual la temporalidad de cada capítulo es distinta, opté por explayarme en lo que consideré el problema principal que debía discutir, atendiendo la temporalidad que lo hacía específico y que le era propia. El mismo procedimiento adopté para la discusión interna de categorías y problemáticas en los capítulos; como el proceso mismo, tienen algo de autonomía pero se articulan y

contribuyen a la comprensión de la ciudadanía de las mujeres egipcias, objeto de la investigación cuyos resultados presento en este escrito.

Desde el punto de vista formal, este estudio consta de cuatro capítulos. El primero está dedicado a revisar los estatutos especiales, parte sustantiva de la ciudadanía de las mujeres egipcias por su contenido específico de género y por cómo la singulariza, en ver cómo se construyó históricamente la noción de estatutos personales y su interacción con los ordenamientos legales poscoloniales. El segundo trata de lo que he llamado “ciudadanía protegida”, característica que mantiene hasta finales de los sesenta y coincide con el final de un régimen, y cómo a partir de entonces se diluyen las prácticas de protección en el terreno legal a raíz de las dinámicas sociales y políticas internas generando un modelo de ciudadanía diferente. Existe un juego entre protección y desprotección jurídica, pero un modelo no es la negación del otro no sólo porque se activan en contextos distintos y responden a la dinámica de las luchas políticas y sociales sino porque el balance entre derechos y obligaciones, en particular cuando estas últimas tienden a eliminar o subsumir los primeros, es una condición histórica. El tercer capítulo trata en particular las leyes de estatus personal, sus contenidos y reformas insertos en una discusión mayor de modernización del derecho y de la relación de los derechos comunitarios con las nociones individuales. En el cuarto y último capítulo discuto la relación entre cuerpo y ciudadanía siguiendo las huellas del debate sobre la mutilación genital femenina. Fue, sin duda, el más arduo de trabajar en principio por lo sensible del tema, y exigió que repensara la relación entre sujetos jurídicos, la edad y los derechos de ciudadanía. Finalmente, en la presente introducción muestro los derroteros de la noción de ciudadanía y su tratamiento teórico, siguiendo tres pistas: el género, lo comunitario y la pertinencia de la discusión sobre el derecho.

El diálogo con la literatura especializada que se intenta sostener en este trabajo merece una breve explicación por la variedad de campos que concurren. Sobre el sustrato de la discusión teórica relativa a la ciudadanía se erige un largo debate que las feministas vienen sosteniendo acerca de las implicaciones de la ausencia del género en su tratamiento. La producción de este tipo de investigaciones para el caso de los países de Medio Oriente es mucho menor y prácticamente inexistente la vertiente que discute el lugar de los estatutos especiales –esta peculiar configuración jurídica de la ciudadanía en la región-; el tema se cataloga en todo caso

bajo el indicador de ‘situación legal’, ilustrativo de la subordinación de género. En ese sentido, este estudio tiene un enfoque poco frecuente.

En relación con lo anterior, establezco una discusión fuerte sobre un campo claramente diferenciado que tiene que ver con lo legal. Allí convergen las discusiones sobre el lugar del derecho en general y el tratamiento de estos tópicos específicamente en las investigaciones relacionadas con el mundo árabe e islámico, producción muy prolífica dado que el orientalismo convirtió este terreno en uno de más abonados bajo la presunción –y el prejuicio- que a través del derecho islámico se accedía de manera transparente a las peculiaridades de la cultura de la región. Ello implica que las visiones críticas posteriores, con explícitas o implícitas referencias a la colonialidad de este saber previo, tienen detrás extensas tradiciones intelectuales en las cuales se cimentan los debates actuales. En general, la del derecho es una literatura dominada por académicos hombres con algunas excepciones notables como Judith Tucker y Heba R’auf, la primera de la academia norteamericana y la segunda de la academia egipcia y más conocida a través de las entrevistas por su perspectiva islámica. A este campo concurre el feminismo legal, la producción desde el feminismo hegemónico occidental y las contribuciones de autoras que podríamos definir como poscoloniales.

Aunque ciertas características de la ciudadanía egipcia pesan por igual a mujeres musulmanas y no musulmanas, por ejemplo comparten la aplicación de leyes de estatuto personal para cada comunidad, dedicaré mi atención a los cruces entre derecho islámico y derecho secular y a la secularización del derecho islámico, expresión que a veces uso para hablar de procesos de codificación y reorganización y otras en el sentido de cambio de significado de normas religiosas reconocidas. Es decir, privilegio el estudio de la comunidad musulmana y dejo abierta la posibilidad de indagar en el futuro la investigación sobre mujeres de las comunidades no musulmanas.

En un sentido general, el derecho islámico fue el legado institucional basado en la comunidad, legado que también exponía los derechos y deberes de pertenencia. En un sentido más estricto, la *šarī’a* representa la voluntad divina y al mismo tiempo una guía para las conductas individuales y colectivas atendiendo a distintos aspectos de la vida cotidiana y de la actividad humana en general. Debido a su origen se convirtió en una guía para la vida cultural,

política, económica, social y en custodia de la ética de la totalidad de la sociedad musulmana, adquiriendo un estatus de infalible y demandando obediencia corporativa en razón de su origen divino. De todos modos, los significados de la *šarī'a* varían según el contexto y de los usos que se hace del término, según quien enuncia puede funcionar como un referente relativamente laxo o normas fijas. No obstante, dilucidar cómo distinguir con claridad el camino - *šarī'a*, - para obedecer los mandatos de dios cuando la revelación no lo expresa sin equívocos, que tanto de legal tiene una norma, su relación con la revelación y cómo debía entenderse y aplicarse en las decisiones relativas a la justicia, fue desde los primeros siglos del islam difícil de resolver y dio lugar al desarrollo posterior de la *fiqh* o jurisprudencia, una actividad esencialmente humana que condujo al desarrollo de una amplísima teoría legal cuyo propósito fue precisamente formular reglas (*aḥkām*) para aquellos casos que no estaban tan claros en las fuentes: el Corán o la *sunna*³ del Profeta Mahoma.

El procedimiento es el siguiente: los casos o situaciones no contempladas en las fuentes son sometidos a un proceso de interpretación o *iḥtiḥād* para formular principios legales consistentes, en letra y espíritu, con las fuentes textuales, proceso que se sostiene en el *iḥmā'* o consenso entre los eruditos de una comunidad de estudiosos y mediante *qīyas*, el proceso de razonamiento por analogía o silogismo. En el intento de 'entender' la *šarī'a*, desde el punto de vista de desprender de ella lo jurídico que contiene, se formaron entre los musulmanes sunitas distintas escuelas (sing. *maḏhab*) que en actualidad distinguimos con el nombre derivado de sus principales exponentes: ḥanafita, malikita, šafi'ta y ḥanbalita⁴. La sola existencia de las escuelas⁵ habla de una extensa y profusa producción de textos legales así como de prácticas, con opiniones divergentes entre y dentro de cada una de ellas, respuestas consideradas legítimas aun en el disenso que, para los propósitos de este estudio, representan un verdadero problema frente a la codificación de las leyes, los procesos de secularización y centralización estatal moderna.

³ La definición más extendida de la *sunna* la describe como la tradición preservada y transmitida por la comunidad de creyentes. Consta de los actos, acciones y palabras del Profeta, así como los actos o dichos de otros que presenciaron o a quienes le fueron contados lo que el profeta aprobó o rechazó. Adquiere este significado a partir del siglo VIII.

⁴ Abū Ḥanifa (699-767), Mālik Ibn Anas (720-796), Šafi'ī (767-820) e Ibn Ḥanbal (780-855), los maestros de las escuelas reconocidas por los sunníes y existen otras dentro de la comunidad musulmana šī'ita.

⁵ Para una introducción a la conformación histórica de las teorías legales, véase Coulson (1998), Hallaq (1997).

La otra gran discusión de este trabajo se relaciona con el cuerpo, tema sobre el cual ha habido una especie de boom en los últimos quince o veinte años. Menor desde el punto de vista de la producción historiográfica y abundante en su tratamiento sociológico y antropológico. En particular desde América Latina, sólo por mencionar una de las publicaciones, la revista *Debate feminista* publicada en México cuenta con al menos cinco números dedicados al cuerpo. La relación entre ciudadanía y cuerpo no ha concitado tanta atención aunque sí existe una amplísima variedad de escritos sobre el cuerpo y la política y cómo los atributos asignados al cuerpo femenino legitiman la exclusión, sobre la razón que habita la política y que excluye las debilidades de lo corpóreo y de los sentimientos.

Por supuesto que rebatir las teorías que ignoran el género en la discusión de la ciudadanía es poner el cuerpo, no obstante la mayor parte de esas discusiones son más teóricas que empíricas. Esto último es, precisamente, la contribución de este trabajo. Presento un análisis de la ciudadanía de las mujeres egipcias situada históricamente, integrando en su discusión componentes no considerados en las investigaciones realizadas hasta ahora o tratados parcialmente y/o por separado. La noción de ciudadanía *situada históricamente* rinde tributo a los estudios poscoloniales y a sus singulares formas de interrogar las experiencias de las mujeres y los fenómenos sociales y a la historia como disciplina. Como aporte adicional, es una producción en español para lectoras y lectores hispanoparlantes.

9

II. Ciudadanía y género

El término ciudadanía tiene la impronta de los procesos sociales, culturales y políticos, de allí las dificultades que enfrenta su tratamiento teórico. Por décadas la referencia obligada en la materia fue el trabajo de T. H. Marshall (1950), y por momentos pareció un largo monólogo con variaciones, pero desde mitad de los ochenta el cruce de distintos cuestionamientos tendrá su correlato en la manera de mirar y explicar el fenómeno. Will Kymlicka y Wayne Norman (1997), en un trabajo publicado por primera vez en 1994, afirman que la decepción de la izquierda por los límites de la democracia y la inquietud de la derecha por la ampliación de los derechos tuvieron un efecto emancipador para la discusión de la ciudadanía al desprenderse de las persistentes preocupaciones por la democracia y la justicia provenientes de la teoría política.

Menos laudatorio, David Scobey compara el ‘retorno del ciudadano’ al debate académico-político norteamericano y europeo con la figura del espectro saliendo de su tumba, convertido en el fantasma del ideal del ciudadano portador de derechos que había sido central para la política del siglo XX y que se tornó más visible y más vulnerable por el impacto de la globalización y por los desafíos supra y subnacionales a la soberanía nacional. Muestra conjunta del agotamiento de las ideologías que sostenían este ideal así como de las tradiciones intelectuales que lo habían cobijado. Reticente a verla en crisis, el autor opina que la ciudadanía mantiene su magnetismo y poder para organizar la membresía política y legitimar las aspiraciones de cambio y esto es así en parte porque la nación también ha mostrado ser altamente resistente. A su vez, el ciudadano ofrece un ideal comunitario que media entre lazos supuestamente primordiales y otros más universales y abstractos (Scobey, 2001). Bajo esta mirada, no sólo ciudadanía y nación se entrelazan sino que la conmoción que sufre la nación produce una reacción defensiva que alienta la discusión sobre la constitución de la comunidad política.

Nacida del desencanto, o de las aprehensiones, la interrogación sobre la ciudadanía alcanzó un estatuto independiente y notable relevancia teórica y política durante los años noventa. Constatación que repite Hilda Sabato (1999) con la salvedad de que no le preocupan los motivos de la inflación de trabajos sino los aportes de los análisis históricos para entender cómo se constituyó la ciudadanía de manera concreta, punto de convergencia de los estudios sobre América Latina que la autora compila, a la manera que lo hace Rogers Brubaker (1992) para analizar los casos francés y alemán o, como lo hace Pierre Rosanvallon (1999) indagando sobre el desarrollo y alternativas del sufragio. La coincidencia de los trabajos citados es el cruce de la producción teórica con preocupaciones y preguntas que nos hacemos en distintos momentos históricos. Preguntas, constataciones y angustias que cambian, como se ve en la contribución reciente de la noción de “ciudadanía precaria” para el análisis de realidades latinoamericanas: frente a estados de excepción permanentes, la ciudadanía no se respalda en un estado de derecho sino en uno que siempre desfavorece a los pobres, en un contexto duradero de exclusión y marginalidad (Durand Ponte, 2010). ¿Qué tan precaria o sólida ha sido la ciudadanía egipcia, bajo un gobierno autoritario, en ese edificio que ha sostenido a los militares egipcios en el poder por más de cincuenta años, con elecciones periódicas desde 1977, y que desde comienzos del 2011 quizás esté implosionando?

Quizás porque el referente es la vida real, algo que nos pasa, no es necesario mucho esfuerzo para observar que las parcelas de ciudadanía a veces son pequeñas y otras inexistentes dependiendo de qué sujetos se trate, de las relaciones con el estado, de la formación histórica de la nación y del tipo de prácticas sociales, políticas y culturales. Esto sugiere un número inquietante de preguntas: el lugar del estado, el peso del estatus legal, las condiciones de la membresía a la comunidad política, la individualidad o colectividad de los derechos, las limitaciones de la concepción liberal, entre otras cosas y, por supuesto, el lugar del género. Aun cuando el terreno parece farragoso, se delinean dos grandes direcciones en las interpretaciones de la ciudadanía: una que apunta a señalar la pertenencia a una comunidad política particular, el problema de la membresía, y otra que se centra en los derechos y obligaciones; esas –como sostuve al inicio- serán las acepciones que este estudio utilice.

No obstante este tránsito y a veces este punto de llegada, lo que se puso en discusión y se problematizó desde la segunda mitad de los años ochenta, y con más insistencia durante los noventa, fue la noción misma de ciudadano, un individuo libre e igual, portador de derechos y obligaciones, miembro de un estado nacional que la teoría liberal presentó como modelo universal. Desde una perspectiva feminista, este modelo replica la imagen masculina, peca de abstracción, no es neutral como pretende ni el género es irrelevante. La queja por el descuido del género también puede sostenerse respecto a la producción académica más sistematizada; por ejemplo, de los sesenta números que ha publicado la revista *Citizenship Studies* desde que apareció en 1997 un número muy reducido de artículos consideran la vinculación del género con la ciudadanía.

Después del prolongado descuido de la ciudadanía, ¿por qué surgieron tantos interrogantes y cuestionamientos? ¿Qué cimbró de esta manera el pensamiento político de mitad de los ochenta y los años noventa? Muchos acontecimientos. No sólo se desmoronó el Muro de Berlín y las sociedades post-soviéticas –incluso para el pensamiento y los movimientos feministas- desafiaron todo tipo de definiciones de la sociedad, de la democracia, de la civilidad, del lugar de las mujeres, sino que también se realizaron las conferencias internacionales⁶, de

⁶ Como antecedentes: 1975 fue declarado el Año Internacional de las Mujeres, en 1979 fue aprobada la Convención para la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW) -las fechas de ratificación total o parcial varían según los países y en el caso de Egipto la ratificación con reservas se produjo en 1981-, al igual

Población y Desarrollo en El Cairo (1994), la Conferencia mundial de mujeres de Beijing (1995). Para mitad de los noventa ya se tenía un grupo maduro de preguntas, y a veces también de respuestas, acerca de los derechos de las mujeres, de su protagonismo y contribuciones en la toma de decisiones y en el diseño del desarrollo, al igual que un camino de instrumentación de acuerdos internacionales, sumado a una producción teórica prolífica relacionada específicamente con el género. Esto que la historiadora Joan Scott presenta como “la organización social de la diferencia sexual”, advirtiendo “no significa que el género refleje o implemente diferencias físicas naturales o fijas entre mujeres y hombres; más bien, el género es el conocimiento que establece significados para las diferencias corporales” (1988: 2). Es una construcción, cuyos significados varían en los distintos contextos culturales, sociales e históricos; y una categoría de doble entrada: “el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder” (1988: 42). Joan Scott exitosamente le puso nombre a un proceso ya conceptualizado por las feministas: la producción de distinciones entre mujeres y hombres, de codificaciones y contrastes del comportamiento como femenino o masculino y, finalmente, de la elaboración constante de roles sociales y de reglas para su ejercicio que poco tienen que ver con la naturaleza.

12

Si era tan claro que había políticas de género, en ambos sentidos, tanto para disciplinar como para insubordinarse, entonces ¿por qué la ciudadanía no se consideraba generizada? ¿En qué sentido cuenta el género y cuáles serían las implicaciones prácticas para la ciudadanía? A propósito de aquel modelo masculino criticado y poniendo bajo la lupa al liberalismo Kathleen B. Jones (1990: 785) y Chantal Mouffe (1993: 14) corroboran que éste ha reducido la ciudadanía al estatus jurídico/legal y, por lo que refiere al liberalismo, el cargo es correcto. En un sentido general, los críticos al liberalismo afirman que si la pertenencia remite sólo a los lazos formales entre el estado y los ciudadanos expresados en términos jurídico-legales no podemos hablar de una verdadera ciudadanía. Consistente con esta afirmación, ser ciudadanos en sentido formal no tiene mayores consecuencias ya que es preciso considerar los aspectos sustantivos de la ciudadanía y ello indica derechos y deberes potenciales que pueden realizarse, implica capacidad para ejercer esos mismos derechos, a la vez que cierto grado de participación.

que se realizaron las conferencias mundiales en México (1975), Copenhague (1980) y Nairobi (1985) sobre las condiciones sociales y jurídicas de las mujeres.

En cuanto al género, para Kathleen B. Jones la salida es una ciudadanía en la que resuenen las diversas experiencias de las mujeres, en lugar de los intentos de transformar a las mujeres para que se adecuen a las prácticas ciudadanas como tradicionalmente se han definido. Chantal Mouffe toma otra dirección y define la ciudadanía como identidad política, en el sentido de “identificación con los principios de la democracia moderna pluralista, en la afirmación de la libertad y la igualdad para todos” (1993:16); *para todos* dice la autora, esto es, el género es un dato no irrelevante pero sí plural en sí mismo y sometido a un “nosotros” igualmente diverso⁷. Si esto era una especie de proyección, tanto optimismo resultó infundado, sí destaco que en estos trabajos sobre la ciudadanía de la etapa de los noventa están ya perfiladas las principales controversias: ciudadanía como estatus o como práctica⁸, ciudadanía universal o diferenciada, mezclada con otros debates como el de igualdad *versus* diferencia, la pertinencia e incluso la existencia de la división entre esferas pública-privada, todos ellos cruciales para una epistemología feminista.

Pese a lo escurridizo y problemático del término, Ruth Lister señala que “la ciudadanía provee de un concepto teórico estratégico invaluable para el análisis de la subordinación de las mujeres y un arma política potencialmente poderosa en la lucha contra ella” (1997: 6). Propone una reconstrucción feminista que aúne el liberalismo y el republicanismo cívico por el punto de convergencia más básico: la ciudadanía señala una matriz de derechos y obligaciones y la membresía a una comunidad política. El liberalismo enfatiza la condición de estatus y el republicanismo la práctica; el primero se centra en el individuo, el segundo en la comunidad más amplia. Una síntesis de ambas tradiciones es posible a condición de distinguir entre ser ciudadano y actuar como tal. En el sentido legal y sociológico, dice Ruth Lister, ser ciudadano es disfrutar de los derechos necesarios para tener agencia y para participar política y socialmente;

⁷ Las posiciones sobre el tema son muy variadas, por ejemplo, para Jean B. Elshtain (1981) la maternidad debe ser tomada en cuenta para la ciudadanía, con ello se hace eco de las propuestas de Carol Gilligan (1982) sobre la “ética del cuidado” y la diferencia de los sistemas morales entre mujeres y hombres. Autoras como Chantal Mouffe (1993) y Mary Dietz (2001b) sostienen que la diferencia sexual no debe ser relevante para definir la ciudadanía y, en posición intermedia, Anne Phillips (1996) propone que sea considerada mientras dura el proceso de corregir las desigualdades.

⁸ Este punto ha sido discutido en términos de ciudadanía formal, en especial en las críticas a los trabajos de T.H. Marshall como las de Julia O'Connors (1993), Nira Yuval-Davis (1993), Sylvia Walby (1994), quienes reconsideran la relación entre género y ciudadanía. También se critican del autor los estadios de ciudadanía- derechos civiles, políticos y sociales- y las posibilidades de una manera menos evolucionista y teleológica de concebir la ciudadanía que la ofrecida por Marshall (Somers, 1993).

en tanto que actuar como ciudadano es llenar el potencial contenido en ese estatus (1997: 12). Como planteó François-Xavier Guerra, ciudadano [o ciudadana] no se nace, “(s)er y sentirse ciudadano no es algo “natural”, sino el resultado de un proceso cultural en la historia personal de cada uno y en la colectiva de la sociedad” (1999: 33).

III. Ciudadanía, mediaciones y comunidad

Las disputas y compromisos entre visiones liberales y comunitaristas daban bastante en qué pensar pero no ofrecían el modo de salir de ellas y librarse, al mismo tiempo, de las restricciones espaciales de los modelos, de la universalización de una experiencia histórica (occidental) convertida en horizonte y en explicación general para toda ocasión y lugar. Pnina Werbner y Nira Yuval-Davis, en la introducción de *Women, Citizenship and Difference*, proponen superar los enfoques formales por uno que considere la ciudadanía como un tipo comprensivo de relaciones en las que la identidad, las posiciones sociales, las prácticas institucionales, los supuestos culturales y el sentido de pertenencia interactúan (1999: 4). La clave de estos estudios y otros similares es el carácter situado de la ciudadanía, el examen de otras experiencias y formas de construcción histórica en las cuales el género, la clase social, la etnicidad y las etapas de la vida son significativas. De manera adicional, mantuvieron la tensión entre las manifestaciones nacionales y transnacionales de la ciudadanía, aunque como formas coexistentes e interrelacionadas⁹. La revisión de las ‘mutaciones de la ciudadanía’ en escenarios globalizados en virtud de la fuerza desterritorializada del mercado analizados por Aihwa Ong (2006) agrega nuevos desafíos en el terreno práctico y analítico al incluir la intersección de las políticas neoliberales en entornos no occidentales y su impacto en la ciudadanía, señala su carácter cambiante a la luz de las transformaciones económicas y políticas globales que minan la soberanía de los estados e incorpora el mercado como otro de los dominios –aunque no el único– donde se dirime la ciudadanía. No menos desafíos surgen como consecuencia del desplazamiento

⁹ Esta discusión ya venía dando algunos frutos, por ejemplo, Ruth Lister recupera las promesas de inclusión que, ampliadas por una perspectiva internacionalista, cuestiona la locación de la ciudadanía en el estado-nación y en ello su postura se asemeja a la de Bryan Turner (1994:15), quien sostiene que “(e)l futuro de la ciudadanía debe... ser sacado de su locación en el estado-nación” (1994:15). Para ambos autores el proceso de globalización debería poner en entredicho las antiguas formas de membresía si las nociones de solidaridad y universalidad reemplazan el carácter exclusivista de la ciudadanía y asumen la presencia significativa de migrantes y asilados en las sociedades contemporáneas. La conclusión lógica de este aspirado tránsito es convertir los derechos humanos en derechos de ciudadanía.

de personas en la región de Medio Oriente por guerra, persecución política o penurias económicas, porque brinca otra vez el problema de los límites entre nacionales y no nacionales. Finalmente, estos países tanto expulsan económicamente a sus ciudadanos hacia el exterior -la migración en busca de oportunidades laborales de egipcios, mujeres y hombres, aunque más los últimos, en los países petroleros-, como reciben población¹⁰.

En cualquier caso, la constante es la demanda de historizar los procesos no sólo para incluir a las mujeres en el sentido extenso de la palabra –es decir, ponerle género a la ciudadanía- sino para diferenciar sus experiencias localizándolas en contextos específicos y analizando problemas igualmente específicos. El primer paso en ese sentido fue sin duda el trabajo de Chandra Mohanty (1988) que interroga y cuestiona las presunciones sostenidas por largo tiempo sobre la homogeneidad de la experiencia de subordinación y opresión de las mujeres del “Tercer Mundo”, denuncia el universalismo etnocéntrico, el orientalismo que caracterizó a los trabajos académicos sobre las mujeres como un todo indiferenciado y monolítico y, en el caso de las regiones árabes y musulmanas, el énfasis puesto en el Islam como clave explicativa de la dominación masculina (Mohanty, 1988; Jayawardena, 1986; Keddie, 1991)¹¹. Crítica feminista desde los márgenes, crítica poscolonial¹², que restituyen el valor a la voz y a los cuerpos de la mujeres invisibilizadas y habladas por el feminismo occidental, blanco -liberal o marxista-, heterosexual y de primer mundo que las retrata como víctimas pasivas e ignora sus experiencias de lucha y sus producciones teóricas y políticas.

15

¹⁰ Egipto recibió solo en el año 2000 alrededor de 16,000 refugiados y asilados, en el 2007 la cifra ascendía a 42,500, principalmente de Irak, Sudan y Somalia. <http://www.unhcr.org/4922d4220.pdf>

¹¹ Las visiones esencialistas y prejuiciosas del Islam –agravadas por la reciente expansión de ideologías islamistas que reclaman la segregación espacial y social de las mujeres, y refuerzan el control y la autoridad masculina-, han sido desafiadas en la colección de ensayos editada por Deniz Kandiyoti (1991) y otros escritos de la autora sobre el caso turco en los que advierte sobre los riesgos de explicar la subordinación de las mujeres musulmanas únicamente a través de la ideología y práctica del Islam, sin considerar el rol del estado y las elites políticas (1991b). Igualmente los trabajos de Fedwa Malti-Douglas (1991) y Fatima Mernissi (1991) borran las imágenes transhistóricas e inmutables del Islam, iluminando la relación entre las interpretaciones del Islam y las relaciones de género; así como Leila Ahmed contribuye con el análisis de la combinación de otras fuerzas históricas como el colonialismo y el nacionalismo, en la representación de las mujeres (1992).

¹² La designación de poscolonial (crítica poscolonial, feminismo poscolonial) da cuenta de una postura epistemológica relacionada fuertemente con los textos de Edward Said, Homi Bhabha y Gayatri Chakravorty Spivak y, a través de ellos, con la descolonización del conocimiento. En este caso también contiene una referencia a la experiencia colonial aún fresca para Egipto. Aunque la independencia formal data de 1922, hasta el 1952 los británicos participan del gobierno, junto a los partidos liberales y a la monarquía.

En el caso egipcio, simultáneamente, aunque pocos estudios centraron su atención exclusivamente en la ciudadanía, la producción académica sobre las mujeres egipcias contemporáneas aumentó de manera considerable y se inscribieron en la tendencia de recuperación de las “voces” de las mujeres, criticando el monolitismo y ahistoricismo con que el/los feminismo/s locales han sido tratados (Tucker, 1985; Both, 1991; Badran y Cooke, 1990; Badran, 1991; Baron, 1994). Otros estudios se dedicaron al análisis de las características de la militancia a favor de las mujeres y las formas de participación y/o resistencia (Al-Ali, 2000; Karam, 1998; Nelson, 1996; Badran, 1995; Sullivan, 1986). En su conjunto plantean los problemas teórico-metodológicos específicos de la recuperación de la/s historia/s de las mujeres egipcias y de la escritura de historias alternativas, tomando distancia de los metarelatos de la nación, el nacionalismo, los movimientos revolucionarios o fundamentalistas.

Los estímulos no tuvieron un solo origen, provenían de los debates puntuales sobre la ciudadanía pero también de la confluencia de otras discusiones intelectuales y políticas emergentes. La geografía de la ciudadanía se amplió con la corriente “descolonizadora” del feminismo que insertó en la discusión tópicos donde la comunidad aparece con referencias concretas de pertenencia, por ejemplo, a la familia, en entornos donde las relaciones patriarcales de autoridad y poder siguen siendo hegemónicas. Suad Joseph y Susan Slymovics afirman que, en Medio Oriente y en el Norte de África, la ciudadanía está mediada por la membresía de las mujeres a sus familias y comunidades, entidades jerárquicas animadas de una lógica patriarcal que privilegia a los hombres sobre las mujeres y a los mayores sobre los jóvenes, es decir, combinando los criterios de género y edad (Joseph y Slimovics, 2001: 1-19).

La familia –como idea e institución- y las familias –en tanto relaciones y prácticas- son mediadores frente a las instituciones del estado, explica Suad Joseph (2005). La existencia y preminencia del ‘contrato parental’ se debe a que la pertenencia familiar es anterior a la del estado, la familia reclama y obtiene la lealtad primaria y primordial y solo después la lealtad circula hacia el estado. De este modo el contrato parental controla y media en la relación entre ciudadanos y la esfera estatal. A su vez, el estado y la religión –la pertenencia a la comunidad religiosa- refuerzan la centralidad de la familia y reproducen la lógica del contrato parental contribuyendo a su permanencia (2003; 2005). Lo que Suad Joseph denomina contrato parental para Mounira Charrad puede ser llamado ‘patriarcado estructurado por el parentesco’, cuyo

efecto fue el debilitamiento de los derechos individuales de las mujeres cuando los linajes y las estructuras sociales del parentesco ancladas al poder político mantienen su predominio en el periodo poscolonial –como en Marruecos y Argelia- y se fortalecen los derechos cuando los linajes patriarcales extensos pierden vigor, como en Túnez (2007, 137).

En principio y como sostengo al inicio de este trabajo, coincido en que la ciudadanía continúa hablando el idioma de las relaciones de parentesco y comparto esta caracterización para el caso egipcio. Sostengo también que la familia y religión son productoras de normatividades, con legalidades propias que se entrecruzan con las propuestas por el estado y se animan unas a otras produciendo efectos concretos en la ciudadanía. No obstante, cabe preguntarse si fuera del mundo árabe e islámico estas instituciones no ejercen influencia alguna sobre la manera de integrar la comunidad política, problema distinto a lo específico del caso analizado donde los estatutos especiales están explicitados. Antes de avanzar en los alcances y desacuerdos con la explicación del contrato parental, reviso críticamente otro estudio cercano en el sentido interpretativo.

17

En *Engendering Citizenship in Egypt* (1999), Selma Botman, describe los factores que inhiben el ejercicio pleno de la ciudadanía desde el proyecto liberal de la década del veinte a los inicios de los noventa. Una dificultad inicial es que la autora inserta una definición de ciudadanía que no relaciona con su trabajo empírico, dando por supuesto algo que necesita ser explicado. Por un lado, señala que una concepción de derechos ciudadanos cuya titularidad recae en individuos libres e iguales que, en su calidad de tales, gozan de ciertas garantías y responsabilidades públicas no permite, debido a su sesgo de género, captar la participación de las mujeres (1999: 2 y 110) pero, por otro lado, su trabajo consiste en explicar por qué las mujeres no han obtenido los derechos ciudadanos en las condiciones mencionadas, como individuos libres e iguales, y se mantienen como “protegidas, dependientes y subordinadas” (1999: 17). Este punto de partida ambiguo, oscilando entre la crítica y la aceptación de un marco conceptual apenas insinuado, impide que los resultados de sus análisis sobre la incidencia de los cambios políticos, económicos y sociales en la ciudadanía de las mujeres durante la mayor parte del siglo XX abone la discusión teórica y amplíe lo que, según su visión, es una concepción restringida de ciudadanía.

La segunda dificultad, más problemática, es que ubica el acceso restringido de las mujeres a la ciudadanía en las nociones de familia que desprende del funcionamiento general de la patriarquía en Medio Oriente, esto es, de la estructura de poder que reifica la primacía masculina y de un orden jerárquico basado en el género y sostenido por la ley, la costumbre y aun las identidades en distintas épocas y lugares. Con esta explicación ahistórica, unida a la aseveración de que la sociedad egipcia padece de un persistente e inalterable conservadurismo cultural que impide el avance de las mujeres, desplaza de manera poco convincente el problema de la ciudadanía hacia la cultura e ignora el proceso de producción por el cual las mujeres se convierten en sujetos jurídicos con características particulares, a la vez que minimiza el activismo de las mujeres en Egipto actual que la autora misma menciona, quizás porque no les otorga ese estatus por su escaso impacto en la política “formal”. No es casual que su periodización siga la secuencia de los gobiernos y sitúe a “un costado” las luchas feministas, en procesos que parecen divorciados entre sí.

Aunque Selma Botman no acierta a definir con claridad dónde residen los problemas de la ciudadanía de las mujeres egipcias señala un problema teórico de ineludible discusión y que suele estar ausente: la familia como una de las esferas en las que se “produce” ciudadanía, lectura afín a la de Suad Joseph comentada más arriba. A mi juicio, la patriarquía es un punto de partida general, no por eso menos importante, en el sentido que advierte sobre la incidencia de los arreglos sociales y culturales sobre la base del género para determinar, causar o legitimar la subordinación y opresión de las mujeres. Explica a condición de que situemos históricamente su funcionamiento y si consideramos la inestabilidad y las contradicciones de estas relaciones, a veces de cooperación y a veces de conflicto. Podemos argumentar que el estado egipcio fue autoritario desde los cincuenta pero las elites en el poder variaron las políticas públicas hacia la familia y hacia las mujeres como actores, interviniendo y doblegando la lealtad en un sentido u otro a través de la transferencia de recursos materiales e inmateriales. Es decir, ¿el estado no es patriarcal? ¿Cómo trazar las líneas adecuadamente?

Asimismo, la familia no se mantuvo fiel a sí misma como entidad pre-estatal sino que sufrió los avatares de los cambios económicos y sociales, así como la liberalización económica de los setenta y las políticas de ajuste estructural de los años siguientes incrementaron la informalización de la economía alterando la constitución misma de las familias y sus dinámicas

internas. Por la misma época, las políticas de islamización provenientes de grupos y asociaciones intervienen en esas relaciones conformando un sistema complejo de interacciones que afirma y mina a la vez la organización familiar y sus relaciones con el estado, como refiere Diane Singerman cuando analiza los problemas de ciudadanía en el caso del barrio cairota de Imbaba (2006)¹³, continuación de sus preocupaciones por las “políticas informales” que trata en su libro *Avenues of Participation. Family, Politics and Networks in Urban Quarters of Cairo* (1995). Todo ello, junto a la existencia de numerosas ONGs y grupos feministas que trabajan en terreno contestando y resistiendo los modelos prevalecientes.

IV. Ciudadanía, derechos y leyes

Otro tipo de reflexiones y proposiciones surgen frente a la constatación de que los derechos ciudadanos no son un cuerpo de atributos conferidos por el estado a cada persona sino más bien, como describe con acierto Margaret Somers, prácticas políticas, legales y simbólicas que emergen de la aplicación de normas de membresía “normatizadas y transmitidas por medio de leyes e instituciones nacionales” pero cuyo desenlace depende de los contextos locales en que se activan, de los tipos de sociedad civil y de la interacción de las esferas estatales, de la vida asociativa e instituciones como la familia (1993: 588-589). Los derechos no son aditamentos cuya posesión hace que las mujeres se alejen o acerquen a la ciudadanía. En la misma dirección, y más atenta al género, apunta Iris Young cuando precisa:

Los derechos son relaciones, no cosas; son reglas definidas institucionalmente que especifican lo que la gente puede hacer en relación con los demás. Los derechos se refieren más al hacer que al tener, se refieren a las relaciones sociales que permiten o restringen la acción. (2000: 48)

Prácticas y relaciones sociales en las que el género es una dimensión significativa. Las acciones, la participación de actores individuales y colectivos, tejen la trama de esos derechos en condiciones institucionales y políticas específicas. Las leyes y los marcos jurídicos, en absoluto neutrales en lo pertinente al género, no son tan estables como a primera vista parecen, aunque

¹³ Una versión de este trabajo fue presentada en el ciclo “The Birth of the Citizen Conference”, organizado por el Centre d’Etudes et de Documentation Economique, Juridique et Sociale (CEDEJ), El Cairo, del 3 al 5 de noviembre de 1998.

puedan presentar una resistencia extraordinaria, tanto sus contenidos como interpretaciones cambian históricamente y no lo hacen porque sí sino por la intervención de actores concretos y el resultado es incierto, contingente. Esto posibilita que grupos o individuos puedan replantear las prioridades en sus luchas por los derechos al demandarlos o redefinirlos.

Pueden darse varias situaciones, lo que en teoría les corresponde a las mujeres es insuficiente, o es suficiente pero la capacidad para actuar como ciudadanas desvirtúa esos derechos o, sencillamente, la práctica no degrada ningún estatus porque los derechos ni siquiera están ahí, por ejemplo, el derecho a la existencia legal. En ese sentido, en Egipto los procesos formales de ciudadanía son débiles, limitados o engorrosos, miles de mujeres egipcias carecen de documentos de identidad, tan sólo en el año 2005 la ADEW, una de las organizaciones voluntarias que trabaja en zonas marginales urbanas, brindó apoyo a alrededor de 10,000 mujeres para la obtención de una credencial de identificación. La organización ya había denunciado la carencia de documentos de identidad para las mujeres a finales de los años ochenta¹⁴. Situación que habla de la profundidad y de la violencia de la exclusión, en particular de las mujeres pobres. Sin credencial, -explica Iman Bibars, una de las fundadoras de ADEW y que ha trabajado en terreno este problema respecto de las mujeres jefas de hogar-, no es posible acceder a los servicios del estado, obtener un trabajo formal en el sector público o privado, pasaporte o licencia de conducir; para el estado y la burocracia, sin credencial no existes legalmente (2001: 18-19).

20

Las consecuencias de la falta de documentos en la vida cotidiana son innumerables, sin ellos las mujeres no pueden cobrar las pensiones, inscribir a sus hijas o hijos en la escuela, hacer una denuncia en la estación de policía, presentar una demanda en la corte, hacer los trámites para el registro electoral o acceder a préstamos. Asimismo, muchas mujeres no tienen certificados de matrimonio –sin el cual no pueden pedir divorcio o manutención-, o actas de divorcio o de defunción del esposo. El sesgo etnocéntrico y de clase media de los estudios sobre la ciudadanía, escribe Iman Bibars, lleva a ignorar todas estas barreras e induce a buscar explicaciones para la falta de participación electoral, de acceso a la educación o a los servicios de salud en las leyes, la falta de conciencia, la tradición, la religión o la cultura (2005: 23, 31 y 32). Tener documentos

¹⁴ Reporte 2005 de la ADEW (Association for the Development and Enhancement of Women, organización no gubernamental fundada en 1987).

legales es ‘el más básico de todos los derechos’, en palabras de la autora, y aunque está amparado por la ley es un problema extendido en los países árabes¹⁵. El hecho a medir a nuestra mirada es el significado y urgencia que tiene la ciudadanía para las mujeres excluidas, la distinción de clase social siempre está ahí, en la práctica y en la teorización.

Es decir, las leyes indican con claridad los derechos y los modos, exigencias y regulaciones internas de la pertenencia a la comunidad política, pero además deberían ir aparejadas por procedimientos y prácticas incluyentes. Las prescripciones al respecto no deberían ser analíticamente desestimadas como si sólo ofrecieran un marco o un catálogo de derechos y obligaciones, en cuyo caso todo lo que cabría hacer es valorar su grado de cumplimiento o violación. Este tipo de posturas circunscribe el problema a cuestiones de control y monitoreo de las prácticas institucionales y, aunque no descarto su utilidad para conocer de modo concreto las condiciones de la desigualdad, deja pendiente la necesidad de un examen minucioso sobre los contenidos de las prácticas jurídicas y legales en la definición de la ciudadanía, sus implícitos de género y las negociaciones, luchas y resistencias en ese terreno.

21

Hay otra razón por la cual lo estatuido sí importa. En el caso de estudio que presento me pregunté reiteradamente por qué las mujeres insistían, y aún lo hacen, en modificar su estatus legal y qué relación guarda esta demanda con la ciudadanía. Disponía de al menos dos alternativas tranquilizadoras para abandonar esta línea de trabajo: dado el sesgo masculino del derecho, cualquier intento en modificarlo es infructuoso y una dilapidación de esfuerzos que raramente desafía el estatus-quo. La respuesta a mi inquietud era o parecía bastante simple: determinadas mujeres u organizaciones de mujeres perseguían metas reformistas y en este caso quizás tenía que indagar por qué y de qué manera lo eran. La segunda alternativa era todavía más sencilla, las reformas legales no afectan en última instancia la ciudadanía debido a la brecha que se abre entre lo instituido y las prácticas, por lo anterior los intentos de reforma legal suelen ser

¹⁵ El estudio, realizado a instancias del Programa de Desarrollo de la Naciones Unidas, comprende el análisis de Egipto, Yemen, Marruecos y Jordania. ADEW fue la organización responsable de la investigación en Egipto y se llevó a cabo en 2003.

vistos con suspicacia desde la teoría feminista¹⁶. Quizás por imprudencia seguí mi intuición de que no sólo la afectaban sino que estaban señalando un problema que debía ser desentrañado.

El terreno legal como espacio de discusión y disputa por los derechos ciudadanos no ha sido desestimado sino revitalizado en el caso de las mujeres egipcias. El título del libro compilado por Marys Tadrus –*La ciudadanía disminuida (al-muwaṭāna al-manqusa)*- refleja la percepción de que existe relación entre la posición inferior de las mujeres egipcias en distintos ámbitos y la discriminación de género persistente en la ley y en su aplicación. No parece, entonces, un espacio de lucha a ser abandonado; de hecho, dos direcciones concretas de acción están implícitas: modificar algunas leyes contrarias a la plena ciudadanía de las mujeres y vigilar su aplicación cuando las prácticas desvirtúa los derechos contenidos en la legislación. Los tres estudios comprendidos en el libro de Marys Tadrus (1995) sugieren varias líneas de búsqueda y reflexión sobre las prácticas culturales que sustentan las distintas formas de discriminación y un campo de activismo concreto. La ley puede ser un instrumento de cambio –opina Mona Zulficar (1995)- ya sea porque induce cambios de conducta o bien porque el cambio social promueve las reformas legales, el círculo no se completa sin la presión que debería ejercer en particular el movimiento de mujeres sobre los cuerpos legislativos, el gobierno y los medios de comunicación para resolver los problemas de las mujeres en un contexto de crisis socio-económica.

22

Pero ¿hasta qué punto las actividades en pro de la reforma legal es el camino adecuado? ¿Por qué las mujeres egipcias –individualmente o a través de sus organizaciones- insisten en la reforma y reinterpretación de lo legal cuando se trata de la ciudadanía? ¿Ubicarse en un espacio institucionalizado como el derecho para discutir su calidad de ciudadanas es una estrategia más entre otras o habla de cierta socialización y apropiación del derecho? ¿Qué nexos supone lo instituido en las leyes con las relaciones sociales y qué sentido adquiere el cambio en este terreno? Y, discutir las leyes ¿es una manera de discutir derechos ciudadanos? En principio, sí señala un problema de envergadura, la diferencia de “poder social” entre hombres y mujeres. La lucha de las mujeres se orienta hacia algo más que derechos en un papel, por si mismos éstos no ofrecen garantía alguna si no están acompañados por la fuerza del reconocimiento social y de la

¹⁶ N. Lacey (1996) explora distintas corrientes que pueden agruparse en una “teoría legal feminista”, estableciendo cuáles son las principales diferencias en los modos de comprender la ley desde una perspectiva de género y cuáles son las consecuencias teóricas en cada caso.

legitimidad tanto de aquellos derechos como de la lucha por obtenerlos o hacerlos efectivos¹⁷ y, algo más, extender la noción de que el logro o, si se quiere el beneficio, es colectivo.

Este compromiso de ONGs y grupos de mujeres por el cambio a través de la reforma está ampliamente documentado en el caso egipcio de mitad de los ochenta. El estudio de Azza Karam considera los debates sobre las leyes y las posiciones de las organizaciones o grupos de mujeres al respecto, tema al que destina un capítulo de su libro (1998: 140-175); mientras que Al-Ali señala que la orientación hacia la reforma legal y la defensa de los derechos de las mujeres es la principal forma de activismo en la actualidad (2000: 5-6). Debido a que las preocupaciones de ambas son otras, no discuten qué relación tienen estos temas con la ciudadanía y por qué son motivo de controversia o de luchas. Por su parte, Diane Singerman, en una conferencia en la que sintetiza las formas de activismo del movimiento de mujeres en Egipto, argumenta que tempranamente este tipo de activismo encontró sus límites cuando no pudo defender – autónomamente, agregaría- las reformas a las leyes de Estatus Personal promulgadas en 1979 y declaradas inconstitucionales en 1985 (tema que abordaré ampliamente en el capítulo tercero), situación que, según la autora, constriñó el discurso de los derechos a los límites impuesto por el régimen dada la inexistencia de un verdadero estado de derecho, añadiendo que las activistas son vulnerables a la crítica por defender supuestas nociones liberales extrañas a la sociedad egipcia (2003: 101 y 105). Lo cierto es que la promoción de los derechos, mediante campañas por reformas, la alfabetización y asistencia legal y programas semejantes se volvieron muy comunes no sólo en Egipto sino en toda la región.

23

Investigaciones y activismo como las mencionadas han ampliado las nociones restrictivas del derecho y su significación para la vida social. Carol Smart divide al derecho en tres niveles para su definición. En primer lugar, el derecho es la ley escrita como resultado de un proceso político, sobre la cual se aplican una serie de convenciones que denomina metodología legal y que orientan las interpretaciones. En el segundo nivel y menos visible que el anterior, sitúa la

¹⁷ Anna G. Jonásdóttir señala desde una perspectiva de género que, si bien nuestra sociedad esté dominada por los hombres en todos los terrenos, no significa que las mujeres no tengan ninguna *influencia*; de lo que carecen es de *autoridad* como mujeres (1993: 35). La autora hace una distinción entre el concepto de “influencia” y el de “autoridad”. “Las diferencias entre los dos términos consisten en que autoridad significa reconocimiento manifiesto, esto es, poder legítimo, mientras que influencia significa efecto, o poder que puede existir pero que no siempre es manifiestamente reconocido como legítimo o “de derecho” (1993: 56).

práctica del derecho y a los actores (abogados, jueces, policías) que interpretan la ley en la práctica diaria. Y, finalmente, el derecho es también lo que la gente cree que es y las acciones que realiza guiadas por él (Smart, 1994, n.1: 167). Es decir, en sentido formal el derecho refiere a las leyes, sus procedimientos y prácticas legales, pero también a lo que la gente cree que es el derecho y a las acciones que realiza guiadas por esa creencia, involucra la acción tanto como la inacción de las instituciones formales y las resistencias que desarrollan las personas (Minow, 1993: 182) y contiene un tipo de movilización política, la movilización legal, que habla de la participación ciudadana y del rol educativo de la ley (Zemans, 1983 y Lawrence, 1991).

Mirado de este modo, el derecho y las leyes deben reconceptualizarse como un sitio de lucha, sin perder de vista los límites y alcances de transformación. Además, no es el sitio abstracto del derecho, cuando Margaret Somers (1993) habla de leyes nacionales que son convertidas en derechos universales de ciudadanía y que este proceso abarca actores y esferas no estatales, está reconociendo el rol activo de individuos o grupos, una idea ya presente en Frances Zemans: la participación efectiva de los ciudadanos en la esfera legal, cuestionando la presunción de que son meros sujetos pasivos frente al gobierno. Zemans sostiene que la movilización legal es una forma importante y única de participación ciudadana, que merece mayor atención de los académicos de la que le ha sido otorgada (1983: 700), ya que invierten la dirección tradicional ley-estado-ciudadanos, que implica sólo obediencia de estos últimos y caracteriza la ley únicamente como forma de control social. Lo que le falta a Zemans es que al describir el pasaje de “problemas sociales” como objetos de demanda legal, no menciona en virtud de qué se da esa transformación, lo que sí hace Susan Lawrence (1991). De todos modos, nos movemos en un terreno complejo y contradictorio, la relación entre la capacidad de opresión y de rediseño social no es siempre la misma, ni los resultados en la ley son consistentes.

La justicia podía ser ciega, pero la ley no. La justicia era una aspiración, pero la ley era un hecho.

John Connolly

CAPÍTULO 1: LA NACIONALIDAD, LOS ESTATUTOS ESPECIALES Y LA CIUDADANÍA CON GÉNERO

Aun cuando el debate ha sido copioso y las aportaciones variadas, cualquier definición de ciudadanía remite a la membresía a una comunidad y supone la existencia de derechos y obligaciones. Sobre estos puntos la literatura especializada no ofrece mayores desacuerdos aunque las controversias surgen cuando se trata de contenidos más específicos: de los criterios que subyacen en los grados de pertenencia de los sujetos, de la calidad de estos sujetos y frente a qué o a quiénes, de las precisiones respecto al estatus entre integrantes de la comunidad y a su naturaleza, sobre qué tan universales son los principios en cada etapa histórica y sus variaciones internas y, finalmente, cómo todo lo anterior o gran parte se relaciona entre sí. Depende de qué preguntas guían el trabajo empírico el camino elegido para dirimir estas cuestiones e incluso cuáles de ellas se intentan resolver.

25

Parte de estos problemas no pueden ser entendidos sin examinar cómo las mujeres se constituyen en sujetos de derecho, condición para ser consideradas ciudadanas ya que se vincula con la membresía y con particulares arreglos sociales respecto de los derechos en situaciones históricas concretas. “Quien no ha sido interpelado y reconocido como sujeto de derecho y no tiene atribuida la palabra en el mundo jurídico carece de los atributos para ser identificado como ciudadano”, escribe Alicia Ruiz (2000: 25). Y tampoco se puede avanzar en el análisis sin considerar cómo el derecho configura las subjetividades y las identidades: ello implica que no hay un sujeto que preceda al discurso sino que éste lo construye, no hay una ‘mujer’ antes del discurso sino que el derecho la construye como tal, como sujeto de derecho con género. Alicia Ruiz explicita:

El derecho es un discurso social y, como tal, dota de sentido a las conductas de los seres humanos y los convierte en sujetos, al tiempo que opera como el gran legitimador del poder, que habla, convence, seduce y se impone a través de las

palabras de la ley. Ese discurso jurídico instituye, dota de autoridad, faculta a decir o a hacer, y su sentido resulta determinado por el juego de las relaciones de dominación, por la situación de las fuerzas en pugna en un cierto momento y lugar (2000:21).

De la cita vale la pena notar que derecho y ley no son la misma cosa¹⁸, más bien las leyes habitan el dominio del derecho y éste a su vez se relaciona con la ideología y con las relaciones de poder, en espacios y momentos históricos específicos. Poder decir o hacer indica capacidades reconocidas a la vez que la existencia de un otro: “No hay sujeto sin otro, y quién es ese ‘otro’ y quién es ‘sujeto’ depende de la palabra de la ley”, amplía Alicia Ruiz; en otras palabras, son relaciones formalizadas como reglas del hacer con los demás de la que habla Iris Young (2000:48).

Después de lo expuesto, puedo volver a plantear el asunto, ¿cómo es ese sujeto a la luz de las leyes modernas e individualizantes, resultado de la modernización del derecho egipcio, que operan en conjunto con las leyes de nacionalidad y con las de estatus personal enraizadas en concepciones y valores comunitarios? Es preciso hacer notar que la nacionalidad y los estatutos personales no sólo son nociones modernas sino que emergen en un contexto doblemente colonial, articuladas como tales en el Imperio Otomano y de éste transitan hacia territorio egipcio y, aunque también mutan en ese tránsito, el sello colonial que implica la codificación de las leyes al estilo europeo se mantiene, como explicaré más adelante.

26

La discriminación no proviene de esta diversidad de fuentes y sistemas legales y de su manifiesto pluralismo legal -finalmente las leyes de estatus personal (*qānūn al-aḥwal al-šajšiyya*) son aplicables por igual a mujeres y hombres-, la desigualdad es producida por la subordinación y discriminación de las mujeres en todo aquello que asientan estas leyes como derechos u obligaciones (posición en el matrimonio y el divorcio, custodia de hijas e hijos, herencia, etc.), particularmente cuando ese derecho se modernizó y estrechó aún más su signo patriarcal al calor de un proceso moderno de centralización estatal en una situación colonial.

¹⁸ Con su habitual estilo farragoso, el jurista Bartolomé Clavero (1992: 143) explica: “La identificación del derecho, potencialmente universal, con la ley, actualmente nacional, supone inoperancia de la libertad como principio. La codificación encierra al derecho de una nación constituida como Estado y lo pone a disposición de una soberanía que resulta de la ley. El principio es ahora el de que no hay derecho por encima del Estado, que no (¿hay?) nada que lo vincule. No lo hacen los derechos.

El confinamiento nacional del derecho es un fenómeno de la era constitucional. Los derechos resultan nacionales en un doble sentido, como ordenamientos y como libertades”.

Pensarlo de otro modo nos llevaría por otro camino y mostraré un ejemplo concreto para evidenciar las consecuencias prácticas de determinada elección teórica con la interpretación de Rania Maktabi (2009), una de las pocas autoras que expresamente intenta ligar las leyes de estatus personal con la ciudadanía¹⁹, con resultados más bien confusos.

Según la autora existe un estatus para la esfera pública, que se desprende de las leyes civiles promulgadas por el estado, y un estatus diferenciado para la esfera privada, que depende del sistema legal de origen religioso. En su enfoque, en el que además dota de realidad a la distinción publico/privado como polos irreductibles, el problema es la coexistencia de distintos sistemas legales y la incompatibilidad entre las leyes que operan en las dos esferas. Pensando de ese modo arriba a la conclusión de que el pluralismo legal es el causante de una crisis de gobernabilidad para un estado que ve escamoteada su autoridad por la clerecía, sector que impulsa la continuidad de los estatutos personales basados en la religión. Es decir, las fuerzas del progreso están del lado de un estado con poderes formales frente a las fuerzas sociales – conservadoras y fundamentalistas- que sí tienen un poder real y obstaculizan las reformas. Admito que el terreno legal es uno de arduas e intensas disputas pero no es intentando encajar a la fuerza el formato liberal donde se encontrarán las respuestas ni será posible entender por qué la ciudadanía tiene género, tampoco ayuda dejar sin cuestionamiento alguno el modelo liberal y sus formas de discriminación contra las mujeres. El camino apropiado es ver la ciudadanía que tenemos enfrente, situada. Y, para ver lo que es, mostraré la relación histórica entre las formas de pertenencia a la comunidad política, cómo se forjó la relación de la ciudadanía con la nacionalidad, y las trayectorias históricas de los estatutos personales en Egipto.

27

I. El peso de la herencia

Muwaṭāna designa en árabe tanto ciudadanía como nacionalidad. Se asocia con la idea de *waṭan*, patria, con la pertenencia a un lugar, con el acto de residir, de pertenecer a un hogar y a la

¹⁹ Vaya otra aclaración, los estudios de Suad Joseph, Mounira Charrad y otras autoras mencionadas en la introducción que analizan la familia y su intersección con la ciudadanía revelan una preocupación diferente; en aquellos trabajos domina la preocupación por desentrañar las relaciones patriarcales y la manera en que se entretajan con la ciudadanía. En el caso de Rania Maktabi su preocupación es el grado de “modernidad” del sistema legal y los obstáculos que representa una modernización parcial que ha dejado en pie dos sistemas aparentemente contradictorios para la gobernabilidad. Abundaré sobre esta discusión en el capítulo tercero.

palabra *qawm* o nación. Las ambigüedades semánticas de la noción misma de ciudadanía y de ciudadano están desde los inicios y también se expresan en otras lenguas, como ya observó Gérard Noiriel (2001) escarbando en el lenguaje político de las experiencias inglesa, francesa y alemana. Amén de las raíces del término, lo contundente es que el siglo XVIII ve surgir al ciudadano como sujeto clave, central en la experiencia política occidental, que cambió de manera profunda la identidad individual y colectiva. Estos sujetos, este lenguaje, estas tradiciones e instituciones políticas fueron compartidos y recreados por sociedades muy distintas entre sí, debido a los vínculos coloniales, a consecuencia de procesos de modernización interna y a la adhesión de las elites a los principios de la modernidad, el modelo que enraizó en Egipto también fue masculino. Y a propósito de los modelos, ya he mencionado en la Introducción que las críticas feministas han vuelto una y otra vez a desandar el camino para mostrar que las ideas de un ciudadano de género neutro es una falacia que ha contribuido a naturalizar la desigualdad entre hombres y mujeres.

Gerard Noiriel habla de ciudadanos que convergen como grupo en el ejercicio de la soberanía, que pertenecen a una comunidad más amplia –la nacional- cobijada por un estado, en un doble registro: protegidos y a la vez sometidos al estado. Allí están los criterios de inclusión y exclusión, de carácter jurídico, administrados por el estado. Allí también está el misterio develado porque muchos de los esfuerzos zozobran en este punto, se afirma que el estado no da la ciudadanía y simultáneamente se señala la concurrencia del estado nacional con su construcción sin explicar cómo se produce esta específica relación histórica. El proceso es más claro cuando se piensa desde la historia social, la ciudadanía “se impuso gracias a una ‘estatalización’ (o “institucionalización”) progresiva de las identidades individuales y colectivas” –escribe Noiriel (2001: 265)-, proceso que además tuvo la función de pacificar las relaciones sociales al diluir los reclamos revolucionarios en la corriente de comportamientos políticos cada vez más pasivos: inducir a la participación electoral y como telón de fondo la cartografía del siglo XIX europeo y, específicamente, el sufragio y las derrotas acumuladas durante los años 1848 y 1849. El autor ilustra algo que ya aparece en Pierre Rosanvallon en su libro *La consagración del ciudadano* (1999), la idea de la naturalización de la relación ciudadanía- nación es resultado de una paciente y contradictoria construcción, la combinación de condiciones para el ejercicio de los derechos políticos con las de nacionalidad dentro del entramado del estado moderno, de las instituciones del estado moderno. La naturalización es más fácil de demostrar

empíricamente que de teorizar, especialmente en el terreno del género ya que se trata de un proceso profundamente generizado.

La ciudadanía se cruza con la nación y ese cruce, que responde a situaciones históricas concretas, suele borrar sus trazas induciendo a presumir que tal relación siempre toma una misma dirección. Lo cierto es que conviene averiguar si el estatus legal de los sujetos enuncia una relación social existente, manteniendo sus características básicas, o inventa una nueva relación que se cualifica y expresa jurídicamente por medio de la legislación. En ese sentido, el estado nacional egipcio administra una relación previa aunque también la transforma en un contexto de tensas relaciones con los otomanos y con los poderes coloniales europeos. Para considerar cómo fue esa relación previa recordemos que Egipto forma parte del Imperio Otomano hasta 1914 cuando es declarado protectorado y se da un nuevo giro a la ocupación militar británica iniciada en 1881.

De todos modos, durante la primera mitad del siglo XIX distintos procesos conducen a una mayor autonomía del estado de la que había tenido hasta ese momento como provincia otomana, mientras vive el sueño imperialista y despliega su dominio sobre Sudán²⁰ en una aventura que termina, en la segunda mitad del siglo, en endeudamiento y tutela europea sobre su economía, antesala de un dominio político británico más completo. Paralelamente, el recorte de la autonomía egipcia por parte del Imperio Otomano y la revisión del “transplante legal” –como denomina Lama Abu-Odeh (2004)²¹ a la adopción de legislación europea- que Muhammad ‘Ali había comenzado durante su reinado, es un reajuste del dominio otomano que tiene el efecto de profundizar la europeización debido a los tratados firmados por la Sublime Puerta con los poderes europeos después de la Guerra de Crimea (1854-1855).

29

²⁰ “Un paréntesis: grandeza fugitiva del imperialismo egipcio (1820-1885)”, titula Marc Ferro al brevísimo apartado que trata precisamente de la colonización árabe hacia el sur iniciada por Muhamad ‘Ali, virrey de Egipto (2000: 98-102).

²¹ La autora distingue tres procesos de “transplante legal” o de modernización que implica la adopción de modelos europeos, el primero se corresponde con el proyecto modernizador de Muhammad ‘Ali donde se intenta por primera vez la construcción de cierto derecho público puesto que el gobierno trata de estrechar el control sobre los recursos económicos y financieros y canalizarlos hacia el fortalecimiento del poder militar; el segundo con las reformas legales otomanas que circulan hacia Egipto, en el marco del acercamiento del imperio con Europa; y el tercero con el dominio británico sobre Egipto que modela el sistema de tribunales nacionales a semejanza del régimen capitular. Al segundo proceso lo caracteriza como la unión del legalismo liberal normativo con el imperialismo político legal (Abu-Odeh, 2004: 1081).

Para las potencias imperialistas, el desmembramiento del Imperio Otomano no es más que cuestión de tiempo pero, mientras tanto, en su interior y bajo influencia occidental, los otomanos habían iniciado un proceso de reforma legal que condujo a la codificación de las leyes en materia civil, penal y comercial y al establecimiento de tribunales seculares donde aplicar los flamantes códigos. Para nuestro propósito, varias definiciones de los sujetos con consecuencias ulteriores para la ciudadanía de las mujeres datan de este periodo. El rediseño administrativo y la legislación que la acompaña van estableciendo ciertas distinciones entre los sujetos, en principio entre los súbditos otomanos. La revisión de los antecedentes otomanos que realizo en las páginas siguientes es necesaria porque describe la trama sobre la que se tejen las nociones de ciudadanía y se delinear la nacionalidad (nacionalidad otomana e indigenado egipcio) y los estatutos personales como formas de membresía.

Ligadas al proceso de reforma conocido como *tanzīmāt* (1839-1876), una sucesión de actas proclaman la libertad de cultos para los habitantes del Imperio (1839), declaran la supresión de la *ÿizīa*, impuesto (tributo) pagado por las minorías religiosas reconocidas (1855) y promulgan la carta de libertades y garantías de las comunidades no-musulmanas (1856). La legislación muestra el tránsito de las minorías religiosas: de súbditos protegidos –*dhimmis*²²- como Gente de la escritura -ahl al-kitab²³- a ciudadanos o *muwātinun*, en un ejercicio clasificador que todavía distingue musulmanes de los no musulmanes si bien todos son otomanos. La segunda definición de los sujetos está contenida en la ley de nacionalidad otomana (19/1869), identidad adquirida por nacimiento (padre y madre otomana, padre otomano o súbdito nacido de padre extranjero en alguna de las provincias otomanas y que solicite la nacionalidad “a la cual tiene derecho” dentro de los tres años posteriores a su mayoría de edad)²⁴, o por naturalización. En esta ley también se pone en juego la distinción entre los otomanos y los extranjeros bajo jurisdicción del régimen de capitulaciones por el cual tienen ciertas inmunidades en virtud de tratados de antigua data firmados por Estambul inicialmente con Francia (1535) y

²² *Dhimmi*: residentes no-musulmanes en territorio islámico, sujetos a la soberanía del estado islámico y que reciben protección. El Imperio Otomano los considera ciudadanos, iguales ante la ley, en el edicto imperial de 1856 o edicto Humayun, que funciona como carta de garantías y libertades para las minorías no musulmanas.

²³ Gente de la escritura, es decir de las religiones reveladas: judíos y cristianos. Véase el Corán, sura 3.

²⁴ La Ley expresamente señala que las mujeres otomanas de nacimiento que han perdido su nacionalidad por casarse con un extranjero pueden recuperarla si lo solicitan dentro de los tres años posteriores al deceso de su marido (art. 7°).

luego con los distintos poderes europeos para favorecer el comercio y que tendrá amplias connotaciones coloniales.

Para Frédéric Abécassis y Anne Le Gall-Kazazian la ley que regula la nacionalidad es una medida defensiva, para frenar la fuga de nacionales otomanos hacia la jurisdicción de los tribunales del régimen capitular, que atiende a los extranjeros europeos (1992: 12). El art. 5° de la ley apoya esta interpretación al establecer que para obtener otra nacionalidad se requiere autorización de la Sublime Puerta y que el súbdito en cuestión será tratado como tal desde que la obtiene y que, en contrapartida, si no medió autorización oficial la nacionalidad extranjera es nula y que seguirá siendo tratado como otomano (Ley 19/ 1869). Es un cuadro complejo en el que interviene la presión europea sobre el gobierno imperial y la reestructuración del sistema de justicia.

No sólo vemos la distinciones de los ciudadanos del imperio, también se perfila el traslado de esas distinciones al indigenado egipcio en tanto súbditos otomanos, junto a los cambios en el sistema legal egipcio. El estado nacional moderniza sus formas organizativas y se entroniza como el organizador de la vida comunitaria rodeado de un halo relativamente secularizador. Bajo el influjo de las experiencias europeas se produce la adopción del positivismo legal lo cual en la práctica significa que las cortes no resuelven los casos ni toman decisiones basadas en la jurisprudencia *-fiqh-* o en los edictos imperiales con legitimidad islámica *-siyāsa šar'īyya*²⁵- sino en códigos ya que en éstos están las respuestas definitivas para distintos casos (Lombardi, 2006: 54-73).

Pero la codificación es uno de los instrumentos de centralización y unificación legal y, tomada de esta manera, la novedad no es la práctica misma. Para Judith Tucker la innovación no son los códigos, que el estado otomano había desarrollado desde finales del siglo XVI en materia impositiva y de seguridad pública, sino que los códigos civil, comercial y penal aplicables desde la reforma del siglo XIX son de inspiración europea. La segunda novedad para la autora es que el estado extiende el proceso de codificación sobre el derecho islámico, seleccionando de las interpretaciones de la escuela *ḥanafita* (considerada oficial en el imperio frente a las otras tres

²⁵ Según la teoría *siyāsa šar'īyya*, el estado puede imponer leyes para propósito de gobierno y éstas deben cumplir la condición de ser consistentes con el derecho islámico y sus metas.

escuelas sunitas), aquellas que parecen más consonantes con la modernidad (Tucker, 2008: 19-20). En ese sentido, se produce una reforma y recopilación selectiva de las tradiciones legales islámicas en lo que se conoce como *Maḡalat*²⁶. Opinión coincidente de Amira Sonbol que ve en estos arreglos de las elites gobernantes otomanas con los intereses europeos y en alianza con las elites indígenas occidentalizadas, un nuevo orden patriarcal impulsado por el estado al promover el uso del código ḡanafita como fuente principal de los tribunales *ṡarī'a*, haciendo más rígido el proceso de decisiones jurídicas y estrechando el universo de opiniones legales sobre las cuales basar esas decisiones:

Antes de las reformas, la *ṡarī'a* administrada representaba la acumulación de prácticas sociales de localidades y comunidades específicas y se podía hablar de las cortes como instituciones sociales indígenas, orgánicamente ligadas a las comunidades que servían, donde la interpretación de la *ṡarī'a* estaba moldeada por la *'urf* [costumbre] local y donde una amplia colección de fuentes de *fiqh* [jurisprudencia] islámica representaban fuentes legales válidas (Sonbol, 1995: 495).

Por otro lado, la codificación del derecho no eliminó la existencia y convivencia de distintos órdenes legal o de pluralismo legal en lo atinente al derecho de familia que mantiene el sello religioso pero implica, en la práctica, el confinamiento de la *ṡarī'a* –reformada en el sentido señalado arriba- y de las normas de las comunidades religiosas minoritarias al ámbito del estatus personal, una forma peculiar de secularización, proceso que se considerará a lo largo de este estudio y se analizará con cierto detalle en el tercer capítulo. En cualquier caso, los cambios comentados hablan de la progresiva extensión del control de la autoridad civil y del aumento del rol del estado en la administración de justicia, con procedimientos judiciales bajo el control del Ministerio de Justicia y regulación sobre las jurisdicciones islámicas y no islámicas.

En Egipto, como en el Imperio Otomano, las distinciones de y entre sujetos están vinculadas a los tribunales en los cuales se juzgan sus asuntos²⁷. La tendencia a la codificación

²⁶ El código consiste en una introducción sobre los principios generales y 1851 artículos divididos en 16 libros publicados entre 1870 y 1877. Podría ser considerado el 'código civil' otomano que trata sobre contratos, propiedad, procedimientos en los tribunales, evidencias y administración de justicia. Para una concisa descripción del código, véase Onar (1955).

²⁷ Los tribunales nacionales dirimen asuntos relativos a la propiedad y de derecho penal entre egipcios; los tribunales *millis* –de las comunidades religiosas no musulmanes- y de la *ṡarī'a* para los musulmanes atienden asuntos relativos al estatus personal y al derecho de familia; los tribunales mixtos, formas de control extra-territorial legal requerido por los poderes europeos, en asuntos relativos al comercio y al derecho penal que involucre a

de las leyes se mantiene cuando en 1874 logra independencia administrativa y judicial²⁸, aunque nominalmente Egipto sigue siendo parte del Imperio Otomano. ¿Qué significa esto para los sujetos? ¿Qué implicaciones prácticas tiene este cambio? Desde el punto de vista de la administración de justicia, estas novedades envueltas en la egipcianización conducen a la creación en 1875 de los tribunales indígenas de derecho común, proceso completado en 1883 – a dos años de la ocupación británica- con la adopción de los respectivos códigos civil y comercial, de inspiración europea. En la denominación de “indígena” está implícita la distinción entre población egipcia y otros súbditos otomanos residentes y muestra que los criterios de nacionalidad no están todavía aceptados ni son tan fijos; de hecho la primera ley de nacionalidad data de 1926²⁹. Junto a estos tribunales indígenas, los tribunales mixtos tratan los casos de orden comercial, penal o de derecho marítimo que involucra a extranjeros, cuyo antecedente es el régimen de capitulaciones mencionado, con el agravante que, desde la firma del Tratado de Londres en 1841 por el cual el gobierno egipcio se compromete a respetar los acuerdos firmados por el Imperio Otomano con los poderes europeos, se amplían notablemente las inmunidades³⁰.

extranjeros; y, finalmente, los tribunales consulares que tratan asuntos de los extranjeros y que también ejercen protección sobre las minorías religiosas hasta 1937.

El término *Millet* remite al sistema de las *millet* que bajo el Imperio Otomano designa a las comunidades no musulmanas, organizadas bajo un criterio religioso, y reconocidas como tales. Para un estudio de las minorías no musulmanas y grupos disidentes del islam, véase la obra de Xavier de Planhol (2002).

²⁸ No obstante, la relación de la provincia egipcia con el Imperio Otomano es de cuasi autonomía antes de la independencia administrativa formal y esas formas parciales de egipcianización provee a los habitantes de un nexo con el estado local y de sentidos de pertenencia e identidad (Marsot, 1985: 14-81; Western, 1997).

²⁹ No podía ser de otro modo, el *elemento* otomano sigue presente por largo tiempo. La dinastía iniciada en 1801 por el albanés Muhammad ‘Ali, comandante del ejército otomano, sobrevive al tránsito a estado independiente en 1922, cuando el último jedive (vice-regente) de esta dinastía fue reconocido rey dentro de un esquema de monarquía constitucional que rige hasta 1952.

³⁰ Básicamente, el sistema de capitulaciones garantiza a los poderes europeos que los residentes en Medio Oriente de ese origen serán gobernados por sus propias leyes. Para Noel Coulson esta situación tuvo la ventaja de familiarizar a los otomanos con el derecho europeo y, en busca de eficacia y progreso, facilitó el reemplazo del derecho tradicional, inadecuado según el autor, para el comercio moderno o, en el caso del derecho penal, contrario a los principios humanitarios (Coulson, 1998: 160-161). El autor no reconoce el claro colonialismo presente en los principios de extraterritorialidad y en los alcances de la inmunidad que distingue a los extranjeros en materia de libertad personal, fiscal y legislativa. De 1876 a 1949 operaron los tribunales mixtos, con una revisión en 1937, constituidos por jueces europeos y egipcios. Para una descripción detallada de estos tribunales, ver el artículo de Gabriel Wilner (1975), para un detalle específico de las inmunidades, véase Anne Le Gall-Kazazian y Frédéric Abécassis, (1992), para verlos en el contexto general de las reformas decimonónicas en el sistema de justicia y en interacción con los otros tribunales, véase Nathan Brown (1997).

El colapso otomano en la I Guerra Mundial, la existencia del protectorado inglés desde 1914 y la independencia en 1922 enfrentan al país a una redefinición de la comunidad política. Lo más sencillo es la definición de los extranjeros porque las capitulaciones e inmunidades implicadas se renuevan. Por otro lado, la primera mitad del siglo XX registra la promulgación de leyes de nacionalidad que todavía recogen en la distinción a los residentes otomanos – considerados ahora egipcios-, y se asienta la transmisión de nacionalidad a través del vínculo paterno, aun cuando hayan nacido en el extranjero, y a través del vínculo materno –expresa el art.6 inciso 2- sólo cuando la identidad del padre no está legalmente establecida. Sobre este último punto la ley 160 de 1950 agrega la posibilidad de transmisión de nacionalidad por parte de la madre a sus hijos cuando son de padre desconocido o apátrida, concepción que se mantiene en la ley de 1975 y recién es modificada en 2004. A excepción de la ley de 1929 que en el art. 14 indica, y en ese punto sigue la concepción otomana de la ley de 1869, que las egipcias casadas con extranjeros pierden la nacionalidad y sólo la recobran en caso de disolución del matrimonio, residan en el país y manifiesten su voluntad de recuperarla, el derecho a mantenerla es reconocido en la legislación posterior. No obstante, el antecedente otomano permanece en la concepción de que el vínculo paterno determina la nacionalidad de los descendientes y que el hombre la trasmite a través de matrimonio cuando se casa con una extranjera.

34

La estandarización de las normas jurídicas y la gradual aplicación a todos los egipcios acompañan el proceso de definición de la ciudadanía egipcia y van sentando precedentes de trato diferenciado con respecto a las mujeres. Al respecto, en el campo del derecho se produjo otra distinción relacionada con los estatutos personales, crucial para entender la ciudadanía de las mujeres. Mencioné que los tribunales indígenas atienden todos los asuntos civiles salvo los de estatus personal, remitidos a los tribunales confesionales o de las comunidades religiosas, musulmanas y no musulmanas, en la medida que las reformas otomanas que se trasladan a territorio egipcio mantienen las distinciones a partir de la pertenencia religiosa en lo que refiere al derecho de familia.

La noción de estatus personal comprende el estado y la capacidad de las personas, al derecho de familia y asuntos relativos a la herencia, donaciones y testamentos. El estudio de Jamal J. Nasir, asienta la modernidad del término “estatus personal” (*al-aḥwal al-šajsiyya*), idea también sostenida por Talal Asad (2003: 231), para enfatizar que el concepto es producto de la

reforma de finales del siglo XIX e introducido por influencia del Código Napoleónico. Según Nasir en 1890 aparece en el título del código de Qadri Paša –compilación realizada a petición del gobierno³¹- y recién en 1934 el Tribunal Egipcio de Casación lo define como la suma de descripciones física o familiares que distinguen a las personas unas de otras, distinción con efectos legales, ya sea por género, estatus marital, ascendencia o descendencia legítima, capacidad legal total o parcial. La definición incluye lo relativo a la propiedad y bienes en tanto que contratos relativos a los valores religiosos de caridad (Nasir, 1990: 30)³².

Dos categorías distintas de tribunales atienden lo relativo al estatus personal, los tribunales llamados *maḥakim* (plural de *maḥkama*) cuando se trata de egipcios musulmanes³³ y los tribunales *millis* o de comunidad para los no musulmanes. Jurisdicciones de excepción, sus decisiones y actos se limitan al estatus personal, implican un estatus legal diferenciado entre unos y otros, según la pertenencia religiosa, y un estatus legal diferenciado entre mujeres y hombres en la medida que reproduce a través del derecho de familia las desigualdades de género propias de estos ordenamientos.

Esto quiere decir que, comparado con los casos europeos, en Medio Oriente en general no desaparecen las regulaciones especiales ni la multiplicidad de estatus, no hay un sujeto único de derecho. Los atributos derivados de los estatutos especiales –previas a la independencia de 1922- distinguen entre ciudadanos musulmanes y ciudadanos pertenecientes a las minorías religiosas

³¹ Similar a la elaborada por Hegumenos Jirjis Philutawus ‘Awad para los coptos. El “Compendio legal de Estatus Personal”, realizado a petición del Ministro de Justicia en 1896, fue aceptado por el Consejo de la comunidad copta y aprobado como código en 1938.

³² Y. Linant de Bellefonds (1956: 413) recoge de las fuentes de organización judicial la amplitud de la noción de “estatus personal”, que comprende: “las demandas y las cuestiones relativas al estado y a la capacidad de las personas, a los derechos de familia, particularmente a las promesas de matrimonio, al matrimonio, a los derechos y deberes recíprocos de los esposos, a la dote y al régimen de bienes entre los esposos, al divorcio, al repudio, a la separación, a la filiación, al reconocimiento y negación de la paternidad, a las relaciones entre ascendientes y descendientes, a la obligación de manutención entre los padres y entre los allegados, a la adopción, tutela, fideicomiso, a las prohibiciones, a la emancipación, a las donaciones, sucesiones, testamentos y otras disposiciones a causa de muerte, a la ausencia y a la presunción de muerte”, agregando que en 1949 la definición incluye expresamente la autoridad paterna.

³³ Aunque los tribunales son creados en 1875, la legislación que adopta la forma de un código moderno en 1880 tiene su origen en la *ṣarī’a* islámica, específicamente en la escuela hanafita, y será reformada en varias ocasiones durante el siglo XX. Es decir, la jurisprudencia islámica –las obras clásicas, las interpretaciones de la escuela legal hanafita, los comentarios, las fuentes en uso- adoptó la forma articulada de los códigos europeos, más 647 artículos en materia de sucesión. Aunque no se refieren a este ordenamiento realizado por Qadri Paša como ‘código’ en la práctica sirvió como la principal referencia para los tribunales *ṣarī’a* en Egipto y en otros países de la región.

reconocidas, distinciones todas ellas que operan en el terreno de la pertenencia a la comunidad nacional en su conjunto. Giovanni Tarello explica para el caso europeo que, a consecuencia de las vicisitudes de la codificación del derecho moderno, la idea de la igualdad ante la ley no podía surgir de la eliminación de los privilegios y regulaciones especiales. Si el derecho habría de ser “simple, claro y conciso”, y tales parecen ser las exigencias a las que debían responder políticos, filósofos y juristas de los siglos XVII y XVIII, la multiplicidad de estatus era un obstáculo y la ideología igualitaria el medio para salvarlo. Sin embargo, “(e)sta igualdad ante la ley no significó otra cosa que unicidad del sujeto jurídico, y por esto fue, más que una ideología política, un instrumento técnico de simplificación de los sistemas jurídicos” (Tarello, 1995: 50). Al alzarse la figura del sujeto único de derecho, los atributos sociales, la pertenencia de clase de los individuos, pierden relevancia. Las diferencias no desaparecen sino que se trasladan: todos son iguales como sujetos pero no pueden actuar con la misma igualdad o no pueden actuar por sí mismos; entre estos últimos están las mujeres (*Ibid*: 39-56). Lo que se traslada también es el problema, la desigualdad no se explica por la concurrencia de dos órdenes distintos sino por el carácter generizado de ambos. La nacionalización de las leyes y de la administración de justicia tampoco resuelven esta proclividad a la desigualdad de género.

36

Cuando se unifican los tribunales para musulmanes y no musulmanes en 1955, no desaparece la noción de estatus personal y sus expresiones legales, lo que cambia es la jurisdicción: los tribunales *šarī'a* y los comunales pasan a los tribunales civiles, a cargo de jueces civiles. Si bien se completa la estatalización de los tribunales, el estado no reclama la autonomía en el terreno legislativo y deja vigentes las leyes y procedimientos en materia de estatus personal de las comunidades religiosas: musulmana, ortodoxas, protestantes, católicas y judías que en lo sucesivo serán aplicadas por jueces civiles, del credo del individuo depende que ley se aplica³⁴.

Tanto en los antecedentes otomanos como en los posteriores, las referencias a las mujeres se construyen a partir de su pertenencia familiar. El individualismo liberal abstracto que comenzó a teñir las concepciones sobre los sujetos desde el siglo XIX, cuando Egipto todavía pertenecía al Imperio Otomano, se superpone en el terreno del derecho de familia con las

³⁴ Catorce reconocidas, además de la comunidad mayoritaria musulmana, los diversos grupos protestantes son englobados en un solo grupo; entre las ortodoxas se reconocen las comunidades copta, griega, armenia y siria; las comunidades católicas agrupan las de las iglesias católicas copta, siria, armenia, maronita, caldea y latina; y, finalmente, de los grupos judíos se reconocen a asquenazis, sefaraditas y caraítas.

concepciones que derivan de ordenamientos religiosos, la *šarī'a* islámica o de las comunidades religiosas reconocidas. A su vez, todas las constituciones de la etapa independiente que comienza formalmente en 1922, desde la aprobada en 1923 en adelante, se refieren a las mujeres no como individuos sino como madres, esposas, hijas; es decir, remiten a una relación específica en la que el género tiene una significación importante y esa relación es la que encontramos en las leyes de estatus personal. En México, por ejemplo, el estatus civil se establece en el código civil, mientras que todas las referencias en el caso egipcio –y en general en Medio Oriente- sobre matrimonio, divorcio y herencia están explicitadas en las leyes de estatus personal ligadas a la religión. Por el momento lo que me interesa resaltar aquí es la condición similar de las minorías y de las mujeres, que en parte concierne al islam y en parte se liga con la calidad de subordinados de ambos grupos³⁵. Las no musulmanas quedan doblemente subordinadas, por mujeres dentro de una minoría religiosa.

Sería un error creer que la carga de género contenida en la noción de estatuto personal se limita a las leyes del mismo nombre. Así como se aprecia en las constituciones, el peso de las relaciones de género también se puede contemplar en el código civil de 1949³⁶, vigente durante el periodo abarcado por este estudio, producto del trabajo de una comisión de especialistas presidida por el reconocido jurista Abdel Razzak al-Sanhouri. Con un agregado y a la vez una característica, la traducción religiosa a problemas relacionadas con el derecho civil, por lo demás una ruta ya explicitada en el artículo primero del Código Civil en el cual se señala que cuando no existe legislación aplicable, el derecho supletorio que el juez aplicará será la costumbre, los

³⁵ No es ningún descubrimiento que ni los derechos ni las obligaciones se universalizan de la misma manera ni al mismo ritmo para todos los sujetos, que los procesos son diferenciados y no en todos los casos la pertenencia nacional es criterio suficiente para hablar de ciudadanía ya que se puede pertenecer a una comunidad sin disfrutar de determinados derechos sociales, políticos y legales. Sucede con las minorías religiosas y étnicas y también con las mujeres. En el caso de los no-musulmanes, por ejemplo, para la minoría copta que representa alrededor del 10% de la población, por sí sola la egipcianización no bastó y el principio igualitario no fue reconocido sino hasta después de la revuelta nacionalista de 1919 y plasmada en la Constitución de 1923 (Kramer, 1995: 581). Hasta entonces la posición de los coptos fue ambivalente, oscila entre el estatus de “verdaderamente egipcios” y, en cierto sentido, conserva las trazas del estatuto de “protegidos” bajo el Imperio Otomano. Moheb Zaki (1995: 196) atribuye este tratamiento que recibe la minoría copta al tipo de modernización estatal que adoptó un patrón híbrido de leyes civiles mientras que el modelo político hegemónico mantuvo su sello islámico. No obstante las frecuentes tensiones y conflictos interconfesionales, el autor reconoce que entre 1919 y 1936 existió una “época dorada” para la comunidad copta debido a la movilización nacionalista generalizada en oposición a la presencia británica.

³⁶ El Código Civil (*al-qanun raqam 131 li-sanat 1948 al-qanun al-madani*) completo puede consultarse en línea, la versión en árabe en http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=205494 y la traducción al inglés en página de LADIS, (Legislation & Development Information Systems), http://www.tashreaat.com/view_studies2.asp?std_id=82

principios del derecho islámico, la justicia natural y las normas de equidad, en ese orden. Por otro lado, y como segunda característica a tener en cuenta, es que el estatus, la capacidad legal de las personas, los actos y efectos legales del matrimonio y su disolución, repudio y pago de la manutención están establecidos por las leyes nacionales (art. 11 al 15). Y la tercera característica es la tendencia a aplicar en caso de conflicto las leyes nacionales y que esta fórmula invariablemente implica aplicación del derecho islámico (de Bellefonds, 1956; Edge, 1990: 42-45)³⁷. En contrapartida, Judith Tucker observa que si bien los nuevos códigos y tribunales civiles no tenían jurisdicción sobre las leyes de familia, la existencia misma de un sistema de justicia civil produjo cierta invasión en los dominios de la *šarī'a*, de modo tal que las autoridades judiciales podían actuar como tribunal de apelación en juicios con resultados desfavorables para los demandantes, lo cual indica una interferencia en la competencia de los tribunales religiosos, con la ventaja que las disposiciones civiles tenían los medios dados por el poder del estado para obligar el cumplimiento (1985: 10-15). Las situaciones planteadas indican que el rumbo para resolver casos concretos no es unidireccional ni los dominios de cada tradición jurídica son tan nítidos.

38

En las múltiples y sucesivas distinciones entre los sujetos se mezcla la temporalidad del imperio otomano, con las etapas de las incisivas intervenciones de la situación cuasi-colonial egipcia debido a la presencia británica, con aquellas definiciones más ‘nacionales’ del periodo liberal (a partir de 1922), seguidas por las caracterizaciones de los sujetos de la revolución de 1952. Capas superpuestas de temporalidades que no ajustan entre sí pero que finalmente van dibujando los contornos de la ciudadanía. Destaca el peso de la experiencia otomana en la configuración de las normas de membresía, la nacional y de los estatutos personales, y la continuidad en ese terreno hasta el advenimiento del socialismo nasserista.

³⁷ El interés de Y. Linant de Bellefonds en su artículo es mostrar el lugar que ocupa el derecho islámico en el Código Civil de 1949, concluyendo que no se islamiza más que la versión de 1883 debido a que las particularidades de las que da cuenta el derecho ‘musulmán’ –igual en grandeza al derecho romano- no permiten combinar reglas provenientes de otros sistemas jurídicos. Su posición refuta la tesis ‘oficial’, nacionalista, de los juristas egipcios quienes sostienen que el nuevo código se nutre de tres fuentes principales: derecho consuetudinario, derecho islámico y derecho ‘occidental’. Por su parte, el objetivo del trabajo de Ian Edge es mostrar las colisiones innumerables entre el derecho comunitario de las minorías religiosas no-musulmanas frente al derecho nacional de tinte marcadamente islámico.

El proceso de nacionalización y unificación del sistema de justicia culmina con la eliminación de los tribunales confesionales en 1955: de los tribunales *šarī'a* en el caso de los musulmanes y los tribunales *milli* de los no musulmanes. Ello no significa la derogación de las legislaciones de carácter religioso y comunitario sino que los casos relacionados con el estatus personal serán competencia de los tribunales civiles 'nacionales'. La abolición de los tribunales religiosos y definitiva nacionalización de la administración de justicia en 1955 durante el gobierno de Gamal Abdel Nasser, si bien no clausuró la posibilidad de soluciones sincréticas, subordinó la producción del derecho a la autoridad política³⁸. Y, finalmente, las definiciones de familia, de parentesco de consanguinidad, afinidad y colateral, las líneas de parentesco y posesión de apellido se hallan la sección de las personas físicas o individuos (art.34 al 39 del Código Civil) y que las demás disposiciones relativas a la familia se rigen por las leyes de estatus personal.

A final de todo este proceso, permanece el entramado de los estatutos personales que atañen a la relación entre mujeres y hombres que se mantiene vigente hasta la actualidad. Significa también que la condición legal y jurídica de las mujeres está cruzada una y otra vez por las pertenencias religiosas, comunitarias y familiares expresadas en las leyes de estatus personal, en las constituciones, en el Código Civil y otras legislaciones de las que hablaré más adelante.

39

II. Sujetos generizados

Hay razones políticas profundas para intentar desenredar los nudos que representa la distancia entre lo dicen las normas -las leyes, las constituciones, los códigos-, incluyendo la letra pequeña, las prácticas concretas y la reproducción de la discriminación en la ciudadanía de las mujeres. Hay que dar varios pasos más que constatar la igualdad formal establecida y las múltiples maneras en que no se cumple. Quizás el acento debe ponerse en otro lado, como hacen Ratna Kapur y Brenda Cossman (1999). Con una extensa trayectoria académica y práctica dentro del feminismo poscolonial indio, nos recuerdan que existen dos enfoques en la manera de considerar

³⁸ Como señala Nathan Brown, este es un punto importante para la legitimación del cambio: el nasserismo ubica la reforma en el campo de la racionalización administrativa y de ese modo elimina una fuente de conflicto con las posiciones más conservadoras que se resisten tanto a la reforma legal como a la unificación de las leyes de estatus personal y, por otra parte, también conforma a los jueces ya que son 'trasladados' a las secciones de los tribunales que atienden estos temas (1997: 68).

la igualdad, formal o sustantiva. En el primer enfoque, dominante en el pensamiento occidental – afincado en India a través de la experiencia colonial- la igualdad formal es equiparada a la similaridad. Lo que se garantiza es que los iguales sean tratados como iguales, en condiciones similares pero si emerge la diferencia y se la reconoce o si por alguna razón no existe similaridad de condición, el resultado es un trato desigual. En el segundo enfoque, el de la igualdad sustantiva, se parte de la premisa de que las mujeres -y otros grupos desventajados- nunca serán iguales, no sólo porque son diferentes las mujeres a los hombres sino porque la discriminación histórica sostenida a través del tiempo las hace diferentes. Avanzando por este último camino de la igualdad sustantiva, Ratna Kapur y Brenda Cossman convocan a centrarse en la desventaja y analizar los modos en que el tratamiento legal contribuye a sostener la discriminación sistémica individual o institucional.

Desde el trabajo empírico concreto, el análisis de casos de discriminación sexual tratados por los tribunales y por la Suprema Corte Constitucional india, las autoras revisan qué nociones de igualdad se están aplicando en las decisiones de estas cortes. Con ello tratan de ver el impacto efectivo de la ley, en la convicción de que es posible franquear la legislación de protección hacia una correctiva que ayude a superar las desventajas previas, a la vez que iluminar la relevancia del género en la comprensión de la ley. Aunque lo que se denomina ‘teoría feminista legal’ tiene un buen trecho andado, en el terreno de las constituciones y el constitucionalismo ese camino es mucho más corto. De allí el valor de las autoras analizadas, en cuyas ideas y reflexiones encontré una guía para leer los textos constitucionales egipcios, en especial para pensar los silencios de las cartas magnas tanto como sus explícitos.

La Constitución de 1923 establece la igualdad ante la ley para todos los egipcios aunque, como mencioné en el apartado anterior, la salvaguarda de ciertos derechos comunitarios relativos al estatus personal, se resuelven de acuerdo a los ordenamientos propios de las comunidades religiosas, de la misma manera que el sujeto es la familia y los derechos de las mujeres quedan vinculados a esta concepción. Es decir, existe un movimiento constante de nacionalización de las leyes –a la par que se legisla sobre la nacionalidad desde 1926- y dentro de este movimiento se define el grado de universalidad del principio constitucional de la igualdad, de los derechos según los sujetos, de los tipos de igualdad. En el plano de los derechos civiles y políticos, la Constitución garantiza la igualdad para hombres y mujeres pero una ley electoral impidió el voto

femenino restringiendo el sufragio sólo a los hombres³⁹. Ahí está el tope concreto, una cultura política renuente a ir más allá de postulados formales.

Desde el punto de vista del periodo que contempla este estudio, son tres los textos constitucionales relevantes y con ciertas diferencias entre sí con respecto al género, promulgados en 1956, 1964 y 1971, incluyendo la enmienda de 1980 que reforma el artículo 2 que ubica al islam como la fuente principal de la legislación. Ya iniciado el nasserismo como régimen en 1954, en la Constitución de 1956 se plasman sus características generales y hay un umbral, básicamente, por los derechos políticos para las mujeres. La igualdad que promulga la Constitución de 1956 se formula como igualdad de oportunidades, con énfasis en el empleo y la educación. El principio se mantiene en *La Carta* (1962) adoptada como constitución provisional en 1964, -después del fracaso de la República Árabe Unida, la unión sirio-egipcia bajo un mismo gobierno- y vigente hasta la promulgación del texto constitucional de 1971. El texto puntualiza: “(l)a igualdad de oportunidades, que es la expresión de la libertad social, puede ser definida por los derechos fundamentales de cada ciudadano...” (1962: 116) y éstos son el derecho a la atención médica, a la educación, a un trabajo compatible con su capacidad, con sus disposiciones y con su nivel de instrucción, seguro contra la vejez y la enfermedad.

Más adelante, en *La Carta* se expresa una concepción particular sobre el lugar del derecho en la nueva sociedad socialista. Las leyes deben expresar y favorecer las nuevas relaciones sociales y los nuevos valores (1962: 81, 121-122). Había una intención clara de construir una legalidad socialista, que contrastara fuertemente con la legalidad liberal que en la práctica se había abandonado –y denostado- en los primeros dos años del régimen. Se menciona a las mujeres con relación a la actividad de reforma legal cuando el texto se refiere a las leyes de reforma agraria y la limitación de propiedad de tierras a un máximo de cien feddan⁴⁰ ‘por

³⁹ No obstante la falta de reconocimiento del derecho a participar en las elecciones, las mujeres venían sosteniendo una importante participación política a través del movimiento nacional -en particular en la revolución de 1919 en contra del intento británico de convertir la ocupación en protectorado-, dentro de las organizaciones políticas establecidas, formando líneas políticas autónomas y en el movimiento feminista árabe. El período de entreguerras fue muy prolífico en aportaciones individuales y colectivas; a pesar de ello, sus experiencias fueran por largo tiempo ignoradas, en parte por considerarlas el reflejo de los intereses de la elite y en buena medida como reacción al antiguo régimen cuando la independencia transmutó de formal a efectiva con la revolución de julio de 1952 provocando la caída de la monarquía y la desocupación británica.

⁴⁰ Unidad de medición de tierra, un feddan equivale a 0,42 hectáreas.

individuo’, aclarando que “el espíritu de la ley supone que este máximo engloba toda la familia, es decir, el padre, la madre y los hijos menores” (1962: 94). La segunda mención, en el apartado ‘la familia’, donde se apela a la responsabilidad de atender la infancia, se establece que:

La mujer debe ser igual al hombre, y las cadenas que traban su libre movimiento deben ser quebradas, a fin de que ella pueda contribuir de una manera profunda y positiva a la edificación de la vida (*La Carta*, 1962: 117).

Y sigue con una idea que se repite en todas las constituciones que históricamente ha tenido Egipto enunciada como la familia es la base de la sociedad y está fundada en ‘la religión, la moral y el patrimonio’.

De todo lo anterior, dos concepciones son de interés desde una perspectiva de género. La primera de ellas es que las mujeres sólo ‘aparecen’ en los textos constitucionales a través de sus relaciones de parentesco, allí van, incluidas en la familia, o por sus funciones de reproducción; esta forma de aludir a las mujeres es más acusada en la Constitución de 1971 que, aún con enmiendas, sigue vigente⁴¹. Las mujeres son madres (art.10), esposas o viudas (art. 15) o, englobadas en una terminología neutra, también hijas o bien quedan subsumidas en los enunciados generales y usando un vocabulario masculino, como trabajadores o campesinos. Esta ciudadana de los textos de las cartas supremas egipcias siempre es un sujeto explícitamente con género en situación subordinada. Las nociones de madre, esposa, hija, representan y prescriben una relación familiar, describen roles, al igual que lo hacen las leyes de estatus personal; un signo de la estrecha relación entre derechos de las mujeres y el orden social. No es poca cosa que la condición de las mujeres esté en los libros sagrados del estado de derecho, eso son las constituciones, aun cuando sabemos que la democracia no es el fuerte en la historia del país.

42

Pongamos otra lente para ver el problema. Desde la óptica del pluralismo legal, Peter Fitzpatrick (1983: 159-163) nos recuerda que el orden legal estatal está profundamente afectado por la familia; entendiendo por orden legal la ley puesta en un campo social específico. Argumenta que el estado operativamente incorpora y se asienta en el orden legal familiar,

⁴¹ A consecuencia de las revueltas y manifestaciones masivas que llevaron a la salida de la presidencia de Hosni Mubarak, se sometió a referéndum si se enmendaría el texto constitucional de 1971 o se promulgaría una nueva constitución. Llevado a cabo el 25 de marzo de 2011 el referéndum se volcó hacia la enmienda (77% de los votos), que básicamente se centra en ampliar las condiciones de elegibilidad para ocupar la presidencia.

incluso sustenta su identidad en él, de la misma manera que deja o delega explícitamente controles coercitivos a otros órdenes legales, entre ellos, la familia. El autor plantea que hay interacción entre distintos ordenes y que no se limita a una convivencia del derecho consuetudinario con el derecho producido por el estado nacional sino que otros ordenamientos son igualmente normativos, en el mundo de la familia pero también en el mundo del trabajo, en las antiguas relaciones rurales y urbanas de patrón-cliente o en el paternalismo que perviven a través del populismo⁴²; la vinculación de todos estos elementos le permiten reclamar que su postura es un pluralismo radical. Situando la discusión en el Tercer Mundo, la interacción que ilustra no va en el sentido de mostrar cómo la ‘racionalidad’ legal moderna subordina otras formas de orden y éstas a su vez resisten sino que la heterogeneidad es permanente y en ocasiones, cuando algunas tradiciones culturales pierden el poder de legitimación, el estado les presta sustento.

Los aportes de Fitzpatrick en este terreno iluminan otras legalidades emergentes y fuentes de poder social, pensemos por ejemplo en organizaciones específicas, sin ir muy lejos, en las que provienen de los movimientos islamistas y en el impacto que tienen en moldear sujetos con género. Finalmente el derecho, al decir de Teresa de Lauretis (1987), es una “tecnología de género”, no sólo expresa relaciones de género establecidas socialmente sino “crea” sujetos con género. Es decir, crea subjetividades y anima a las mujeres a asumir las identidades así creadas. También podríamos enumerar que crea ‘malas madres’ y madres solteras (Smart, 1994), ciudadanas morales e inmorales (Tambiah, 2009), ciudadanos ‘trans’ sexuados (Cabral, 2003) o incluso mujeres divorciadas. En todos los casos hablamos de sujetos jurídicos, de señales y condición ‘civil’, y en todos ellos tal abstracción tiene efectos reales en la vida cotidiana, esas personas serán tratadas en cuanto tales por la ley y por la sociedad.

⁴² La plataforma de su análisis es la interacción entre los modos de producción pre-capitalista y capitalista en el pasaje al estado colonial al poscolonial. En ese sentido, observa que la ley es central para una extracción de plusvalía, combinando viejas y nuevas formas de relación social. Enfoque válido para explicar la modernización del derecho pero limitado si pienso que también el sistema capitalista actual está generando otros órdenes legales no estatales. Parecido conflicto me produce la lectura de Diane Singermann (1997) que trae al tapete los órdenes informales como característicos de los gobiernos autoritarios como si no existieran esas “informalidades” en todo momento y sociedad.

La segunda concepción presente en los textos constitucionales de 1964 y 1971 se relaciona con los proyectos políticos dominantes que desde el estado impulsan un tipo de movilización de las mujeres. En este caso existe lo que se puede definir como clara zona de disputa con la familia, una forma de lucha por la lealtad de las mujeres, camino seguido por los nacionalismos árabes modernizantes que accedieron al control del estado en Egipto, Siria e Irak. “La mujer debe ser igual al hombre, y las cadenas que traban su libre movimiento deben ser quebradas, a fin de que pueda contribuir de una manera profunda y positiva a la edificación de la vida” (*La Carta*, 1962:117), expresa el texto, agregando que corresponde a la familia un rol en la preservación de las tradiciones nacionales y que la sociedad “puede elaborar nuevos valores morales” (p.118). Existe un intento, por momentos más o menos logrado, de redefinir las formas de inclusión de las mujeres a la comunidad política, no únicamente a través del derecho al sufragio. Aunque también un pasaje de la subordinación de la familia al estado si las relaciones parentales son ‘las cadenas que traban su libre movimiento’. De todos modos, el régimen dialoga, a veces apela y otras simplemente se posiciona con o frente a otros sectores y organizaciones sobre el tema de las mujeres, sus derechos y las convenciones sociales.

44

Y hablando de diálogo, ¿qué tantas posibilidades existían? En estas zonas de disputa en el terreno legal concurren diversos actores, desde el islam ‘oficial’ ligado al estado, las corrientes conservadoras así como las liberales del islam y agrupaciones de distinto signo. También está allí el movimiento de mujeres, *al-ḥaraka al-nisa'iyya*, expresión usada como equivalente de feminismo después de la revolución nacionalista de 1919 (Baron, 1994: 6-7)⁴³ aunque la traducción más exacta se acuña en los años noventa del siglo XX, *al-ḥaraka al-nassa'wiyya*, relacionada con el concepto de *abawiya* o patriarquía (al-Ali, 2000: 5). Considerando la trayectoria de los movimientos de mujeres, la discusión de los derechos políticos, incluyendo el

⁴³ La periodización de Margot Badran y Miriam Cooke del feminismo árabe comienza en 1860. Distinguen una primera etapa que se extiende hasta 1920, el ‘feminismo invisible’, relacionado con la producción literaria, los salones culturales y la caridad; la etapa de 1920 a finales de 1960, de estrecha relación con las corrientes nacionalistas y simultáneamente abundante en formación de organizaciones y movimientos independientes, cooptados por el estado socialista desde mitad de los años cincuenta. Y, finalmente, desde 1970 en adelante, un período de resurgencia aunque con movimientos islamistas hostiles a ciertas demandas feministas. A diferencia de las reservas que expresa Beth Baron (1994) sobre el uso del término feminismo para las primeras épocas, ya que a su juicio muchas opiniones y estrategias de cambio son más ideológicas que de género, las compiladoras de la antología *Opening the Gates* (1990) explican en la introducción que la publicación del libro *Al-Nisaiyat* (1909) de la egipcia Malak Hifni Nasif permite caracterizar el fenómeno como feminista: en sus escritos aboga por el mejoramiento en la vida de las mujeres, por oportunidades educativas y laborales, y por la recuperación de las libertades que se suponía garantizaba el islam.

derecho a voto y a ocupar cargos públicos, no es nueva. Sólo que al momento de la promulgación de la constitución en 1956, el nasserismo se halla en la cumbre, políticamente indiscutido a nivel local, regional e internacional en virtud de la acumulación de victorias por la expulsión definitiva de los británicos, la nacionalización del Canal de Suez, la intervención en la Conferencia de Bandung y las políticas de no alineamiento, las políticas de nacionalismo árabe y de solidaridad africana e islámica, al abolir la monarquía y, finalmente, al proclamar la república socialista árabe bajo un esquema de partido único. En la práctica, implica la lenta cooptación de los movimientos independientes, incluyendo los feministas, y la eliminación de aquellos de oposición más tenaz. En estas condiciones, la lucha por los derechos políticos no sobrepasa el derecho al voto. A su vez, la agenda nasserista se orienta a los derechos sociales, los límites para las demandas feministas por derechos de ciudadanía son los que luego encontramos en *La Carta* y se disuelven en la acción del estado.

El problema es más general, va más allá de las organizaciones de mujeres, el movimiento asociativo sufre un repliegue durante los años del nasserismo. Aunque el asociacionismo se remonta al siglo XIX -la primera asociación se funda en 1831-, para los sesenta existían alrededor de 4,000, poco más de 8000 a finales de la década siguiente y el doble en los noventa. El control del estado fue progresivo, la ley 384 de 1956 y la ley 32 de 1964, señalan un período que inicia y termina con dos reformas jurídicas importantes, la primera ley ejerce mayor control sobre el registro de las asociaciones y la segunda decididamente incrementa este control interviniendo en la vida interna de las mismas, estableciendo controles administrativos, financieros y políticos. La aplicación de la ley 32 implica la disolución de todas las organizaciones, con un plazo de seis meses para adaptarse a los requerimientos legales y pedir un nuevo registro⁴⁴. La versión oficial es hacerlas compatibles con objetivos socialistas establecidos

⁴⁴ La primera ley relacionada con el registro de las organizaciones data 1945 y faculta al Ministerio de Asuntos Sociales (creado recién en 1939) a ejercer distintos grados de supervisión sobre la vida asociativa. La controvertida ley 32/1964 otorga poderes amplios para la intervención estatal: capacidad para disolver organizaciones por una extensa variedad de motivos, incluyendo la defensa del orden público; control sobre los consejos administrativos, veto sobre las candidaturas; vigilancia de los estatutos y ordenamientos internos; fusión de organizaciones cuando se considera que tienen los mismos objetivos que otras asociaciones que operan en la zona; confiscación de sus bienes; asignación discrecional de subvenciones y exenciones fiscales; autorización para nuevos proyectos; etc. En mayo de 1999 se promulgó la ley 153, basada en los mismos principios que sus predecesoras, manteniendo los mecanismos de supervisión y control gubernamental sobre las ONGs, declarada finalmente inconstitucional. La ley siguiente - 84/2002- tampoco dejó conformes a quienes persiguen una mayor autonomía. El derecho a organizarse continúa con severas limitaciones y, a diferencia de la legislación previa, requiere autorización oficial para recibir financiamiento

en *La Carta*, como extensión del estado en la provisión de servicios sociales por ejemplo, incluyendo los programas de control de natalidad o la cobertura amplia de las zonas rurales; a efectos prácticos es una depuración y las consideradas ‘incompatibles’ no obtienen reconocimiento legal (Ben Néfissa, 1992; Kandil y Ben Néffisa, 1994; Ibrahim, 1997; Kandil: 2002).

¿Qué datos aportan estos condicionamientos a la organización y participación civil? En principio, hablan de mecanismos que intentan despolitizar a la sociedad civil, de la restricción de la pluralidad y de la participación voluntaria pero fundamente hablan de la dificultad de ampliar o modificar los significados e interpretación hegemónicos de la ciudadanía. Con el feminismo cooptado, las organizaciones que sobreviven se convierten en la extensión del estado para sus políticas de desarrollo, incluyendo los programas de control de natalidad cegando la posibilidad discutir o proponer a los arreglos de género distintos a las nociones de igualdad de oportunidades contenidas en los textos constitucionales. Atrás habían quedado las demandas de completa equidad entre mujeres y hombres del Partido Feminista Egipto (1942) o del Partido Bint al-Nil (1945), influenciados por los movimientos estudiantiles y obreros y luego unidos en el Comité Nacional de Estudiantes y Trabajadores que tenían una gran participación de mujeres; así como de otras organizaciones de mujeres con una agenda de reivindicación de derechos de igualdad ante la ley, de representación política y contra las tradiciones patriarcales⁴⁵.

Bajo un sistema de partido único, la interlocución no es, por razones obvias, con otras organizaciones partidarias; pero tampoco aquellas organizaciones de la sociedad civil que se perciben demasiado independientes o críticas. Los temas sociales urticantes sobre los cuales se legisla o se pretende legislar son tratados por comisiones formadas *ad hoc*, por ejemplo, la comisión que trató durante 1954 y 1955 las leyes de estatus personal, incluso una de las

externo, prohíbe comprometerse en actividades políticas o sindicales o unirse a asociaciones internacionales, dejando en manos del Ministerio de Asuntos Sociales la definición de la naturaleza ‘política’ de las organizaciones.

45 Para ver este punto, son un excelente recurso el recuento y relato sobre organizaciones feministas y sus ramificaciones desde finales del siglo XIX realizado por Nadia Abdel Wahab Afifi (1996); el estudio de Cynthia Nelson (1996) centrado en la apasionante biografía de la feminista Doria Shafik, con una sólida descripción del contexto histórico y de los nexos con las distintas organizaciones; el estudio introductorio de Margot Badran al texto biográfico de Huda Sha’rawi, *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*, obra que traduce y edita (1986); el material de difusión de vidas de mujeres del Foro Mujeres y Memoria de El Cairo; o el libro de Beth Baron, *Egypt as a Woman* (2005), especialmente para las primeras décadas del siglo XX.

propuestas seculares e individualizante que provenía de una fracción de la comunidad copta o las comisiones formadas para tratar la mutilación genital femenina, o bien la consulta a los líderes religiosos sobre planificación familiar en 1953. Los expertos, los especialistas de distintos temas, los religiosos, los que el régimen elige para pedir opinión, procedimiento que dista de ser un debate, es informarse para tomar decisiones. No es el clásico estilo de formar comisiones para que nada pase que conocemos tan bien en Latinoamérica, es una forma de mediación para la elaboración de políticas públicas. Congruente con el perfil populista, en su calidad de árbitro el gobierno sustrae los asuntos conflictivos al debate público y pondera los resultados de las comisiones para elegir el camino más adecuado para la sociedad.

El control sobre las asociaciones tiene varios niveles de intervención, en lo social, encauza las políticas de desarrollo diseñadas por el régimen; desde el punto de vista económico, promueve la inversión económica en áreas de interés social determinando dónde colocar los recursos que provienen del financiamiento privado, a la vez expide o niega las autorizaciones para financiamiento externo; en el plano religioso, permite la promoción del ‘islam oficial’ sostenido por el estado y encauzado a la provisión de servicios religiosos, sociales y culturales tanto como la oposición al islam contestatario u opositor al nasserismo. Junto a la práctica de sustituir aquellas organizaciones demasiado independientes, al negar la posibilidad de interacción entre organizaciones –salvo las federaciones creadas por el estado- y prohibir que sus actividades se crucen con aquellas de las asociaciones profesionales y sindicatos, segmenta la acción y el campo social. Todas estas restricciones y controles se mantienen en los gobiernos posteriores, aun cuando se transita hacia una liberalización política controlada y se admite la competencia electoral, lo que hace pensar en las características autoritarias del sistema, más allá del nasserismo.

Hasta aquí lo que tenemos son derechos diferenciados y un tipo de igualdad que da cuenta en la letra y en la práctica de la condición de género en un contexto donde las vías para debatir cómo impactan estas nociones en la ciudadanía están severamente restringidas. Por otro lado, también encontramos una legislación protectora de los derechos de las mujeres, cómo explicaré en el capítulo siguiente. Sería un error pensar que la situación cambió completamente con el abandono del socialismo ya que muchas de las restricciones se mantienen a pesar del sistema plural de partidos aprobado desde 1977. El problema no era la falta de democracia que,

por otra parte, no era un valor incluido en la cultura política de esa época, algo que a menudo olvidamos y que sin embargo deberíamos recordar porque los regímenes autoritarios no se sostienen a pura represión, la formación de consensos incluyen la más de las veces estilos autoritarios e intercambios, beneficios e intereses tanto en lo material como en lo simbólico en relación –no exclusiva por supuesto- con las disposiciones de género y con los derechos y deberes de las mujeres.

En la Constitución de 1971, actualmente vigente, en su art. 40 expresa "(t)odos los ciudadanos son iguales ante la ley. Tienen los mismos derechos y deberes públicos sin discriminación debida al sexo, origen étnico, lenguaje, religión o credo". Se mantuvo la poco novedosa idea de la familia como base de la sociedad pero a diferencia de la constitución precedente que insta a la participación en la lucha nacional, se la define como formada por "la religión, la moral y el patriotismo". Y para dejar en claro cómo debe interpretarse tal aclaración, el artículo 11 alerta que:

El estado garantizará la coordinación entre los deberes de la mujer hacia su familia y su trabajo en la sociedad, considerándola igual al hombre en las esferas de lo político, social, cultural y económico sin detrimento de las normas de la jurisprudencia islámica (*šarī'a*).

48

La conciliación entre el trabajo de las mujeres en la sociedad y las obligaciones hacia la familia ya están presentes en la Constitución de 1956 (art. 19). La última estipulación es posterior e indica el abandono laxo del secularismo del régimen previo y aclara que la igualdad para las mujeres estaría condicionada a la legislación islámica. Lejos de oponer lo secular a lo religioso, el acento fue puesto en la identidad musulmana, instando a reconciliar los deberes religiosos con los restantes. Vuelve la identidad musulmana a un sitio que no había abandonado del todo pero que sin duda no tenía esa centralidad. Esta es la primera vez en la historia constitucional egipcia –enfatan Lombardi y Brown (2006: 389)- que se menciona explícitamente la *šarī'a* en un rol directriz y no como mera mención del islam como religión de estado. Según los autores, con ello se atiende las demandas de los grupos que presionan por la islamización de las leyes. Para mayor precisión, la expresión ‘esos grupos’ no sólo alude a los fundamentalistas y este es un dato a tener en cuenta porque el conservadurismo no se limita a ellos.

Junto a la discriminación de las mujeres, aun dentro del islam, queda evidenciada también la discriminación hacia las minorías religiosas. Si en el periodo anterior los derechos constitucionales dieron pie a una lectura y aplicación en la dirección de la igualdad “protegida” para las mujeres, con un claro intervencionismo estatal, la época que se abre después de la muerte de Gamal Abdel Nasser y la asunción del entonces vicepresidente Anouar al-Sadat está más marcada por las afinidades y luchas políticas que inclinan la balanza a un tipo de igualdad que reconoce la diferencia entre los sexos y condiciona los derechos al cumplimiento de las obligaciones como integrante de la familia. De manera contradictoria, a finales de los setenta se legisla sobre el sistema de cuotas en participación política, se reforman las leyes de estatus personal con visos de mayor igualdad. La contradicción no dura demasiado porque ambas medidas serán derogadas en pocos años.

Dije que las organizaciones islamistas no son los únicos actores que disputan *sentido* respecto a la ciudadanía de las mujeres. Así no es de extrañar que el terreno legal haya sido lugar de tantas contiendas, entre ellas las enmiendas constitucionales que impactan en la ciudadanía de las mujeres. Por ello debe prestarse atención a la modificación del artículo segundo de la constitución. Entre las enmiendas aprobadas por referéndum en mayo de 1980, se modificó el artículo 2 en el cual se reconocía a la *šarī'a* como "una" de las fuentes principales de la legislación y se estableció en su lugar que debe ser reconocida como "la" fuente principal⁴⁶. La diferencia no es pequeña: en el primer caso figura como horizonte cultural al cual las leyes deben adaptarse pero no de manera conclusiva; en el segundo caso, la alternativa es la aplicación de la *šarī'a* bajo interpretaciones más ‘puras’ a la vez que desplaza a otras fuentes del derecho. Esta enmienda, ¿representa el avance de las posiciones fundamentalistas y las concesiones del gobierno de al-Sadat a estos grupos? ¿Es el impulso del estado por situar estos cambios como producto de su propia iniciativa repropiciándose de visiones que circulan en la sociedad o en una parte de ella y que tienen poder político?.

Sí, es preciso notar que la enmienda al artículo segundo tiene un contexto político y social diferente al de la aprobación de la Constitución de 1971, si bien ya emergen visiones de género más conservadoras. Una serie de acontecimientos le dan un significado especial a la enmienda.

⁴⁶ Los estudios más exhaustivos y a profundidad sobre el particular son los de Clark B. Lombardi y Nathan Brown (2006) y Clark B. Lombardi (2006).

La ruptura oficial con los islamistas en 1977 después que el grupo *Takfīr wa al-Hīyra* (Expiación y Separación, Retiro) asesinara al ministro de Asuntos Religiosos fue seguida por la campaña para la reforma de la ley de estatus personal, que finalmente fue aprobada por decreto presidencial en 1979. Por otro lado, la paz con Israel a través de los acuerdos de Campo David durante el mismo año levantó protestas y oposición tanto entre los grupos más radicales como en los más cercanos al poder.

Durante largo tiempo al-Sadat movilizó al Islam institucional, representado por los ulama' del al-Azhar⁴⁷, contribuyendo a la presencia pública cotidiana de la enseñanza y preceptos religiosos en la sociedad. De este modo, el gobierno compite con los grupos islámicos, opositores al gobierno y al Islam oficial, demostrando que no son los únicos que apoyan los valores islámicos. Como es comprensible, después de los hechos mencionados se hacía necesaria una reafirmación del Islam como religión de estado. Sin embargo, no todos parecían convencidos de que los esfuerzos realizados fuesen suficientes o apropiados. En el juicio seguido al grupo que asesinó al Ministro Dhahabi (julio, 1997), el tribunal militar llegó a la conclusión que este tipo de hechos se debía al fracaso de al-Azhar en su misión de educar a la juventud en la religión (Kepel, 1988: 109-114). La enmienda abre la posibilidad de restringir en la práctica los derechos de las mujeres, no sólo los políticos, introduciendo la variable religiosa para su ejercicio.

El contexto social y político de la aprobación de la enmienda está signado por el conflicto. Por un lado, la enmienda señala la institucionalización del islam “oficial”, la reapropiación del estado de los valores islámicos y para así quitarle esa bandera a la oposición política de los grupos islamistas. De este modo, pueden verse las modificaciones constitucionales como el impulso del estado por situar estos cambios en su agenda legislativa y reapropiarse de visiones que circulan en la sociedad o en una parte de ella que tienen cierto poder político; visto de este modo ya no es tan transparente que sean sólo concesiones a los grupos fundamentalistas. Por otro, aunque la reforma constitucional deja disconformes a los sectores más liberales no deja de constituir una concesión a los más conservadores en lo que respecta a las relaciones de género y a los roles de las mujeres en la sociedad que se habían inquietado por la aprobación de las

⁴⁷ Al-Azhar es la voz autorizada, oficial, del islam. Su función concierne al estudio y difusión de la cultura islámica. Allí se forman teólogos, juristas y académicos. Como institución educativa tiene estudios medios y universitarios. Al-Azhar fue nacionalizada y reorganizada en 1961.

reformas a las leyes de estatus personal y del decreto-ley que establece el mecanismo de asignación de escaños a las mujeres en la *Maylis al-Sha'b* (Asamblea del Pueblo o cámara baja) y en los consejos locales, ambas de 1979. La explicitación de lineamientos religiosos en la carta suprema tiene varios destinatarios y es también una manera de enfrentar y negar las acusaciones de “occidentalización” que recibe el gobierno de Anuar al-Sadat (1970-1981), en el que se han sucedido la liberalización económica que liquidó el control del estado sobre la economía, el acercamiento a Estados Unidos y a Israel, y las campañas de la primera dama Gihan al-Sadat a favor de los derechos de las mujeres en los foros locales e internacionales. Reconocido este piso que son los derechos y garantías constitucionales podemos ver cómo operan los principios implícitos que acabo de mencionar en situaciones concretas y qué lugar tienen en la opresión y subordinación de las mujeres.

A modo de cierre

Dos preguntas dieron origen a este capítulo, una fue cómo las mujeres se convierten en sujetos jurídicos, en portadoras de derechos, y mediante qué legislación o qué acomodados de ordenamientos previos; la otra, cómo y de qué manera se hilvanó la pertenencia de las mujeres a la comunidad política. Aunque el periodo privilegiado en este estudio abarca de los años cincuenta a finales de los ochenta, persiguiendo estas historias que emergían como respuesta a los interrogantes iniciales me remonto al siglo XIX y al proceso de modernización del derecho y de la administración de justicia. Veo allí las coordenadas de los cambios que, por un lado, explicitan la membresía de las mujeres en la legislación sobre la nacionalidad y, por otro, la construyen en los estatutos personales. El contexto de producción de los sujetos es doblemente colonial, por un lado el vínculo otomano y por otro el colonialismo europeo, situación que imprime una orientación particular al proceso de codificación del universo normativo y reafirma el carácter patriarcal del mismo. Asimismo, podemos observar que en las áreas civil, comercial y penal los códigos son calcos de sus homólogos europeos mientras que la codificación del derecho islámico tiene el efecto de restringir la pluralidad de fuentes legales ya que se seleccionan las interpretaciones de la escuela hegemónica otomana, la hanafita. Todo ello forjado en el pacto masculinista de las elites locales y supralocales, las estatales y las religiosas, y que se mantendrá en el periodo independiente.

Sobre esa trama se tejen las nociones de un sujeto abstracto con significativas cargas de género tal como se observa en las leyes que, finalmente, expresan, sancionan y ratifican relaciones sociales y normas de la comunidad y, al mismo tiempo, ofrecen los medios para transformarlas o ponerles coto. En ese sentido, las mujeres emergen nada menos que en los textos constitucionales, así como en los códigos, siempre nombradas por su inserción en las relaciones familiares y enmarcadas en sus roles de reproducción, incluso cuando un proyecto como el nasserista intenta disputar la lealtad de las mujeres dirigiéndolas desde la familia al estado y al proyecto socialista. En ese sentido se corrobora la articulación y confluencia de legalidades religiosas y familiares en la estatal sin que otras visiones más progresistas provenientes de la sociedad civil tuvieran grandes posibilidades de influir en el proceso; en parte por las características autoritarias de los gobiernos pero también porque la ciudadanía adquiere significado en la interacción social, como proceso vivo, y en el periodo que reviso el margen de negociación no es muy amplio.

Yo te busco por el bordado,
de mujeres y de poetas,
el discurso que causa preguntas,
el tejido de servilletas.
¡Justicia!
Te busqué en la calle,
te busqué en el diario,
la televisión,
en las voces sordas de los tribunales.

Lila Downs

CAPÍTULO 2: LA FRÁGIL RELACIÓN ENTRE DERECHOS Y OBLIGACIONES

Entre los años cincuenta y finales de los ochenta dos modelos singulares de ciudadanía para las mujeres son observables. El principal rasgo del primero, que se extiende hasta inicios de los años setenta, lo constituye la producción legal de derechos de carácter proteccionista y coincide con el proyecto socialista del nasserismo, de corte igualitarista. Aunque de pretensión universalista, los sujetos de derecho que emergen con más claridad son las mujeres trabajadoras y de clase media baja, incorporadas al mercado laboral y en gran medida a la burocracia estatal, alrededor de las cuales se entretejen derechos y garantías en una suerte de redención histórica que el populismo ofrece a la población femenina más rezagada. Las zonas más espinosas refieren a los derechos políticos, el nuevo pacto social deja allí sus tintes clasistas aunque desarrolla un discurso legal incluyente mantiene una práctica polarizada contra probables contrarios o competidores, entre las que adhieren y las antagonistas a un proyecto nacional que se auto proclama abarcativo pero que persistentemente levanta oposiciones. El segundo modelo se desarrolla bajo la lógica del liberalismo económico y da cuenta del tránsito de la revolución nasserista a la economía de mercado, desde los primeros años de la década de los setenta a avanzados los ochenta. El rasgo característico, en este segundo modelo, es el énfasis en las obligaciones ciudadanas por encima los derechos que hace recaer en las mujeres ciertas exigencias sociales en un contexto de crisis de legitimidad política y de crisis económica a la par que hace emerger una moral pública, sostenida por las prácticas estatales, que condiciona el ejercicio de los derechos de las mujeres de modo distinto a la sostenida por la moral socializante del periodo anterior. Las páginas siguientes

desenvuelven y discuten estos procesos y su impacto en las reelaboraciones del significado de la ciudadanía de las egipcias al calor de las luchas políticas y sociales y en la interlocución entre distintos actores a lo largo de casi cuarenta años.

I. Derechos protegidos

En los agitados años de la revolución, iniciada en 1952 por un grupo de militares de clase media rural y urbana, el centro de gravitación fue la igualdad social; hecho manifiesto, entre otras formas, en la reforma agraria y en la política socialista de los sesenta, medidas que minan y reformulan las antiguas relaciones de clases. La Constitución promulgada en 1956⁴⁸ recoge esos aires de cambio y sienta los lineamientos de la planificación económica y el compromiso con la provisión de servicios sociales para todos los ciudadanos, en una amalgama interesante de garantías liberales conocidas desde la primera mitad del siglo XX en el plano de los derechos civiles, nociones del estado del bienestar de la segunda posguerra y derechos políticos limitados en el caso de las mujeres. Precisamente, para éstas se abre el periodo que llamo de ‘ciudadanía protegida’ que consagra derechos e intenta, no siempre con éxito, protegerlos. En los párrafos siguientes quiero mostrar las características de ese proceso, cuándo esa protección es más nítida y cuando más tenue.

No sólo se trató de derechos políticos, la ciudadanía es más que el voto, implica participación, debate político y formación de opinión y depende de la capacidad de generar consenso, de hablar, de la habilidad para participar colectivamente; de no ser así, las mujeres son continuamente reinterpretadas y habladas por otros. Bajo las intensas presiones de los grupos feministas, en particular el activismo y la huelga de hambre de Doria Shafik (Nelson, 1996: 224-237), y contra la oposición de la Comisión de Asuntos Constitucionales del Senado y del Comité

⁴⁸ Curtis F. Jones (1956) dirige la atención a los seis objetivos de la revolución y cómo se hallan plasmados en el articulado de la carta constitucional de ese mismo año: 1) la abolición del imperialismo, oponiendo la fuerza de la unidad árabe; la abolición del feudalismo, por medio de la reducción de las propiedades y del poder de los dueños de la tierra; 3) la disminución del monopolio y del capitalismo a través de la planificación económica, el manejo estatal de los recursos y del fomento del cooperativismo; 4) la extensión de la justicia social; 5) fortaleciendo el ejército, en tamaño y cohesión patriótica; y, 6) el establecimiento de una democracia ‘sana’, dándose una estructura política sólida.

de *fatawā* de al-Azhar⁴⁹, que sostenía que el islam no permitía el voto femenino⁵⁰ (Badran, 1991: 216), una ley electoral del mismo año otorgó finalmente a las mujeres el derecho a voto y a ser elegidas para ocupar cargos públicos. A diferencia del sufragio masculino, el voto femenino no fue obligatorio⁵¹ y las interesadas –al igual que los demás- debían registrarse y demostrar que eran letradas, requisito no pedido a los hombres⁵². Desde la primera participación en 1957 en la legislatura -de seis candidatas son electas dos-, las mujeres han participado de manera sostenida en las elecciones.

A medida que avanza la reivindicación del socialismo por parte del régimen es mayor la insistencia en el igualitarismo social y económico. La extensión de la educación fue central al proyecto nacional aunque el proceso fue lento y, según los datos provistos por los censos, los avances son más notorios en la década de los ochenta⁵³; por ejemplo, no será sino hasta 1986 cuando más del cincuenta por ciento de las mujeres menores de 29 estén alfabetizadas. De todos modos, en 1947 el analfabetismo entre las mujeres representa el 88.2%; en 1960 el porcentaje es

⁴⁹ Creada en el año 969, Malika Zeghal explica: “El poder imponía una religión oficial, institucional, un cuerpo de especialistas del saber religioso encargados de dictaminar lo legítimo y transmitirlo mediante su enseñanza en el seno del al-Azhar...” (1997: 25). La relación de la prestigiosa universidad y centro religioso con Abdel Gamal Nasser y la revolución de 1952 fue más bien tumultuosa, al quitarles a los *ulama'* –los especialistas y guardianes de la tradición y del dogma- los recursos económicos provenientes de las fundaciones pías (*waqf*) elimina las fuentes de su independencia y los convierte cada vez más en funcionarios del estado. Si bien la reforma más contundente en ese sentido se lanzó en 1961 ya en 1952, al calor de la reforma agraria, el gobierno nacionaliza tierras declaradas pías e instituye el reparto y al año siguiente pone bajo el Ministerio de *Waqf* las fundaciones destinadas a la beneficencia. Con la abolición de los tribunales religiosos en 1955 se profundiza la dependencia financiera del estado ya que de la administración de justicia –junto con la educación- no sólo emanaba poder económico sino también político y acceso a la maquinaria del estado y al poder judicial. Sin embargo, la autora también los define como especialistas del discurso religioso, capaces de dar la legitimidad al régimen (Zeghal, 1997: 30 y 101-102).

⁵⁰ Una *fatwā* es una opinión legal en materia de interpretación de la *šarī'a* o ley canónica del islam, emitida por un *muftí* o jurisconsulto sobre un problema específico. En los meses previos al golpe militar de julio de 1952, varias *fatawā* repudian la reivindicación de los derechos políticos que realizan las feministas, insistiendo en el carácter "degradante" del voto femenino, contrario a la "naturaleza" y al islam. Véase Nelson, 1996, pp.178-192.

⁵¹ El art. 40 de la ley 73 de 1956 establece que se aplicará multa no mayor a 100 libras a los hombres que, habiéndose registrado en el padrón, no emita voto en las elecciones o plesbicitos sin justificación alguna.

⁵² Amina Rashid, profesora universitaria, comenta que se organizaron grupos para impulsar la participación y el voto, haciendo visitas a las casas y hablando con las mujeres. Entrevista personal, El Cairo, mayo 1999.

En 1957, sólo 144 mil mujeres se habían registrado para votar, frente a 5.5 millones de hombres registrados. En 1965, las mujeres registradas aumentaron a 250 mil y dos años después la cifra llegó a un millón.

⁵³ Para valorar las dimensiones del cambio, consideremos los datos generales de población en millones de habitantes, de casi 19 en 1947, poco más de 26 en 1960, 30 en 1966 y finalmente 36 millones para 1976, según los datos oficiales de los censos respectivos (el-Zanaty, Fatma *et al*, 1996: 2).

de 83,9 y se reduce a 72,5 para 1976 (contra el 65, el 56.6 y 42.6 de la población masculina respectivamente). La educación media femenina evoluciona de la siguiente manera: 1947: 0.2%; 1960: 2.2%, 1966: 3.4% y 1976: 3.9%. Son más impactantes los datos con un acercamiento por edad, el grupo de la población femenina de 15 a 29 años que aún no tiene certificado de educación media pasa de 1.8 en 1960 a 14.3% en 1976 y en estudios universitarios o más crece de 0.4% a 1,6% entre 1960 y 1976⁵⁴. Desde el punto de vista de la inserción laboral, para 1960 la proporción de mujeres trabajadoras apenas si sobrepasa el 6%, la mayor parte empleada en ocupaciones de cuello azul (profesionales, oficinistas, en la burocracia estatal y en el comercio), para el año 1976 –con la liberalización económica- los índices de participación femenina en el empleo registran un ligero incremento en trabajos de oficina y administración pero caen notoriamente en servicios (de 14.8% a 7.8%, comparando con 1960)⁵⁵, en parte por la crisis económica y en parte por la disuasión de emplearse, tema que comentaré más adelante.

La igualdad de oportunidades sin distinción de género en el texto constitucional titulado *La Carta* (1962) es entendida como los derechos a la atención médica, a la instrucción "según sus disposiciones y facultades", "a un trabajo compatible con su capacidad, con sus disposiciones y con su nivel de instrucción" y seguros contra la vejez y la enfermedad. Estas garantías unen economía planificada y fuerte control político, sumado a beneficios adicionales del sistema de subsidios a los bienes de consumo, en especial alimentos, la extensión de servicios básicos para los sectores populares, de importancia para las mujeres de escasos recursos (Fahmi, 1997) y la creación del programa Proyecto Productivo Familiar, fomento a micro-emprendimientos a través de préstamos y capacitación (Fergany, 1994: 14-15)⁵⁶. Esto es, finalmente, arreglos populistas que con independencia del género combinan extensión del empleo y mejoramiento de las

⁵⁴ La información previa proviene de la combinación de los análisis estadísticos de Tharwat Fayek Nakhla (1993?) y CAPMAS (1973).

⁵⁵ Información combinada a partir de los trabajos estadísticos de Laila Nawar (1993?: 330-345) y Abdel Fattah Ezz Eldin Ismail (1993?: 219-251)

⁵⁶ El programa se inició en 1964 a través del Ministerio de Asuntos Sociales, focalizado en los sectores más empobrecidos. Los problemas detectados son las dificultades de acceso a los préstamos debido a los trabas burocráticas que afectan particularmente a mujeres, el desaliento a la organización colectiva y deficiencias en el monitoreo. Véase Nader Fergany (1994: 14-15) y Iman Bibars (1997: 10-11 y 19).

condiciones de vida mediante agregados al salario: control de precios, subsidios y servicios públicos⁵⁷.

Tanto en el mundo del trabajo como en la educación la promulgación de un conjunto de leyes protectoras patrocinan la incorporación de las mujeres y declaran la ilegalidad de la discriminación femenina en el acceso al empleo, cincuenta días de licencia por maternidad percibiendo el 75% del salario, prohibición de dejar cesante a las mujeres durante su ausencia, obligatoriedad de proveer servicios de guardería en las empresas privadas que empleen más de un centenar de trabajadoras, garantía de empleo en el sector público a todos los graduados de nivel intermedio sin distinción de género, beneficios agregados a las provisiones de educación gratuita en todos los niveles y la virtual entrada de las mujeres en diferentes campos profesionales.

El desarrollo del derecho laboral del periodo es notable y cubre un rango amplio, por ejemplo, la ley 317/1952, relacionada con los contratos de trabajo, fija vacaciones anuales, transporte gratuito en zonas remotas, atención médica sin cargo en empresas de más de 500 trabajadores, a la vez que aumenta las compensaciones para impedir los despidos en situaciones de reducción de ganancias en las empresas; la ley 318/ 1952 establece los mecanismos de negociación y arbitraje; la ley 165/ 1953 prohíbe el despido por realizar actividades sindicales y garantiza el derecho a defensa en casos de despidos arbitrarios⁵⁸. Esta última también establece la jornada laboral en 8 horas, la creación del sistema de seguridad social, el derecho a participar en la dirección de las empresas y en una parte de las ganancias, la supresión de las restricciones a la formación de sindicatos, entre otras disposiciones (LCRH, 1998: 10). Desde el punto de vista del género, la ley 91/1959 establece derechos y salarios iguales, con provisiones especiales para

57

⁵⁷ Ellis Golberg prefiere hablar de corporativismo más que populismo en su análisis de la situación de la clase trabajadora en el periodo. En su trabajo intenta responder por qué no hubo protestas en el periodo si los salarios no eran altos, su respuesta es esta combinación de salarios-subsidios-servicios que se detalla en el texto de arriba (1992: 155). De todos modos, la ausencia de protestas obreras también se explica por el modelo populista o corporativista y la suma de consenso-coerción implicados. No obstante, reconoce Golberg, que el sólo hecho de convertirse en trabajador industrial es un ascenso social.

⁵⁸ Joel Beinin (2010:191) explica que con estos avances en la legislación laboral el régimen intenta borrar el impacto de la represión de las huelgas de agosto de 1952 en Kafr al-Dawwar (Delta del Nilo, zona industrial del norte del país), iniciadas para promover cambios en la conducción de las fábricas y en demanda de formación de sindicatos libres. Tras los arrestos de más de 500 trabajadores, la represión dejó como saldo la condena a muerte de dos líderes juzgados por un tribunal militar, acusados de pertenecer a organizaciones marxistas, y prisión para una docena de ellos.

las mujeres casadas y madres, se trata de una codificación de la legislación vigente y de la ampliación de algunas medidas de protección para los trabajadores y la prohibición de dar empleo a menores de 12 años. De la misma extensión es la legislación sobre seguridad social y sistema de pensiones.

Pese a los cambios persiste un sustrato de conservadurismo y quizás por ello el nasserismo no se inmiscuyó en el problema más profundo de la desigualdad de género, más allá de la extensión de ciertos beneficios para mujeres y niñas que les posibilitaran ejercer los derechos formales (licencias maternales, ingreso irrestricto a la educación, etc.) y del diseño de políticas generales orientadas a la reproducción de la familia (control de natalidad, servicios de salud), todas ellas metas compatibles con el proyecto nacionalista. La prometida ofensiva ‘contra las tradiciones que configuren un obstáculo a la participación de las mujeres’, las acciones no estuvieron a la altura de la promesa. La acción o la inacción del gobierno en determinadas áreas, cómo el derecho de familia donde la discriminación es más aguda, o sobre determinados problemas –por ejemplo, la mutilación genital femenina- muestra los límites ideológicos del régimen. Existe cierto frío distanciamiento en la manera de ver a las mujeres que retrae al poder de intervenir en lo que la cultura fija como espacios íntimos: las relaciones personales y el cuerpo. Que esas fronteras sean una sólida construcción social en defensa de la autoridad masculina no disminuye su eficacia, el dispositivo es que nadie puede cruzarlas sin pervertir el orden establecido y el régimen no se lo planteó.

Una evaluación general de las políticas del periodo y de la legislación promulgada permite ver cómo se fue construyendo una ciudadanía “protegida”, que corrige los defectos acumulados. Aunque en cierto modo se “disculpa” a las mujeres por no cumplir las normas o estándar masculino, lo interesante es el reconocimiento de la diferencia, de la pertinencia de ocuparse abiertamente de la diferencia en la formulación de la ciudadanía, y el carácter correctivo de la ley, de compensación, del que hablan Ratna Kapur y Brenda Cossman (1999: 50-52). Desde luego estos cambios se dan dentro del proyecto encarnado por la revolución nasserista, mientras se construía una nación. Del mismo modo no se puede soslayar la reorganización social y política general que suponía instalar la igualdad social en el centro. En ese contexto las mujeres terminan siendo tratadas diferentes porque la continuada contribución a la nación no se les había reconocido y entonces la ampliación de los derechos es una forma de

reparación histórica. Casualmente no se menciona que la exigencia de las mujeres de corregir tal injusticia había sido desoída durante décadas. Desde el punto de vista oficial se hacía necesario establecer que había un benefactor, no exactamente una persona, sino símbolos más prestigiados: la revolución, la nación, y esto es tanto parte de la dominación autoritaria como de la patriarcal.

A diferencia de lo que sucederá en la etapa siguiente, la invocación a los derechos de las mujeres tiene un sustento secular, cuando menos hasta la derrota egipcia en la guerra de 1967, derrota rodeada por un halo religioso que parecía dar pistas de por qué se había producido la caída y señalar la necesidad de retomar el camino perdido. Es esta concepción de la diferencia la que se expresa en las leyes protectoras y en el principio constitucional de igualdad de oportunidades impulsada durante el proceso de modernización desde arriba. Su sello característico fue considerar a las mujeres el recipiente de las aspiraciones de una nación moderna e independiente pero no sus hacedoras, lo que normalmente produce cambios superficiales en las relaciones de poder, incluyendo las de género. Ese espacio formal tuvo normas precisas en cuanto a las prácticas políticas, sociales y económicas, con una selección y habilitación previa de espacios concretos para su funcionamiento, admitiendo sólo aquellas que no desbordaran los límites políticos e ideológicos del proyecto hegemónico que combina ciertos valores liberales respecto a la ciudadanía con el contrato social populista.

El nasserismo diseñó un tipo de ciudadanía y pudo hacerlo no sólo porque domina los resortes del estado y posee la capacidad para situar los sujetos en un campo jurídico –y dotarlos de determinadas características- sino porque los proyectos nacionales, el destino de la nación y el bienestar de sus habitantes, no puede lograrse sin el liderazgo militar de la revolución triunfante. No estoy diciendo que el estado se apropia de la formulación de la ciudadanía dada su naturaleza represiva o por su poder de coerción, que sí la tuvo, sino en virtud de la nación creada, esto le agrega un valor moral que otros proyectos posteriores no pudieron esgrimir. Los derroteros de los derechos ciudadanos para las mujeres están marcados por esta conjunción de dominio de los aparatos del estado y del control sobre la definición de la nación árabe. Los actores colectivos, campesinos y obreros, con el 50% de la representación política a nivel local, regional y nacional, son los pilares de la revolución, diseño populista sin demasiada sensibilidad de género, salvo en el sentido que ya he mencionado.

No está de más prevenirse contra el escepticismo sobre la protección legal recordando que los derechos garantizados no fueron el producto de la iluminación de los populistas sino el efecto acumulativo de la lucha del movimiento de mujeres durante medio siglo y que, si bien insuficiente, dicha protección tuvo efectos positivos. La igualdad que ofreció el contrato social nasserista, medible cuantitativamente, no podía solucionar aspectos fundamentales de la desigualdad porque la modernización desde arriba no logra hacerlo. Puede ofrecer, y no es poco, un principio elemental de justicia al situar el bienestar como derechos y no como privilegios o dádivas. La prohibición de reclamos feministas fuera de lo cánones establecidos por el régimen y la intolerancia a la participación en general obstruyeron el desarrollo de una cultura y de formas organizacionales para luchar contra la desigualdad de género y redujeron el poder de resistencia para contrarrestar los ataques conservadores.

Para captar mejor las tensiones del momento y la naturaleza de la participación política femenina que se estaba impulsando debemos registrar algunos antecedentes tales como la disolución de los partidos políticos en 1953, la ruptura de la alianza de entre militares e islamistas y la consecuente proscripción de la organización *Hermanos Musulmanes* en 1954 y el similar destino de las *Hermanas Musulmanas* diez años más tarde. Para Carrie Rosefsy Wickman, es una estrategia preventiva que combina represión, redistribución y resocialización mediante la cual los líderes autoritarios logran disminuir la posibilidad de movilización. La prevención fue exitosa –agrega- si consideramos que el activismo islámico resurge cuando la estrategia declina (2002: 21), esto es, cuando el régimen entra en crisis. El clima de desmovilización y represión política alcanzó también al movimiento feminista. Entre 1956 y 1959, el estado prohibió parte de las organizaciones feministas (*Bint al-Nil* o *Las hijas del Nilo*, fundada por Doria Shafik la década anterior, y otras de corta vida como el *Comité de Mujeres para la conciencia electoral* y la *Unión Feminista Nacional*), desmanteló y transformó la antigua *Unión Feminista Egipcia*, fundada en los años treinta, en la *Asociación Huda Sha'rawi*, al tiempo que encarceló a las líderes más activas. Las organizaciones de mujeres, forzadas a abandonar el programa feminista por uno menos inofensivo de asistencia social fueron puestas bajo la supervisión del Ministerio de Asuntos Sociales. Según Wali, para 1968 del total de organizaciones, el 4.1% son de mujeres y, dentro de ellas, el 91% de sus miembros son hombres (cit. por al-Afifi y A. Hadi, 1996: 26).

Las nuevas condiciones y reglas de juego impuestas por el gobierno produjeron una división del movimiento feminista: las que fueron vetadas e impedidas de actuar públicamente, mantuvieron una actividad subterránea retomada después de los setenta; un segundo grupo, bajo la tutela del estado y adhiriendo a los programas reformistas de participación laboral y educativa de las mujeres; y, finalmente, universitarias y profesionales⁵⁹ islamistas, muy beligerantes desde la derrota en la guerra de 1967 frente a Israel, apegadas a una lectura dogmática del islam y a la glorificación de los roles de esposa/madre (Badran, 1991: 215-221).

Merecen destacarse dos fenómenos diferentes que forman parte de este movimiento dispar, fragmentado y diferenciado pero, aun así, contrahegemónico. Por un lado, tanto las disidentes del primer grupo como las islamistas cuestionan, y por muy diferentes razones, la identificación de los intereses de las mujeres con las metas del proyecto nacional e impugnan el modelo de ciudadanía. Por otro lado y aunque de menor alcance social, durante el régimen nasserista la literatura producida por mujeres se desplaza hacia la crítica cultural denunciando la violencia y opresión de niñas y mujeres dentro de la familia y el matrimonio, temas que no figuraban en la agenda gubernamental. Y finalmente, también los sueños revolucionarios crearon una atmósfera optimista por lo que fue sentida como la participación en la liberación nacional y en "el proceso de ganar conciencia y de rechazo a la patriarquía"⁶⁰.

La atomización de los movimientos de mujeres fue una de las consecuencias de largo plazo; más inmediato fue el debilitamiento de la organización autónoma de las mujeres y de la posibilidad de incidir en los contenidos y significados de los derechos y obligaciones ciudadanas. La inhibición de las acciones colectivas no sólo ilustra sobre la naturaleza represiva de determinado gobierno, es un dato importante porque la participación lo es. La efectiva

⁵⁹ Es importante separar las estrategias de las mujeres de los sectores de bajos ingresos cuya adhesión al conservadurismo y a las tradiciones, identificadas como islámicas, tiene bases materiales diferentes y les sirven para mantener sin cuestionamientos sociales sus actividades en el ámbito público o protegerse del abuso de autoridad del esposo o de los padres.

⁶⁰ A'tidal Osman, escritora, entrevista personal El Cairo, abril 1999. Sus opiniones coinciden con las de Atiyah el-Abnoudi, cineasta, entrevista personal El Cairo, abril 1999. Véase también la entrevista realizada por Fatemah Farag (1998) a Atiyah el-Abnoudi en la cual comenta el acceso popular a la cultura y la creación del Instituto de Cine en 1968 que por primera vez permite el ingreso de estudiantes de clase baja y media a la formación profesional en este campo, estudios que antes sólo podían realizar fuera del país y por lo tanto sólo permisibles para sectores económicamente más acomodados. Una lectura de la obra y contexto creativo de A'tidal Osman, desde la crítica literaria, puede verse en Caroline Seymour-Jorn (2006).

integración de las mujeres a la educación y al trabajo, tuvo consecuencias en las relaciones de género (entre hombres y mujeres, entre generaciones y entre clases), permitió negociaciones que sin duda fueron importantes para las mujeres involucradas, pero en la medida en que quedan encapsuladas en la experiencia individual o grupal se debilita el potencial de cambio. Las resistencias cotidianas lidian con el poder, lo desequilibran, pero a la vez son frágiles e inestables. La ofensiva contra los derechos de las mujeres durante los años setenta no halló una oposición lo suficientemente fuerte que la contrarrestara. Esta debilidad no tiene nada que ver con la voluntad, finalmente, una ingeniería más compleja sustenta y patrocina las formas y límites de la ciudadanía.

En una entrevista realizada por Luke Stobart (4 de mayo de 2005), la abogada y activista por los derechos humanos Aida Seif al-Dawla (1954-)⁶¹ comenta la debilidad histórica de las organizaciones:

Sí, no hay organizaciones políticas independientes de mujeres. La Unión Egipcia de Mujeres fue disuelta por Nasser en 1956, al mismo tiempo que permitió a las mujeres ser candidatas al Parlamento. Desde entonces, a las mujeres no se les ha permitido unirse en una organización independiente. Pero sí existen organizaciones de mujeres, y la mayoría de ellas están atrapadas en el discurso del desarrollo (impulsando proyectos que generen ingresos propios para las mujeres); no son organizaciones políticas. Si las organizaciones existentes siguieran un programa político, serían prohibidas y sus integrantes podrían ser encarceladas.

Opinión que comparte la escritora y académica Fatma Moussa⁶² respecto a la etapa nasserista, aunque admite que el gobierno extendió la educación y participación laboral, especialmente durante la fase de propaganda socialista, pero quebró las organizaciones feministas, así como suspendió las demás organizaciones y partidos pero que ello afectó tanto a hombres como mujeres⁶³. Desde su perspectiva, el gobierno otorgó ‘desde arriba’ el derecho a

⁶¹ Aida Seif al-Dawla tiene una extensa trayectoria en el campo de los derechos humanos. Fundadora en 1993 del Centro Nadim para el tratamiento y rehabilitación de víctimas de la violencia, en especial sobrevivientes a la tortura; el Centro provee de apoyo social y orientación legal junto a otras ONGs; desde los 2000 ha formado parte de distintas agrupaciones de la sociedad civil como el Comité popular de solidaridad con la II Intifada palestina, organizadora y activista en los movimientos de oposición a la guerra de Irak (Irak) e integrantes de movimientos diversos en pro de la democratización egipcia, antecedentes de las protestas de enero de 2011.

⁶² Entrevista personal, El Cairo, abril 1999.

⁶³ Farida al-Naccash, de manera similar, sostiene que el movimiento feminista no está contra los hombres, a diferencia del feminismo europeo o de otros países. Los hombres también están oprimidos, es necesaria la

voto como después establecería el sistema de cuotas (bajo el gobierno de al-Sadat) aunque ninguna de las dos medidas tiene sentido porque no existe un sistema democrático.

Hubo concepciones feministas de la ciudadanía y derechos que sí estaban en la práctica de las mujeres con un reconocimiento social y político limitado y dificultoso que sucumbieron con la revolución de 1952 o adoptaron otras formas. También hubo un modelo liberal de ciudadanía descartado expresamente y descalificado con razón por el remedo de democracia que ofrecía atrapado en la red de intereses del Palacio y de los ingleses. Es decir, un modelo caduco a suplantar por una democracia más plena, anunciaba oficialmente el nasserismo. Aunque el capitalismo de estado y el nacionalismo árabe socialista se diluyeron en los setenta, lo que siguió con Anuar al-Sadat y con Hosni Mubarak tuvo cuotas moderadas de liberalismo y menos moderadas de autoritarismo. La ciudadanía protegida no fue un producto acabado ni duradero, la justicia social que la cubría tampoco; cambió la política y cambió su contenido. Cambia finalmente el contrato social, con una sistemática “desnasserización”, en el intento de marcar las diferencias de cara al futuro⁶⁴.

63

En los últimos años las académicas han evaluado de distinta manera los resultados de las reformas mencionadas y el impacto en las mujeres. Para Mervat Hatem el "feminismo estatal"⁶⁵ de este periodo hizo a las mujeres económicamente independientes de sus familias pero dependientes del estado en empleo, educación y otros servicios sociales, y en la representación política (Hattem, 1992: 233). Para Nadia Farah, en cambio, el estado intentó el canje de mejoramiento económico por los derechos políticos pero también cree que las características personales de Gamal Abdel Nasser, finalmente un hombre tradicional, explican el modo de abordar los temas relacionados con las mujeres. La muestra de ese tradicionalismo puede verse en el hecho de que la esposa de Nasser nunca fue “primera dama” como lo fueron las esposas de

‘liberación humana’ no sólo la liberación de las mujeres. En el fondo, opina, el problema es de democratización. Entrevista personal, El Cairo, abril 1998.

⁶⁴ Véase el análisis de Meir Hatina (2004: 100-124) sobre la historiografía de la revolución y la relación con la desnasserización política desde los años setenta por parte de los principales actores políticos, iniciando con los sucesores en el gobierno, la izquierda, los Hermanos Musulmanes y los liberales, si bien el legado se mantuvo vivo en la memoria colectiva.

⁶⁵ La expresión de ‘feminismo estatal’ no deja de ser desafortunada, por tal razón prefiero hablar de ‘ciudadanía protegida’ que creo retrata mejor esta situación de impulsar desde el estado una agenda de cambios manteniendo la tutela sobre las luchas individuales y colectivas a favor de los derechos de las mujeres.

Sadat o Mubarak, no aparecía en público ni adoptó “la causa de las mujeres”, como lo hicieron sus sucesoras. Asimismo, le parece comprensible el descuido de las políticas de género a la luz de los ataques internos y externos al régimen, aunque enfatiza que después de 1960 no hay justificación alguna para desoír las reivindicaciones de las mujeres⁶⁶.

Homa Hoodfar (1991: 109 y 1996: 106) opina que el apoyo gubernamental dado a la entrada de las mujeres al mercado laboral trajo como consecuencia la devaluación de las actividades domésticas sin que las nuevas funciones económicas ni la educación modificaran las concepciones sobre la división sexual del trabajo. No obstante, admite que la igualdad de oportunidades en el acceso al trabajo dio a las mujeres de clase media la posibilidad de disputar el monopolio masculino en el sector formal de la economía manteniendo a la vez el control del espacio doméstico. En otro orden, cuando las mujeres tienen acceso directo al ingreso sus voces son más escuchadas dentro de la casa e incrementan su poder de decisión. Las hijas que aportan económicamente obtienen ciertos privilegios: mejor lugar para dormir, mayores cuidados de sus madres y mayor libertad de movimientos, a diferencia del estatus de aquellos que estudian, quienes están más expuestos a la crítica y control masculino (al-Messiri, 1977). Pese a la existencia de algunos cambios dentro del hogar y la presencia de pequeñas y reconocidas formas de negociación, existe consenso en que no fueron tan profundos como para modificar drásticamente las relaciones internas de poder. Lo que muestra que tan selectiva en sus efectos puede ser la integración de las mujeres al proceso de modernización.

64

La tutela y control del estado sobre las agendas respecto de las mujeres y sus derechos y la dependencia política forjada plantea una serie de cuestiones de interés para el caso analizado. Ya he mencionado que la igualdad ante la ley en este período se tradujo como igualdad de oportunidades y se inserta en un programa bienestarista. Con todo, las nuevas políticas alteraron la estructura de clase, afectaron al empleo, el ingreso y el consumo, produjeron cierto grado de movilización social, en especial a través de la incorporación a la burocracia, pero el trabajo dentro de la casa siguió siendo responsabilidad de las mujeres. El estado asumió la dirección de los asuntos públicos y tomó las medidas que permitían “corregir” la participación desigual de las mujeres y salvaguardarlas de los vaivenes económicos y políticos.

⁶⁶ Nadia Farah, entrevista personal, El Cairo, abril 1999.

El estado ha jugado un papel crucial en regular todos los dominios de la existencia social de las mujeres generando al mismo tiempo su dependencia a distintos niveles. En un trabajo que se ocupa expresamente de cómo el estado ha influido en las mujeres como madres, trabajadoras y ciudadanas en países escandinavos Birte Siim (1988) distingue diferentes tipos de dependencia del estado los que relaciona con roles específicos: como clientas de los beneficios del sistema social y consumidoras de los servicios públicos (salud, educación y guarderías o similares), lo que implica estigma social, control político y dependencia económica; como empleadas del servicio público y como ciudadanas, porque el estado representa los intereses políticos de las mujeres bajo el supuesto de que las mujeres no tienen organizaciones “fuertes” para defenderlos. Esta configuración de roles conduce a dos problemas de diferente índole; por un lado, prolonga y reproduce la subordinación de las mujeres bajo una nueva forma modernizada de las relaciones en el ámbito público como si éste estuviera desconectado con el mundo privado. Los estudios históricos, argumenta Siim, demuestran que la relación entre las mujeres, la familia y el estado ha sido doble y contradictoria, liberadora y opresiva, señala la necesidad de trascender los enfoques dualistas y funcionalistas que se centran en el estado como opresor o en la familia como ideal ya que el estado puede contribuir a debilitar la autoridad del padre al mismo tiempo que ayuda a institucionalizar el poder masculino sobre las mujeres en la sociedad más amplia (*Ibid.*: 172).

65

Iman Bibars brinda un ejemplo contundente de esta urdimbre en su libro *Victims & Heroines. Women, Welfare and the Egyptian State* (2001). Con un trabajo empírico extenso y riguroso en áreas urbanas pobres de El Cairo y Alejandría, beneficiado sin duda de su activismo en distintas ONGs, analiza los programas sociales estatales y de instituciones privadas islámicas y coptas, en especial los formulados para mujeres cabeza de familia. Aunque sus hallazgos corresponden a mitad de los noventa, posterior al periodo aquí analizado, su estudio muestra el carácter sexista de las políticas públicas y privadas implementadas para las mujeres pobres a la vez que rastrea las maneras específicas en que las mujeres subvierten y adaptan los esquemas de beneficio social a su realidad concreta.

II. Más obligaciones que derechos

Arab Lutfy señala que los beneficios legales otorgados por el régimen nasserista, requisitos de la modernización más que de la concientización de la justicia de la causa de las mujeres y originados en el estado y no como demanda social, crearon de todos modos, un contexto legal más favorable para las mujeres comparado con los años siguientes (Lufty, 1995). En este punto, la observación de Iman Bibars es coincidente y certera:

Si bien en ciertos períodos el estado ha actuado generosamente hacia las mujeres, asignándoles ciertos derechos sociales, son esos mismos derechos los que serán sacrificados primero durante cualquier crisis económica o cultural (2001: 20).

¿Qué tan desfavorable fue el cambio y por qué? Al ser sometida a las presiones del mercado, al liberalismo económico y apertura de los setenta, proceso conocido en árabe como *Infitah*, la igualdad de oportunidades de la que venía hablando se disloca. Mencioné sin abundar que la existencia del programa bienestarista del nasserismo a veces ha sido interpretado como una forma de canje de derechos por libertades aunque, para Nathan Brown, esa manera de referirse a las políticas previas integra las narrativas de extrañamiento, de repudio del nasserismo que resultó bastante útil en los ochenta para aquellos intelectuales que argumentan que sólo es posible aumentar la participación si en contrapartida se reducen los subsidios, la protección al empleo y el congelamiento de las rentas urbanas; es decir, minando todos aquellos beneficios que se perciben como obstáculos a la liberalización económica. Lo mismo sucedió en el campo, en los noventa se registra un avance de los antiguos propietarios revirtiendo los beneficios de la reforma agraria de los cincuenta en cuanto a la tenencia y la renta de la tierra.

Según Nathan Brown el nasserismo no logró forjar una legalidad socialista y, contrario a lo que difunden los detractores del socialismo de aquella época, pueden encontrarse continuidades de los programas sociales del periodo de entreguerra, en todo caso con un liberalismo más radical y un acceso más democrático a la impartición de justicia a favor de los sectores más marginados de la población (2004: 128-131). Esa falla de creación explicaría por qué esa legalidad nasserista pudo desmontarse con cierta eficacia aunque no hay que desdeñar cuan corrosivas serán las políticas de ajuste en este proceso. El avance sobre los derechos sociales fue general, no sólo se vivió en países como Egipto, el proceso indica aquí y allá una despolitización de la ciudadanía y el fortalecimiento de su dimensión económica, pero en sentido

negativo. La crisis económica de 1973-75 termina ofreciendo los argumentos para desmontar el estado del bienestar, reducir los derechos sociales y comenzar a exigir que las “responsabilidades” ciudadanas antecedan la titularidad de derechos.

A su vez, el retraimiento de la protección legal tiene una razón política, en dos momentos: inicialmente, signado por el compromiso de Anwar el-Sadat con los grupos islamistas, recelosos de las transformaciones en las relaciones de género. Cuando esa alianza dio el beneficio que debía dar, marcar una diferencia distinguible a simple vista con el período anterior o, lo que es lo mismo, renegar del antecesor y desnasserizar el país, la situación cambia. En el segundo momento, el gobierno se siente en condiciones de levantar por sí mismo la bandera religiosa sin pagar el costo de tal alianza o enfrentar los conflictos posteriores con los islamistas. Desde el punto de vista de las continuidades, podríamos incluir en este segundo momento parte del gobierno de Hosni Mubarak (1981-2011), por lo menos hasta la ofensiva conservadora –no exclusivamente religiosa- que echa por tierra dos reformas importantes de finales de los setenta, la relativa a los estatutos personales y la ley de cuotas para mujeres en los órganos de representación. De la primera me ocuparé en el capítulo próximo y de la segunda al final de éste.

Si aceptamos que la ciudadanía comporta derechos y obligaciones, esta dupla nunca estuvo en equilibrio durante el período analizado o su equilibrio fue sumamente inestable. El pasaje de un proyecto revolucionario de corte socialista o uno que mantuvo el nombre pero que se deslizó rápidamente hacia una versión liberal de mercado, incluyó el paso de enfatizar los derechos en el primer caso y las obligaciones de las mujeres en el segundo. Esta fluctuación ocurre para la ciudadanía en general, pero, lo que observo en Egipto, es que el cambio fue básicamente un arreglo patriarcal desfavorable para las mujeres. El lenguaje de las obligaciones pretende estimular que las mujeres adopten ciertas responsabilidades sociales que dejaron los vacíos creados por las crisis de legitimidad política o las crisis económicas; a veces se dirige al comportamiento social y a veces hacia el cuerpo mismo de las mujeres. ¿Qué motivó que las apelaciones a las obligaciones o la restricción de derechos se dirigiera en particular a las mujeres? Para ver el proceso propongo analizar las modificaciones que se relacionan con los avatares del mercado y aquellas que se sitúan en un plano más claramente ideológico y se enlazan con las interpretaciones islamistas.

En cuanto a la dimensión económica, se relaciona con la aplicación de la *Infītah*, política de "puertas abiertas" a la inversión extranjera y de fortalecimiento del sector privado adoptada en 1974 bajo el gobierno de Anuar al-Sadat. La liberalización económica fue seguida por la llamada abierta a las mujeres a volver a sus casas y por el abandono de las acciones afirmativas de la década anterior⁶⁷. La crisis económica abonó el terreno del descrédito del trabajo femenino alegando baja productividad e incompatibilidad con las responsabilidades hogareñas y fue acompañada, como ya se mencionó, por medidas legales para reforzar el "regreso" de las mujeres al hogar. La reducción de los puestos de trabajo y la disminución del salario en el sector público -donde había aumentado de manera considerable el número de trabajadoras- no resultó en abandono del trabajo pero sí deterioró la autonomía económica de las mujeres en proporción simétrica al aumento de la dependencia del esposo o de la familia.

La propaganda recurrente ensalzando las virtudes de la esfera privada, ratificadas por las políticas de empleo, debió tener una consecuencia más profunda en la valoración del trabajo femenino que la mera reubicación de actores en el mercado. En ayuda de la coyuntura, convergen las oposiciones y divisiones utilitarias de lo público y lo privado. Y si la mistificación del espacio privado, su elogiada supremacía moral, no es suficientemente seductora, todavía es posible echar mano a mecanismos culturales como la obligación de obediencia (*tā'a*) que las mujeres deben a la autoridad masculina y mediante la cual puede limitarse la movilidad e impedirse el trabajo femenino extradoméstico si se les desautoriza la salida del hogar.

Frente a la reducción salarial y a diferencia de los empleados estatales, las mujeres no tienen la oportunidad de tomar un segundo empleo, situación que redundaría en mayor explotación, aunque la permanencia en el sector estatal al menos les garantiza un retiro pago. Aun así el desempleo pasa de 5.8% en 1960 a 29.8% en 1976 mientras que entre la población masculina los porcentajes son de 1.9 y 5.5% respectivamente (Hatem, 1992: 234). En 1978 se promulgaron dos leyes (47 y 48), la primera rige en la burocracia y la segunda en las empresas públicas, en ellas se toman las medidas para que las trabajadoras puedan reconciliar sus obligaciones familiares con las laborales, como establece el artículo 11 de la Constitución de 1971. La ley 47 otorga la posibilidad de tomar dos años de licencia sin sueldo para la crianza de los hijos (un año para

⁶⁷ En 1977 el gobierno intentó imponer un alza en los precios de los artículos cubiertos por el sistema de subsidio (establecido en el gobierno anterior). Esta medida ocasionó una revuelta entre los sectores populares sin precedentes.

trabajadoras del sector privado), o el mismo tiempo en tres períodos. La ley 137 de 1981 ya sólo garantiza 84 días de licencia por maternidad, con 10 meses de antigüedad acumulado (antes se ejercía este derecho con 6 meses) y 40 días para atención de los infantes sin goce de sueldo. Estos derechos no aplican para las mujeres que trabajan en el sector agrícola (LCHR, 1998). La ley de 1981 va acompañando y preparando las condiciones institucionales exigidas por la liberalización económica iniciada a mitad de los setenta. Entre compensaciones económicas —a través del seguro por ejemplo- y presiones extra-económicas, se intenta disuadir a las mujeres de mantenerse laboralmente activas. Como sucede en estos casos, las mujeres no dejan de trabajar sino que lo hacen en peores condiciones y con una oficialmente aceptada indefensión legal no sólo por el aprovechamiento de la coyuntura por el sector privado sino también por el desplazamiento de las mujeres hacia los sectores informales de la economía.

Tomados en conjunto, los cambios económicos de los setenta originaron una aguda diferenciación de clase entre las mujeres: las pertenecientes a la clase trabajadora y clase media baja relegadas al desempleo, oportunidad que solía darles el estado, al sector informal o con salarios de subsistencia, y entre las que el movimiento radical islámico tuvo una prédica exitosa; las de clase media alta, educadas y con cierto exigido perfil "occidentalizado", que hallaron una veta de ascenso en las empresas de turismo y en empresas multinacionales, distanciándose del resto en ingresos y, en algunos casos, también en estilos de vida; y, una minoría de clase alta, propietarias, en especial de boutiques (Hatem, 1992).

Comprensivamente, estos cambios impactan en el estatus jurídico de las mujeres. Decía antes que la ciudadanía es una combinación de derechos y obligaciones de imperfecto equilibrio. Desde los setenta la balanza se inclina más hacia las obligaciones que las mujeres deben cumplir. La constitución nacional de 1971 supedita los derechos a la obligación de mantener fidelidad al ethos religioso y la función social de la maternidad. Las leyes laborales fijan derechos que están condicionados al cumplimiento de las funciones de reproducción. A la fuerza destructiva del mercado se agrega la creciente influencia de los islamistas y sus peligrosas interpretaciones de la crisis que hacen recaer en la presencia de las mujeres en el ámbito público la responsabilidad de lo que fue en realidad el naufragio del proyecto nacional nasserista. Las prácticas sociales y culturales, en gran medida como intentos de resolución de la crisis económica y política, refuerzan la legitimidad de las exhortaciones a la "espiritualización" de las mujeres y sus

equivalencias con el respeto a normas éticas y estéticas (en la vestimenta por ejemplo) de la comunidad.

La *infatih*, a su vez, alentó la emigración hacia los países petroleros, opción adoptada no sólo por trabajadores especializados o técnicos como en épocas anteriores. El éxodo tuvo un corte masculino, en parte por las políticas migratorias de los países receptores y otro tanto porque la movilidad de las mujeres sólo es aceptada cuando va acompañada por un guardián hombre, a quien está unida por lazos de parentesco, o bien por el esposo. La migración provocó cambios en la organización familiar y en la posición de las mujeres que permanecieron en Egipto. Mientras que la ausencia del esposo habría permitido que las mujeres asumieran nuevas funciones de control sobre la vida familiar y aumentaran su poder de decisión al manejar los ingresos remitidos desde el exterior, algunos estudios en áreas rurales y urbanas, ponen en duda tal emancipación ya que el dinero es girado a la suegra o al pariente masculino que asume la responsabilidad del cabeza de familia ausente. Al mismo tiempo, cuando los ingresos son administrados por las esposas, ese poder es volátil y desaparece con el regreso del esposo restableciendo así la autoridad masculina (Hatem, 1992; Morsy, 1990).

70

Para John Brink, la emigración ha acelerado el proceso de abandono de la familia extensa puesto que los ahorros facilitan la constitución de un hogar independiente, en cuyo caso las mujeres ganan en autonomía, se liberan del control de sus parientes, aumentan su poder de decisión sobre el uso de los recursos y el estatus ganado es más duradero (1991). Diane Singerman comparte esta opinión aunque con matices sobre las contradicciones; registra el fortalecimiento de las redes comunitarias alrededor de la familia con trabajadores migrantes con efectos antagónicos para las mujeres, por un lado aumentan su capacidad de negociación frente a la comunidad pero a la vez se tornan más dependientes de las redes informales para el cuidado de su familia. También señala la radicalización política de los que retornan con un mayor convencimiento de la necesidad de un gobierno islámico (1997: 151-153). En este caso impactan en la reedición de prácticas de control y separación entre los sexos, uso del velo y prácticas similares, a las mujeres de su entorno familiar y social. Los más exitosos, en términos de acumulación de riqueza, financian asociaciones y mezquitas “privadas” (por oposición a las mantenidas por el gobierno), verdaderos centros de difusión de una ideología patriarcal basada

en una interpretación conservadora del Islam que extienden a las mujeres que recurren a ellas para obtener servicios esenciales que el estado ya no provee.

En otro frente, en el cual la batalla es más claramente ideológica, la crisis cultural se remonta al contexto de la guerra de 1967 y a la aparición del discurso religioso en la arena política. Ya vimos la manera peculiar en que el nasserismo politizó el terreno privado. La intervención no fue más contundente debido a los límites del proyecto, reparos que no tuvo el régimen de Anuar al-Sadat (1970-1981). Sólo que la propuesta fue escasamente atractiva para las mujeres. La derrota en la guerra de 1967 había iniciado una fuerte crítica a la secularización, puesto que se percibía el abandono de la religión como causante del desastre militar. Las manifestaciones de religiosidad se propagaron tanto entre musulmanes como coptos, y ese abrazo renovado de la fe irradió visiones conservadoras en cuanto a los roles que las mujeres debían cumplir en la sociedad. La victoria de 1973 -la guerra de octubre contra Israel- fue el premio de aquel regreso al correcto camino religioso. En términos económicos el costo de la guerra fue alto e implicó nuevos endeudamientos externos, inflación, desempleo y descenso general del nivel de vida.

71

Como decía, el régimen de al-Sadat alentó las actividades de los islamistas y su cooperación con el gobierno mientras tal alianza confluía en la meta de abandono progresivo del socialismo árabe, pero el pacto implícito comenzó a mostrar fisuras cuando los efectos de la política de liberalización económica se hicieron evidentes y cuando quedó demostrado que en el terreno político la oferta era un pluralismo limitado. Pero para entonces, señala Ahmed (1991: 217), las críticas a los grupos nasseristas y de izquierda habían dejado paulatinamente al discurso religioso como única vía de oposición y crítica. Y dentro de este discurso la virtud de la sociedad descansa en la segregación de los sexos y el honor de la familia en la modestia y la castidad femenina mediante una relectura y reinterpretación altamente conservadora de la tradición religiosa⁶⁸. En esto hay un cambio con respecto al período anterior y también preanuncia una

⁶⁸ Algunas distinciones básicas pueden evitar una visión monolítica del islam. Los tradicionalistas, que ven el islam como un sistema de fe y acción basado en las escrituras, interpretadas e institucionalizadas por las cuatro escuelas de jurisprudencia, es decir, las voces autorizadas de los juristas y teólogos que adaptan los principios a los requerimientos de la época; los modernistas, quienes intentan una comprensión histórica del islam y acuerdan con nuevas e individuales interpretaciones de las escrituras (*iytihad*); y, los radicales (identificados normalmente como fundamentalistas), quienes consideran que los lineamientos de la sociedad, el pensamiento y las acciones, ya están contenidos en el Corán y los *aḥādīṭ*, las tradiciones del Profeta. Véase, Stowasser (1987).

época en la que los fundamentalistas islámicos entran en escena para no salir de ella. Producto de la crisis posterior a la derrota egipcia en la guerra de los Seis Días (1967), fruto de la alianza con el régimen post-Nasser que intenta cortar con el pasado, los grupos fundamentalistas obtienen credenciales para presentarse en la vida pública e incidir en sus normas. El romance de la alianza duró poco tiempo pero no así sus predicamentos.

La revolución ya no es la revolución sino nominalmente, el estado ya no ofrece bienestar ni parcelas de ciudadanía sino deterioradas relaciones de mercado. Las apelaciones cívicas a las mujeres señalan más que en el periodo anterior su constitución biológica. La distancia con el cuerpo se disuelve y durante el gobierno de al-Sadat la diferencia biológica es esencializada. Ser mujer, entonces, reúne las cualidades de la procreación con los valores de lo tradicionalmente femenino: la debilidad del cuerpo y la potencial fuerza destructiva de la seducción, la exaltada misión de la maternidad y de la domesticidad, y la corrupción moral del deseo de cumplir otros roles que puedan empañar o disminuir esa misión. Ya no hay distanciamiento sino la perturbadora cercanía del cuerpo femenino. Los discursos religiosos conservadores contribuyeron a la modificación de la definición de las mujeres, revitalizaron las antiguas fronteras entre los sexos y sus igualmente antiguas ideas de segregación. Que esta imaginaria emergiese en un contexto de crisis y renueve la "legitimidad" de la masculinización del espacio público, tampoco reduce su efectividad.

Es cierto que las interpretaciones del islam son múltiples y no todos los musulmanes y musulmanas creen en el beneficio de doblegar a las mujeres ni difunden la intolerancia. Pero el discurso radical, con sus visiones maniqueas, ha surgido con una fuerza impresionante, obligando por igual a secularistas y religiosos a redefinir constantemente sus posiciones. Marie Aimée Hélie-Lucas, en un artículo publicado en 1993, lo ve con mucha claridad política el mostrar cómo –en la lógica del ‘entrismo’– nadie quiere quedar ‘fuera’ del debate religioso. El estado con sus oportunistas usos del islam avivó el conflicto. De igual manera, los grupos radicales islámicos utilizaron la cuestión de la mujer como discurso de oposición frente al estado y para medir su poder político y social.

La división es sólo operativa, hay que considerar además las diferencias internas y distinguir entre el islam institucional (en Egipto, expresado por al-Azhar) y el islam de oposición, entre las que se cuentan las feministas islámicas, de igual manera que sus particulares concepciones de género y agendas respecto a las mujeres.

Los vaivenes del mercado y las luchas políticas de los setenta terminaron siendo dos fuerzas poderosas, entrelazadas en la fundamentación de una ciudadanía femenina tatuada por las obligaciones más que por los derechos o su salvaguarda. ¿En qué sentido las obligaciones de modestia femenina y de regreso al hogar, se piensan como virtudes cívicas o pre-requisito de los derechos? Si sólo se trató de las necesidades del desarrollo del capital y las contradicciones que generó en una sociedad como la egipcia, la racionalización de esas contradicciones modificó la naturaleza de la protección necesaria para las mujeres. Se soslaya la importancia de la protección legal -basada en la igualdad de oportunidades y en la apertura a la participación-, legitimando así el desentendimiento del estado de los problemas sociales, para insistir en que las mismas mujeres deben "invertirse" del código de modestia, en la conducta y en la forma de aparecer en público. El debate sobre el uso del 'velo' ha sido ampliamente difundido en occidente, no obstante ofrecer un ejemplo más de los discursos de autenticidad cultural en condiciones de crisis social como en su momento esgrimieron los movimientos nacionalistas⁶⁹. Más allá de las nociones reformuladas del recato y el honor femenino, es por cierto llamativa la apelación a la responsabilidad individual de las mujeres en un momento de fortalecimiento de la ética comunitaria y es importante tenerla en cuenta dado que los contenidos de los derechos y obligaciones de la ciudadanía se están modificando.

73

Pese a la especificidad del caso, el debate no nos resulta ajeno. Pensado en otros contextos, Will Kymlicka y Wayne Norman (1997) reseñan las discusiones sobre la ciudadanía planteando los desafíos del conservadurismo y la avanzada contra los derechos sociales y el estado del bienestar de la Nueva Derecha estadounidense y británica en los ochenta; las posiciones de izquierda, compartidas por el feminismo, sobre la necesidad de preservar la primacía de los derechos por encima de las responsabilidades ciudadanas; así como las ambigüedades de la noción de virtudes cívicas tendientes a forjar una ciudadanía responsable. A

⁶⁹ La reaparición del uso de velo refleja esta demanda de autenticidad aunque no la agota. Su uso tiene múltiples significados e incluyen la protesta política y religiosa frente a la secularización y el materialismo (El Guindi, 1981), la expresión de hermandad y solidaridad con sus pares y el distanciamiento y diferenciación de las mujeres más "occidentalizadas" (Zuhur, 1992), la reivindicación de la identidad como madres y esposas, y el énfasis en la belleza interior (MacLeod, 1992), la posibilidad de continuar con el trabajo fuera de su hogar sin menoscabo de la integridad moral, la practicidad en términos económicos (se eliminan gastos extras en vestido o arreglo corporal), y el sentimiento de seguridad personal (Ahmed, 1995; Hoffman-Ladd, 1987). Por encima de la variedad de razones que impulsan el uso del velo, incluyendo las costumbres traídas por los emigrantes a los países del Golfo, es un hecho que en la década de los ochenta se había esparcido a diferentes estratos sociales y revela la redefinición del espacio público con nuevas formas de separación entre hombres y mujeres.

su vez, la ola neoliberal que recorrió Latinoamérica desplegó el discurso de ganarse el bienestar después de largas trayectorias populistas aunque la crítica pareció más acorde a la moderación sustancial de los servicios sociales del estado que a genuinas preocupaciones por transformar las prácticas ciudadanas. Bajo una mirada global, para Aihwa Ong (2006) el flujo del mercado, de nuevas tecnologías y de poblaciones desarticula y rearticula los componentes de la ciudadanía; ve en ello una veta esperanzadora para la ampliación de derechos⁷⁰.

Lo que parece claro es que, de un modo u otro, derechos y obligaciones pueden desarticularse y de hecho lo hacen, del contexto dependen las características que este proceso asuma. Las décadas finales del siglo XX, con las políticas de ajuste estructural, ponen el tema en otras coordenadas. El retiro del estado egipcio de la cobertura de servicios sociales va paralelo al aliento del gobierno dado a las organizaciones voluntarias islamistas que cubren las necesidades de educación, salud y servicios sociales básicos. Amani Kandil comenta que este tipo de organizaciones tienen un alto nivel de eficiencia debido a su habilidad para solucionar los problemas de financiamiento y voluntariado que aquejan a otras organizaciones. El financiamiento proviene de los fondos píos –el *zakat*⁷¹– de las donaciones privadas y de los bancos islámicos. El trabajo voluntario, por su parte, tiene motivaciones religiosas y se considera una forma de caridad. Advierte, sin embargo, que no sólo son instituciones religiosas, las actividades de las mismas confluyen con otras organizaciones cívicas y la interacción permite atender las necesidades básicas de la población (Kandil, 1994: 72).

74

⁷⁰ Según la autora, las nuevas combinaciones se rigen por los criterios universalistas tanto del neoliberalismo como de los derechos humanos. El desarraigo territorial de la ciudadanía, la anulación fáctica de la membresía a un estado nacional, propicia nuevas condiciones y multiplica las posibilidades de movilización y demanda por derechos ciudadanos. El punto débil de esta perspectiva es la eficacia de la circulación global de nociones transnacionales de derechos, no queda claro cómo las sociedades o segmentos importantes de las mismas se anapropian de esas visiones y las transforman en demandas concretas dada la naturaleza de la globalización, desigual por regiones, género, pertenencia étnica y clase.

⁷¹ Considerado uno de los cinco pilares o mandatos del islam de ayudar a los menesterosos y necesitados, se ha traducido al español como ‘limosna’ aunque significa purificación. El Corán establece, en la sura 9 verso 60: “Las limosnas [*zakat*] son solamente para los necesitados, los pobres, los limosneros, aquéllos cuya voluntad hay que captar, los cautivos, los insolventes, la causa de Dios y el viajero. Es un deber impuesto por Dios. Dios es omnisciente, sabio.” (Edición preparada por Julio Cortés). Los cuatro mandatos restantes son: la profesión de fe o *shahada*, la oración o *salat*, la peregrinación a la Meca o *hay*, y el ayuno, la abstinencia durante el mes de ramadán.

Como es sabido, los esquemas de seguridad social para mujeres suelen aumentar la dependencia del estado o del proveedor de los servicios más que alentar la autonomía. Antes que empleo, entrenamiento, cualificación laboral o facilidades para el cuidado de hijas e hijos, es más probable que provean pequeños montos para el mantenimiento familiar, de modo que la situación de insolvencia y dependencia se mantiene (Hijab, 2002: 20). Asimismo, las asociaciones islámicas, por ejemplo, elaboran una agenda que se ajusta a la identidad femenina que supuestamente les corresponde, sólo si las mujeres cumplen con el modelo los servicios son accesibles.

En salud, la visión de género recorta el tipo de atención y de los problemas tratados. La valoración de las mujeres como madres conduce a un mejor tratamiento de las enfermedades relacionadas con la reproducción pero no así de otras que igualmente afectan al género. Ese énfasis resulta, para Alia Rafi' (2001), en la no detección temprana de cáncer por ejemplo o los efectos de la mala nutrición. La prioridad del estado, argumenta, está limitada a la planeación familiar, en desmedro de otros problemas de salud de las mujeres y de la medicina preventiva (Citado por Kanafani, Masri y Donahue, 2005: 11).

Un abanico de cambios económicos, sociales y culturales ocurren a lo largo de los años setenta; en parte son respuestas a las condiciones que el estado garantiza al desarrollo y funcionamiento capitalista representadas por la *Infītah*, en parte son las respuestas a cómo se interpreta socialmente la crisis económica, pero unas y otras refuerzan la subordinación de las mujeres -desvalorización del empleo a través de la *tā'a*, políticas de empleo a través de reafirmar que los derechos a trabajar de las mujeres debían estar supeditados a la vigencia de los valores de la *šarī'a*, más concretamente, a las nociones de autoridad entre los sexos que la *šarī'a* se supone que establece-. Además, políticamente, existe una diferencia entre ser considerada una legítima y valiosa contribuyente al desarrollo nacional y ser considerada un obstáculo para el crecimiento del país. ¿Qué parte de la autoestima se lesiona cuando se erige el consenso que tu contribución está limitada a la esfera privada? Asimismo, ¿qué tipo de convención social debe formularse que congenie a la vez que la mayoría de las familias no pueden prescindir de la contribución económica de las mujeres y que no deben ser violadas las santificadas normas de segregación sexual?

III. Coyuntura crítica: finales de los setenta

¿Habían sido las políticas de liberalización económica la condición necesaria para la apertura política, en el supuesto que ampliarían la democracia? En el campo político los setenta presenciaron un acotado pluralismo. En 1977 se sancionó la nueva ley de partidos políticos, remplazando el sistema de partido único, y el oficial Partido Nacional Democrático fue la continuación de la antigua Unión Socialista Árabe pero sin los líderes nasseristas que todavía quedaban en la organización, arrestados utilizando los mismos mecanismos legales de la liberalización política (al-Sayyid, 1995: 283). La ley prohíbe la formación de partidos con programas de carácter religioso, étnicas, de clase o raciales; los partidos deben justificar su creación mostrando que sus programas difieren de los demás partidos; no deben aceptar financiamiento externo ni formar alianzas cooperativas con partidos de otros países; y no deben convocar a manifestaciones ni reuniones callejeras. Fueron expresamente excluidos los comunistas y los Hermanos Musulmanes. En la práctica existían numerosas restricciones legales para el reconocimiento de nuevos partidos, desde entonces hasta el colapso del 2011, el total siempre rondó en poco más de una decena y han sido rechazadas el triple de peticiones; de hecho también existen trabas para el funcionamiento de los partidos una vez reconocidos, además de restricciones que se extendían a la organización y participación en actividades sindicales (Hassan, 1996; Zaki, 1995).

Es una época turbulenta y plagada de contradicciones. Aun en un escenario comprimido para la participación política, la cruzada oficial de finales de la década por los derechos de las mujeres da como resultado la implantación del sistema de cuotas en 1979 mediante decreto-ley 21 que establece el mecanismo de asignación de escaños a las mujeres en la *Maylis al-Sha'b* (Asamblea del Pueblo o cámara baja) y en los consejos locales. Aunque la vigencia de la medida fue relativamente corta, el efecto en el número de mujeres electas fue inmediato. En las elecciones de 1979 y 1984 aumenta significativamente su representación, con 34 y 36 respectivamente de los 454 de los escaños, contra los seis escaños obtenidos en el periodo inmediato anterior, cuatro por elección directa y dos por nominación del presidente⁷². Dicho

⁷² El presidente de la República tiene la facultad para nominar diez parlamentarios, usualmente la mitad o más de la nominación favorece a las mujeres.

decreto-ley fue declarado inconstitucional por la Suprema Corte Constitucional en 1986 por vulnerar el principio de igualdad de género ante la ley.

La abolición del sistema de cuotas se reflejó en la composición de la legislatura nacional, en la cual se redujo notoriamente la representación de las mujeres, y el mismo comportamiento se registró en los consejos locales, descendiendo dramáticamente del 10.25% en 1980 a 2,11% en 1990 y 1,2% en 2004, aunque el más bajo de todos ha sido el correspondiente al año 1997, con 0.5% (LCHR, 2000). En el caso de la *Shura* –Asamblea Consultiva- de cuya composición una tercera parte es nominada por el presidente y las dos restantes a través de elecciones, el porcentaje de mujeres se ha mantenido estable debido precisamente a que la nominación favorece sistemáticamente la inclusión femenina. No obstante, la existencia de las nominaciones tiene consecuencias negativas ya que suele favorecer a mujeres afiliadas o cercanas al partido hegemónico, el Partido Nacional Democrático, en desmedro de la diversidad.

Es cierto que la presencia de mujeres en los órganos de representación no garantiza por sí sola el fortalecimiento de las políticas de género⁷³. Gihan Abu-Zaid compara el número de proyectos presentados por las legisladoras. Indica, por ejemplo, que en la legislatura del período 1976-1979, con seis diputadas, los proyectos alcanzaron el número de ocho, mientras que en la legislatura 1984-1987 sólo se presentaron cinco proyectos cuando las mujeres habían obtenido 36 escaños. Para la autora, la disminuida habilidad de las parlamentarias en la inserción de iniciativas legislativas que favorezcan a las mujeres se debe a dos factores. El primero se vincula con la debilidad de los partidos dado que el contexto político restringe su rol y afecta por igual a sus representantes mujeres u hombres. Las posiciones sostenidas por unas y otros suelen ser ideológicamente homogéneas –comenta- situación que no excluye al hegemónico Partido Nacional Democrático, y revela que lo que le pasa a las mujeres no es objeto de especial atención partidaria para las acciones e iniciativas legislativas. El segundo factor se relaciona con la presión de los representados, la cual opera en el sentido de buscar solución a temas de importancia local, concernientes principalmente con la provisión de servicios básicos e infraestructura. Además, la precariedad salarial y el aumento de la pobreza incrementan la

77

⁷³ Como sostiene Anne Phillips, “Aumentar la proporción de mujeres elegidas no necesariamente aumenta la representación de las mujeres *per se*, porque sólo cuando hay mecanismos a través de los cuales las mujeres pueden formular sus propias políticas o intereses podemos hablar en realidad de representación”. (1996: 29).

demanda por encontrar recompensas en los servicios sociales en una situación de crisis económica sin prioridad para las políticas de género (Abu-Zaid, 2004). Visto de esta manera, la actuación de las mujeres no es muy diferente a la de los hombres en sus reacciones frente a los mismos condicionantes. En todo caso, y no es una dificultad menor, lo que agrava la situación es que los partidos políticos no suelen prestar importancia a los problemas que enfrentan las mujeres en su sociedad por considerarlos secundarios.

La desaparición del mecanismo de escaños reservados es tan importante como su presencia. Si tenemos en cuenta que en los países nórdicos, tradicionalmente considerados como los más avanzados en la materia, aprobaron el principio de un porcentaje de representación femenina en las listas de partidos en los años setenta y sólo posteriormente en los parlamentos nacionales, la experimentación egipcia en este rubro es novedosa. A su vez, la modalidad de cuotas en distintas variantes se ha aplicado tan recientemente como la década de los noventa y sólo después del 2000 en países árabes. La comparación indica que el sistema aprobado en Egipto es llamativamente precursor en la materia. Para dar una respuesta apropiada a este pequeño enigma faltan más investigaciones sobre el debate interno y, sin negar su importancia, ponderar adecuadamente la influencia de las conferencias internacionales. Al viejo estilo, como sugiere Lisa Anderson, con evidencia y verificación (1995), para interrogar críticamente la validez de las explicaciones de resistencia al cambio, del legado sociocultural árabe o de los mecanismos de la patriarquía árabe que leemos en Selma Botman (1999), o en Assa Karam (1999), que la describe como una forma de resistencia a la globalización, o la presunción del estancamiento político e intelectual del que habla Hala Mustafa (2005: 21-22), nociones que hacen alusión a características compartidas en la región que frenan la participación de las mujeres.

En otro plano, con las características de la "apertura" política del régimen no podría esperarse que las organizaciones de mujeres tuviesen mayor libertad de acción. Las reformas al código de familia -conocida popularmente como *ley Yihan*- y la ley de cuotas mencionada más arriba, concuerdan con el clima generado por el inicio de la década de la mujer en 1975, presentando una cara internacional más aceptable, y contaron con la activa participación de la primera dama, Yihan al-Sadat desde las recién creadas instituciones *Organización Egipcia de*

Mujeres (dependiente del partido oficial) y de la *Comisión Nacional de Mujeres*, ambas ligadas a actividades de planificación familiar, alfabetización y atención de madres e hijos.

Pese a que los cambios legales mencionados fueron acogidos con esperanza por las feministas no por ello redujeron su crítica al feminismo representado por Yihan al-Sadat, al paternalismo y a la agenda tradicional propuesta por el estado. Por su parte, su abierta occidentalización y su estilo de vida ofrecía un modelo que no podía ser emulado por la mayoría de las egipcias. Heba R'auf, militante musulmana, opina que las resistencias a la nueva ley de familia manifestaron básicamente el repudio a la primera dama puesto que existía consenso sobre la necesidad de reformar las leyes de estatus personal⁷⁴. Aseveración que R'auf ve corroborada por el hecho que cuando la ley fue reemplazada en 1985, bajo el gobierno de Hosni Mubarak, las diferencias con el texto anterior no fueron notorias. El sistema de cuotas no corrió la misma suerte y fue cancelado por contrario a la igualdad de género establecida en la Constitución antes de las elecciones de 1987.

En general, el gobierno no se caracterizó por la tolerancia frente a la oposición y no escatimó en medidas legales para contrarrestar la movilización. Dos normas castigan las contravenciones a los principios de unidad nacional, paz social y coalición de las fuerzas productivas de la revolución del 23 de julio de 1952 y la del 15 de mayo de 1971: la ley 33 de protección del orden interno y de la paz social (1978) y la ley 95 de protección de los valores de la vergüenza -*qanun himayat al-qiyam min al-'aib*- conocida popularmente como la *ley de la vergüenza* (1980). Con el argumento del fracaso de balancear los derechos individuales y los derechos de la sociedad, persiguen las conductas 'antisociales' que incluyen incitación a la oposición al sistema económico, político o social; la diseminación de falsos rumores o declaraciones extremistas que perjudiquen la unidad nacional o la paz social (Brown, 1997: 142-145), la propagación de mensajes violatorios de preceptos de las tres religiones monoteístas (Zaki, 1995: 71), delitos sancionables con el retiro de los derechos políticos, expropiación de bienes y expulsión. La ley 95/1980 estipula la formación del Tribunal de Ética⁷⁵, parte del

79

⁷⁴ Entrevista personal. El Cairo, mayo 1999.

⁷⁵ Sustituye el tribunal de Expropiaciones del gobierno anterior pero las estructuras siguen emparentadas. El Tribunal de Ética recupera la figura de la Procuraduría Pública Socialista, creada para proteger el sistema político y el socialismo durante el nasserismo, y actúan en conjunto, y establecida en la Constitución.

sistema de tribunales de excepción forjados bajo las nociones de seguridad del estado y en contacto directo con los tribunales militares y las leyes de emergencia.

Bajo la *ley de la vergüenza* fueron arrestados 1500 hombres y mujeres en 1981, incluyendo reconocidas feministas como la liberal Nawal al-Sa'dawi (1931 -); Safinaz Kasim (1937 -), intelectual musulmana, quien defendía tanto el islam como los derechos ciudadanos; Farida al-Naccash (1940 -), periodista, novelista y lideresa del partido de izquierda *Tagamu*; Amina Rashid (1938 -), de izquierda independiente; Latifa al-Zayyat (1923-1996), activista y novelista, entre otras militantes de diferentes corrientes⁷⁶. Es de remarcar que las feministas fueron presas políticas, es decir, fueron percibidas por el estado como una amenaza por sus críticas y oposición al gobierno; como lo fueron Zaynab Ghazali o Widad Mitri para el gobierno anterior. Durante el período de arresto el presidente al-Sadat fue asesinado y fueron liberadas poco después de asumir el nuevo gobierno.

La situación no fue nueva sino similar al encarcelamiento de militantes que siguió a la “revuelta por el pan” del 18 de enero de 1977. Magda Adly (1953-)⁷⁷ comenta que las fuerzas policiales fueron sobrepasadas en el intento de dominar la multitud que se sumó a la protesta callejera y al día siguiente el ejército se hizo cargo de controlar las manifestaciones y abrieron fuego contra los manifestantes matando a más de 40 personas. Se declaró estado de emergencia y el cierre de escuelas y universidades hasta el 10 de marzo. El 14 de marzo, en un acto de conmemoración de las víctimas, Magda Adly fue detenida junto a otras 30 activistas durante meses. En julio del mismo año se le sumaron en la prisión las esposas de militantes de

80

⁷⁶ Si hiciéramos un pequeño inventario de las memorias y testimonios de mujeres egipcias en prisión por razones políticas deberíamos contemplar, para este periodo, el libro de Nawal as-Sa'dawi *Memorias de la cárcel de mujeres* (1995, publicada originalmente en inglés en 1988); el breve relato de la experiencia carcelaria de Latifa al-Zayyat que aparece en su autobiografía *The Raid: personal papers*, publicada en 1992, fragmento de la misma fue reproducida en *Index on Censorship* 23:1-2, 1994, p. 134; la carta que Farida an-Naqqash escribió cuando fue detenida en 1972 por participar en la oposición estudiantil, reproducida por Geoffrey Bould (2005: 105-106), durante su primer confinamiento de mes y medio; nuevamente fue detenida en 1979 durante dos meses y en 1981 por once meses.

Anthony Gorman, ilustra en una comunicación de 2005, los antecedentes de las prisiones para mujeres desde finales siglo XVIII en Medio Oriente. Al final de la nota sostiene que, a diferencia de sus contrapartes masculinas, las encarceladas por razones políticas sufren mayor marginamiento y estigma social por abandonar sus obligaciones maternas dado que la cárcel reproduce las relaciones de género de la sociedad.

⁷⁷ Ver entrevista a Magda Adly publicada por Carmel Borg y Peter Mayo (2007: 49-59). La entrevistada es una de las médicas fundadoras del Centro al-Nadim (1993), dedicado a la rehabilitación de víctimas de la tortura.

organizaciones islamistas, a consecuencia del asesinato del ex ministro Muhammad Dhahabi secuestrado por el grupo que la prensa había comenzado a denominar *al-Takfir wa-l Hiyra*⁷⁸. En este último caso el gobierno no las encarcela por militantes sino por su vínculo familiar, práctica denunciada por organizaciones de derechos humanos y que sin embargo se ha sostenido por décadas. En cualquier caso, son prisioneras políticas en la medida que el estatus de opositores al régimen de sus esposos se trasmite por la relación parental a la vez que el estado las transforma en señuelos.

La magnitud de la represión da una idea de la crisis política y de los niveles alcanzados por la crítica contestataria. En lo que hace al movimiento de mujeres, si bien existía una creciente actividad, diferentes grupos serán formalmente constituidos después de 1981, entre ellos: *Unión de Mujeres* (Partido Tagamu), *Secretaría de las Mujeres del Partido del Trabajo*, *Secretaría de Mujeres del Partido Nasserista Democrático Árabe*; centros de investigación como la *Asociación de Solidaridad de Mujeres Árabes*, *Centro de Investigación La Nueva Mujer*, *Bint al-Ard* (Hijas de la Tierra) (al-Afifi y Hadi, 1996: 29-52) y numerosas organizaciones profesionales. Otro tipo de asociaciones, ligadas a programas de desarrollo, son más antiguas pero fueron transformando su agenda, como el *Club de Mujeres de El Cairo*, en funcionamiento en los sesenta, cambió su denominación por *Asociación de Planificación Familiar de El Cairo* y desde 1979 sumó a sus tradicionales actividades y estudios sobre control de la natalidad, una campaña de concientización sobre la mutilación genital femenina (Hussein, 1988: 171-177). La mayoría de los grupos mantiene trabajos de cooperación con organizaciones similares árabes y nord-africanas y en los noventa participa de diferentes redes de ONGs, principalmente locales.

El rango de actividades y los contenidos de las agendas varía entre los grupos, lo interesante es cómo surgen nuevos temas diferentes a los convencionales de planificación familiar, alfabetización y de acción comunitaria (áreas de trabajo admitidas por el estado y por los sectores religiosos), para incluir debates y programas sobre el estatus personal, violencia contra las mujeres, asistencia legal, participación política y la ley de nacionalidad (que privaba a

⁷⁸ El nombre se debe a las prácticas de excomunión (*takfir*), que el grupo lanza sobre la sociedad egipcia que considera desviada del camino islámico, y de su retiro (hijra o hégira) de la sociedad, supuestamente a las montañas. Según Gilles Kepel (1988: 88), los integrantes del grupo viven en barrios periféricos de El Cairo y otras ciudades. La represión estatal más firme sobre este grupo y otros similares se desarrolla desde mediados de 1976 y señala las profundas diferencias que Anouar el-Sadat va marcando con sus antiguos aliados islamistas.

las mujeres egipcias casadas con un extranjero del derecho de transmitir su nacionalidad a sus hijos)⁷⁹, modificada en 2004 aunque las reservas impiden a las madres egipcias casadas con palestinos transmitir la nacionalidad a sus hijos. Esta modificación, y otras, está relacionada con una mayor presencia pública de distintos discursos feministas, incluyendo expresiones musulmanas si bien difícilmente adoptarían tal denominación, y con un sello decisivo de oposición al discurso patriarcal del estado y de las élites dominantes. Sin embargo, los problemas derivados de los obstáculos de diverso orden puestos a la organización persisten y, en general, son identificados con la falta de democratización, la naturaleza autoritaria del estado y con la ofensiva del conservadurismo islámico.

A modo de cierre

Un asunto crucial para entender el periodo de los cincuenta a los noventa es el desequilibrio entre derechos y obligaciones ciudadanas que indican, como he demostrado en este capítulo, el tránsito de un proyecto nacional a otro. El primero, el nasserista, intenta generar una legalidad socializante de inclusión -especialmente de las masas de trabajadoras y campesinas, fortalece entre los cincuenta y los setenta un enfoque proteccionista que enfatiza los derechos más que las obligaciones y, propio del estilo de desarrollo populista, se orienta hacia la incorporación de la población femenina principalmente al trabajo y a la educación. En este caso, el reconocimiento como ciudadanas se edifica sobre el discurso de la reparación histórica, de justicia para sujetos rezagados.

El segundo proyecto, iniciado con el sadatismo, está más atado a las exigencias del mercado y expuesto a las contradicciones del desarrollo capitalista y también a aquellas derivadas de un pluralismo político limitado y a las disputas ideológicas con las diversas interpretaciones religiosas acerca de los derechos y deberes de las mujeres puesto que las perspectivas islamistas estarán más presentes en el debate público una vez desaparecidas las trabas del periodo anterior al activismo de este tipo. Lo anterior deriva en un mayor énfasis en las responsabilidades, de impulso a los modelos de domesticidad y de obediencia en las dos

⁷⁹ Esta ley fue promulgada en 1975 y desde entonces ha sido duramente criticada por diferentes grupos feministas y de derechos humanos. La ley prevé que la nacionalidad puede ser otorgada cuando el/la hijo/a es ilegítimo, de padre desconocido o que no tiene nacionalidad.

décadas siguientes, de los setenta en adelante. En este caso, las políticas de reconocimiento atraviesan el campo del decoro religioso y del comportamiento 'apropiado', del cumplimiento de los roles tradicionalmente marcados para las mujeres. Esas exigencias no son nuevas, lo que sí lo es que el reconocimiento como ciudadanas depende de cumplir esas obligaciones y que estén expresadas en la Constitución, en la legislación y en las políticas públicas.

Al mismo tiempo que los proyectos políticos de estos los años reconfiguran los arreglos sobre los derechos y obligaciones de la ciudadanía de las mujeres mantienen escrupuloso silencio sobre otros aspectos relacionados con la desigualdad; por ejemplo, las reformas a los estatutos personales se producen a finales de los años setenta y sobre la mutilación genital femenina se legisla avanzada la década de los noventa. En el transcurso del periodo, la coincidencia es el estrecho margen que queda para las visiones alternativas de ciudadanía, específicamente las que provienen de las mujeres y de sus organizaciones y, en general, para las negociaciones en ese terreno. Finalmente el desbalance se relaciona con las políticas de reconocimiento, no sólo a la existencia mayor o menor de derechos reconocidos como tales sino a la posibilidad de participar en la discusión sobre los términos del reconocimiento, como sostiene Tariq Modood (cit. en Butler, 2010: 194). Otra cuestión es si los sujetos cuya definición se debate – las mujeres como ciudadanas- intervienen directamente o mediante qué juegos otros actores entran en liza, es decir, cómo se liga el reconocimiento institucional al cumplimiento de determinadas características y condiciones. Por lo expuesto en el capítulo, las soluciones a los conflictos internos, a la creación y al mantenimiento de la hegemonía en cada uno de los proyectos nacionales del periodo impactan en los significados y en las prácticas de la ciudadanía de las mujeres tanto como en la creación de los marcos normativos correspondientes.

Salima permaneció sentada y quieta, con las manos y los pies extendidos para que se secase la alheña que le habían puesto. Contemplaba el lugar, lo observaba, se observaba a sí misma y se asombraba. No alcanzaba a comprender del todo. Hubiera querido estar con su gacela, acariciándole la cabeza o persiguiéndola mientras se movía ligera y grácil en la intimidad de la casa.

Radwa Ashur, *Granada*.

CAPÍTULO 3: LEGALIDADES MODERNAS

La revuelta masiva y popular que comenzó en enero de 2011 en Egipto despertó un sinnúmero de preguntas sobre sus orígenes y sus posibilidades. Muchos acontecimientos, incluyendo la ‘caída’ del gobierno de Hosni Mubarak -que no del régimen-, se vivieron hasta la aprobación mediante referéndum el 19 de marzo de ocho enmiendas a la Constitución de 1971. Qué depara a la sociedad egipcia en la era post-Mubarak todavía es una incógnita. Su pasado autoritario no es tan pasado y no se debe únicamente al hecho de retener el sistema presidencial en la enmendada constitución que tendrá vigencia hasta el final de la transición; quizás sí la inquietud por la continuidad autoritaria tiene más sustento en la presencia del liderazgo militar interino, el Consejo Supremo de las Fuerza Armadas, que está incidiendo en las características del periodo provisional. En una cultura de ‘delgada legalidad’, expresión de Carl Lombardi (2011) que proyecta la imagen de una capa de hielo a punto de romperse y que el autor utiliza para hablar de cómo los actores, el gobierno, la élite política, la oposición – en parte porque la validez empírica de las leyes depende de la cooperación de los “ciudadanos” o simplemente de quienes están sujetos a ella-, muestran una constante preocupación por construir legalidad aun cuando es elaborada para propósitos no liberales, claramente no democráticos.

84

¿Qué significa la legalidad para la ciudadanía en un estado autoritario? Es posible que la profusión de normas legales sea una característica propia de los gobiernos autoritarios. A través de las leyes, decretos, ordenes ministeriales y otras normas fijan el deber ser de las prácticas sociales y políticas, junto al hecho de que muchas leyes dictadas no se cumplen y otras se cumplen demasiado cuando se trata de las libertades individuales o colectivas y que, la sola exigencia del poder y su mantenimiento, posibilita legislar sin importar el consenso. Una cultura

legal relativamente extendida, problemas y tensiones políticas y sociales –incluyendo los que atañen al género- que se expresan en esos términos o con vocabulario legal, en otras palabras, un uso extenso de la ley por parte de gobiernos autoritarios como el egipcio, razón por la cual ese orden legal es crítico, vulnerable en un doble sentido, desde el punto de vista de la legitimidad y desde la resistencia cuando las condiciones de oponerse o de no acatamiento son posibles.

La preocupación por la ley, las ‘batallas’ alrededor de las reformas y el recurrente proceso de enmiendas constitucionales ha sido y es una constante en el caso egipcio⁸⁰. La deriva legal contemporánea en el mundo descolonizado que Jean y John Comaroff (2009) describen como el “fetiche de la ley”, fenómeno que ven corroborado en el crecimiento desmesurado de organizaciones no gubernamentales que se ocupan de cuestiones legales. Quizás se deba simplemente a las características de la ley, como escribía E.P. Thompson hace varios años respecto de la ‘ley negra’: “La ley puede ser también considerada como ideología, o como reglas y sanciones particulares que mantienen una relación definida y activa (que es con frecuencia campo de batalla) con las normas y procedimientos; esto es, simplemente *como ley*. Y sin ley no es posible concebir sociedad compleja alguna” (Thompson, 2001: 496).

85

¿Es la sociedad egipcia más proclive que otras a resolver en la esfera legal sus conflictos y contradicciones sociales? ¿O es un fenómeno reciente?, similar al que Smart (1994: 167-189) describe para los países desarrollados cuando advierte sobre los riesgos de la legalización de la vida cotidiana puesto que, según la autora, el derecho cambia los problemas sociales con los que se enfrenta en lugar de darles solución. ¿Egipto posee una cultura jurídica que hace del derecho un actor central en la articulación de la vida social y política? Sí es observable que las previsiones legales se escurren a otras áreas de la vida social y otros actores surgen compitiendo y cuestionando la autoridad del estado con sus propias concepciones de justicia, ya sea para abrir instancias de negociación y discusión o para frenar los cambios cuando son percibidos como amenazas a los valores sociales y culturales o violatorios de normas no escritas pero de todos modos con alta capacidad prescriptiva. Actitudes que revelan un tácito reconocimiento quizás no tanto a la nobleza de la ley como a la capacidad de sanción, de coerción, del estado.

⁸⁰ Yustina Saleh (2004: 82), al comentar las dificultades que enfrenta la constitución de un estado de derecho en Egipto que incluya la protección de las minorías, señala que parte del problema es la vaguedad de los textos legales y al mismo tiempo la profusión de normas. Para 1998, comenta, existía un cuerpo de 53,237 leyes activas, muchas de ellas en conflicto entre sí.

Desde otro ángulo, como comenté antes, cuando las respuestas son en apariencia “menos legales” se producen más disuasiones al ejercicio de los derechos de las mujeres, imperan los artilugios para evadir el cumplimiento de las normas o se desplazan los discursos de disuasión a otros terrenos. Por ejemplo, los fracasos de los proyectos de modernización, seguidos por los planes de ajuste económico en las décadas ochenta y noventa, culminan en la insistencia en el “retorno” de las mujeres al hogar, aunque suele tener una fuerte argumentación religiosa, tiene que ver más con políticas para enfrentar el desempleo y con intentos de atemperar los efectos de la recesión económica que con los valores islámicos, de modo tal que tanto los estados como los movimientos políticos acuden al uso de valores islámicos para canalizar y controlar el cambio social. Aun en este caso de prédica sobre el recato femenino o las virtudes de la maternidad, las respuestas también fueron legales, la retórica propiciando el regreso a casa de las mujeres debido al estrechamiento de oportunidades laborales y la “necesidad” de dejar espacio para los hombres desocupados fue acompañada de leyes de retiro voluntario para las mujeres, incluyendo medidas que amplían la duración de las licencias por maternidad.

En cualquier caso, lo distintivamente egipcio es la ola de debates, resistencias y críticas que se levanta cuando las normas legales atañen específicamente a las mujeres o a la familia. Parte de la explicación se halla dentro de un fenómeno característico de los procesos poscoloniales, el uso de las mujeres como símbolos culturales y de identidad durante la lucha nacionalista y, desde los años setenta en adelante, la apropiación de estos temas por parte de los grupos islamistas para oponerse a la autoridad del estado nacional y medir su poder frente él. Quizás estos hechos sean indicios reveladores para explicar por qué el ámbito legal se convirtió en un campo de batalla en lo que refiere a la ciudadanía de las mujeres. De todos modos, la ideología oficial estatal comparte los valores mencionados aunque intente, la mayoría de las veces con éxito, sustraer la producción e interpretación del derecho a la oposición o, cuando las disputas entre particulares llegan a los tribunales, a los contendientes individuales o grupales.

Como ejemplo de estas polémicas, Amina al-Said (1914-1995), una de las tres primeras mujeres que entró a la Universidad del Rey Fuad I en 1931 (actual Universidad de El Cairo), integrante de la Unión Feminista Egipcia a los 14 años, escritora y periodista de amplia trayectoria y vicepresidente del consejo del Sindicato de prensa en 1956, quien mantuvo una posición independiente del régimen nasserista y sadatista, responde públicamente a las críticas

vertidas por el šhajj Faraj al-Sanhuri en una entrevista publicada por *Al-Ahram* el 6 de enero de 1976 en contra de las feministas que demandan cambios en el derecho de familia diciendo que piden lo mismo que Huda Shaarawi a finales del siglo XIX:

Nuestra persistencia en las mismas demandas desde el siglo XIX es sólo una indicación de la crisis que estamos viviendo, caracterizada por la rigidez intelectual y la incapacidad para innovar. Nos falta la capacidad para servir al Islam modernizando sus enseñanzas y sus leyes impuestas sobre su pueblo pese a sus contradicciones con el espíritu del Islam, una religión significa ser lo suficientemente flexible como para responder a la naturaleza cambiante de los estilos de vida y sus demandas.⁸¹

Reconoce la trayectoria del líder religioso y, precisamente por ello, por ser una figura reconocida, lo responsabiliza de sus palabras y ofensas hacia aquellos que intentan la transformación del pensamiento islámico –“el Reverendo Shaikh no tiene derecho a ofender o abusar de gente honorable con su ‘basura’”- ni a calificar a las mujeres que piden cambios en la ley de familia con una palabra que él mismo tilda de “impublicable”. Le recuerda lo que el Corán dice de la calumnia: “Malditos sean en la vida de acá y en la otra quienes difamen a las mujeres honestas” (XXIV: 23), difamadores a quienes se aplica el castigo de ochenta latigazos y no creer más en su testimonio (XXIV: 4) y lo exime de tales penas por su estado de salud, su edad (85 años) y servicios prestados en el pasado. El de Amina al-Said es un texto crudo y valiente si consideramos que el šhajj es un connotado representante del *establishment* religioso e interlocutor del gobierno y si tenemos en cuenta el contexto de ascenso de la prédica islámica a mitad de los setenta.

87

I. Campos de batalla

De las encendidas batallas alrededor de leyes promulgadas durante la segunda mitad del siglo XX, con polémicas y reacciones de gran duración, merecen citarse las controversias sobre la ley 26/ 1975 que otorga la nacionalidad a los hijos e hijas de padre egipcio aun cuando hayan nacido fuera del territorio nacional, sin limitación alguna, y niega la transmisión de la misma a los hijos e hijas de madre egipcia casada con un extranjero. El derecho de las mujeres a legar su nacionalidad es reconocido sólo cuando se trata de egipcias residentes en el país con hijos de padres desconocidos o carentes de nacionalidad, en tal caso los descendientes deben aplicar por

⁸¹ “Why, Reverend Shaikh?”, texto reproducido por M. Badran y M. Cooke (1990: 363-365).

la nacionalidad al ministro del Interior una vez que logran la mayoría de edad. Las distinciones operan en varios niveles, entre hombre y mujer, entre hijos de uno y otra, en las consecuencias de elegir esposo cuando éste es extranjero, y violan el principio de igualdad. Modificada en 2004, la nueva versión de la ley restringe la trasmisión de la nacionalidad cuando se trata de mujeres egipcias casadas con palestinos y, aunque sigue siendo lesiva de los derechos de las mujeres, la motivación parece más relacionada con la política regional que con razones de género.

La derogación en 1986 de la ley promulgada siete años antes -fijaba el sistema de cuotas de representación política para las mujeres-, ocurrió en el escenario más solemne de la Corte Suprema Constitucional que la consideró contraria a la igualdad ante la ley. Implica que el criterio que la Corte no aplica distinción frente a la diferencia sexual, para los jueces la ley debe ser neutral y sin distinciones de género sólo así es justa, pero el rasero es el estándar masculino. Si bien esta corte en muchas ocasiones puso freno a las arbitrariedades del gobierno, y en ese sentido realiza un tipo de oposición, en este terreno de las relaciones de género su postura es conservadora.

Más ruidosas fueron las reacciones frente a las disposiciones legales relacionadas con la prohibición de la práctica de clitoridectomía (1994 y 1996) o las que regula la presentación de demandas por apostasía o *hisba*, de 1996 y 1998. A este universo de polémicas se suma las generadas por las enmiendas de 1980 a la Constitución, en la que se establece que la *šarī'a* (ley islámica) es “la” fuente de la ley, puesto que los requerimientos para que las leyes se adapten al islam no se hicieron esperar y dieron lugar a numerosas demandas concretas impugnando derechos de las mujeres contenidos en la legislación.

Se están cuestionando, finalmente, aquellas leyes que expresan concepciones percibidas como demasiado laxas en lo que respecta a las relaciones entre hombres y mujeres, a la sexualidad y la corporalidad, concepciones que se transmiten a la definición de los derechos de las mujeres de ahí la polémica. En ese campo también caen las leyes de estatus personal que regulan las relaciones entre hombres y mujeres durante y después del matrimonio, las relaciones de padres e hijos, así como normas relativas a la herencia. Sobre estas leyes se debatió durante el período nasserista (1952-1971) aunque sin producir modificaciones hasta el gobierno de Anwar el-Sadat (1971-1981). Y, finalmente, menos por ecuanimidad que por las condiciones internas y

externas –mayor articulación de los intereses y demandas de los movimientos de mujeres y aplicación de instrumentos internacionales como la CEDAW-, que rodean los debates sobre las normas legales que atañen a las mujeres, el gobierno de Hosni Mubarak (1981-2011) osciló entre lo poco y lo mucho que los gobiernos anteriores hicieron con respecto a las leyes de estatus personal.

Los artículos constitucionales y las leyes mencionadas modifican o recortan los derechos de las mujeres por ello no causa demasiada extrañeza que activistas y organizaciones de mujeres mantengan su modificación o anulación en sus agendas y que, en particular durante la década de los noventa, hayan tomado como temas prioritarios la reforma legal y aun la aplicación de la legislación vigente. Situación que se expresa tanto en acciones puntuales de asesoría a mujeres, en programas de alfabetización legal, campañas nacionales e internacionales y en la publicación de numerosos informes, ensayos y libros. Lo que sí puede ser sorprendente es que en cada caso, y en otros que se tratarán más adelante, numerosos actores y con muy diferentes posiciones, salieran al ruedo para invocar razones o sinrazones en pro o en contra de las leyes dictadas o de aquellas que serían modificadas.

Frente a ello, ¿qué margen de acción tienen las organizaciones de mujeres? Haciendo un ligero recuento: hipotéticamente, la liberalización de mitad de los años setenta brindó un marco más adecuado para la formación de organizaciones civiles aunque, en la práctica, no significó el abandono del control paternalista del estado sobre la sociedad ni la derogación de leyes que limitan la libertad de asociación. El gobierno de Hosni Mubarak no sancionó a las organizaciones que no se encuadraban en la legislación vigente salvo por razones políticas y las organizaciones feministas suelen encontrarse en esta última posición. El reconocimiento legal de una organización no es condición necesaria para funcionar pero sí representa un obstáculo en un contexto en el cual las oposiciones a cambiar las condiciones de las mujeres se adueñan del ámbito público, es decir, los sectores conservadores tienen mayor eficacia, mayor control y presencia en la producción mediática y en los debates institucionales. Igual de eficaces pueden ser las mujeres, por ejemplo, fue muy importante que algunas organizaciones participasen en la elaboración de las enmiendas a la ley de estatus personal aprobadas en el 2000, pero la calificación de “ilegal” de algunas de sus agrupaciones entorpece la contribución en situaciones

como la mencionada reduciendo el espectro de opiniones y concepciones representadas en la discusión.

Parte de estas disputas legales responden a la persistente presencia del discurso islamista contemporáneo (Kandiyoti, 1991; Keddie, 1991) en la arena de la justicia para rediscutir y negociar las características y los límites de la ciudadanía de las mujeres delata que algunos consideran que no está todo dicho sobre qué derechos le corresponden a las mujeres y, a la vez, muestra los usos políticos del derecho. La visibilidad de las posturas islamistas se explica en parte por su capacidad de hegemonizar el debate público, en cierto sentido, han ganado la batalla en el campo cultural haciendo que el debate público se centre de un modo u otro en el Islam aun para los secularistas en términos generales. No obstante, su fuerza no ha sido constante en la medida que el estado ha sido bastante exitoso en contrarrestarla o acude a versiones más ‘legalistas’ en su interpretación del islam⁸². Además, estos no son los únicos grupos o individuos que participan en la confrontación entre una concepción de ciudadanía surgida de la modernización política, secular, y otra, aún imprecisa en tanto resultado final, surgida de interpretaciones no contempladas en la formulación original. Sin embargo, no debe entenderse que ese modelo simplemente condujo a una réplica, o, en el peor de los casos, a una caricatura de la ciudadanía tal como ésta se pensó en occidente. El de la ciudadanía también fue un lenguaje, una tradición política compartida entre sociedades de muy variada constitución aunque haya sido el resultado de la presencia o imposición colonial o la influencia occidental, a veces insidiosa, en las instituciones del resto del mundo. Quienes sostienen un discurso militante en contra de los préstamos culturales, voluntarios o forzados, a menudo olvidan cómo la ciudadanía fue reformulada en los espacios locales y, quizás sin advertirlo, le confieren una capacidad subversiva a la versión “original” de ciudadanía que ésta no tuvo para las mujeres.

90

⁸² Claramente, es una relación de fuerzas variable. Pensemos, por ejemplo, la ‘sorpresa’ que causó advertir que las protestas populares del 2011 no tenían mayoritariamente un sesgo religioso. Las políticas y el discurso generalizado de la lucha contra el terrorismo ha simplificado la realidad de la región, equiparando al-Qaeda con cualquier organización que reivindique el islam, sin distinguir métodos, metas y adherencia social de tales propuestas. Por otro lado, los estados árabes han sido bastante ‘eficaces’ en la eliminación de los grupos más radicales dada la capacidad de represión de la maquinaria estatal y la fortaleza de los regímenes. Y, por otro lado, los grupos más reformistas – como Hermanos Musulmanes- al haber estado más persistentemente en el terreno político- han adquirido una experiencia y capacidad de negociación con el régimen nada despreciable y esos largos aprendizajes se verán en los resultados de las elecciones.

La vigilancia de la distancia entre la letra y la práctica amplía el margen de operación dentro de normas jurídicas restrictivas y también la discrecionalidad de su aplicación. El debate se desliza, entonces, al terreno de la procuración de justicia, una zona de arbitraje habitada por los jueces de los tribunales que tercián entre los actores. Así como se produjo en la primera década de este siglo una presencia constante de los jueces en el juego electoral, representando una forma de oposición al régimen y de restricción al poder ejecutivo, producto del retroceso del poder parlamentario y de la pérdida de legitimidad de las instituciones por las características autoritarias del sistema, también se transformaron en árbitros en la recusación de leyes por inconstitucionalidad. El desplazamiento de algunos temas urticantes donde el género es central, al terreno judicial no siempre fue alentador para los derechos de las mujeres ya que, opositores o no al predominio del poder ejecutivo, es un sector conservador. Los ejemplos se encuentran fácilmente, ya mencioné la eliminación del sistema de cuotas de participación política para las mujeres o en la declaración de anticonstitucionalidad de la ley de estatus personal de 1979. En todo caso, como aliciente, a la justicia también acuden abogadas y abogados de organizaciones de mujeres, de derechos humanos con una perspectiva crítica.

91

II. El estado reformador

En el primer capítulo describí como el estado decimonónico fue estandarizando las normas jurídicas y extendiendo de manera gradual su aplicación a todos los egipcios, el proceso incluirá más adelante la funcionarización de los jueces y la formalización de los procedimientos judiciales bajo el control del Ministerio de Justicia regulando, de ese modo, las jurisdicciones islámicas y no islámicas. A diferencia de otros campos del derecho egipcio, como el referido a las leyes penales y comerciales –resultado de la extensión de la autoridad civil del estado y de la influencia de la legislación francesa e inglesa durante la expansión colonial-, las leyes referidas a la familia, a las relaciones maritales y a los derechos y obligaciones entre los esposos y hacia los hijos- se mantuvieron apegadas a las disposiciones religiosas, situación que permaneció después de la nacionalización de los tribunales en 1955. De ningún modo sugiero que el islam por sí solo explique la posición de las mujeres, tampoco que el derecho fundado en la religión careció de reformas o no fuese modernizado. Más bien deseo llamar la atención sobre los conflictos y tensiones producidos por la coexistencia de modelos jurídicos diferentes.

Precisamente en atención a ese proceso interno de modernización –que implicó pero no de manera exclusiva cierta secularización- deben considerarse distintos aspectos de la modificación del sistema judicial y del derecho egipcio: la difusión del derecho positivo desde el siglo XVIII dentro del Imperio Otomano, la codificación del derecho, la progresiva extensión del control de la autoridad civil y el aumento del rol del estado en la administración de justicia. En igual medida debe considerarse que las reformas de la *šarī'a* estrecharon el rango de interpretaciones a finales del siglo XIX, como expliqué en el primer capítulo. Al respecto, Rudolph Peters (2003: 90-91) reconoce que en Egipto imperan las formas no codificadas de la *šarī'a* –habría que precisar que hasta 1920 con la primera ley de estatus personal- pero también plantea que el ordenamiento realizado por Qadri Paša en 1890 –base para los tribunales *šarī'a*- siguió una línea de interpretación ḥanafita más conservadora respecto a las mujeres que la adoptada en su momento por los otomanos ofreciendo una versión aún más estrecha del derecho islámico al eliminar las opiniones alternativas, de las otras escuelas de teoría legal y de la propia escuela ḥanafita. Amira Sonbol (1995: 486-487) es más enfática en este punto, argumentando que el uso extensivo del código ḥanafita en Egipto cierra la posibilidad a la igualdad de género.

92

Desde cierta perspectiva, la ley islámica o *šarī'a*, desarrollada desde el siglo VIII, tendería a enfatizar y rigidizar las distinciones entre los sexos. Dado que se basa en las prescripciones coránicas y en las acciones del Profeta, es decir, en la revelación de la voluntad divina, los seres humanos no tendrían la capacidad para modificarla en sentido estricto. Pero la realidad es muy otra y basándose en este punto las feministas, seculares y religiosas, exigen una revisión de las fuentes sagradas y del orden jurídico que se desprende de ellas. La interpretación de la tradición religiosa nunca ha cesado a lo largo de la historia y ha dado lugar a diferentes posturas, del mismo modo el término *šarī'a* cambia de acuerdo a quien haga uso de él. Tomar en consideración este punto permite ver las diferencias entre la concepción de la *šarī'a* como referente cultural al cual la legislación debe adaptarse y proclamar la aplicación de una “versión pura” (restringida al Corán y a la práctica de los primeros califas), desechando la *fiqh* (jurisprudencia islámica) y, en consecuencia, lo que ésta tiene de intervención humana. En el mismo sentido, la jurisprudencia islámica ha sido moldeada por la ley positiva en la medida que está *sujeta* a procedimientos civiles e implementada por jueces educados en la ley positiva, lo cual puede observarse en las leyes de estatus personal, como señala Bernard Botiveau (1993: 264-266).

Las activistas seculares y religiosas acuerdan en el sesgo masculino de estas leyes de estatus personal y en la discriminación que representan para las mujeres. También señalan la contradicción que la *šarī'a* no se implemente en otras situaciones donde sí es más equitativa, como en lo concerniente a la penalización del adulterio, violación o prostitución, regidas por el Código Penal⁸³. Incluso en el pasaje a la independencia no siempre hay ruptura con los arreglos coloniales patriarcales. Por ejemplo, durante el dominio británico de India, las leyes privaron a las musulmanas del derecho a la propiedad y a la herencia que fija el islam con el argumento que eran contrarias a las prácticas hindúes vigentes y que las mujeres británicas no gozaban de esos derechos. Después de la partición, el recién creado Pakistán mantuvo esas leyes pese a que se declara estado islámico y que claramente la legislación colonial viola flagrantemente las disposiciones coránicas (Shaheed, 1998: 15).

La cuestión no es la secularización del sistema legal sino interpretaciones más equitativas; la existencia de códigos de familia en el mundo árabe más progresistas que el egipcio demuestra que eso es posible. Por ejemplo, en Marruecos, Libia, Siria y Túnez, el marido no tiene derecho al repudio y el divorcio sólo se obtiene en instancia judicial; la poligamia en Marruecos, Libia y Siria, debe ser aprobada por la Corte, mientras que en Túnez está legalmente prohibida fundamentando que el Corán la menciona negativamente, por lo que entiende que disuade su práctica. Por otra parte, ha habido algunos intentos fallidos de unificar las leyes de estatus personal de la región. En 1986 un equipo de expertos de los ministerios de justicia árabe redactó un documento para la unificación árabe del Código de Estatus Personal (Mallat, 1990: 2). Este fracaso no ha impedido que las organizaciones de mujeres continúen trabajando en el tema. En 1991 se formó el grupo “Collectif 95 Maghreb Egalite” con representantes de Argelia, Marruecos y Túnez. Entre los documentos y estudios producidos por el grupo se encuentra el borrador de la codificación magrebí del estatus personal y derecho de familia, titulado “One hundred Measures and Provisions”.

⁸³ El Código Penal es secular y también ofrece innumerables pruebas de desigualdad ante la ley desde la misma definición de los actos criminales. El adulterio masculino sólo es considerado tal si se comete en el hogar marital, a la vez que existe una diferencia en la severidad de las penas aplicadas a hombres y mujeres. En casos de violación, hasta muy recientemente el violador podía evitar la condena si se casaba con la mujer a quien había violado. Sólo en abril de 1999 la *Maylis al-Sha'b* (Asamblea del Pueblo) aprobó la anulación del artículo 291 del Código Penal que dejaba de lado los cargos contra el violador, actualmente la oferta de matrimonio no extingue ni el delito ni evita la condena. Con respecto a la prostitución, los clientes de la prostituta no son castigados e incluso pueden atestiguar contra ella aun habiendo sido sorprendidos realizando el acto sexual.

Las razones dadas a la vigencia de la *šarī'a* sólo en algunos campos han sido interpretadas de diferentes modos. Andrea Rugh (1985: 10) explica que la fragmentación de la ley, es decir, el seguimiento de tradiciones jurídicas diferentes, persigue tres objetivos: "1) separar y definir más estrictamente los campos de la vida privada y pública; 2) preservar los límites entre las comunidades étnicas (religiosas), los extranjeros y egipcios nativos...; y, finalmente, 3) proveer una base legal y moral estable para las instituciones de la familia que no fomente transformaciones profundas o rápidas".

Justin Leites (1991: 274-279) ofrece una explicación igualmente convincente sobre este punto. Según su percepción del problema, la *šarī'a* se ha mantenido como un ideal irrealizable en campos relativos a las leyes penales, constitucionales y comerciales. Mientras que la ley de familia no sólo ha mantenido su cercanía con la práctica y, por ende con la aplicación efectiva, sino que cualquier intento de reformar es percibido como una amenaza a la relación entre *šarī'a* y la práctica de la comunidad islámica. De todos modos, que la legislación islámica no es apropiada a los tiempos modernos o no está suficientemente desarrollada en otros campos del derecho fuera de las leyes relativas a la familia es una lectura del problema y también una posición frente a qué debía incluir la modernización. Los debates y presiones de algunos grupos por la aplicación de la *šarī'a* (particularmente después de la enmienda constitucional de 1980 que la sitúa como la fuente de legislación) señala que la cuestión no está cerrada.

Por su parte, Nadia Hijab (cit. en Kandiyoti 1991: 5) atribuye la resistencia de los países árabes a romper con la legislación islámica en lo que refiere a las leyes de estatus personal debido a la interpenetración entre el Islam y la cultura árabe y a la necesidad de protegerla de los avances imperialistas. El señalamiento es importante porque dirige la atención sobre cómo han sido usados los discursos de la identidad musulmana y la autenticidad cultural frente a la dominación colonial, asociación que tuvo consecuencias en la configuración de la ciudadanía, en particular en el caso de las mujeres. Pero, como señala Fatima Mernissi (1991) y cuestionan actualmente las feministas musulmanas, el problema sigue siendo es cómo han sido interpretados y manipulados los textos sagrados contribuyendo a la dominación patriarcal.

Según Dalia Eissa, la diferencia entre las fuentes (el Corán y la *sunna*) y el proceso de comprensión de las fuentes (*fiqh*), eminentemente subjetivo y permeado por las normas

culturales medievales, tendió a difuminarse y a ser considerados como *šarī'a*, elevando el estatus de la jurisprudencia al nivel de la inspiración divina y otorgándole el carácter de objetivo, concluyente e inimitable. A su vez, el reconocimiento de las cuatro escuelas ha sido tomado como el cierre a la *iytiḥad*. (Eissa, 1999)⁸⁴. La autora, aunque asume una postura religiosa, se distingue de los islamistas (quienes cuestionan, entre otras cosas, que los *ulama'* sean los únicos autorizados a interpretar la *šarī'a*) en la reinterpretación de los textos sagrados y pone en duda la viabilidad de aplicar la *šarī'a* sin considerar que las construcciones y normas culturales discriminatorias de las mujeres durante la época medieval influyeron en las interpretaciones de la ley islámica y también en la Sunna. Los defensores actuales de la aplicación de normas lesivas para las mujeres ignoran o toman como orden natural lo que tuvo un contexto sociocultural preciso de creación y formulación y de esta manera cercenan la posibilidad de igualdad y justicia para las mujeres dentro del Islam⁸⁵.

¿Es la aplicación de la *šarī'a* en cuestiones de familia sólo un remanente de la tradición? Rania Maktabi (2009), por ejemplo, sostiene que la pervivencia de la *šarī'a* responde a una secularización parcial, incompleta, y tiene como consecuencia que la ciudadanía se construye por la vía de la pertenencia religiosa que modo tal que la identidad religiosa es elevada a estatus civil, situación que complica tanto la gobernabilidad como el ejercicio democrático dada la inconsistencia entre los derechos garantizados en la constitución y las leyes de base religiosa. En mi opinión, no existe tal inconsistencia, la constitución está profundamente generizada y lo religioso sólo es una de las razones de este sesgo. En un sentido amplio, hasta hace poco tiempo, las respuestas más recurrentes señalaban que la aplicación de leyes “religiosas” representaba la resistencia al cambio y a la modernidad, un obstáculo para la democratización de las sociedades

⁸⁴ Aunque no desarrollaré este punto debo advertir que el término *šarī'a* no es unívoco, su definición depende de quién y en qué contexto lo utilice. En la tradición sunnita, las bases de la *šarī'a* son el Corán (revelado por dios) y la sunna (dichos y actos del profeta). Los estudiosos islámicos tradicionales desarrollaron la ciencia de jurisprudencia (*usul al-fiqh*) para la investigación de las cuestiones legales. Los casos o situaciones no contempladas en el Corán o la Sunna son sometidos a un proceso de interpretación para formular principios legales consistentes, en letra y espíritu, con las fuentes textuales. Este proceso de razonamiento en materia de la *fiqh*, denominado *iytiḥad*, es restringido a los juristas o estudiosos cuya autoridad es reconocida y se sostiene en el *iyma'* (consenso entre los estudiosos del Islam) y la *qiyas* (proceso de razonamiento por analogía o silogismo).

⁸⁵ Dentro de la misma corriente sobre la necesidad de realizar una exégesis de la Sunna e historizar las revelaciones coránicas, véase Fatima Mernissi (1991).

de Medio Oriente y un síntoma de la inadecuación del islam al mundo contemporáneo. Frente a tales descalificaciones, las reacciones defensivas no fueron más afortunadas.

Talal Asad (2001: 9) introduce una explicación más compleja e interesante. Según él, la construcción del estado moderno supuso distintos procesos de modernización e incluyó la esfera legal. Este tipo de modernización expresa una nueva relación entre lo secular y lo religioso, relación que conduce a la “privatización” de la religión al restringir la *šarī’a* a los asuntos referidos al estatus personal. Es el estado moderno quien autoriza su validez en la ley y admite que la religión se exprese en el dominio público como ley, no sin antes transformarla mediante el proceso de someterla a la intervención administrativa. En su visión, este arreglo se nos presenta como una “fórmula secular”, un tipo peculiar de secularismo con nuevas relaciones entre la moral y la ley. El autor desecha con una frase que exista aquí alguna cuestión relativa al género, la conversión de la *šarī’a* en ley de familia para él no es un espacio de control de género. En cambio, Lama Abu-Odeh (2004: 1047) sostiene que el ‘transplante legal’ europeo permitió suavizar e incluso reorganizar drásticamente aspectos desfavorables para las mujeres contenidos en la jurisprudencia islámica medieval heredada y al mismo tiempo su límite si las elites no querían perder legitimidad frente a posturas religiosas más renuentes al cambio de las relaciones patriarcales. Lo que es decir, el derecho de familia fue el tributo por la secularización de otras leyes.

Tanto es relevante preguntarse por qué y cómo se mantuvo la *šarī’a* también lo es por qué en otras áreas del derecho, con exclusión del derecho de familia, se adoptó el modelo europeo, tema sensible especialmente por la asociación entre derecho e imperialismo. Algunos aspectos del problema ya fueron abordados en el primer capítulo, incluyendo la posibilidad de que fuese más fácil la tarea de codificación en textos legales no religiosos. Para Nathan Brown, las elites egipcias se anticipan a la intervención extranjera directa mediante la adopción de sistemas legales europeos e incluso intentan prevenir el imperialismo al circunscribirlo de tres maneras: ya que la ley constituía la diferencia definitoria entre la civilización europea y el despotismo del resto del mundo, por lo menos desde una visión orientalista, con el establecimiento de estructuras y procedimientos que los europeos no podían más que reconocer como ley se le podía robar al imperialismo su propia ideología; a su vez, la reforma respondía a quejas particulares europeas en la defensa de los intereses de sus connacionales así que el derecho y los tribunales ofrecían la

posibilidad de satisfacerlas y, por último, en Egipto el sistema francés tenía una atracción adicional después de la ocupación británica –obstruía los intentos británicos de afirmar control sobre el sistema y por lo tanto ayudaban a mantener alejado cierta medida de poder oficial en manos egipcias (1995: 115-116).

Desde el punto de vista de la resistencia imperialista decimonónica, tales esfuerzos resultaron estériles pero esa evaluación permite repensar más detenidamente la cuestión de la modernización y el derecho consuetudinario, en cuyo proceso el rol del estado es crucial y rebasa el hecho de que sea un país mayoritariamente musulmán. La centralidad estatal despliega una discusión más extensa acerca del derecho y de los derechos de ciudadanía cuya procedencia es el producto de relaciones sociales, marcadas por la tensión, el antagonismo y las resistencias. Las contribuciones en esta línea son numerosas, por ejemplo, Grossi explica que, en el caso europeo, el ascenso de la burguesía y el liberalismo económico coincidieron con la aparición del absolutismo jurídico, es decir, con la vinculación del derecho con los órganos del estado. El poder político naturaliza esta vinculación para controlar la producción del derecho, a la vez que la desaparición del pluralismo jurídico, característico del Antiguo Régimen, da lugar a la expropiación del derecho de las manos de los particulares. La experiencia jurídica extra-estatal y extralegal, sostiene Paolo Grossi, pierden relevancia mientras que el estado se erige como el detentador del poder de producir derecho, operación simplificadora que eleva a la ley al rango de expresión formal de la voluntad soberana del estado (Grossi, 1991 y 1996: 40 y 69). Da la impresión, pero sólo es eso una impresión, que la modernidad es el punto de quiebre y que las sociedades árabes no pasaron la prueba. De lo que se trata es de observar las situaciones de pluralismo legal y retomar la discusión sobre el lugar del derecho consuetudinario en el esquema modernizador y observar en qué sentido y cómo las experiencias “extra-estatales”- cuya desaparición romantiza y lamenta Paolo Grossi- sitúan la ciudadanía en el plano de la identidad cultural, sustrayéndola a la discusión política.

Aunque concuerdo en que el confinamiento de la *šarī'a* al estatus personal es un ajuste singular entre lo secular y lo religioso en una trama moderna de ciudadanía, esto sólo nos habla de las formas de secularización pero no nos dice nada respecto a la manera en que este reacomodo repercute en los derechos de las personas y menos todavía de las mujeres. Creo que es una pregunta necesaria y políticamente perentoria, como lo han entendido las mujeres de

variados contextos cuando se idealiza el derecho comunitario o se lo rechaza de manera acrítica. Y creo que debe hacerse algo más que mencionar la ley de familia como si conociéramos su contenido. Una descripción con cierto detalle de las leyes que aquí se han venido mencionando en términos generales podrán iluminar por qué éstas se relacionan con la autonomía, con la justicia en la distribución de poder y posiciones sociales, con la libertad para tomar decisiones y con la igualdad y, en su reverso, con la discriminación, subordinación y opresión de las mujeres. Son observables de ciudadanía tanto como las maneras de elaborar culturalmente la diferencia sexual en otros terrenos.

III. Las leyes de estatus personal o derecho de familia

Si la pregunta sobre las razones de la permanencia de regulaciones religiosas en el campo del derecho de familia ha surgido con tanta frecuencia, no menos intrigante es por qué los cambios han sido tan escasos en sustancia, a pesar de las enmiendas introducidas desde 1929. En otros campos del derecho, las leyes y el estatuto jurídico de las mujeres sufrieron modificaciones durante el siglo XX y, en particular, después de la independencia. Gran parte de esos cambios posteriores a los cincuenta se relacionan con los derechos laborales, educativos, de salud, etc., es decir, lo que toca al “ámbito público”. Por el contrario, las leyes de estatus personal durante 50 años (1929-1979) no fueron enmendadas⁸⁶.

98

El modelo jurídico representado por las leyes de estatus personal o derecho de familia, regidas por la *šarī'a* o ley canónica del islam, en las cuales se establecen las normas que regulan el matrimonio, el divorcio, las relaciones entre los esposos y las relaciones de éstos con los hijos, muestran parte del problema de la desigualdad de las mujeres en la sociedad egipcia contemporánea y, aunque me ocuparé del objeto en discusión y no de las demandas individuales y colectivas de mujeres en este terreno, mi punto de partida es que las acciones en favor de la reforma legal encierran un reclamo de democratización y contribuyen a una reflexión sobre la misma. En cuanto a las leyes elegidas, si la igualdad entre hombres y mujeres puede serlo de un modo más sustancial que en el mero derecho a voto, la democracia en la familia es crucial y la

⁸⁶ Puede considerarse la ley 62 (1976) que modifica las normas sobre la manutención una excepción. Esta ley provee mecanismos para hacer cumplir el pago de la manutención a esposas, ex esposas e hijos por medio de la expedición de órdenes libradas por el Tribunal.

transformación de las leyes que organizan la “vida privada” es tan importante como otras demandas que apunten a alterar la desigualdad de poder. Asimismo, en las leyes de estatus personal podemos observar la continuidad de la religión y sus normativas definiendo parte de los derechos de las mujeres e incidiendo en los contenidos de la ciudadanía de éstas. En Medio Oriente, la multiplicidad de estatus sólo desapareció de la letra pero la desigualdad de los ordenamientos jurídicos previos y otros derivados del colonialismo permaneció vigente en lo que atañe a las mujeres. Es decir, continúa hablando el lenguaje de la importancia de los atributos y pertenencias que se suponía debían ser abandonados como requisito esencial para la constitución del sujeto único de derecho, igual ante la ley.

Lo llamativo es que la familia siempre estuvo ahí aunque totalmente descuidada o desestimada por los académicos que no han sido capaces de pensarla sino hasta hace muy poco tiempo, como productora de normatividad, con legalidades propias que se entrecruzan, aunque no siempre, con las propuestas por el estado. Lo mismo ha sucedido con la religión, bajo el supuesto de que la modernidad extendió el secularismo a todas las esferas, cuando ésta tiene vigencia en la esfera pública o parte de ella, el recurso más sencillo es atribuir su presencia a que la sociedad en cuestión no es suficientemente moderna. Entonces, antes de tentarnos con la idea de que la situación es atípica o que responde a un particularismo cultural, conviene recordar que el problema reside en que la conceptualización convencional ha dejado fuera a la familia y a la religión y que ambas son relevantes. Cualquier esfuerzo teórico que las deje fuera no puede ser sino insuficiente. A continuación muestro, en primer lugar, cómo ambas se entrecruzan en los debates y prácticas sobre los derechos de las mujeres; en segundo lugar describo, a través del proceso de modernización del derecho, cómo religión y familia se insertan en una trama moderna de derechos ciudadanos; descripción que utilizo como base para exponer, en tercer lugar, los contenidos de las leyes de estatus personal.

Las leyes egipcias de estatus personal basadas en la *šarī'a* se aplican -teóricamente- sólo a los musulmanes, salvo que los esposos tengan diferente religión o cuando se trata de las disposiciones respecto a la herencia, aplicables a todos los egipcios con independencia de su religión. Desde que fueron abolidas las cortes religiosas en 1955, tanto musulmanes como no-musulmanes entablan sus disputas frente a las cortes civiles y, técnicamente, los casos relativos al estatus personal de los no-musulmanes son decididos sobre la base de las leyes de la

comunidad religiosa a la que pertenecen. No obstante, las cortes civiles tienden a aplicar las leyes egipcias, como sinónimo de islámicas, todas las veces que sea posible lo que en la práctica significa limitar la aplicación de las leyes de las minorías “e imponer soluciones de la ley islámica a situaciones no-islámicas” (Edge, 1990). En ese sentido, el Código Civil (1948) brinda en su artículo 280 los elementos para cierta islamización en la aplicación de las leyes puesto que establece que en ausencia de normas expresamente contenidas en la legislación pueden aplicarse opiniones de la escuela *hanafita*⁸⁷.

Las normas e instituciones relativas al matrimonio, a su disolución y a las relaciones entre los miembros de la familia, se establecen en la ley 25 de 1920. Ella representa la primera codificación egipcia en materia de derecho de familia, siguiendo la tendencia instaurada por el Código de Familia otomano de 1917, con fundamento en las doctrinas de la escuela *hanafita* aunque admite la interpretación de las restantes escuelas de jurisprudencia particularmente desde las modificaciones y ampliaciones de 1925. A diferencia del Código Otomano mencionado sus disposiciones atañen a la comunidad musulmana⁸⁸ mientras que para las comunidades no musulmanes se aplican el derecho que le es propio.

La ley inicia con la definición de *nafaqa* -manutención a cargo del esposo “desde que ella se ha entregado a él”- cuya falta de pago se transforma inmediatamente en deuda, legisla sobre las condiciones bajo las cuales las mujeres pueden obtener un divorcio judicial, establece disposiciones sobre el derecho a divorcio de la esposa en caso de falta de pago de manutención, por desaparición del esposo y de la enfermedad como causal de divorcio (mencionadas expresamente: locura, lepra y vitiligo).

⁸⁷ Los musulmanes se dividen en *shi'itas* y *sunnitas* (pueblos de la *Sunna*, los dichos y actos del Profeta transmitidos por sus compañeros). Dentro de los *sunnitas* fueron reconocidas 4 escuelas de jurisprudencia (*shafita*, *hanbalita*, *malikita* y *hanafita*), que difieren en sus concepciones acerca de los derechos de las mujeres. En Egipto prevalece la escuela de Hanafi a raíz del impulso que le dio el Imperio Otomano, no obstante, el derecho musulmán admite la aplicación de otra escuela cuando con ello se asegura el bien público o se evita un mal, esto es, en casos o situaciones puntuales los tribunales normalmente adoptan la posición que más beneficia a la unidad familiar. Este pluralismo se manifiesta explícitamente en las leyes de estatus personal aprobadas desde la década de los veinte.

⁸⁸ En la región, sólo el “Código de los derechos de la Familia” libanés mantiene el modelo otomano reuniendo las disposiciones para las comunidades musulmana, cristiana y judía en un código único. Véase la compilación y traducción al español de Caridad Ruiz-Almodóvar, *El derecho privado en los países árabes: Los Códigos de Estatus Personal* (2005), obra de gran valor para el estudio comparado.

El decreto/ley 25 de 1929 suma a las disposiciones anteriores provisiones relativas al repudio (anuncio del deseo de divorciar a la esposa) revocable e irrevocable (*ray'ī* y *bā'in*); divorcio judicial demandado por la esposa sobre la base de perjuicios ocasionados por la convivencia (si los daños son comprobados por la corte y falla la reconciliación); a la causal por desaparición del esposo, contenida en la ley anterior, se suma la ausencia por prisión. Los restantes artículos refieren a las demandas por paternidad, pago de manutención (fijadas sobre los bienes del esposo, con independencia de lo que la mujer posea), disputas relativas a la dote (suma de dinero o propiedad para la novia, acordada antes del matrimonio), y sobre la extensión de la custodia materna por dos años, autorizadas por el *qāḍī* (juez).

Ambas leyes [ley 25/1920 y decreto-ley 25/1929] son importantes por varias razones. Además de ser los antecedentes de la legislación actual, ilustran sobre la introducción de la modernización legal a la que he aludido anteriormente y muestran de manera concreta cómo se inicia la codificación de las leyes de estatus personal. Sus textos claramente limitan las posibilidades de discrecionalidad en la interpretación de la legislación religiosa definiendo los derechos de cada una de las partes y señalando dónde empiezan y terminan los mismos y, más importante -en especial con el decreto/ley de 1929- indicando qué interpretación debe adoptarse. A la vez, establece mecanismos de control para la aplicación de la ley enfatizando la autoridad del estado en tanto que son sus funcionarios –notarios y jueces- quienes administran el derecho. Si por un lado, la codificación se anticipa a ciertas formas que podrían menoscabar los derechos de las mujeres, por otro lado y en términos más generales, rigidiza la producción del derecho al reducir la pluralidad de interpretaciones de las escuelas al privilegiar una sobre otra.

En ese sentido, desde el punto de vista de la interpretación, las notas explicativas de la ley de 1929 puntualizan en qué temas se aparta del rito *ḥanafita* y qué opinión se adoptó en su reemplazo y por qué razones, enfatizando que la elección fue determinada por los cambios en la sociedad y para facilitar la práctica y la interpretación de la ley⁸⁹. Al remitir las interpretaciones a las distintas escuelas legales reconocidas también se está señalando el consenso de los juristas y autoridades religiosas sobre los temas particulares que aborda la ley pero, sobre todo, la legitimidad de las reformas. Punto que se explicita en los considerandos de la ley 25 de 1920

⁸⁹ El estudio de Hoda Fahmi (1987) contiene las leyes de estatus personal promulgadas desde 1920 a 1979.

cuando se menciona que el texto de la ley ha sido aprobado por un comité integrado por las más altas autoridades religiosas del país.

Medular a la ley 25/ 1920 –así como en otras codificaciones árabes, a excepción de la tunecina que presenta un número importante de innovaciones en la interpretación del derecho islámico- es la obligación del esposo a mantener a su esposa desde que “ella misma se ha entregado a él efectivamente o se presume legalmente que se ha entregado a él” (art. 1º). La ley termina recogiendo la opinión de que la obligación de manutención no varía cualquiera sea la fortuna de la esposa⁹⁰ y tiene como contrapartida la obediencia (*tā'a*), interpretación sobre la cual convergen las escuelas legales y que se basa en el Corán IV:34:

Los hombres tienen autoridad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios a dado a unos más que a otros y de los bienes que gastan. Las mujeres virtuosas son devotas y cuidan, en ausencia de sus maridos, de lo que Dios manda que cuiden. Amonestad a aquéllas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen, no os metáis más con ellas. Dios es excelso, grande.⁹¹

Este intercambio de manutención por obediencia no queda plasmado de manera explícita en el texto legal sino hasta la aprobación del polémico decreto/ley 44 de 1979 durante el gobierno de al-Sadat. Si bien esta norma fue derogada, la ley 1000/1985 que la reemplaza lo especifica en el enunciado del artículo 1º:

El esposo deberá mantener a su esposa desde la fecha del contrato matrimonial válido, si ella misma se ha entregado a él, aunque sea legalmente, sea la esposa solvente o de diferente religión que él.

La enfermedad de la esposa no le hará perder su derecho a la manutención.

La manutención incluye la comida, la ropa, el domicilio, los cuidados médicos y otros gastos determinados por la ley.

La esposa no tendrá derecho a la manutención si apostata, rehúsa libremente a entregarse ella misma sin razón, se ve obligada a ello por una causa que no sea imputable a su esposo o sale sin permiso de su esposo.

⁹⁰ Las escuelas varían en este punto, depende del sentido que den al verso coránico “¡Que el acomodado gaste según sus medios! Quien disponga de medios limitados ¡que gaste según lo que Dios le haya dado! Dios no pide a nadie sino lo que le ha dado. Dios hará que a la adversidad suceda la felicidad” (LXV: 7).

⁹¹ Utilizo la traducción comentada del Corán de Julio Cortés (2002, 8ª. ed.).

No se considera causa de la prescripción de la manutención de la esposa, que ella salga del domicilio conyugal –sin permiso de su esposo- en los casos que estén permitidos por sentencia legal, que aparezca en un texto, estén admitidos por la costumbre o en caso de necesidad, ni que salga a un trabajo permitido mientras que no sea evidente que la práctica de este derecho condicionado esté viciada por un abuso o sea perjudicial para los intereses de la familia y el esposo le haya pedido que se abstenga (...).

A diferencia de los textos legales anteriores, esta última formulación de la norma precisa que comprende la obligación de manutención y cuando el derecho a la misma está condicionado o se nulifica. La repetición de la exigencia de obediencia femenina en la ley codificada indica con claridad el carácter de las restricciones para las esposas, lo que no le está permitido hacer, y de ese modo oficializa un contenido particular *en la ley* que produce el estado, un contenido que ya estaba en las prácticas. Una de ellas refiere concretamente a ‘la casa de la obediencia’ –*bayt al-tā’a*- a la que debe volver la mujer cuando ha salido sin permiso. En este caso el esposo puede acudir a la corte, acusarla de desobediencia (*nušāz*) y obtener una orden para que regrese, decisión judicial cuyo cumplimiento podía forzarse con auxilio de la policía.

103

La escritora egipcia Ihsan Assal (1921-1992) relata la experiencia de rebeldía y de rechazo al orden patriarcal en el cuento titulado “*bayt al-tā’a*”, publicado en 1962 y reproducido en la compilación de Margot Badran y Miriam Cooke (1990). Nabila, la protagonista, abandona la casa conyugal y se refugia en la casa paterna. La policía va por ella para cumplir con la orden judicial, la lleva a la estación de policía y la encierra en una habitación de la cual puede entrar y salir el esposo ya que tiene la llave. La estadía en esa habitación tiene el propósito de disuadirla. Nabila mantiene su actitud de rebeldía, escapa a la primera ocasión en que descuidan cerrar con llave y retorna a la casa de sus padres. Por segunda vez es aislada en “la casa de la obediencia”, esta vez por dos meses. El desenlace es la tercera decisión judicial que obtiene el esposo declarándola “desobediente”, “rebelde”, (*nāšiza*), el certificado en el que consta que había desobedecido al esposo y que no tenía derecho ni al divorcio [por lo tanto tampoco a casarse de nuevo] ni a la manutención: “Mi único derecho era dejar la casa de la obediencia”, dice la protagonista (1990: 165). La tercera decisión del tribunal es producto de un ‘acuerdo’ entre los esposos dada la resistencia de Nabila, acto con el cual renuncia a sus derechos económicos a cambio de ‘liberarse’ de la convivencia no deseada aunque no del matrimonio ya que el “certificado” no disuelve el lazo marital.

En 1967 el Ministro de Justicia abolió el cumplimiento forzoso del veredicto (Bier, 2011: 118); es decir, ya no opera la policía pero queda en pie la fórmula de mantenimiento/obediencia en las leyes de estatus personal aunque tienda a desaparecer el dispositivo estatal de coerción en caso de “desobediencia”. De todos modos, el proyecto reformista del ministro se disolvió en la marejada de nacionalismo de la guerra de junio, de los Seis Días, contra Israel. La derrota egipcia condujo a una crítica cerrada al secularismo del gobierno de Nasser, un regreso a la religión que no augura buenos tiempos para promover cambios en el carácter sagrado de la familia musulmana. Precisamente, Armando Salvatore (1998: 309) observa cómo la guerra devoró un debate que ya dejaba ver los reclamos religiosos incluso entre los propios partidarios nasseristas.

El planteo de una ciudadanía como forma de membresía a la comunidad política mediada por la pertenencia, y en consecuencia por las normas, religiosas y familiares encuentra un ejemplo cabal con estas incursiones de la legalidad estatal en la intimidad. La institucionalización de las interpretaciones religiosas en la codificación del derecho de familia cruza otros terrenos, además de la obediencia (*tā'a*) obligada a la autoridad del esposo, declarar a una mujer rebelde (*nušūz*) recorta sus derechos a la movilidad, al trabajo, a la socialización con otras personas incluyendo a sus parientes, lo que quiere decir que la configuración del sujeto jurídico femenino, el sujeto portador de derechos, subordina y condiciona derechos al cumplimiento de las normas religiosas y el estado ofrece los dispositivos de control necesarios.

El otro camino para las esposas es tensar la ley, estirar el procedimiento legal. El abogado Mostafa Oweiss (1997: 12) describe las prácticas habituales una vez recibida la notificación de obediencia. Es muy probable que la mujer que abandonó el hogar no pueda comprobar el maltrato ante tribunales y deba regresar con su marido, entonces apela la decisión para ganar tiempo e intentar que su familia intervenga para solucionar el conflicto o apoyar el divorcio; si esto no sucede continúa el procedimiento legal con la posibilidad bastante cierta de que el tribunal de apelación ratifique la decisión de la primera instancia. Para evitar ser declarada *nāšiza* su abogado le recomienda ‘ofrecerse’ a través de un mediador, lo común es que el esposo no acepte y continúe como ‘desobediente’ pero si acepta le firma un documento en el que consta que la ha ‘recibido’. Entregada la constancia la mujer vuelve a abandonar la casa y se repite desde el inicio el procedimiento y la esposa se esforzará en ofrecer pruebas o testigos del

maltrato para legitimar su rechazo a la notificación de *nāšiza*. Oweiss concluye “En mi opinión debería haber una ley que ponga fin a esta humillación que avergüenza a muchas familias egipcias” (*Ibid.*).

A los ojos de la feminista marroquí Fátima Mernissi (1996) la preocupación en las sociedades árabes por la rebeldía femenina no es miedo a las mujeres sino al individualismo, frente a un islam fuertemente colectivista. Las transgresoras del orden toman la iniciativa de resistencia mientras sus conciudadanos hombres aceptan la subordinación y el mandato de obediencia en tanto creyentes y en tanto ciudadanos. Vista de esta manera, la mujer rebelde es doblemente insumisa, al orden patriarcal y al orden político.

El obstinado silencio de la legislación egipcia estatal durante cincuenta años sobre las leyes de estatus personal se rompió en 1979 con el decreto ley 44. Mencioné previamente que por primera vez aparece expresada *en la ley*, en el derecho positivo, la noción relativa a la obediencia femenina antes contenida en el repositorio de la *šarī'a*. La ventaja en todo caso es la racionalización y reorganización del derecho clásico. Desde la perspectiva de este estudio el camino seguido es congruente con las políticas sadatistas que tendieron a dar más peso a las obligaciones de las mujeres que a los derechos. Lo paradójico es que esta norma legal provocó enorme inquietud en los defensores del estatus quo, al grado de perseguir y obtener la declaración de inconstitucionalidad⁹².

105

El decreto/ley 44 de 1979 agrega nuevos artículos y modifica otros de las dos leyes anteriores. Dos artículos provocaron fuertes oposiciones. Uno de ellos es el que otorga a la esposa el derecho de mantener el domicilio conyugal mientras tenga a los hijos bajo su guarda. La custodia materna de los hijos se estableció en esta ley hasta que el hijo varón cumpla diez años, extensible hasta los quince, y hasta que la hija tenga doce años, o más tiempo si la corte determina que conviene a sus intereses, en la práctica, hasta que la hija se casa. La disposición anterior preveía la custodia materna hasta los 7 y 9 años, respectivamente.

⁹² El estudio de Hoda Fahmi (1986) contiene un dossier que incluye los registros periodísticos del debate de la ley en la Asamblea del Pueblo y una selección de opiniones a favor y en contra publicadas por la prensa entre 1979 y 1984.

La modificación de la edad respecto a la custodia introduce una nueva concepción sobre el tema puesto que toma en consideración la obligación paterna de proveer manutención a los hijos hasta que puedan alimentarse por sí mismos, deber que se extiende en el tiempo si los hijos padecen una enfermedad física o mental. La disputa y los desacuerdos por estas provisiones legales, además de ideológicas, son económicas. Los argumentos en contra aducen sobre los problemas habitacionales para cumplir con la provisión de vivienda a la esposa divorciada y en la dimensión del castigo material impuesto al ex esposo. Es decir, se considera que la defensa explícita de las mujeres divorciadas en cuanto al uso de la propiedad, mientras dure la custodia de sus hijos, es injusta.

El segundo desacuerdo fue el artículo que afirma el derecho de la mujer a solicitar el divorcio si su esposo se casa sin su consentimiento con otra mujer, considerando un perjuicio que el esposo tome otra esposa aunque no haya sido establecido el incumplimiento de la monogamia como causal de divorcio en el contrato matrimonial. La ley establece el periodo de un año para presentar la demanda, desde el momento que la esposa toma conocimiento del segundo matrimonio, a la vez que otorga el mismo derecho a la segunda esposa. Para los disconformes esta disposición lesiona el derecho a la poligamia⁹³, instituido en el Corán, y representa un problema ideológico, político y social considerable para la comunidad musulmana en tanto contraviene la *šarī'a* y, una vez enmendada en 1980, la Constitución que ubica el derecho islámico como “la” fuente de la ley.

Por otro lado, los defensores de los cambios⁹⁴ niegan que éstos afecten el derecho del hombre a la poligamia sino que limita su práctica sólo cuando el segundo matrimonio no cuenta con el consentimiento de la primera esposa, el cual es considerado un derecho de la mujer y su violación un perjuicio. En apoyo a esta opinión, se recuerda que la ley precedente (25/1929) fija

⁹³ La práctica de la poligamia ha decrecido en Egipto durante el siglo XX, representa el 3.6% (1947), 3.8% (1960), 2.5% (1976) y 2.3% (1986) entre la población masculina casada, con similares proporciones entre las zonas rurales y urbanas; la tasa es más alta entre hombres mayores de 40 años y entre oficinistas y vendedores, y con relación al nivel educativo, decrece entre los hombres con estudios secundarios o más. Contrario a la creencia que los hombres tienden a elegir como segunda esposa una mujer divorciada o viuda, entre 1976 y 1986, la elección recayó entre: 46.7 solteras, 44.4 divorciadas y 9% viudas. Datos elaborados por Orabey y Abd al-Fatah, con datos demográficos oficiales del CAPMAS (Centro para la movilización pública y estadísticas) de 1986.

⁹⁴ Sobre las opiniones respecto de esta ley, véase el dossier de prensa publicado en Fahmi (1987: 105-161) y Botiveau (1990).

como causal de divorcio judicial a iniciativa de la mujer la presencia de daño a la esposa si éste es comprobado. A su vez, la poligamia es permitida con la condición de un trato justo y equitativo entre las esposas (Corán, 4:3), lo cual implica que si al contraer matrimonio con otra esposa se lesionan los derechos de la primera el mandato de trato justo con las esposas desaparece.

Complementario al derecho a demandar divorcio en caso de poligamia, la ley ratifica la obligación del hombre de declarar ante el notario de registrar el repudio a la esposa, así como su estado civil al momento de registrar un contrato de matrimonio. Si ya está casado debe informar el número de esposas y el domicilio de éstas para que el notario pueda girarles el acta correspondiente, de modo tal que puedan conocer la existencia del matrimonio del esposo con otra mujer y demandar divorcio si no aceptan tal hecho considerando que representa un daño material o moral. También se fija una pena de prisión (no mayor de 6 meses) o sanción económica (no mayor de 200 libras egipcias) para quienes den información falsa al notario.

En 1985 el decreto/ley 44 fue anulado por la Suprema Corte Constitucional alegando que el momento de promulgación no ameritaba que el presidente hiciera uso de un mecanismo de emergencia (al ser un decreto/ley no fue producto de la legislatura). Con esta decisión elude las discusiones sobre la islamidad de las leyes a la vez que atiende las objeciones hechas al texto legal. La opción por un veto técnico de la ley, al margen de un cuestionamiento al estilo de gobierno de Sadat, significó una victoria para los grupos más conservadores, especialmente los islamistas, dejando abierta la discusión sobre los contenidos de la legislación y su conformidad con la *šarī'a* y muestra las dificultades de innovación en las prácticas legales cuando las cortes y los jueces recusan su aplicación.

107

La Corte Suprema Constitucional actual, creada en 1979⁹⁵, ha funcionado cómo árbitro en debates intensos como los comentados aquí y se ha mostrado cautelosa en lo que refiere a la aplicación del artículo 2 de la Constitución que sitúa a la *šarī'a* como la principal fuente de legislación. En un reporte de la Corte presentado a la Asamblea del Pueblo en setiembre de 1981 afirma la necesidad de revisar la legislación previa a la reforma constitucional, advirtiendo que

⁹⁵ La anterior fue creada en 1969 por un decreto/ley y funcionó sin demasiados alcances hasta la promulgación de la Constitución de 1971.

“su completo reemplazo por la Ley Islámica requiere pacientes esfuerzos y cuidadosas consideraciones prácticas” (cit. por Labib Gabr, 1996: 219)⁹⁶. Si bien juristas progresistas interpretan que el artículo segundo sólo es una sugerencia al poder legislativo para que observe los lineamientos religiosos, la falta de regulaciones y procedimientos claros hace que permite servir de base a demandas que entrañan discriminación o violación de los derechos humanos⁹⁷.

La influencia de los islamistas en la vida pública, desde las posturas moderadas a las radicales, se desarrolló paralelamente a una mayor presencia en las instituciones (tribunales, sindicatos de abogados, partidos políticos) desde las cuales han ejercido el poder de veto a las iniciativas para modificar las normas formales e informales que atañen al rol y al estatus de las mujeres en la sociedad. Dos meses después de derogado el decreto/ley 44 de 1979 se aprobó la ley 100 que reconoce la mayoría de las disposiciones anteriores pero con algunos retrocesos para las mujeres. Por ejemplo, en caso de poligamia el divorcio ya no es automático sino que quien evalúa el daño material y moral causado a la esposa es el juez, un hombre ya que en Egipto las mujeres no eran nombradas en ese cargo sino hasta 2002 y el cambio no será inmediato y es improbable que el número de juezas crezca vertiginosamente. Para Marys Tadrus (1995: 56-57), el hecho que sea el juez y el tribunal quienes resuelven si existe o no perjuicio representa un impedimento para obtener el divorcio, al mismo tiempo señala la dificultad que entraña para las mujeres presentar evidencias sobre los daños recibidos. Lo dicho, aunque la designación de mujeres como juezas sólo se admitió en 2002, el porcentaje de mujeres en el oficio continúa siendo bajo.

El 29 de enero del 2000, se aprobaron enmiendas a las leyes de estatus personal en la categoría de procedimientos de litigación. El texto fue aprobado por el Comité de Investigaciones Islámicas de Al-Azhar, integrado por 40 juristas prestigiados y enfáticamente

⁹⁶ Son muy interesantes los ejemplos de casos seleccionados por Labib Gabr en los cuales la Corte Suprema Constitucional falló en contra de peticiones de inconstitucionalidad de las leyes de estatus personal. La selección, si bien pequeña, es notable porque presenta demandas realizadas en 1993 y 1994, dato significativo puesto que indica que las controversias y a las apelaciones a las instituciones judiciales no cesaron después que fue derogada el decreto/ley de 1979 (*Ibid*, 220-227).

⁹⁷ Ahmad Sif al-Islam Hamid, abogado defensor de derechos humanos, entrevista personal, El Cairo, abril 1999.

defendido por la máxima autoridad religiosa del país, Mohamed Tantawi⁹⁸. Bajo esta ley, una mujer puede entablar la demanda de divorcio y “rescatarse ella misma” (*Iftadat nafasaha*), abdica de todos sus derechos económicos legales y devuelve la dote para obtener el divorcio judicial o *jul'* (art. 20°). La renuncia a estos derechos es de hecho el pago de una compensación por no cumplimiento de una obligación establecida en la *šarī'a*. El divorcio *jul'* será garantizado en 3 meses, con carácter irrevocable y sin posibilidades de apelación por parte del marido, después que el juez, con la intervención de mediadores de las dos familias, fracase en la reconciliación y que la esposa declare que “es odiosa la vida con su esposo y que ello es insuperable para la continuidad de la vida conyugal entre ellos y teme violar las leyes divinas con motivo de este odio” (art.20)⁹⁹. Para Hoda Badran, presidenta de la Liga de Mujeres Árabes, un avance importante es el establecimiento del tribunal de familia especial –establecido oficialmente en el año 2004- que evita que las mujeres deriven de una corte a otra cuando demandan divorcio y la institución del procurador que resuelve los conflictos en cuanto al monto de la manutención o por falta de pago de la misma. Como mecanismo accesorio, el Banco Nasser pagará a las esposas las pensiones que luego requerirá del esposo (*Al-Ahran Weekly*, 13-19 enero 2000).

109

También se anuló la figura de “divorcio en ausencia”, la que permitía que el esposo se divorciase sin notificar a su esposa. Por último, se admite la posibilidad de divorcio en los casos de matrimonio *'urfi*¹⁰⁰ (regido por el derecho consuetudinario, es un contrato personal con la

⁹⁸ Para Nathalie Bernard-Maugiron (2004), existe un esfuerzo explícito de los legisladores por reformar el derecho en esta materia en el marco de la *šarī'a* islámica aunque sorteando las objeciones tradicionalistas y conservadoras y buscando simultáneamente soluciones a los problemas sociales de las mujeres.

⁹⁹ Ley 1 /2000, que regula ciertas condiciones y procedimientos para litigar en asuntos de Estatus Personal.

¹⁰⁰ Cumple el requisito formal del consentimiento mutuo y la presencia de dos testigos para firmar el contrato. No obstante, no existe un acuerdo sobre la validez tanto desde el punto de vista legal como religioso. De acuerdo al Islam, si cumple con la firma del contrato frente a testigos y no se convierte en una unión secreta, puede considerarse válido. Para las autoridades civiles no es un matrimonio en la medida que no cumple con el requisito obligatorio de registro ante el representante del estado. En general, cuando se evalúa el estatus legal de estas uniones se combinan los argumentos provenientes de la *šarī'a* con la ley positiva. Véase, M. A'zmi (199.?) y la revista de difusión del Centro de Estudios legales (1999). Si el contrato desaparece o es destruido por el hombre, las mujeres tendrán muchos problemas para probar su existencia, igual que para probar la paternidad de los hijos. Algunos estudios consideran que de los 12 mil casos de demanda por paternidad, más del 70% corresponden a matrimonios *'urfi*. Originalmente, fue usado por las viudas de guerra que recibían pensión del estado para casarse nuevamente y no perder la pensión. Actualmente se extendió entre universitarios de clase media (Shahine, 1998: 17). Nadia Farah comenta que algunas mujeres que desean mantener mayor independencia y libertad de movilidad eligen este tipo de matrimonio (Entrevista personal, El Cairo, abril, 1999).

validez de tal aunque no se registra ante la autoridad civil) o bien la anulación del contrato, lo cual es, con ciertos condicionamientos, un reconocimiento formal de este tipo de uniones.

Tanto la figura de divorcio *jul'*, como el divorcio para los matrimonios *'urfi* generaron furiosas oposiciones desde la recurrente denuncia de no conformidad con la ley islámica a las críticas porque las mujeres estarían “comprando” la disolución de su matrimonio y abusarían del procedimiento, puesto que no necesitan demostrar perjuicio alguno, como el menoscabo de la autoridad masculina ya que no es necesario que preste su consentimiento. Este último alegato primó para quitar del texto legal definitivo el artículo que permitía a las mujeres obtener el pasaporte sin la firma del esposo y obtener en la corte el permiso para viajar cuando no cuenta con la aprobación del marido. Habría implicado la ruptura de la prohibición de viajar sólo cuando es consentida por el esposo, ya que éste es considerado el guardián de la mujer.

Pese a las discusiones en torno a la pertenencia o no a la tradición jurídica islámica del divorcio *jul'*, su práctica ha sido registrada durante el siglo XIX, si bien no como la más utilizada por las mujeres dado que implica pérdidas económicas (Tucker, 1985: 53-54). La renuncia de los derechos a compensación después del divorcio podría considerarse un obstáculo para las mujeres de sectores populares, sin embargo, de acuerdo un reporte de Marys Tadrus, a los tres meses de vigencia de la ley fueron sido presentadas 1300 demandas bajo esta modalidad sin diferencias notorias considerando la pertenencia de clase. La aprobación implica una mayor igualdad para las mujeres ante la ley, con procedimientos más rápidos, eficaces y menos humillantes para obtener el divorcio y la posibilidad concreta de disolver un matrimonio a iniciativa de las mujeres.

A pesar de las reformas y contrarreformas, la institución del matrimonio parece tener una predisposición natural para la corrosión de los derechos. La edad legal mínima para casarse es de 16 años para las mujeres y 18 para los hombres. Sin embargo, el 35% de las mujeres se casan teniendo menos de la edad requerida dado que su guardián puede atestiguar, y mentir, sobre la edad de la mujer sin necesidad de presentar documentos (Tadrus, 1995: 56) y aunque se ha extendido el registro oficial de las personas, muchas mujeres aún carecen de documento de identidad como indiqué antes respecto a la debilidad de la credencialización. Veamos otra

situación. La legislación islámica prevé que la validez del contrato matrimonial está basada en el consentimiento mutuo de las partes y los contrayentes tienen derecho a establecer condiciones sobre el divorcio, derecho a estudiar, viajar, trabajar, etc. En la práctica pocas mujeres hacen uso de este derecho ya sea por desconocimiento o porque no es bien visto socialmente. Debido a esta situación, en los noventa un grupo de mujeres presentó un proyecto para estandarizar el contrato de matrimonio incluyendo en el formato la opción a diversas cláusulas (Sadij al-Ali, 1998: 239). En su momento no fue aprobada la iniciativa pero la ley reciente estipula no sólo el cambio de formatos de los contratos de matrimonio sino también la obligación del notario público de informar a las mujeres sobre las cláusulas que podrían registrar.

El matrimonio es una red intrincada de valores, conceptos, regulaciones y prácticas que no han podido ser sustraídas del curso de la historia. Sin embargo, la discriminación de género es la constante. En este universo legal, social, cultural y político, la vulnerabilidad de las mujeres se sostiene gracias a ciertos principios como el intercambio de bienestar por subordinación a la autoridad masculina. De acuerdo al derecho islámico¹⁰¹ los hombres tienen la obligación de mantener a sus familias, condición que se refleja en las leyes de estatus personal como derivada del contrato matrimonial, esto es: las mujeres tienen el derecho a recibir una dote (*mahr*) y manutención (*nafaqa*) a cambio de obediencia (*ṭā'a*) y en virtud de ésta última, las mujeres no pueden dejar el hogar sin el permiso de su marido a riesgo de ser consideradas "rebeldes" y perder el derecho a la *nafaqa*¹⁰² (Mernissi, 1991: 156-158; Tadrus, 1995: 60-61; Farag, 1998: 163-165; Sharawi, 1997: 103). Bajo similar criterio de intercambio, en caso de divorcio revocable¹⁰³ el esposo tiene el derecho unilateral de retornar a la casa durante los meses de *'idda*

¹⁰¹ Sura *al-Nisa'* (Las Mujeres), v.34: "Los hombres son los que mantienen a las mujeres, con lo que Allah ha hecho que algunos de ellos sobresalgan entre los demás y con lo que gastan de su fortuna. Así que las buenas mujeres son obedientes, custodiando lo invisible como Allah ha custodiado. Y (en cuanto a) aquellas mujeres de quienes teméis la deserción, amonestadlas y dejadlas solas en las camas y castigadlas. Así que si os obedecen, no busquéis un camino en contra de ellas. Ciertamente Allah es por siempre Exaltado, Grande." Este verso es citado a menudo en las discusiones reafirmando el derecho de las mujeres a la manutención aunque también respecto a la desobediencia.

¹⁰² La *nafaqa* va más allá de la simple manutención, como puede ser entendida en nuestros códigos, involucra todos los gastos en que se incurre durante el matrimonio. Como se ha dicho anteriormente, esta concepción más incluyente de obligaciones económicas del esposo, que se aparta del rito hanafita, aparece en el texto de la ley 25 de 1929. En cuanto a la dote, tiene dos partes, la que se paga en efectivo o propiedad antes del matrimonio y otra (*mua'jar*: lit. restante) que será cumplida en caso de repudio o viudez.

¹⁰³ Existen dos tipos de divorcio: revocable o retornable, en el cual los lazos maritales no están completamente cortados. El período de *'idda* es el que la esposa debe guardar antes de contraer nuevo matrimonio, sirve para

(plazo legal de espera para determinar la existencia de embarazo) y continuar la vida marital, sin que el consentimiento de la esposa sea necesario.

Finalmente, la ley de 1979 incluyó que cuando la mujer es repudiada sin su consentimiento y sin ser responsable por ello, además de la *nafaqa* durante el *'idda*, tiene derecho a una compensación durante dos años, dependiendo de la situación financiera del esposo, de las circunstancias del divorcio y de la duración del matrimonio.

No obstante, existen formas de resistencia por parte de las mujeres y de tomar algunas ventajas de la situación. El enaltecimiento de las funciones de esposa/madre amalgama convicciones religiosas y económicas. Mediante la reafirmación de la obligación de esposo de proveer a la familia, las mujeres optan por dejar de trabajar. Obviamente es un recurso que no todas pueden permitirse, con todo es una preferencia manifiesta, apropiada frente a la escasez de empleo, en especial para mujeres universitarias. También es posible que la queja por tener que trabajar sea el discurso sostenido en público pero se reivindicque y alabe a las mujeres que son capaces de realizar aportes económicos al hogar, como lo hacen las mujeres residentes en La Ciudad de los Muertos, una de las zonas más pobres de El Cairo. Éste es el subtexto de muchas de las historias de vida relatadas por Watson (1972). Este desdoblamiento del discurso responde al no reconocimiento social del trabajo y a experiencia de que los recursos obtenidos le dan un poder adicional para renegociar sus relaciones con el esposo (Seif al-Dawla, 1998: 92-97).

112

Dado el valor y los riesgos que representa para la mujer el matrimonio, es importante garantizar la duración y el buen funcionamiento de éste. El cuidado que prestan mujeres de la clase trabajadora y clase media baja a la elección de los candidatos, a las negociaciones previas al matrimonio y al privilegio de la razón frente al amor, involucrando e incluso forzando a la familia a comprometerse en el proceso aun cuando éstas propician una mayor libertad, es una forma de repartir responsabilidades y de situarse mejor al momento de casarse. Si pese a todos los recaudos el matrimonio no resulta, la familia deberá apoyarla económicamente según mandan los preceptos islámicos (Rugh, 1985: 121-137; Hoodfar, 1996: 66-74).

determinar la existencia de embarazo y, consecuentemente, la paternidad del recién nacido. Durante ese período la mujer recibe manutención.

El divorcio representa una amenaza seria para la vida de las mujeres. Ya de por sí lo era el derecho unilateral de los hombres al divorcio, enmendado en la nueva ley. Frente a la dislocación económica, la incertidumbre legal y la disminución del estatus social, las mujeres impulsan procesos de reconciliación para solucionar el conflicto marital e impedir el divorcio y sus consecuencias. Helen Watson (1995) analiza cómo, por medio del abandono del hogar y la separación temporal, las mujeres imponen la participación y mediación de familiares y amigos para la solución de la disputa, cuyos motivos son discutidos con el esposo. De este modo, si el proceso es exitoso, se restablece la armonía y equilibrio de la relación entre los esposos.

La pertenencia de clase incide en la decisión de recurrir a tribunales. Actitud que se relaciona con el grado de convencimiento en la capacidad y celeridad de la justicia, o en sentido negativo en la desconfianza en el sistema judicial, y con el trato que las mujeres reciben en los tribunales. Fahmi (1987: 21-22) señala que los jueces discriminan en función de la clase de las litigantes, a las que miden por su capacidad económica, apariencia física y educación, lo cual se refleja en la interpretación de las normas legales y en la rapidez con que dictan una sentencia. Tenemos un ejemplo en la manera de evaluar las quejas presentadas por mujeres de sectores populares, negando la validez de denuncias que son consideradas como abuso o violencia si la demandante pertenece a la clase alta.

Sin embargo, son precisamente las mujeres de clase baja las que acuden a las cortes porque es la única vía que hallan para reclamar y obtener los derechos sancionados por las leyes. Es cuando menos sugestiva la coincidencia de los resultados que presentan Judith Tucker (1985) y Andrea Rugh (1985) sobre este tema. La investigación de Tucker sobre las condiciones de vida y participación de las mujeres durante el siglo XIX registra numerosas situaciones en que las mujeres recurren a las cortes. Analizando una de estas ocasiones, referida a las denuncias de empleadas domésticas por abuso sexual de sus patrones, concluye que el recurso a la justicia se debe a "la ausencia de organizaciones voluntarias entre sirvientas que pudieran proveer un refugio para las sirvientas maltratadas o imponer sanciones informales a los empleadores abusivos (Tucker, 1985: 93)". Un siglo después, de acuerdo a los estudios de Rugh, son las mujeres que carecen de medios alternativos, económicos y sociales, las que recurren a la corte para solucionar problemas durante el divorcio (Rugh, 1985: 180).

Finalmente, la familia es considerada la unidad básica de la comunidad islámica y, en general, dentro de la sociedad egipcia, las transgresiones a este concepto dañan a la comunidad en su totalidad. A ello se suma el privilegio otorgado a la comunidad sobre el individuo, cuyos intereses a menudo son subordinados a los de la familia y del grupo (familia extensa, vecindario, asociaciones informales). Estas ideas se comparten porque la familia ofrece un soporte concreto, material y emocional. No obstante, estos valores respecto de la familia se han reforzado en los últimos años debido a las condiciones económicas, que hacen imprescindibles las redes familiares para la subsistencia diaria, y por la difusión de ideologías más conservadoras que hacen hincapié en la centralidad de la familia y en la sujeción de las mujeres a la autoridad masculina. Los programas de asistencia de las asociaciones islámicas y de las mezquitas destinados a las mujeres, que proliferaron en número y en el tipo de actividades que realizan durante la década de los noventa, remarcan el rol tradicional de las mujeres negando sus servicios a aquellas mujeres que no adoptan el “estilo de vida islámico”¹⁰⁴.

Por otra parte y como prescribe el Islam, en Egipto el matrimonio continúa siendo la única vía aceptable para que dos personas se relacionen sexual y afectivamente. La premisa se cumple aun en circunstancias que no todos consideran válidas como el matrimonio *'urfi*, en el cual se cumple la formalidad del contrato pero sin registro notarial. Como ya se dijo, el debate sobre este tipo de matrimonios continúa aunque ya fueron reconocidos en la ley de estatus personal aprobada en enero de este año. Teniendo en mente estas consideraciones es más comprensible la rispidez de las discusiones y por qué conservadores y reformistas defienden con tanta energía sus posiciones, fronteras adentro e internacionalmente. Por ejemplo, Egipto ratificó en 1981 la "Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres" de las Naciones Unidas, enfatizando que no debe contravenir la *šarī'a* islámica. Las reservas fueron formuladas respecto al artículo 16 de la Convención sobre la igualdad de género en las relaciones familiares y que conciernen a las leyes que regulan el matrimonio, su disolución y los asuntos familiares, y el artículo 9, inciso 2, sobre la igualdad de derechos con respecto a la

¹⁰⁴ Bajo la categoría de Organizaciones Voluntarias Privadas, desde los setenta se han constituido alrededor de 5000 organizaciones islamistas que, dicho sea de paso, brindan la infraestructura necesaria para el reclutamiento de militantes islamistas (Ibrahim, 1997). Dichas organizaciones cubren diversas actividades, incluyendo las estrictamente religiosas así como escuelas, hospitales e instituciones de caridad. Poseen importantes recursos financieros y poder sobre la vida de las personas en especial por los nexos que crean con la población que recibe sus servicios.

nacionalidad de los hijos. En el primer caso, en virtud de la legislación islámica y en el segundo, en base a la legislación civil en la materia, considerando que las disposiciones vigentes no implican desigualdad entre hombres y mujeres.

En este capítulo he insistido en las reformas legales, su relación con los derechos de las mujeres y, en la parte final, en prácticas sociales más informales que rodean las ideas de justicia y equidad, puesto que en su conjunto circunscriben y a veces amplían la ciudadanía de las mujeres. Una lectura crítica de la ley evidencia su capacidad para reproducir las desigualdades de género pero a la vez muestra cómo puede ser un instrumento de cambio. Esta doble y contradictoria característica evita una visión meramente instrumental de la ley, es decir, considerarla sólo como una mistificación de la patriarquía o expresión desnuda del poder. El universo del derecho (actores, contenidos textuales, normas y debates) digamos que “funciona” alrededor de nociones universalistas de justicia, no sólo aquellas de los actores “oficiales” (jueces, abogados, cortes, etc.) sino también de las mismas mujeres que individual o colectivamente demandan sus derechos e intervienen en ese universo.

115

En la coyuntura de los noventa, las feministas enfrentan varios problemas y dilemas que cruzan una y otra vez el terreno de la ciudadanía. El primero es el lugar que la identidad religiosa ocupa en lo que se reivindica como herencia cultural propia, y si esta identidad debe plasmarse en la ciudadanía, de ahí la discusión sobre la necesidad de secularización de los derechos y obligaciones civiles y sobre el lugar de las minorías cuando se fortalece una visión islámica homogeneizadora o frente al llamado a implementar la *šarī'a*. Por encima de la implementación concreta de leyes religiosas y las campañas que los grupos realizan para la reforma o derogación de las mismas, como explican las organizaciones el problema de la identidad no se reduce a la religión. Dicho de otro modo, el Islam no explica por sí solo las condiciones de subordinación de las mujeres árabes, como creen los/las orientalistas, ni es mandatorio, como sostienen los islamistas. Pero el debate tiende a formularse en estos términos, al que las organizaciones responden no necesariamente eludiendo el desafío pero sí fortaleciendo la discusión de las prácticas lesivas para las mujeres como problemas sociales y culturales, en este caso también es útil la distinción entre conservadurismo social, islamismo y derechización política. A su vez,

existe un trabajo conjunto dentro de las organizaciones entre musulmanas y cristianas y una declarada postura secular pero sin profundizar la discusión sobre secularismo/religión¹⁰⁵.

Segundo, las dificultades en la aceptación social del discurso feminista y las consecuencias de las acusaciones que pesan sobre el feminismo como producto importado (occidental), exógeno a las culturas árabes e incluso imperialista. No deja de ser paradójico, puesto que las mujeres luchan también contra la hegemonía occidental y la dependencia económica y política. Estas descalificaciones tienen una larga vida, usada por nacionalistas, conservadores de distinto signo político e islamistas para defender el *statu quo* bajo el argumento de la cultura, han mantenido una aureola de suspicacia alrededor de las demandas y actividades feministas, adopten o no las activistas la definición de feministas. En ese sentido, la insistencia en la especificidad cultural permite la reafirmación de la cultura y de las identidades locales y regionales, y la conformación de un discurso feminista asentado en la experiencia histórica de las mujeres, aunque con el riesgo de caer en la lógica de la autenticidad cultural para demostrar el carácter genuino de la defensa de los derechos de las mujeres y de homogeneizarlas en un colectivo local/regional disminuyendo la importancia de las diferencias de clase, generacionales, pertenencia étnica o religiosa. En contrapeso y aun cuando la muestra es reducida, las mujeres que entrevisté invariablemente incluyen demandas universalistas indicando que los problemas a resolver son la democracia, las relaciones interconfesionales –especialmente entre musulmanes y coptos-, las penurias económicas, las carencias en educación y derechos laborales de las egipcias, percibidas como exigencias feministas aunque estratégicamente no utilicen tal denominación.

116

Y tercero, a pesar de las diferencias del estatus de las mujeres y del desarrollo de los movimientos de mujeres entre los países árabes, el intercambio de información entre diferentes organizaciones, la discusión sobre los problemas comunes, la reflexión sobre las metodologías y programas, la comparación de los éxitos y fracasos, brindan herramientas para una lucha más comprehensiva contra la discriminación, apoyos concretos para el sostenimiento de campañas y ponen bajo escrutinio las prácticas institucionales e informales. En este caso, el límite es el

¹⁰⁵ La reticencia es justificada dado el descrédito político del liberalismo como proyecto (1930-1952) si bien no tanto por su secularismo sino por su elitismo y convivencia con los británicos, a las críticas contra la modernización y proyecto nacional secularizantes después de los cincuenta (aun con profundas diferencias entre Nasser, Sadat y Mubarak), y a las presiones que los grupos islamistas radicales ejercen para que se deseche todo rasgo de interpretaciones no religiosas de la vida social, política y cultural de la comunidad.

fenómeno de la proliferación de ONGs., un tipo de activismo profesionalizado que asume las agendas del estado y de las organizaciones internacionales porque de allí provienen sus fondos y financiamientos.

Por último, la ciudadanía de mujeres que emergió durante parte del siglo XX estuvo marcada por varios procesos con sus propias dinámicas internas. Uno de ellos fue la vigencia de la *šarī'a* en una parcela del derecho en la que parece dirimirse no sólo las relaciones familiares y los estatutos personales sino el futuro de la comunidad misma. Los debates y presiones de algunos grupos por la aplicación de la *šarī'a* (particularmente después de la enmienda constitucional de 1980 que la sitúa como fuente privilegiada de legislación) muestra que, para algunos, una parcela no es suficiente y que la aspiración a ampliarla no ha desaparecido. Pero aún en este territorio acotado la discusión alcanza otros vuelos. Nadia Hijab atribuye la resistencia de los países árabes a romper con la legislación islámica en lo que refiere a las leyes de estatus personal debido a la interpenetración entre el Islam y la cultura árabe y a la necesidad de protegerla de los avances imperialistas (citado por Kandiyoti, 1991: 5). Ya mencioné cómo han sido usados los discursos de la identidad musulmana y la autenticidad cultural frente a la dominación colonial, asociación que tuvo consecuencias en la configuración de la ciudadanía, en particular en el caso de las mujeres. Pero lo que cuestionan actualmente las feministas es cómo han sido interpretados y manipulados los textos sagrados contribuyendo a la dominación patriarcal, objetando la distancia entre las prácticas sociales y culturales y las relaciones de género que se supone deben ser deducidas de la aplicación de las normas religiosas. Demás está decir que el proceso de deducción es variado porque lo que varían son las interpretaciones.

Entonces, la pregunta es cuál *šarī'a*. Como decía al principio, la ciudadanía de las mujeres egipcias continúa hablando el idioma de las relaciones de familia y de las pertenencias comunitarias y, agrego, con un léxico religioso resignificado por los procesos de reforma legal y una secularización singular. No obstante, una ciudadanía que resulta de haber pasado la definición de los derechos y obligaciones a través del tamiz del “estatus personal” –con toda su carga de género- no puede sino estar en tensión con el tipo de membresía igualitaria y universal que supone la ciudadanía. Este es otro proceso, asociado a cómo se fueron diseñando las instituciones y cómo se fue connotando y particularizando la membresía de las mujeres, en diálogo con las luchas políticas y los cambios sociales y económicos.

Por último, el intento de reducir los ordenamientos religiosos a versiones estandarizadas expresadas en las leyes instituidas por el estado genera numerosos conflictos porque discutiendo ciertos derechos el horizonte teórico es el lugar de la religión y cómo ésta ingresa a los dominios de las instituciones modernas. Sin embargo, no todo lo que se discute se relaciona directamente con el islam. El debate también incorpora qué tanto consenso ético existe en la ley y en los principios legales, polémica aguda en contextos políticos en la que los actores se revelan más proclives a reforzar la legalidad en ausencia o fractura de la legitimidad.

Vaya un ejemplo final del tenor de los debates aquí mencionados. El abogado Nabih El-Wahsh presentó en abril de 2001 una demanda en contra de la escritora feminista Nawal al-Saadawi solicitando al procurador general que iniciara juicio en su contra bajo la acusación de ridiculizar el Islam y sus principios fundamentales y que sea separada de su esposo¹⁰⁶. Al-Saadawi, en una entrevista publicada por el semanario Al-Midan a principios de marzo, habría sostenido que la peregrinación (uno de los 5 pilares del islam) era un vestigio de prácticas paganas; que, en contra de lo sostenido por los ulama', el uso del velo no es obligatorio; que los ulama' están obsesionados con el sexo; y, que debería abolirse el sistema de herencia islámico, desigual para las mujeres debido a que el 35% de las familias egipcias dependen actualmente de la contribución económica de las mujeres. Las reacciones no se hicieron esperar y, dos semanas más tarde, el Šejj Nassr Farid Wassel –Mufti de Egipto en esa época- escribió que las declaraciones de Nawal al-Saadawi se calificaban de herejía y que la escritora debía ser expulsada del Islam.

118

Abogados islamistas, dirigidos por Youssef El-Badri, han levantado demandas en contra de intelectuales y artistas seculares durante los últimos años solicitando la prohibición de sus obras y/o que sean declarados “apostatas”¹⁰⁷. Después de una serie de casos similares el gobierno enmendó en 1998 la ley que permitía a los particulares presentar demandas contra otros acusados de herejía haciéndolo prerrogativa de la procuraduría. No obstante, años después Nawal

¹⁰⁶ La acusación de apostasía lleva a la separación forzosa de la pareja, la prohibición para el o la apostata de volver a casarse y la anulación de los derechos a heredar.

¹⁰⁷ La puerta de las denuncias y juicios se abrió con el publicitado caso del profesor de Estudios Árabes e Islámicos de la Universidad de El Cairo en 1993, Nasser Abu-Zaid, acusado de apostata y blasfemo por sus escritos se solicitó la anulación de su matrimonio. Fue declarado culpable en 1995 y se exilió ante de que se cumpliera la orden del tribunal.

al-Saadawi fue llevada a juicio y se la declaró inocente de los cargos, no sin mediar una fuerte presión internacional.

Pese a que el abogado demandante viera desahuciadas sus aspiraciones de culpabilizar y lograr una condena penal para la escritora, el juicio entrelaza varios significados. Por la superficie se desplaza la condena hacia una escritora que se declara a sí misma feminista y que mantiene una actitud crítica hacia la sociedad árabe y la tradición islámica señalando los efectos perniciosos de determinadas interpretaciones del Islam sobre los derechos y la vida de las mujeres. Desde la perspectiva de la demanda, la acusación de apostasía cuestiona la identidad religiosa de la autora, a la par que su derecho a interpretar la tradición. La figura legal de *hisba* tiene connotaciones peculiares: la moralidad y la ley, qué límites existen para la disidencia y el control moral que se ejerce. El conflicto entre visiones conservadoras y reclamos feministas a la vez sobrepasa y limita el hecho puntual del juicio. En el plano general, muestra la capacidad de los grupos o individuos fundamentalistas para operar en diferentes esferas con el objetivo de imponer una serie de concepciones respecto a qué deben y pueden ser las mujeres valiéndose para ello de los mecanismos formales establecidos por el estado. En lo más concreto, el conflicto se muestra, y finalmente se resuelve, en la arena judicial como uno de esos campos de acción en el cual las visiones conservadoras prosperan. De un modo singular, también muestra la función del matrimonio, además de legitimar las relaciones sexuales y lidiar con la distribución de la riqueza, es una forma de preservación de la jerarquía y del orden social.

119

A modo de cierre

Recapitulando: en los capítulos anteriores y en éste fui mostrando como ninguno de los proyectos políticos rompió esos pactos patriarcales explícitos en la modernización y relativa secularización del derecho sino que los hicieron resonar en la ley restringiendo al mismo tiempo la diversidad de interpretaciones que los ordenamientos religiosos tenían antes del avance de la ley positiva. Este proceso se ve con claridad en el derrotero de los estatutos personales, que discuto a partir de las razones e interpretaciones sobre su vigencia, su conformación histórica y los procesos de reforma. La historia que emerge de la inclusión de la normatividad de la familia y de la religión en la ciudadanía de las mujeres, en su particularidad egipcia, no es lineal ni la ciudadanía es fija. La reforma de las leyes de estatus personal en 1979 explicita la centralidad

de la obediencia como condición, algo que estaba de todos modos pero fuera de los textos y en el intercambio social cotidiano. De todos modos, los movimientos que se dan en el terreno legal son complejos y contradictorios. Si por un lado el derecho constituye sujetos con género, naturaliza determinadas relaciones de género y persuasivamente anima a asumir esas representaciones, también es un sitio de lucha y de cuestionamiento.

Nada de esto se da en un vacío histórico, el orden expresado en las leyes cambia y opera dependiendo del contexto y de las dinámicas del proceso social. Una relación siempre tensa se desarrolla entre los grupos dominantes –de aquellos que están en una posición hegemónica e intervienen de manera directa en la actividad legislativa y en la administración de justicia- y los actores individuales o colectivos que presionan en distintas direcciones sobre los derechos y los significados de la igualdad, la diferencia y la justicia al interior de la ciudadanía. No en vano las feministas discuten sobre las posibilidades y alcances de la reforma legal, sobre el potencial subversivo de la ley cuando es posible renegociar sus límites y re-imaginar las estrategias de transformación (Kapur, 2006: 173), usando el poder de propaganda y de eficacia simbólica de la ley para “impulsar, informar, sensibilizar ese sentimiento ético y transformar la moral que sustenta las costumbres y el esquema jerárquico de la sociedad” (Segato, 2003: 126). Las disputas no se agotan en este terreno, las prácticas informales sobre la vida marital y sus avatares forman parte de este universo como legalidades anexas e incluso como prácticas que ignoran la ley estatal. No obstante, la ciudadanía está profundamente marcada por el género, la de las egipcias gira en la ley alrededor de la obediencia, tal es la prenda de su inclusión en el proyecto nacional.

To my mind it's the era both of the end and of reinvention, starting with the reinvention of what has suffered the most damage, the body. But it's also a time of fresh struggles. In the context of extreme poverty, of extreme racialization and of the omnipresence of death, the body is the first to be affected, the first to be hurt.

Achille Mbembe, 2008.

...usan los cuerpos como si fueran palabras

Ricardo Piglia, *Blanco Nocturno*

CAPÍTULO 4: CUERPO Y CIUDADANÍA

La ciudadanía se topa con el cuerpo femenino a cada paso. Derechos y obligaciones están mediados por la membresía de las mujeres a sus familias y comunidades, el estado legisla sobre prácticas sociales, culturales y médicas que se realizan *sobre y en* el cuerpo, las relaciones entre con-ciudadanos se rigen por puntillosas normas e, independientemente del grado de estatalidad que contengan ciertas regulaciones sobre las relaciones de género, éstas se sitúan en el campo legal o son contestadas en el ámbito de la ley, y así por el estilo. Esta corporalidad de la ciudadanía es historizable, eso quiere decir que pueden señalarse sus variaciones según los contextos espaciales y epocales, que pueden describirse al menos algunas de las concepciones y prácticas del cuerpo que emergen en ciertas épocas.

121

En el mundo árabe la inclusión del cuerpo en el ámbito público es bastante clara, en virtud de la conciencia de que el cuerpo está en medio de otros y otras, rodeado de personas, existen restricciones a la movilidad del cuerpo femenino a través de las prácticas de seclusión –el arquetipo es la imagen del harem-, imágenes o sobre cómo se ve la figura femenina cuando se trata del uso del velo, juicios sobre el uso del cuerpo, sobre el comportamiento social en los llamados ‘crímenes de honor’, que deben calificarse en realidad como feminicidios, más relacionados con asesinatos por razones de género que con el honor¹⁰⁸. En el campo del derecho,

¹⁰⁸ Cometido por familiares cercanos, en general el padre o los hermanos y mucho menos frecuente la madre, cuando se presume o sospecha un comportamiento no decoroso o ilícito, antes o fuera del matrimonio, o frente a la

el cuerpo está muy presente en los estatutos personales, siempre hay allí y para todo propósito un cuerpo sexuado; o en la primacía de derechos u obligaciones e incluso en la bifurcación cuando se insiste más en unos que en otros, en los derroteros de la igualdad entre los sexos cuando se la supedita a la observancia religiosa, cuando se la subordina a respetar los roles desde una perspectiva religiosa conservadora.

En este estudio fui mostrando cómo la ciudadanía cruza el derecho durante el proceso de elaboración de sujetos jurídicos con género a finales del siglo XIX y una parte del siglo XX. En esa constitución de los sujetos interviene la corporalidad en la definición de los derechos y de las obligaciones; la corporalidad entendida en un sentido amplio, no es sólo como la materialidad del cuerpo sino también como el mundo simbólico que gira a su alrededor. En este capítulo tomaré algunas de esas elaboraciones sobre el cuerpo y una de sus prácticas, la mutilación genital femenina (MGF). En ella veo cómo la ley coloniza el cuerpo tanto como las acciones que lo ‘corrigen’, que lo vuelven socialmente apto y ‘arreglan’ la diferencia de los cuerpos femeninos. La ‘corrección’ del cuerpo femenino, por un lado, lesiona los derechos de las niñas y adultas, a la vez que marca de modo duradero sus experiencias vitales; y, por otro, refuerza la exigencia masculinista de responsabilidades específicas de género para la ciudadanía de las mujeres, destacando un rol –y un destino- por encima de los demás, con fundamento en prácticas comunitarias.

122

Sin embargo, la construcción de una corporalidad corregida –la MGF- se asienta en legalidades no estatales mientras que el estado mantiene un continuado silencio en la producción de normas entre 1959 y 1996; es decir, durante un lapso de tiempo que rebasa el corte temporal seleccionado en este estudio. Es peculiar silencio de la actividad legislativa del estado ha sido uno de los interrogantes a desentrañar en esta sección del trabajo, contrapuesto a un número extenso de voces a favor y en contra de la MGF en otras esferas de la vida social, que describo y analizo en el apartado final del capítulo. El silencio estatal no es inocente, no es una mediación, elige una postura en las controversias. Ésta es una de las expresiones de la tensión que describe Veena Das (1995) entre el estado y las comunidades en lo que toca a la regulación legal de derechos que se perciben como culturales. No siempre se da una alianza entre ambos y no

negativa a aceptar un matrimonio arreglado. El principio es que cualquier sospecha o acto de las mujeres lesiona la reputación familiar y la imagen masculina y que tal lesión amerita ser sancionada con la muerte.

siempre la respuesta estatal –frente a casos similares- atiende las demandas de los grupos de mujeres lo cual abre a discusión un asunto central: las definiciones masculinas de la comunidad.

La legislación/normas/tradiciones sobre la mutilación remite a lo que el cuerpo será en el futuro, son prácticas preventivas, realizadas en niñas o púberes. Una vez normalizados, corregidos, a esos cuerpos se le “agrega” la política y una dimensión identitaria relativamente homogeneizante. Por qué esto ha sido así es el segundo problema a resolver, mi respuesta es que ese silencio estatal sobre la MGF persiste hasta que se construye un sujeto de derecho infante y eso ocurre en el transcurso de la década de los noventa.

No obstante, “(e)l cuerpo se refiere a un estrato de materialidad corporal, a un sustrato de materia viva dotada de memoria”, define Rosi Braidotti (2000: 195), el cuerpo corregido crecerá con esa memoria en la carne. Ya no son cuerpos privados, nunca lo han sido postula Judith Butler:

El cuerpo tiene una dimensión invariablemente pública. Constituido en la esfera pública como un fenómeno social, mi cuerpo es y no es mío. Entregado desde el comienzo al mundo de los otros, el cuerpo lleva sus huellas, está formado en el crisol de la vida social; sólo más tarde, y no sin alguna duda, puedo reclamar mi cuerpo como propio, como de hecho tantas veces lo hago (2006: 52).

123

Con este ejercicio para ver la relación del cuerpo con la ciudadanía, desde la óptica que adopté en este estudio, muestro a las mujeres en tanto sujetos jurídicos y sujetos encarnados a través de la ley, simultáneamente cuerpos abstractos y materiales.

I. Cuerpo y teoría

Antes de entrar en la observación del proceso social vale la pena detenerse a realizar una apretada síntesis sobre el tratamiento teórico del cuerpo, no exhaustiva sino escogiendo algunos aportes relevantes para pensar el problema. De contornos difusos, el debate de la relación del cuerpo con la ciudadanía y, con más precisión, con el cuerpo femenino es una amalgama de fragmentos desperdigados: ciudadanía y cuerpo tienen por separado trayectorias teóricas y políticas fuertes pero juntas mucho menos. El cuerpo como objeto de indagación no sólo se debe a la comunidad académica, nuestra sociedad es cada vez más una “sociedad somática” como dice

Bryan Turner (1984), lo que quiere decir que nuestros problemas políticos y morales se expresan a través del cuerpo; es decir, el interés por el tema muestra un cambio social importante.

De todos modos, desde el punto de vista de la teoría, con el cuerpo pasó algo similar a las discusiones sobre la ciudadanía. En este caso, la inflación de estudios e investigaciones sobre el cuerpo parecen provenir de lo desconcertante que es constatar la ausencia del cuerpo en la teoría social, a excepción de la antropología (Fraser & Greco, 2008: 1). Aunque ha habido una especie de catarsis sobre el cuerpo y no se ha dejado de escribir sobre él desde la mitad de la década de los ochenta, falta una reflexión más precisa sobre la relación del cuerpo con la ciudadanía, una que busque nuevas líneas de análisis más allá de lo que se ha producido hasta ahora sobre el tratamiento de la diferencia en la política¹⁰⁹.

El cuerpo se ha vuelto uno de los temas de vigoroso interés y ello en gran medida se debe a varias perplejidades y paradojas: bajo el paradigma moderno, humanista y liberal, el sujeto racional parece *tener* un cuerpo pero *no ser* un cuerpo (Haley, citado por Fraser-Greco, 2005: 16). El cuerpo ha sido devaluado en nuestra tradición en parte porque en esta distinción entre mente y cuerpo, razón o intelecto y materia, la carne salió perdiendo. Por supuesto que este dualismo cartesiano es responsable del arraigado desprecio por lo somático en la cultura occidental (Porter, 1991, 87). En la explicación de la tiranía de la razón resuenan las elaboraciones de Iris Young (1998: 429) sobre la dicotomía entre razón y deseo, cuando sostiene que la teoría moral moderna tiene como uno de sus presupuestos básicos el de la imparcialidad y el de la universalidad con el resultado de separar la razón del cuerpo, de la afectividad y los deseos, de eliminar a éste último de la esfera pública dando lugar a la exclusión de personas, las mujeres y otros asociados a la naturaleza y al cuerpo¹¹⁰. Digamos entonces, que el problema es el ‘no lugar’ del cuerpo como criterio de exclusión de lo público de ciertos sujetos. La acotación

124

¹⁰⁹ Kathleen B. Jones señala con justeza que la relación de los cuerpos con el discurso político ha estado presente en dos áreas en particular, en los debates sobre la pornografía y los derechos reproductivos, ambos tienen que ver con el control del cuerpo femenino y con el derecho de las mujeres a ejercer ese control (1990: 795).

¹¹⁰ Podría pensarse, como hace Iris Young, que la dificultad estriba en la carencia de diálogo, lo que toma de Habermas, de la acción comunicativa, la búsqueda de consenso y de diálogo que posibilite otras perspectivas fuera de la razón deontológica moderna (la razón instrumental de la modernidad), situaría el problema en el lugar viciado del diálogo: esto es, razón y cuerpo son considerados pero no lo son los intereses de los particulares, de las mujeres, por lo tanto, prima la razón (masculinista) y lo que se presenta es una relación de desigualdad: el cuerpo (femenino) es doblegado por la razón (masculina), por lo cual el cuerpo vuelve a “desaparecer” o aparece pero sancionado como inferior.

necesaria es que la devaluación del cuerpo se desarrolla en simétrica proporción a la interiorización del cuerpo que hacen las mujeres.

Esa devaluación cultural del cuerpo se manifiesta en escasa presencia en la teoría social, a excepción, claro de la decimonónica antropología, disciplina que se ocupa del cuerpo porque se entiende que éste tiene una centralidad decisiva en las sociedades pre-modernas. El cuerpo es la superficie donde se marca el estatus social, la posición familiar y la pertenencia tribal, generacional y religiosa. En el caso de la sociología, los clásicos (Durheim, Weber, Simmel) tenían otras preocupaciones y preguntas que resolver, propias de las sociedades y no tanto de los seres humanos. En el siglo XX entra el rol del cuerpo en los análisis sociológicos, con Norbert Elías y Erving Goffman, y no menos con Michel Foucault naturalmente (Turner, 1991). No obstante, gran parte del siglo XX estuvo dominado por la idea de que las ciencias naturales estaban en mejores condiciones para hablar de los cuerpos en la medida que parecían tener un acceso más directo a la “verdad” de los mismos, en su condición de cuerpos biológicos.

En el caso de la producción historiográfica, el desarrollo es semejante. Hasta muy recientemente y salvo excepciones, los historiadores compartieron el prejuicio moderno por la materialidad de los cuerpos. En esas escaramuzas de los noventa, el trabajo de Roy Porter es un aporte valioso y contiene las advertencias propias de un historiador: prevenirse de los anacronismos comprobando la información que se tiene de los cuerpos del pasado, lo que implica no trasladar ahistóricamente las conclusiones de una época a otra como si no fuese posible hacer una historia social de los cuerpos (2003: 275-276).

125

Una advertencia específica es el tributo a la tentación foucaultiana: el territorio corporal sometido a la disciplina física, al control social y estatal frente a otras experiencias que matizan el avance de las tecnologías para doblar el cuerpo humano y que dan cuenta de la autonomía del cuerpo expresadas en el rescate de la autonomía del cuerpo, por ejemplo, en la crítica a la esclavitud durante el siglo XIX, en los registros testimoniales donde el paciente comienza a disputar la autoridad del médico en el tratamiento de las enfermedades. En ese sentido, los estudios históricos sobre la salud (y la enfermedad) tienen mucho que decir. Aquí entran todas las observaciones del trabajo de Marx Jenner (1999): las confusiones entre representación del

cuerpo con las realidades históricas y el borramiento de los cuerpos en plural por un cuerpo único y atemporal (cit. por Porter, 2003: 278).

Frente a todo lo anterior, la crítica feminista hizo la diferencia y contribuyó de manera decisiva al análisis del cuerpo. Creo que aquí marchamos por rutas más conocidas, las del conocimiento producido por el feminismo para entender la subordinación de las mujeres y las exhaustivas valoraciones de la sexualidad, de la biología, de la diferencia y del desarrollo de los instrumentos apropiados para tal tarea, como la construcción de la categoría género.

Por supuesto que la biología ha provisto a la cultura de una de las herramientas más eficaces y persuasivas para describir y ordenar las relaciones entre hombres y mujeres; no en vano por tanto tiempo el discurso sobre el cuerpo fue monopolizado por la biología y las ciencias naturales. Esa eficacia ha consistido en que la diferencia biológica, perceptible y verificable, brindó las bases para definir un lugar, roles y características a unos y otras dentro de la sociedad. Lo curioso es que de este proceso las mujeres salieran más corpóreas que los hombres, que las definiciones de masculino/femenino fueran traducidas como mente/cuerpo, razón/emocionalidad, público/privado y otros pares de oposiciones igualmente jerárquicos y binarios, y que estas oposiciones sirvieran para explicar y justificar la desigualdad entre los sexos y la posición subordinada de las mujeres. El cuerpo, aliado de la diferencia sexual, sostiene Elizabeth Grosz (1994) ayuda a problematizar los supuestos universalistas y universalizantes que apuntalan el poder y el conocimiento masculinizador. Nuestras concepciones de realidad, conocimiento, verdad, política, ética y estética son todos efectos de cuerpos sexualmente específicos, usualmente masculinos. Pero, insiste Grosz, los cuerpos no son objetos naturales pre-dados los que pueden ser representados de manera diferente. Más bien, son las representaciones e inscripciones culturales que casi literalmente constituye cuerpos y los produce como tal, como instrumentos efectivos, o como débiles e indefensos. La materialidad del cuerpo puede ser pensada así como el efecto más productivo del poder.

126

Un acercamiento a la dimensión política y unos pasos más cerca de la ciudadanía, un primer grupo de la producción académica se relaciona con las maternalistas y sus críticas: el cuerpo no por el cuerpo mismo sino por sus funciones, por su capacidad reproductiva. Posteriormente estas preocupaciones se retoman básicamente por la relación entre ciudadanía y

familia. En esta línea se encuentra el trabajo de Carol Gilligan (1982); la autora critica el individualismo del pensamiento liberal reafirmando el lenguaje de las responsabilidades en el razonamiento moral de las mujeres frente al lenguaje de los derechos, más “propio” de los hombres (la “ética del cuidado” femenina, frente a la “ética de la justicia” masculina); en esta argumentación, el paso siguiente es la reivindicación de la maternidad y de sus virtudes. En respuesta, Mary G. Dietz comenta que, respecto a la ciudadanía, el contexto es lo que cuenta y nos condiciona, pero sostiene que también es posible para las feministas acudir a las virtudes, relaciones y prácticas que son expresamente política, de participación y democráticas (Dietz, 2001a:20).

El artículo de Dietz fue publicado originalmente en la revista *Daedalus*, en 1987. El primero de la autora en el cual analiza críticamente el pensamiento maternalista, “Ciudadanía con cara feminista. El problema con el pensamiento maternal”, publicado también en español por *Debate Feminista*, es de la revista *Political Theory* y data de 1985. En el artículo Mary G. Dietz enfatiza la calidad democrática de la ciudadanía y su carácter colectivo, incluyente y generalizada (2001b: 72). En ambos textos, el cuerpo aparece porque la maternidad es la bandera de las autoras que Dietz critica pero para ella el cuerpo está ausente o debería estar ausente en la discusión de la ciudadanía, no es relevante. Comparte, en ese sentido, la afirmación de la ciudadanía por su vinculación con la democracia y de ese modo su posición la acerca a Chantal Mouffe (1993), para quien la política feminista no debe perseguir intereses de mujeres como mujeres sino que debe ser entendida –y practicada- como una lucha por la igualdad y en contra de la subordinación (en contra de la idea misma de la categoría mujer, en singular), en contra del esencialismo, de las identidades reduccionistas fincadas en el género, raza o la clase. El diálogo de Chantal Mouffe es, en gran medida, con Carol Pateman (1988).

Un ejemplo final sobre el modo de hablar del cuerpo y política lo hallé en el estudio “El cuerpo como sitio de lucha: Naripokkho y el movimiento de derechos de mujeres en Bangladesh”, escrito por la activista Shirin P. Huq (2007). La organización se formó en 1983, comenzó trabajando en talleres relacionados con el desarrollo y discutiendo la experiencia de las mujeres sobre las formas de discriminación que padecían. Uno de los temas que adquiriría relevancia posteriormente fue el cuerpo y la violencia ejercida sobre sus cuerpos: golpes, muerte por la dote, acosos, violaciones y ataques con ácido. Al establecer una agenda concreta para

visibilizar la violencia, la “política del cuerpo” de la organización crece: abarca desde la crítica y resistencia a la denominada “pérdida del honor” a las violaciones realizadas por el ejército paquistaní a inicios de los setenta, las luchas por la violencia al interior de la familia a mediados a los ochenta (a dos años de creada la organización), durante los noventa van elaborando las concepciones sobre derechos reproductivos y derecho a la sexualidad, para incluir la protesta por el cierre de prostíbulos a finales de los noventa. En este impresionante recorrido, la discusión y lucha por la ciudadanía va incluyendo constantemente al cuerpo o los cuerpos de las mujeres en relación con la ciudadanía. La perspectiva es la ciudadanía como derechos, la condición previa para una vida sin violencia. La demanda se afirma en la demanda de la libertad sobre el propio cuerpo: a no sufrir violencia pero también a ejercer la sexualidad e incluso el trabajo sexual en libertad. No es el único trabajo en interpretar la ciudadanía como el derecho a tener derechos, especialmente en lo que refiere a las formas de lucha por reformas legales.

La geografía de la resistencia es extensa aunque parece contravenir las imágenes forjadas a lo largo del tiempo de lo que entendemos y calificamos como resistencia. Los estudios relativos a las mujeres de Medio Oriente han estado poblados de cuerpos disciplinados, al punto de la obsesión. La lectura cultural sobre el control del cuerpo en las sociedades árabes e islámicas marca una distancia de la cultura propia en situaciones similares y ejemplifica las innumerables formas de opresión masculina sobre las mujeres en esta región. Consciente de que estos enfoque impiden captar la experiencia espiritual de las mujeres, Fedwa Malti-Douglas adopta otra estrategia de acercamiento en el libro *Medicines of the Soul. Female Bodies and Sacred Geographies in a Transnational Islam* (2001) en el cual analiza las autobiografías de tres mujeres musulmanas que relatan su experiencia de conversión espiritual. Destina dos capítulos a describir el itinerario de una de ellas, Kariman Hamza (n.1942) escritora egipcia y activista islamista, quien narra en *Rihlati min al-Sufūr ila al-Hijab (Mi viaje del rostro descubierto a velado)*, su proceso de renacimiento entre 1976 y 1977 en un escenario nacional de ascenso del islamismo con un discurso con pretensiones globales, transnacional. El camino a la salvación, de la destrucción física y espiritual, comienza con la entrada casual de Kariman Hamza al Instituto de Estudios Islámicos, un mundo masculino que la confronta con su estilo de vida secular. La experiencia de sentirse fuera de lugar, la vergüenza por el hábito de fumar, por llevar consigo un perrito faldero –signo de occidentalización- y por su vestimenta la cuestiona profundamente. Su viaje de transformación es la edificación de la congruencia entre su exterioridad corporal con su

desarrollo espiritual, del manejo de su cuerpo en unidad con su manera de estar y ser en el mundo; el velo simboliza ese esfuerzo pero no tendría contenido sin el cambio interno, su cuerpo no es hablado por otros sino el centro de su renacimiento por el éxito en hacer coincidir el cuerpo con la religiosidad. Es una forma de agencia delimitada por la patriarquía, implica un pasaje del padre biológico al padre espiritual que sanciona, legitima su escritura y garantiza la autenticidad de su experiencia de conversión. Sólo cuando su mentor religioso muere Kariman Hamza logra su completa independencia, ya no necesita un mediador aunque no por ello desaparece la validación masculina que, para Malti-Douglas- está culturalmente determinada ya que la voz masculina es la que negocia e interpreta la tradición textual árabe-islámica para las mujeres y, finalmente le da derecho a hablar y contar sus vidas (2001: 174).

El de Kariman Hamza es un relato sobre el cuerpo, sobre la manera de actuar sobre él y con él. Fedwa Malti-Douglas, académica de origen libanés, es la traductora, en un sentido no figurado, de ese relato. Aunque realiza un cuidadoso análisis textual no antagoniza esa experiencia corporal, más bien se convierte en el soporte para escuchar otra forma de hablar de los cuerpos. Pese a la diferencia en los objetivos planteados y metodologías utilizadas, la noción de agencia no liberal, no emancipatoria, emparenta la obra de Fedwa Malti-Douglas con el estudio de Saba Mahmood (2001) que retrata el movimiento de mujeres de las mezquitas egipcias en la segunda de la década de los noventa en el cual describe el uso de técnicas disciplinarias que generan reacciones corporales como la timidez por ejemplo. Se trata de la construcción del yo mediante la rutinización de reacciones ya fijas, mediante el autocultivo de actitudes corporales (2008). Es una investigación inquietante en muchos sentidos y a la vez demostrativa de que los deseos de emancipación no son automáticos ni universales y que la conservación del *estatus quo* mirado desde la experiencia de las mujeres es en extremo complejo. Son síntomas de docilidad, inducidos por el discurso religioso que reafirman los valores de la piedad: humildad, sumisión, pudor. Lo que se cultiva *en el cuerpo* es una serie de reacciones, visibles e internalizadas en la memoria del cuerpo, que se manifiestan cuando los valores mencionados no se respetan; no se finge la respuesta porque el mecanismo para que el cuerpo reaccione de determinada manera ya está construido previamente. Central en ambas investigaciones son los intentos de comprensión del cuerpo históricamente situado y hablado por las propias mujeres, donde los comportamientos corporales crean virtudes piadosas de sumisión,

no hay un cuerpo escindido porque la materia guía al intelecto fundiendo a ambos en la religiosidad, en una manera de ser.

Pero la cultura no es un todo coherente y así como el cuerpo puede ser experimentado como relaté en las páginas anteriores también encontramos ejemplos que denostan cualquier forma de subordinación de las mujeres aun cuando éstas buscan su redención dentro de ellas y la transforman en un acto de autonomía. Tal es el caso de al-Saadawi, doctora en medicina, novelista y feminista comprometida, para quien la memoria de la alteración de su cuerpo mediante la remoción de una parte de sus genitales no puede ser sino traumática por más cultural que sea el requerimiento. Se trata de un discurso cargado de emotividad, que parte o habla desde la experiencia, características bastante notorias en el campo de la literatura. El punto es interesante porque tanto en sus relatos como en los de las mujeres religiosas el cuerpo no es algo que pueda trascenderse sin más. Desde el rechazo a la práctica, la autora recuerda el dolor por la mutilación y la participación de su madre en el acto. Concluye que esta costumbre contribuye a la desvalorización de niñas y mujeres.

130

II. Corregir el cuerpo

Si consideramos las décadas abordadas en este trabajo, aunque el tema no estuvo ausente el periodo es más bien silencioso si buscamos producción legal estatal sobre la MGF. El nacionalismo de los cincuenta en adelante fue progresista en lo que respecta a los derechos de las mujeres y ciertas formas de igualdad pero este terreno que toca la sexualidad no fue objeto de reforma abierta. Si del cuerpo femenino se trata, éste fue objeto de políticas públicas en lo que respecta a la maternidad, especialmente a través de las campañas en pro de reducir la natalidad, algo sobre lo que no existía demasiada polémica ya que el crecimiento demográfico era percibido como algo que debía atenderse de manera prioritaria. Después de los setenta, las alianzas del sadatismo con sectores musulmanes más conservadores imponían más restricciones a qué podía ser discutido públicamente y reformado, excluyendo los temas de género de la agenda.

En 1959 un decreto del Ministro de Salud prohibió la práctica de la MGF, la medida se hizo extensiva a quienes tradicionalmente la realizaban y a médicos dependientes del gobierno aunque podía realizarse una ‘circuncisión parcial’ en clínicas privadas, por médicos, a petición

de los padres). La siguiente disposición data de 1978, emana del Departamento de Salud materno-infantil y prohíbe su ejecución en hospitales e instalaciones públicas y específicamente prohíbe que sea llevada a cabo por las *dāyas* (comadronas tradicionales) (Salam, 1999; Assad, 1980). La regulación siguiente es de 1996, permite que los médicos practiquen la mutilación, con atención y medicación pre y postquirúrgica, en el entendido que la ‘medicalización’ podría poner fin a los riesgos que corrían las niñas y jóvenes en manos de personas no preparadas; el decreto fija además los honorarios de los médicos. La reacción fue tal que meses después –y con un nuevo ministro en la cartera de salud e incluso con algunos recambios ministeriales- se vuelve a la prohibición tajante. Aida Seif al Dawla (1999: 132-133) opina que las medidas oficiales de 1996-1997 no tienen que ver con la MGF sino con la disputa que los islamistas sostenían con el estado. De todos modos los decretos viejos y nuevos no cambiaron la aceptación social de la mutilación. Si consideráramos las niñas que crecieron y se hicieron adultas entre 1959 y 1996, de acuerdo a las primeras encuestas nacionales oficiales de 1995 del Consejo Nacional de Población, el 96.7% de las mujeres entre 35 y 39 años fueron sometidas a la extirpación del clítoris y labias. El pronóstico a deducirse de la franja de edad de 15 a 19 años no es para nada alentador: 98.1%, según la misma encuesta (El-Zanati, *et al*: 1996).

131

¿Cómo se explican esos largos silencios de la legalidad estatal en este tema? Decir que es un asunto sensible no es suficiente. Una primera observación es que la ausencia de legislación no indica ausencia de debates públicos e iniciativas. Seham Abd el-Salam (1999: 318-321), investigador del Instituto de Estudios de El Cairo por los Derechos Humanos, resume esa presencia pública de oposición: tímida y circunscrita a unas pocas publicaciones de artículos de revista entre 1920 y 1940 y algunas opiniones de líderes religiosos; en alza durante los cincuenta e incluso adjudica a la promulgación del decreto de 1959 a la campaña de 1957-1958 de la revista semanal *Hawa'* (Eva), fundada y editada por la periodista feminista Amina al-Said; seguido por un periodo de reticencia oficial a discutir el asunto hasta que prospera con muchas dificultades la campaña de la Asociación de Planificación Familiar de El Cairo, dirigida por Aziza Hussein¹¹¹. Es importante señalar que la sociedad egipcia o partes de ella han demostrado preocupación por las prácticas de MGF, de manera más recurrente desde los ochenta y en ciertas

¹¹¹ Fundadora del primer centro de planificación familiar en 1964, feminista de amplísima trayectoria nacional e internacional.

coyunturas de los cincuenta y sesenta, porque a la imaginaria construcción de que toda una cultura la avala se le opone un debate crítico dentro de la “misma” cultura, evidente si se miran y ubican históricamente los registros de esas discusiones, acuerdos y desacuerdos, que en este escrito reviso. Como rasgo principal de la oposición a la MGF, la clase media ilustrada domina el campo; profesionistas y activistas que luchan en otros temas como derechos humanos, democratización. Otro rasgo es el claro oportunismo político del gobierno que usa la carta de la MGF para dirimir sus conflictos con la oposición secular e islamista y también de los grupos islamistas que confrontan con el estado y con “occidente”.

La segunda observación es que el lugar de producción jurídica sobre la mutilación sigue habitado por la *šarī'a*, a través de la opinión y guía de líderes religiosos y eruditos; sólo cuando – a consecuencia de las demandas presentadas ante tribunales para repeler las normas de la segunda mitad de los noventa, los tribunales, los jueces, se expiden. Esto no es sorprendente ya que son legalidades paralelas, como he estado insistiendo en este escrito. Legalidades paralelas en las que debemos incluir también las normas y convenciones extendidas que dan forma y regulan las conductas e interacciones sociales de espaldas a la ley o modificándola por la práctica. Es a esta confluencia y coexistencia de legalidades que Nagla Nassar (1999: 191) denomina pluralismo legal; su contribución resuelve la propensión a encorsetar el problema en la disputa estado secular moderno/ religión, en cuyo caso estaríamos hablando en realidad de un sistema dual, de legalidades originadas en la actividad legislativa y de las institucionalizadas por el estado pero cuyo origen es el derecho islámico. La autora nos recuerda incluir lo que deberíamos llamar en la práctica derecho consuetudinario –lo que rige la costumbre- con credenciales absolutas para competir por mantener la universalidad de la práctica¹¹².

La tercera observación enuncia una situación igualmente compleja, con otras ramificaciones. La principal es la construcción jurídica de la infancia, muy tenue en el derecho estatal, secular. Según el Código Civil (1948), la personalidad legal comienza con el nacimiento y termina con la muerte; sin embargo, la ley determina los derechos del infante en el vientre de

¹¹² El problema está lejos de ser resuelto ya que no hay posturas unívocas en la definición de pluralismo legal, puede significar la producción social del derecho, distintos grados de autonomía de esa producción remarcando la característica de resistencia al orden jurídico estatal o formas combinadas de lo anterior. Para entrar a las complejidades de esta discusión teórica, véase la primera parte del libro compilado por Baudouin Dupret, Maurits Berger y Laila al-Zwaini, *Legal Pluralism in the Arab World* (1999). La publicación contiene una colección de estudios referidos a Egipto, incluyendo el de Nagla Nassar.

su madre (art. 29). Las siguientes menciones del Código Civil se relacionan con la propiedad, con recibir donaciones, beneficios de seguros de vida y pensiones vitalicias y eso es todo. En contrapartida, el derecho islámico tiene una amplísima producción cuando se trata de infantes o jóvenes, una parte la hemos visto en relación a las leyes de estatuto personal y aquí deberíamos también incluir las opiniones legales islámicas sobre la MGF. Igual de prolífica es la legalidad que emana del universo de la familia y la normatización de prácticas culturales, con una constelación amplia de categorías referidas al honor, la dignidad, el pudor, junto a otras consideraciones sociales y económicas que forman el sustrato de aceptación de la MGF.

Mi punto es que la construcción de niñas y niños y de jóvenes de ambos sexos como sujetos portadores de derecho, como ciudadanas y ciudadanos, en las leyes seculares es más bien reciente, posterior a 1990, y cristaliza en las ramas de derecho penal y derecho laboral¹¹³ en los cuales comienzan a ser considerados como sujetos cuyos derechos deben ser fortalecidos y defendidos. En teoría debían serlo, el resultado es, por decir menos, contradictorio y no puede ser de otro modo: la conversión en sujeto jurídico no es un pasaje inmediato a una vida mejor, sólo unas garantías que, de cumplirse, *pueden* conducir a una vida mejor. Eso si no hay retrocesos y, simultáneamente, se afianza un consenso ético sobre la calidad jurídica de los sujetos en cuestión. En el caso de las mujeres mostré la volatilidad de los acuerdos sociales y su fragilidad

133

¹¹³ Magda Boutros (2010) narra el recorrido histórico y explica los principales cambios en la legislación penal, partiendo de la primera expresión legal de 1829, bajo el Imperio Otomano. El primer código penal egipcio, de 1883, fija la minoría de edad por debajo de los 17 años; por franjas de edad: menores de 7 años son inimputables, entre 7 y 12 puestos bajo custodia legal o en reformatorios, entre 12 y 17 no pueden ser sentenciados a pena de muerte, cadena perpetua o trabajos forzados. Durante la primera mitad del siglo XX domina la noción de ‘vagancia juvenil’, cometan o no algún delito [no me queda claro del texto de Boutros si la vagancia es considerada un delito], o existe abandono familiar. En 1950 se instituyen los tribunales juveniles para casos de vagancia o delincuencia en menores de 15 años. Prevalece la idea de que no son responsables de sus acciones y existe una clara distinción entre actividad criminal juvenil y de adultos. La ley juvenil de 1974 muestra un cambio de concepciones, el sujeto a proteger de los peligros de las actividades delictivas de las y los jóvenes es la sociedad, el estado sanciona e intenta reformar sus conductas. A partir de 1990 –con el impulso de los Derechos del Niño por Naciones Unidas- se van sentando las bases de la protección referida al estatus civil, a los derechos sociales, a la salud y a la educación plasmados en la ley 12 de 1996. Sin embargo, el tratamiento penal es igual al establecido en la ley de 1974, con mayor rigor en las penas entre los 16 y 18 años, ya no son medidas sociales sino sentencias decididas a criterio de los jueces.

Las provisiones sobre derecho laboral referida a niños están integradas en la ley 12 de 1996 citada arriba. Tiene dos antecedentes legales, de 1959 y de 1981: el primero estipula que no se emplearán menores de doce años en ninguna circunstancia y establece el mínimo de edad para trabajos peligrosos en 15 años; en la ley 137/ 1981 se permite el empleo de niñas y niños entre 12 y 15 años en jornadas de 6hs., hasta las 7pm. La ley 12/ 1996 admite el reclutamiento de menores de 12 a 14 años con propósito de entrenamiento y en trabajos estacionales. El reporte de Human Rights Watch sobre recolección algodonera señala que el reclutamiento se realiza en mezquitas y cooperativas de los pueblos, procedentes de las familias más pobres, con un promedio de edad de 8.6 años y trabajan y viven en pésimas condiciones (2001: 12-13); es decir, violando las disposiciones legales establecidas.

frente a las luchas políticas. El proceso es, una vez más, histórico, no universal y el género es uno de los componentes, aun con escepticismo da cuenta de un cambio nada desdeñable en un contexto de gobierno autoritario y ferocidad capitalista¹¹⁴. El resultado de ese cambio se ve en la promulgación de una nueva versión de la ley del niño en 2008, la cual incluye la prohibición de la MGF y penas pecuniarias y de reclusión para quienes la violan. En definitiva, el silencio, la inacción legislativa sobre la MGF es un silencio mayor sobre los derechos en la infancia y la juventud hasta finales del siglo XX. Frente a la promoción de los derechos de las organizaciones enfocadas en las mujeres en sus distintas etapas de la vida y frente a la resistencia al cambio de grupos conservadores, la posición de la elite político-militar en el gobierno oscila en función de su propia permanencia y estabilidad lo que se traduce en incremento de la politización de temas controvertidos como éstos.

Dichas tales precauciones, revisemos algunos datos y justificaciones. La tercera Encuesta Demográfica y de Salud (EDS), realizada en 1995 y aplicada a mujeres casadas entre 15 y 49 años¹¹⁵, es la primera en incluir un capítulo sobre la “circuncisión femenina”. El primer dato es el nombre utilizado, circuncisión en lugar de mutilación, el término es más aceptable para el contexto egipcio y genera menos rechazo. Es el primer registro oficial de esta práctica a nivel nacional, fueron consultadas 14,779 mujeres en edad reproductiva, y el 97% de las entrevistadas manifiesta que se les ha practicado la MGF. Según los datos de misma encuesta, el 82% de mujeres apoya la continuidad de la práctica contra el 13% que se opone y el 5% que no sabe. El apoyo es más alto en zonas rurales que urbanas, las cifras se comportan de la misma manera en presencia de menor escolaridad, de menor inserción en el mercado laboral formal y la edad no incide en la actitud hacia continuar realizándola. Con independencia de la edad y de la pertenencia religiosa, es una práctica extendida tanto entre musulmanes como coptos (cristianos ortodoxos); a su vez, los muestreos señalan que la pertenencia de clase no marca una diferencia significativa en la tendencia a reproducir la práctica, aunque sí lo hace el nivel educativo y la zona de residencia cuando ésta es rural. Es decir, la reproducción se da en zonas o franjas etarias

134

¹¹⁴ La criminalización de menores de edad en el siglo XXI es coherente como razón de estado; se ajusta a las necesidades de las políticas contra el terrorismo, en el supuesto que parte de la población joven se involucra con grupos islamistas o simplemente de oposición. Las regulaciones del trabajo de menores hay que pensarlas en relación con el empeoramiento de las condiciones económicas posteriores a las políticas de ajuste estructural después de 1991.

¹¹⁵ Encuestas nacionales, las anteriores de la misma índole se realizaron en 1988 y en 1992.

de menor escolarización y con justicia se puede argumentar que el acceso restringido a la educación es un indicio de clase social como dato anexo.

Las razones por las cuales las mujeres la consideran apropiada son las siguientes: es una buena tradición (58.3%), requerida por la religión (30.8%), por higiene (36.1%), preserva la virginidad (9.15%), augura mejores prospectos de matrimonio (8.9%), previene el adulterio (5.6%), significa mayor placer sexual para el marido (3.8%) y otras razones (5.9%) (al-Zanati *et al*, 1996: 171-183). Los datos son consistentes con los obtenidos por el Centro de Estudios Nueva Mujer (*Markaz Dirasat al-Mar'at al-Gedida*), en la preparación de la Conferencia de Población y Desarrollo (1994) y con los del estudio de caso de *International Reproductive Rights Research Action Group* (IRRRAG, 1998), ambas organizaciones no gubernamentales, la variación en todo caso es el lenguaje: la tradición es la primera razón, la segunda que la religión la recomienda e incluso la ordena, que reduce el deseo sexual femenino y así preserva la virginidad hasta el matrimonio, y que es un catalizador para el logro completo de la femineidad (al-Dawla, 1999: 129).

135

Según las distintas fuentes revisadas¹¹⁶, desde la experiencia femenina de aceptación a la práctica, los relatos se desplazan desde la sexualidad a la vinculación y los efectos sociales. El apoyo y/o legitimación se justifica en el control del deseo femenino, evita el deseo sexual desmedido, supone cumplimiento de las normas socialmente aceptadas y en ese sentido la mutilación de los genitales es un pasaporte social: un buen matrimonio dada la honorabilidad de las hijas, con el plus de controlar su sexualidad mientras llega el momento de casarse. Si además se piensa en una sociedad donde los hombres migran a otros países por razones económicas, el control del cuerpo femenino es una garantía aun cuando los hombres estén ausentes. La preocupación social está allí, relacionada con el estatus de las hijas en la comunidad. Cuando se trata de ellas mismas y al trato que reciben como esposas dentro de la relación marital, lo visualizan como una posición de negociación y una forma de autonomía, ya que es preferible ser frígida que estar a merced del esposo para satisfacer el deseo sexual, comenta una de las mujeres

¹¹⁶ Mis fuentes son diversas e incluyen encuestas, muestras nacionales y de El Cairo, compilaciones de información, estudios e investigaciones producidos por el Consejo Nacional de Población y una variedad amplia de ONGs., incluyendo la Comisión Nacional de ONGs de Población y Desarrollo, la Asociación Egipcia para el Desarrollo, el Centro Nacional de Estudios Sociales, entre otros; aportes de investigaciones individuales y artículos de revistas de difusión y periodísticos.

asistentes al taller de derechos reproductivos (el-Dawla, Abdel Hadi y Abdel Wahab, 1998: 85). Las investigadoras interpretan estas afirmaciones en el sentido de que frecuentemente la violencia física y emocional es transformada en un mecanismo de empoderamiento por parte de las víctimas (*Ibidem*). Aunque es un punto crítico la culpabilización de las mujeres, especialmente si se suman las connotaciones de clase social, pienso que las mujeres no necesariamente perciben la MGF como violencia en todas las ocasiones; la MGF puede ser vista como un arreglo social aceptable en condiciones de vulnerabilidad económica y de impacto en el prestigio familiar.

Estos argumentos adquieren un valor mayor cuando consideramos que son las mujeres las que, de manera preferente, toman la decisión; en este orden: 1) madre, 2) los padres juntos, 3) tías, 4) hermana, 5) abuela, 6) el padre solo (EDS, 1995). Las mujeres se asumen como guardianas del honor y de las virtudes femeninas y las políticas públicas de género refuerzan este comportamiento. El discurso hegemónico sostiene que la preservación del orden social exige el control material y simbólico del cuerpo femenino. El Islam, por ejemplo, reconoce el derecho a la sexualidad dentro del matrimonio, ejercida de otra manera es considerada ilícita. Esto es válido para hombres y mujeres, la diferencia estriba en que la sexualidad masculina es socialmente retratada como menos erosiva puesto que el hombre es racional y capaz de autocontrol, mientras que la sexualidad femenina es incontrolable. Los efectos son contradictorios, el hombre aparece a la vez como agresivo y vulnerable. Las mujeres deben actuar con pudor y cubrirse para proteger a los hombres de la tentación, la mutilación delimita el deseo y el velo desexualiza el contacto y la interacción, inevitable en los espacios públicos porque finalmente las mujeres trabajan, se educan y participan en la vida pública.

La división entre sexualidad lícita e ilícita, la concepción de que el honor de la familia depende del respeto de las mujeres a las reglas de conducta sexual y segregación espacial, junto a particulares construcciones de feminidad y masculinidad, legitima patrones de violencia contra las mujeres. Existen ciertos límites planteados a la autonomía de las mujeres, así como a cualquier individuo, porque la interacción comporta limitaciones a la decisión individual. Como sostiene Norbert Elías (1990: 72) qué tan estrechos o tan amplios son los márgenes tiene una dimensión histórica y difiere según las posiciones sociales y pueden detectarse esas limitaciones a la autonomía en el “uso” del cuerpo.

Otro orden de problemas se relaciona con la manera de nombrar. Como se hace patente en el término utilizado por el Consejo Nacional de Población en la encuesta nacional, las dificultades se presentan desde el inicio, desde el nombre que se le da a esta práctica de cortar una parte minúscula o mayúscula de los genitales femeninos, tanto que una se ve tentada a utilizar una manera de nombrarla lo más descriptiva posible. No es un vano intento de eludir lo espinoso de la cuestión sino porque el debate comienza precisamente allí, continúa con el uso de cada uno de los nombres -mutilación, circuncisión, clitoridectomía, escisión-, y, desde luego, también importa quién lo utiliza. Aunque cada nombre *es* descriptivo porque refiere a distintas formas de corte (más adelante hablaré de las tipologías), cualquiera sea la denominación elegida implica una manera concreta de mirar tanto el problema como el debate.

En mi caso, uso mutilación porque considero que con ello abarco distintas prácticas –las que luego como tipologías indican grados de severidad de los cortes- y tengo en mente una cierta idea de la integridad del cuerpo. Es decir, considero que a esos cuerpos femeninos no les sobra nada y que la parte extraída mediante el corte es una parte que se mutila. En traducción religiosa, por ejemplo desde la perspectiva musulmana reformista, se podría sostener que la mutilación va en contra del concepto de perfección de la creación divina (al-Banna, 1999, *citado* por al-Salam, 2003). O, como sostiene Nawal al-Sa’dawi,

¿cómo puede haber ordenado Dios al hombre que extirpe un órgano que Él mismo ha creado si no está enfermo ni deformado? Dios no ha creado los órganos del cuerpo al azar, sin sentido ninguno. No ha creado el clítoris simplemente para que sea extirpado al principio de la vida. Sería una contradicción en la que una verdadera religión o el Creador nunca podrían caer. Si Dios ha creado el clítoris como un órgano sexual sensible, cuya única función parece ser procurar placer sexual a las mujeres, la conclusión que se debe extraer es que Él considera que el placer de la mujer también es legítimo, y por lo tanto, contribuye a su salud psicológica. (1991: 69)

Más secular, mi defensa de la integridad de la anatomía femenina es, en parte y sólo en parte, producto de estos tiempos. Es reciente, en el sentido de que el término mutilación ha adquirido un uso más público y más extenso en virtud de las campañas internacionales en contra de la práctica¹¹⁷. Y no tan reciente porque la teoría feminista produce, discute e investiga –

¹¹⁷ A inicios de la década de los noventa la Organización Mundial de la Salud adoptó el término y recomendó su uso a las Naciones Unidas (WHO, 2008). Por su parte, el Centro de Investigaciones Innocenti de UNICEF (2005:7), en su informe temático, recuerda que estas prácticas de corte o mutilación genital fueron identificadas como peligrosas para la salud y como una forma de violencia contra la niñez en la Convención sobre los Derechos del

reflexiva y críticamente- cómo algunas prácticas, instituciones, normas, etc. tienen un sesgo de género y que, a pesar de lo naturalizadas y enraizadas en la sociedad que éstas puedan estar, parten de la diferencia sexual para sostener que el cuerpo femenino debe ser doblegado por el sólo hecho de ser cuerpos de mujeres, incluyendo su transformación física para adaptarla a “sus” roles e ideales de maternidad y feminidad. Denuncias que hallamos, por ejemplo, en *La cara desnuda de la mujer árabe* de Nawal al-Saadawi, publicada en 1977 y traducida al español en 1991. Por lo tanto, sí hago un uso valorativo del término mutilación; subrayo de ese modo la condición de género que tiene detrás y su contenido de violencia, aun cuando soy consciente del uso y abuso que se ha hecho del mismo.

Ello significa que soy consciente de las connotaciones orientalistas del término mutilación cuando adquiere un tono de superioridad cultural que suena como si se estuviera hablando de las tradiciones bárbaras que aún se registran en el tercer mundo o que los migrantes del tercero llevan al primero. Así usado, contribuye al afianzamiento del rol de “occidente” como moral crítica del resto del mundo, rol cuyo desarrollo histórico, extenso y complejo, no será tratado aquí. Rol moral que olvida que la práctica también era frecuente en países europeos como tratamiento de la histeria, la masturbación y el lesbianismo (Equality Now, 1995); lo cual no es llamativo porque la ‘normalización’ de los cuerpos tiene muchas expresiones culturales y no son patrimonio del mundo subdesarrollado. Me someto a la necesidad de las aclaraciones porque el orientalismo –descrito por Edward Said (1979)- tiene una espesura y densidad que nos recuerda que el lenguaje es un campo minado por el cual hay que andarse con cuidado y que ello nos obliga a usarlo reflexivamente. Aun así, no es forzoso que denominar mutilación a este tipo de prácticas sea un acto de superioridad cultural. Pienso, por ejemplo, en el señalamiento de Tzvetan Todorov cuando dice: “La universalidad es un instrumento de análisis, un principio regulador que permite la confrontación fecunda de las diferencias, y su contenido no se puede fijar: siempre está sujeta a revisión” (2003: 438)¹¹⁸.

138

Niño de 1989. Más adelante agrega si bien el uso de ‘mutilación’ enfatiza la idea de violación de los derechos de niñas y mujeres y promueve la lucha por eliminarla, en 1999 el Relator Especial de la ONU sobre Prácticas Tradicionales sugirió el uso de términos menos condenatorios y desde entonces se utiliza la expresión ablación para el trabajo con las comunidades; el propio informe usa ambos términos (2005: 10).

¹¹⁸ O bien en la advertencia de Kate Soper: “los discursos universalistas sobre la “humanidad” corren el peligro de introducir un prejuicio etnocéntrico en nuestra visión de lo que nos es común a todos; sin embargo, los discursos que niegan cualquier estructura compartida de cognición, necesidad y afectividad pueden fomentar políticas que se

En el contexto egipcio, el término mutilación comienza a suplantar el de circuncisión en los grupos de especialistas y activistas desde mitad de la década de los noventa si bien *jitân* significa circuncisión tanto femenina como masculina, la decisión de usar uno u otro es estratégica y depende del contexto. El documento de posición de la ONG egipcia Task Force para Combatir la Circuncisión de las Niñas (*jitân al-banāt*), fundada en 1994 por organizaciones y personas involucradas por largo tiempo en la erradicación de la práctica desde la perspectiva de los derechos de las mujeres y de los derechos humanos, de la salud, la educación y la asistencia legal, declara:

Definimos la MGF como la amputación total o parcial de uno de los órganos del cuerpo femenino, una práctica no reconocida en la literatura médica por ende carece de un término de referencia, procedimiento quirúrgico estandarizado o criterio. Se practica en niñas, cuyo consentimiento no ha sido considerado o que no están en condiciones de darlo. Es una práctica estrechamente asociada a la castidad y al honor de las niñas y aun al honor familiar. Nosotros percibimos la MGF como una forma de violencia contra las mujeres, practicada en una escala y con tal frecuencia que hace de la sociedad, incluso la mayoría de las mujeres, insensibles a la naturaleza violenta, aceptada ampliamente como algo “natural” (...) Nuestra posición sobre la MGF es una denuncia categórica, independientemente de la extensión de la escisión y del nombre usado para referirse a ella. Nuestra denuncia está basada en la firme creencia del derecho de las mujeres a mantener la integridad y totalidad de su cuerpo y la libertad de pensamiento; a elegir su vida y a basar sus elecciones en su propia evaluación de lo que debe y no debe hacerse (People’s Rights, 1998: 12).

139

El documento describe los fundamentos racionales de la práctica y su pervivencia y se posiciona críticamente sobre la solidaridad y el apoyo internacional, aceptable sólo cuando se construye desde las organizaciones locales y con una visión amplia e integral de desarrollo. En ese sentido, considera que el sensacionalismo lesiona la credibilidad de las organizaciones locales y fortalece más que disminuir la práctica. De igual modo, sostiene que la amenaza de cortar la ayuda internacional recae en las espaldas de los más pobres de la sociedad egipcia y no en el gobierno, así como las presiones para dejar sin efecto sentencias judiciales va en contra de la lucha social sostenida durante décadas por mantener la división de poderes y la independencia del poder judicial. Finaliza diciendo que privar a la sociedad de su derecho a la autodeterminación imponiendo las políticas ‘del norte’ va ligado a generar incapacidad para la autodefensa y que esa falta de control “es sustituido por más control sobre las mujeres y una

desentienden totalmente de los sufrimientos y privaciones que padecen los demás” (citado por Terry Eagleton, 2001: 91).

adhesión neurótica a una identidad falsa traducida mayormente en la apropiación de los hombres de los cuerpos y la vida de las mujeres” (*Ibidem*, 13).

El párrafo transcrito de la declaración no sólo permite apreciar la definición de la MGF como una forma de violencia y una violación a los derechos a la integridad corporal y al derecho de las mujeres a decidir sobre sus vidas sino también las críticas políticas dirigidas hacia el gobierno egipcio y el tono antimperialista y cuestionador de las intervenciones internacionales en un sentido amplio, no sólo en referencia a la MGF. Elocuente en la oposición al régimen, el documento sostiene que no hace falta una ley contra la mutilación sino cumplir con las leyes existentes; con toda justicia una demanda de ciudadanía hecha y derecha.

El tópico de la violencia que sufren los hombres en su vida cotidiana, trasladada a las mujeres, es una explicación también para Nadri Zaki¹¹⁹: han perdido el rol dominante en muchos campos debido a la situación económica y política, el único sitio que queda para el ejercicio del poder es la mujer. Ya que no pueden controlar otros aspectos de la vida ni realizar demandas, ejercen un control más agudo sobre las mujeres.

140

Es conveniente no dilatar más un comentario sobre en qué ha consistido mi tarea en esta parte del trabajo. En gran medida en leer detenidamente los documentos y darles cierto orden, distinguiendo así, tres registros del debate interno: médico, legal y religioso, que trato como discursos. Al inicio mencioné el problema de los nombres, comienzo con la descripción de las tipologías y sus usos, desde allí introduzco cómo se percibe el tema, utilizando entre comillas el nombre usado por los actores que menciono. En segundo lugar, delimito los discursos, señalo cuándo interseccionan y transforman los planteos respecto a la práctica y a qué o quienes tienen o tendrían las respuestas apropiadas.

a. De los nombres y las tipologías

Denominada *jitân*, vocablo árabe usado tanto para la circuncisión masculina como femenina, *jifaḍ* o reducción, así como *tahâra* (purificación), según la Encuesta Demográfica y de Salud de 2008, el 91% de las mujeres egipcias entre 15 y 49 años han sido sometidas a algún tipo de mutilación genital, contra el 97% registrado en el mismo tipo de encuesta en 1995 (El-Zanati

¹¹⁹ Entrevista personal, El Cairo, mayo 1999.

et al, 2009: 197). En general, este tipo de alteraciones en el cuerpo femenino se realiza antes de que las niñas cumplan 13 años de edad y, en particular, entre los 9 y los 11 años. La decisión sobre el momento adecuado queda clara si pensamos la interdicción cultural que asocia la mutilación con la salvaguarda de la virginidad y el valor social de preservarla hasta el matrimonio (Assaad, 1980: 5; al-Sa'dawi, 1991: 59). Naturalmente, tiene su correlato en una socialización diferenciada de acuerdo al género. Hay una conexión con la madurez del cuerpo y la sexualidad aunque, desde el punto de vista islámico, son decisivas la apariencia y la opinión de alguien que conozca a la niña o a la joven; es decir, la madurez no está asociada mecánicamente a la edad cronológica.

En su estudio sobre Palestina y Siria de los siglos XVII y XVIII, Judith Tucker (1999: 117-119) admite que las *fatawā*, las opiniones legales de los especialistas en derecho islámico, no dan indicios de por qué la edad de la custodia - *ḥaḍāna*, la etapa en que el niño y la niña dependen físicamente del cuidado de su madre- termina alrededor de los siete años para los hijos varones y a los nueve para las hijas. Vagamente parece haber, comenta, un consenso sobre la edad en que las niñas además de una autonomía rudimentaria comienzan a ser deseables en el sentido sexual y a estar listas para el matrimonio. No he ahondado en este punto pero, para el caso egipcio contemporáneo, una fuente posible para dilucidarlo son las posiciones de las escuelas legales islámicas y las interpretaciones más recientes en los tribunales narradas en las demandas sobre pago de manutención y/o custodia de hijas o hijos, especialmente en los casos en los cuales los demandantes rebaten alguna medida o acción amparándose en el art. 2º de la Constitución que establece que el islam es la única fuente de legislación. Esa línea de indagación puede dar fruto, porque la narración de las causas contiene un recuento de interpretaciones y argumentos, y podría proporcionar más elementos para remediar las carencias de enfoque en los estudios, están centrados en la juventud o adultez cuando la MGF es practicada mayormente en la niñez.

La abogada feminista egipcia Mona Zulficar, en su estudio sobre la situación legal de las mujeres en Egipto, hace una asociación diferente entre mutilación genital y edad. Recomienda que se legisle cuando menos la prohibición de la mutilación antes de los 16 años y que, paralelamente, se realicen campañas para generar conciencia del daño que provoca la “circuncisión femenina” y se informe que ésta no es una práctica requerida por el islam (Zulficar,

1995). En este caso, la edad gira alrededor de la mayoría de edad establecida por el estado, en el supuesto de que coincide con la capacidad para manifestar consentimiento. La definición del límite de edad presume madurez intelectual para tomar la decisión y alude tangencialmente al entorno social en el cual la joven podría decidir en la medida ya que plantea la necesidad de otras campañas destinadas a cambiar las actitudes sociales hacia la mutilación. No parece muy realista la solución debido a que, en la práctica, muchas veces no se respeta la edad legal para firmar un contrato matrimonial (16 años en mujeres y 18 en varones) y que el castigo por las relaciones sexuales fuera del matrimonio ejercen presión en favor de concretarlos más tempranamente. En esa lógica la mutilación tenderá a ser igualmente temprana.

El nombre, la edad y el enfoque adultocéntrico forman un grupo de problemas, otros alcanzan cómo se practica. Las tipologías nos permiten distinguir de qué tipo de mutilación estamos hablando ya que indican el grado de severidad de los cortes. De menor a mayor, los tipos I al IV son los siguientes:

- I. *Sunna*: remoción de un parte del clítoris (del prepucio o recubrimiento)
- II. Clitoridectomía: remoción completa del clítoris
- III. Escisión: remoción completa del clítoris y parte o la totalidad de los labia menores
- IV. Infibulación o Faraónica: remoción de los genitales externos en su totalidad y oclusión de la apertura vaginal.

Esta tipología tiene el mérito de ofrecer una orientación general para clasificar la información. Asimismo, permite realizar una distinción importante: a diferencia de las tres primeras que intentan prevenir la actividad sexual o disminuir la posibilidad de contacto físico “ilícito”, en la infibulación o faraónica el objetivo es impedirla fuera del matrimonio ya que, una vez realizada la escisión, se suturan las paredes de las labias mayores formando una superficie con un orificio estrecho para la uretra y ocluyendo la abertura vaginal; en caso de matrimonio, el orificio se amplía (Karim y Ammar, 1965). De todos modos, quienes trabajan en campo registran una serie de dificultades para el relevamiento de la información debido a la sensibilidad que existe sobre el tema, los tabúes que la rodean y, no menos, la falta de entrenamiento de quienes relevan la información para propósitos estadísticos. En vista de la dificultad para corroborar empíricamente la información provista por las mujeres entrevistadas, *The Egyptian Fertility Care*

Society realizó en 1996 un estudio que combina entrevistas personales y examen ginecológico. La muestra, de 1339 mujeres, se realizó en clínicas y unidades de servicios de planificación familiar, situadas en áreas populares. Atendiendo a los resultados del estudio, podemos reformular la tipología como sigue: clítoris y labia menor, tipo 3 o escisión, 60%; sólo el clítoris 17%; sólo labia mayor 9%; sólo labia menor 7%, sin evidencia 7%. Dos conclusiones importantes pueden extraerse de la observación directa: aunque se creía que en Egipto se practicaba el primer tipo, no se registran evidencias del tipo I o *sunna*, el más leve en cuanto a la severidad del corte, y la forma más común es el tipo III o escisión (EFCS: 1996).

b. De los discursos

En las descripciones, las polémicas acerca de la MGF, así como en las justificaciones sobre la necesidad de mantenerla o erradicarla, se distinguen claramente tres discursos: a) religioso, b) médico y c) legal. Uso el concepto de discurso en un sentido amplio, con él me refiero a lo hablado o escrito pero también a instituciones y prácticas sociales concretas. En cierta medida, lo que sigue es la descripción de un derrotero, de cómo se ha planteado *qué hacer* respecto a la práctica, a cómo caracterizarla y también qué o quienes tienen o tendrían las respuestas apropiadas. Estos discursos, naturalmente, no sólo están inscritos en una sociedad sino también en distintos momentos históricos. Cada uno de ellos tiene sus ritmos y un desarrollo particular aunque cuando se entrecruzan, como veremos, producen resultados diferentes. Y una última observación es que cada uno de los discursos tiene diferentes actores, la adjetivación de religioso, médico o legal, no hace alusión exclusivamente a profesiones en el sentido ocupacional sino al argumento esgrimido, al núcleo duro de esos argumentos.

143

El **discurso religioso** es bastante preciso como espacio donde se intenta fijar las normas que rigen a la comunidad de los creyentes, de cara a la tradición religiosa y sus fuentes (*šarī'a* y *fiqh*¹²⁰). En ese sentido, es fundamental para legitimar su continuidad o destierro determinar si la práctica es islámica o no. La primera observación es que la MGF no está prescrita en el Corán sino en los *aḥādīṭ*, en el registro de las palabras y actos del profeta Mahoma transmitidos desde

¹²⁰ Sólo como recordatorio, la *fiqh* o jurisprudencia son las normas legales que los juristas extrajeron de la *šarī'a* (lo comandado u ordenado por dios). Sus fuentes materiales son el Corán y la *sunna* y sus fuentes metodológicas el *qiyas* (razonamiento por analogía) y el *iyma* o consenso. En ese sentido, la jurisprudencia es una producción humana formulada en escritos, comentarios, interpretaciones y prácticas administrativas y judiciales (Botiveau, 1993: 263).

sus compañeros en adelante. Para evaluar la argumentación que le sigue describo a continuación nociones básicas pero que permiten ponderar el recurso a las fuentes religiosas; es decir, cómo se legitima que la práctica es islámica o no y qué implica hacerla u omitirla. Retomando, el proceso histórico de colección y registro de la tradición profética condujo, finalmente, a que los eruditos del islam reconocieran al Corán y los *aḥādīṭ* como textos con autoridad, no sujetos a revisión en sustancia. Es comprensible que el Corán, en tanto palabra revelada, no estuviera sujeta a revisión alguna y que la única posibilidad fuera extraer de ella –mediante procedimientos específicos lo que dios comanda o prohíbe. En el caso de los *aḥādīṭ* –reporte verbal de la tradición profética- el procedimiento es revisar no el contenido sino la forma en que fueron transmitidos, la confiabilidad y credibilidad de cada hombre o mujer que intervinieron en ese proceso de comunicación, y si la *isnad* (cadena de transmisión) no fue rota. Todo esto se valora si se dice que un *ḥadīṭ* es “sano” o “enfermo” y de ahí que no cualquier *ḥadīṭ* exprese una norma. Desde cierta perspectiva, lo que salta a la vista es que si no está expresada en el texto coránico, la MGF no es requerida por la religión, prueba de ello sería el hecho de que no se practica en todos los países de mayoría musulmana. La distinción básica en este terreno pasa por definir si: a) es obligatorio / recomendado o sunna, o b) no es obligatorio / debe ser prohibido.

144

Para tener una idea más precisa de lo delicado de esta tarea de definición tenemos que recurrir a algunos aspectos de la historia del derecho islámico y comprender las implicaciones más profundas de ubicar la práctica en el casillero a o b. Desde el siglo IX y desde la perspectiva de la teoría legal islámica, los actos humanos pueden ser divididos en cinco categorías y a cada una de ellas le corresponde una consecuencia: obligatorio o *wāyib*, el o la creyente recibe una recompensa si lo cumple y un castigo si no lo hace; recomendado o *mandūb*, entonces será recompensado; permisible o *mubāḥ*, tanto la omisión o comisión son legítimos; prohibido o *ḥaram*, recibe castigo; y, finalmente, repugnante, odioso o *makrūh*, recompensa en la omisión, no castigo en la comisión. Cuando el jurista es consultado para una opinión, por ejemplo sobre la MGF, ubicará su decisión en alguna de las categorías indicadas y argumentará por qué la califica de tal o cual manera.

Decía que nos daría una percepción más profunda, o menos superficial si lo prefieren, porque hablar de que la MGF es obligatoria o solo es recomendada tiene, forzosamente, implicaciones importantes en su aceptación y pervivencia: hace a la religiosidad de la práctica,

remite a la piedad, a la observancia de las normas religiosas, a estar más cerca del paraíso porque dios nos escuchará o premiará por hacer algo. En el punto que sigue, sobre el discurso legal, se apreciarán mejor estas distinciones porque veremos cómo operan en concreto, por ejemplo, en los *usos* de los precedentes de la *fiqh* o jurisprudencia para argumentar las opciones. E igual, a cada paso, en los discursos se entrecruzan estas discusiones de si la MGF es o no es recomendable, si está dentro de la tradición o si debe ser prohibida y si es al estado o a quien le corresponde hacerlo. El pilar de la argumentación es éste que acabo de describir.

Ahora bien, las voces autorizadas en materia de conocimiento religioso son los eruditos, por ejemplo, los muftis que por su conocimiento de la tradición pueden emitir una opinión o *fatwa*¹²¹, y los fuqahā' o juristas. La Comisión de *Fatawā* ha emitido en distintos momentos opiniones de expertos religiosos sobre la MGF: una opinión de 1949 sostiene que no está prohibido abandonar la circuncisión, alienta a hacerlo aunque no muy enfáticamente; 1950, que la circuncisión es *sunna* (de la tradición profética) y su fundamento es disminuir y moderar las tendencias sexuales de las mujeres; 1951, se afirma que practicarla es recomendable porque modera la naturaleza; del mismo año y emitida por Mahmoud Shaltut, Gran Šejj de al-Azhar, sostiene que no está sujeta a una tradición transmitida sino a una costumbre dañina; distingue entre la circuncisión masculina que protege la vida por ser preventiva, de circuncisión femenina que no tiene esa función, por lo tanto es inaceptable. En 1981 el renombrado Šejj Gad al-Haq – nombrado Ministro de Asuntos Religiosos por el presidente al-Sadat y elegido rector de la Universidad al-Azhar, institución que dirigió desde 1982 hasta su muerte en 1996- opina que no se puede abandonar las enseñanzas de Mahoma por lo que dice la medicina ya que ésta evoluciona y no es constante como el islam. En 1994, el Gran Mufti de Egipto, Mohammad Sayyed Tantawi afirma que la escuela šafīta la ordena para ambos sexos y que en el caso de las mujeres no debe exagerarse el corte. El propósito es controlar la sensibilidad sexual que las mujeres desarrollan y al mismo tiempo pueda ser excitada por su esposo (Abu Sahlieh, 1998: 100 y Suprema Corte Administrativa, 28/12/97).

145

¹²¹ La fatwa, opinión legal del mufti (son respuestas a preguntas concernientes a la aplicación de la ley a un problema específico). El mufti examina el material relevante en la literatura religiosa; su respuesta es una opinión calificada y autorizada, de naturaleza informativa, no es un juicio legal obligatorio y, aunque no se prevé un resultado necesario, podría tener impacto en un caso particular y, a la larga, sobre la ley. Puede tener una consecuencia más directa en las/los creyentes que lo consultan sobre la pertinencia de la MGF y, en tal caso, su opinión expresará si interpreta que es un acto recomendado o no, tal como expliqué antes.

Es interesante ver las diferencias entre los cincuenta y los ochenta, los primeros más liberales y los segundos decididamente conservadores. Además de registrar la refutación de la medicina en la opinión del Šejj al-Haq, hay que notar el enorme peso social y político de sus declaraciones. El Šejj, famoso y polémico por sus comentarios, a veces afines al gobierno y otras en franco conflicto dependiendo de los temas en juego y de los momentos, tiene una capacidad de influir en la opinión pública como no la tiene ninguna organización de pro de erradicar la MGF. Además, durante el gobierno de al-Sadat se islamizó la televisión, regresan los programas religiosos y el recato en la vestimenta de las mujeres que trabajan en ella. A diferencia del ejemplo anterior, el Gran Mufti Ali Gomaa –la mayor autoridad legal egipcia- después de la muerte de una niña de once años a consecuencia de la mutilación practicada en una clínica privada de Minya en 2007 condenó lo ocurrido y sostuvo que la práctica no era islámica y era *haram* o prohibida (Consejo de Población, 2008: 9). Eso decía antes, depende quién enuncia y cuándo.

Para el intelectual y jurista egipcio Muhammad Salim al-Awwa, conocido líder islamista, actual Secretario General de la Asociación Internacional de *‘Ulama* (eruditos islámicos) y presidente de la Asociación para la Cultura y el Diálogo (entre coptos y musulmanes)¹²², no existe ninguna mención en El Corán explícita o implícita que indique la obligatoriedad de la “circuncisión femenina” y que no se puede argumentar tampoco la existencia de algún *hadīṭ* que la avale. Mediante un riguroso análisis, explica que de los cinco *aḥādīṭ* citados para sostener lo contrario, sólo uno de ellos es auténtico y se refiere a la circuncisión masculina, por lo tanto no es admisible como fuente. Se trata, más bien, de una costumbre social, que causa una lesión indudable e inaceptable. Insiste, además, que la circuncisión femenina es una agresión al cuerpo humano y cae en la categoría de conducta criminal como está definida en el Código Penal (al-Awwad, 1998: 34-42); no lo dice pero se deduce, es punible y los mecanismos sancionadores ya están a la mano. Es decir, hay de conservadores a conservadores, el discurso islamista militante en general es favorable a la práctica pero el espectro sigue siendo amplio.

¹²² Candidato independiente para las elecciones presidenciales de 2012, Muhammad Salim al-Awwa pertenece al grupo de profesionistas desprendido de la organización Hermanos Musulmanes en 1995 y fundadores del Partido al-Wasat, formalmente reconocido como tal recién en 2011. Partido de tendencia islámico-centrista, ganó 10 curules en las pasadas elecciones parlamentarias.

Por su parte, el **discurso médico** tiene dos manifestaciones importantes, construye argumentos en contra de la mutilación pero ofrece también los fundamentos para su medicalización, para que sea aceptable cuando se practica por profesional médico competente. En el primer caso, se resaltan las consecuencias físicas negativas, en el cuerpo y en su funcionamiento, en el momento en que se realiza y los que las mujeres enfrentarán en el futuro. El riesgo más alto es, sin duda, la muerte por hemorragia o infección, seguido de otros daños permanentes y no intencionales de la uretra, el recto, de órganos internos en el área de la vagina o de deformación. Las afectaciones futuras incluyen dolor y/o infecciones recurrentes, problemas urinarios y menstruales, infertilidad y dificultades en el momento del parto. Asociados específicamente a la sexualidad, señala la probabilidad de frigidez y menor satisfacción sexual. Y, finalmente, entre las consecuencias psicológicas se destaca el sentimiento de inferioridad como patología y también como problema identitario.

Como puede observarse, el primero es un discurso de oposición a la práctica y ésta se aborda como un problema de salud pública cuya solución es la información adecuada; es decir, difundiendo las consecuencias que tiene o tendrá para las niñas, jóvenes y mujeres adultas. Si a ello le anexamos las acciones en el ámbito de la salud destinadas atemperar los efectos, entonces las “soluciones”, además de la información -un problema cultural que puede modificarse con la socialización de las observaciones médicas del cuerpo femenino-, resulta en realidad en un problema técnico. La deriva es sencilla, además de lógica, se evitarían consecuencias negativas para las mujeres si la práctica fuera realizada por personal capacitado. No se ataca el sustento de la práctica sino sus consecuencias y, dentro de éstas, la solución hallada es hacerlo “lo mejor posible”. Paradójicamente este discurso crítico servirá de fundamento a la medicalización que propugna el estado, como explicaré más adelante.

Mencioné que una de las razones, si bien no la única, por las que se practican distintos grados de MGF es que permite un mayor control del apetito sexual. Al efecto buscado de contener la sexualidad de las mujeres se suma el beneficio del comportamiento virtuoso y más piadoso. Supone que controla pero que no hace desaparecer el impulso sexual ni el goce, si ello ocurriera se estaría atentando contra la concepción islámica del matrimonio. Uno de los estudios más llamativos en contenido y conclusiones que ataca estos implícitos del control sexual es el que realizaron Mahmoud Karim, y Rushdi Ammar, dos médicos del Departamento de Obstetricia

y Ginecología de la Universidad Ain Shams en 1965. Basado en una muestra de 651 mujeres concluyen que la práctica es lesiva, causa trauma sexual, tiene efectos permanentes en los órganos genitales y reproductivos y disminuye el deseo sexual. El estudio es importante por las conclusiones y también por la época en que se enuncian. No estamos hablando de una época de apogeo de las conferencias internacionales ni de las campañas recientes, sino de otro contexto de producción que debería al menos hacernos repensar cómo y cuándo las sociedades locales debaten sobre temas que definen como problemáticos para las mujeres. Claro que hubo resistencias a este tipo de estudios (al-Sada'wi, 1991: 65-66) aun cuando en 1965 estamos hablando de un contexto político local marcado por los proyectos socialistas y del nacionalismo árabe y su racionalidad modernizadora, aunque el nasserismo rara vez manifestó públicamente preocupación por cuestiones de género que no estuvieran relacionadas estrechamente con la modernización política y económica y en 1959 legisló la prohibición de la MGF.

Pese a las buenas intenciones, el discurso médico no sólo trata el cuerpo extraído de su contexto sociocultural sino que también enfría la discusión, como si se discutiera de algo que está relativamente ausente, un cuerpo padece consecuencias incluso dolores y enfermedad pero no tiene una identidad demasiado concreta ni emociones. Es comprensible que no diera demasiados resultados como estrategia de comunicación hacia la población y fuera fácilmente subvertido por el estado para instrumentar la “medicalización”: la identificación de la mutilación con una intervención quirúrgica, una *operación* en la jerga popular o clitoridectomía en lenguaje experto, junto a la exigencia de que sea realizada por personal médico en un ambiente de mayor asepsia. Bien podía la ciencia iluminar áreas de la vida social dominadas por la superstición si de modernidad se trata pero en manos del estado ofrecía una salida de compromiso políticamente útil.

Según Seham Abd al-Salam (1999: 317) este planteo de la intervención médica es más contemporáneo, su afirmación se basa en el testimonio del cirujano Ali' Ibrahim en una conferencia médica realizada en El Cairo en 1928 en la que declaró que él no aprendió a realizar la “circuncisión femenina” y que tampoco se la enseña a sus alumnos, que su información procede de las veces que ha tratado médicamente a niñas que han sufrido consecuencias a raíz de la circuncisión. Eso probaría que la circuncisión femenina no forma parte de la práctica médica en Egipto. En un escrito posterior, al-Salam agrega que Ali' Ibrahim también declaró en aquella

ocasión que la circuncisión femenina no era recomendada por la religión (2003). La observación quizás sólo prueba que hacia finales de los años veinte la ciencia no era muy invocada para este tema, aun así es un dato interesante.

Según los reportes periodísticos recogidos por la revista *Sawasih* (1996), entre mayo de 1995 y agosto de 1996 cinco púberes entre 10 y 14 años murieron en manos de médicos (3 casos) o barberos (2 casos). Aun así la medicalización siguió su curso. Según la Encuesta Demográfica y de Salud de 2005, entre los practicantes de la mutilación destacan los médicos: 67.6%, enfermeras o trabajadores de la salud, 6.9%, dāyas 22.4% y barberos 1.2%. En la encuesta del mismo tipo de 2008 los porcentajes son 71.6%, 5.8%, 20.7% y 1.0% respectivamente (el Zanati y Way, 2005 y 2008). Comparadas las cifras con el primer registro oficial de 1995, los médicos y médicas representan el 13.1% (las encuestas del 2005 y 2008 no discriminan entre profesionistas mujeres u hombres) mientras que las dāyas realizan el 61.8% de las escisiones y los barberos el 3.3%. En apenas diez años el personal médico desplazó a los practicantes tradicionales, tanto que se revierte el lugar de las comadronas y la tendencia continúa.

149

Dentro del **discurso legal** estoy considerando un universo bastante amplio, me refiero en parte a la jurisprudencia islámica, ya comentada en un punto anterior; a las leyes seculares del estado egipcio, cuya escasez puse en evidencia al inicio de este apartado; así como a acciones en el ámbito de la justicia, lugar donde puede observarse la interacción entre contendientes y los cruces de la argumentos. Por ejemplo, en relación al discurso científico, otro registro de las opiniones de los expertos en jurisprudencia religiosa (*fuqahā'*, eruditos en *fiqh* o jurisprudencia) puede verse en el caso del comité, formado a instancias del Ministerio de Salud, que estudió “la circuncisión femenina” desde el punto de vista religioso, sanitario y social en junio de 1959. Sus conclusiones fueron: a) que sólo puede ser realizado por un médico/a, que sería parcial y no según quien lo solicite; b) que, en un esfuerzo por erradicar la práctica, no sería realizado en los hospitales o unidades dependientes del Ministerio de Salud; c) que no se les permitirá a las *dāyas* (comadronas, parteras) realizar ningún tipo de cirugía, incluyendo la circuncisión; y, d) que la “circuncisión” tiene efectos perjudiciales para las mujeres antes y después del matrimonio. Finalmente, los *fuqahā'* establecen que va contra los principios islámicos remover *totalmente* esos órganos y que no es un ritual islámico. Es decir, adhieren a la introducción de criterios médicos *para una remoción parcial* de los órganos genitales. Pese a ello, el gobierno de Nasser

legisla sobre la prohibición. Vistos los resultados, es más bien dudosa la eficacia de la ley y del seguimiento a la medida.

Como ya he indicado, el estado se pronuncia nuevamente recién en 1978, reiterando la prohibiendo la realización en hospitales e instalaciones públicas. Al año siguiente una iniciativa civil exponía: “la circuncisión femenina está estrechamente ligada a costumbres arcaicas e ideas equivocadas que han sido mantenidas y esparcidas debido a la ignorancia por un lado y a lo embarazoso que resulta tratar un tema tabú”, expresa el informe de la Asociación de Planificación Familiar de El Cairo a propósito del seminario organizado en octubre de 1979¹²³ sobre “la mutilación corporal en jóvenes”, con el objetivo de “proteger a las niñas egipcias indefensas de esta perniciosa práctica” (1983: 93). En las jornadas de estudio participaron sectores gubernamentales y no gubernamentales y finaliza con el acuerdo del plan nacional de acción para la erradicación de la práctica que incluye una campaña de concientización dirigido a los padres a través de los medios de comunicación informando sobre las repercusiones psicológicas, sociales y de salud para las mujeres; invitación a organizaciones de mujeres para que eduquen sobre el tema; desarrollo de un programa de entrenamiento para mujeres urbanas y rurales líderes y cuadros administrativos; fomento a la inclusión del tema en la curricula de escuelas y universidades, en especial en las facultades de medicina y escuelas de enfermería; y, por último, pugnar por la aprobación de una ley que prohíba la práctica de la MGF. El plan nacional no logró despegar sino dos o tres años después por falta de financiamiento y la ley de criminalización de la MGF finalmente ocurrió en el 2008.

150

Fue más expedita la reacción del gobierno después de que CNN grabara y difundiera un film donde un barbero corta los genitales de una niña mientras en El Cairo se llevaba a cabo la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo de 1994 y pocos días después de que el Ministro de Salud declarara que no era frecuente en el país y que se estaba extinguiendo. El debate toma una gran envergadura y posteriormente el gobierno impulsa nuevamente la idea de admitir la MGF bajo control y personal médico, destinando un día en dependencias de salud pública para tal efecto. Debido a las confrontaciones y campañas que siguieron a la medida, el

¹²³ La Organización Mundial de la Salud realizó el mismo año el seminario sobre Prácticas Tradicionales que afectan la Salud de las Mujeres en Jartum, Sudán. El diciembre de 1979 Naciones Unidas aprueba la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW), en vigor como tratado internacional en 1981.

Ministerio de Salud se retracta de la autorización para que se practique en hospitales públicos; la explicación posterior fue que la intención había sido evitar que la continuaran realizando barberos y *dāyas*. En 1996 nuevamente un decreto ministerial prohíbe la práctica en hospitales y clínicas privadas aunque deja la posibilidad de realizarla si un médico la juzga necesaria.

Los noventa presentan otros cruces importantes de los discursos aquí mencionados. Los casos núm. 5204, caso núm. 5834 y caso núm. 6091, todos del año judicial 43, decididos en la sesión de la Suprema Corte Administrativa (SCA)¹²⁴ del 28 de diciembre de 1997, resuelve la apelación presentada por el Dr. Munir Fawzi, profesor de ginecología de la Facultad de Medicina de la Universidad de Ain Shams y del Sindicato de Médicos, y las demandas presentadas por Asociación para la protección de la mujer contra prácticas Lesivas y la Asociación Egipcia de Planificación Familiar y la Organización Egipcia de Población y Desarrollo, en contra de la decisión del Ministro de Salud (17 de julio 1996) que decreta la prohibición de la “circuncisión femenina” en todos los hospitales públicos a menos que medien motivos médicos, con la autorización del jefe de ginecología de la unidad y con base a la recomendación del médico tratante; será considerada un crimen cuando sea practicada por otra persona que no sea médico (excluye enfermeros y la realización en clínicas privadas). El Dr. Munir Fawzi demanda por la inconstitucionalidad de la medida, con base al art. 2º de la Constitución que convierte a la legislación islámica en ‘la’ fuente de la ley y otros artículos que establecen garantías constitucionales; las organizaciones en contra de la MGF por la ‘medicalización’ de la misma. La SCA falla en contra de los demandantes, en este caso, la sentencia sienta precedentes, tiene fuerza legal, a diferencia de las *fatawā* que presenta soluciones interpretativas frente a un tema específico aunque también son consideradas en la causa.

Lo interesante del veredicto es la revisión de los antecedentes legales, médicos y religiosos y la conclusión de la Suprema Corte: interpreta que, en tanto no existe una posición unánime de la comunidad médica ni de los expertos religiosos, la respuesta está en la Constitución y en el sistema de justicia. De este modo, está un paso más delante de la relación entre discurso legal y médico que se centra en mejorar las condiciones para que no peligre la

¹²⁴ Cae en su jurisdicción cuando existe una demanda contra un decreto administrativo, como este caso que se impugna la decisión del Ministro de Salud. Traducción del veredicto al inglés, Legal Research and Resources Center for Human Rights, Cairo.

vida o la salud que parece sostener la legitimidad del decreto ministerial objeto de las demandas. Como desestima la demanda de las organizaciones por considerar que no eran demandantes en el juicio que originó la apelación, prácticamente la totalidad del veredicto está destinado a responder al Dr. Fawzi. En ese sentido, rebate la defensa de la mutilación por parte de los médicos como tradición islámica ya que no hay posición conclusiva al respecto y el demandante no puede seleccionar una interpretación sobre otras ni argumentar que es una costumbre ya que es más importante seguir la enseñanza profética de prohibir lo malo y comandar lo bueno y que la circuncisión es dañina para las mujeres, como lo ha demostrado la Organización Mundial de la Salud. Respecto a las creencias populares acerca del deseo sexual, el veredicto vuelve a señalar la falta de unanimidad, algunos piensan que la circuncisión lo aumenta y otros que lo disminuye y protege el honor. Los médicos, como los eruditos islámicos, exageran porque la intensidad del deseo no depende de la circuncisión sino de psique y de la actividad glandular. Asimismo, el veredicto defiende el derecho a la integridad corporal, el cual está basado en tres principios: la necesidad de mantener el correcto funcionamiento de los órganos, el derecho a retener todas las partes del cuerpo y el derecho a no sufrir dolor.

152

Los jueces culminan ratificando la legalidad y legitimidad del decreto del Ministro de Salud porque pone punto final a los desacuerdos entre especialistas, sean religiosos, sociólogos o médicos. Es decir, reafirma la capacidad de intervención del estado en la intimidad y en la construcción de la moral pública; el decreto en cuestión finalmente se deroga en 2007 cuando se prohíbe la MGF sin condicionamiento alguno. Puestos en su rol de árbitros, los jueces de la SCA formulan realmente una interpretación de la *šarī'a* y argumentan con elementos de distinta naturaleza: las necesidades del estado de legislar sobre áreas de su competencia, el análisis de la jurisprudencia islámica, las nociones modernas de salud y bienestar y no menos, la autoridad de sus propias voces frente a las opiniones contradictorias e intereses contrapuestos que provienen de la sociedad.

A modo de cierre

Ciudadanas como sujetos “femeninamente” responsables no es sólo un problema de las adultas. Cumplir con las obligaciones que he señalado con insistencia en este estudio incluye la “corrección” de los cuerpos y esa corrección se realiza entre los 9 y 11 años. Si hay algo de

notable en el tema de la FGM es el silencio de la producción de normas estatales sobre el tema. Sin embargo, la exigencia de cuerpos corregidos embona a la perfección con los modelos femeninos construidos e impulsados por el estado en el periodo analizado y con los imperativos de la ciudadanía que he descrito. Esta pequeña historia del silencio, lo que en ciertas épocas largas o cortas no se menciona en los textos legales, es muy reveladora. No debe confundir ese mutismo estatal con ausencia de debates. Revisando ambas cosas doy con un hallazgo peculiar: el sujeto de derecho infante no se construye más cabalmente sino hasta la década de los noventa.

Lo relatado muestra a distintos actores, líderes religiosos, jueces, particulares y organizaciones, y al estado que disputan alrededor del cuerpo acerca de los derechos de las niñas y mujeres jóvenes y adultas y su condición de ciudadanas. En el discurso médico, de oposición a la práctica de MGF señala las consecuencias físicas, en el cuerpo y su funcionamiento, así como los riesgos presentes y futuros que representa la mutilación del cuerpo femenino pero abre la puerta a la medicalización y, por ende, a la pervivencia de la MGF. El discurso religioso, discute la MGF desde el punto de vista de las normas comunitarias, de cara a la tradición y de sus fuentes (šarī'a y fiqh). Y, finalmente, el discurso legal, cambia históricamente como los anteriores incorporando a finales del siglo XX la constitucionalidad y la justicia. Aun cuando no se trató de un relevamiento exhaustivo, en cada caso traté de distinguir la lógica interna de los discursos, las propuestas sobre qué o quienes tienen o tendrían las respuestas apropiadas, así como las tensiones y contradicciones.

Por último, sigue abierta la discusión sobre las teorías del cuerpo y sus probables (o improbables) aportes para hacer una historia del cuerpo que, además, es un cuerpo infantil o juvenil. Ex profeso puse la discusión teórica primero, con la intención de enfatizar lo escasamente provistas de herramientas analíticas que estamos pese a la cantidad de trabajos que se han escrito desde los noventa sobre el cuerpo y para poner en evidencia lo poco que sabemos todavía de la infancia.

A MODO DE CONCLUSIONES

Llegado a este punto la decisión es clara: recapitular las consideraciones parciales de cada capítulo o abrir líneas de reflexión sobre lo que, a mi juicio, deja este estudio de la ciudadanía de las mujeres en Egipto. Opto por este último camino no sin dejar sentadas algunas observaciones generales, incluyendo temáticas que en el recorte elegido no abordé. La primera de ellas y como resultado del ejercicio de periodización realizado, es la continuidad entre el Imperio Otomano y el estado nacional egipcio en cuanto a las normas de membresía a la comunidad política, nacional y de estatutos personales, al menos en las primeras décadas del siglo XX y pese a la autonomía egipcia frente al imperio durante el siglo XIX. Dichas normas guardan los condicionantes de género previos, transitan de una legislación a otra adecuándose a la cultura política local y a los problemas locales. Por ejemplo, el gobierno otomano resuelve en el Código de Familia de 1917 el problema de las minorías de una manera más equitativa dada la conformación plural del imperio y los desafíos a la unidad que éstas representan mientras que la población egipcia en ese sentido es más homogénea y pesa también la promesa de inclusión inicial como ‘nacionales’. La solución egipcia es básicamente de islamización de las leyes de estatutos personales; lo que quiere decir que las mujeres no musulmanas sufren una doble subordinación y que la minoría más numerosa, la copta, mantendrá una demanda insatisfecha primero de estatutos unificados para las minorías religiosas y, desde la década de los noventa del siglo XX, de estatutos civiles, seculares, con sujetos individuales de derecho, mismas que resurgieron durante las protestas populares de 2011 quizás alentadas por la posibilidad de un nuevo pacto nacional. Esta es una línea de investigación abierta.

Allí, en ese tránsito de un orden patriarcal a otro, hay además una marca de origen colonial, en las presiones que los estados europeos ejercen sobre la región. Egipto finalmente no fue independiente en un sentido más real sino hasta la revolución de 1952. Situación que Amira Sonbol (1995) resume de modo tan luminoso: el orden patriarcal de las *nuevas* estructuras del estado replica los intereses del poder financiero externo en alianza con las elites nacionales occidentalizadas, con una clerecía cuya autoridad se va entretrejiendo fuertemente con las necesidades del estado. No siempre es vocera del estado, es cierto que también del sector

emergen críticas y que la relación no siempre es armoniosa pero la centralidad de sus opiniones en cuestiones relativas a las relaciones de género no se explica únicamente por la pluralidad jurídica, por la convivencia de la *šarī'a* con leyes seculares. Como sostienen las feministas egipcias, la pluralidad normativa no es el obstáculo sino las interpretaciones disecadas y estrechas de las normas religiosas encajonadas en los códigos y leyes que eliminan parte de la diversidad que hacían posible lecturas de la tradición más equitativas. Ahí vemos la autoridad del estado moderno avanzando sobre las relaciones sociales, volviendo público lo privado.

A propósito del discurso religioso surge otra dificultad. Aunque he sostenido, y espero que demostrado, que desde los setenta en adelante la radicalidad de ese discurso está en manos de los islamistas, hay cierto consenso entre especialistas que su beligerancia no implicó la islamización de la sociedad egipcia aunque también existe consenso en que marcó el ritmo de los debates, incluso interpretados como estrategias para mantener al islam en la agenda pública. Creo, sin embargo, que habría que adoptar otras estrategias para distinguir las concepciones conservadoras masculinistas, patriarcales, no religiosas, quizás tomando prestada de la historia política las definiciones de los conservadores. Tomemos un ejemplo, la Corte Suprema Constitucional resolvió numerosos litigios surgidos de demandas a favor de una aplicación más cabal de la enmienda del artículo 2° de la Constitución, es decir, en pro de la islamización de las leyes. En la mayoría de los casos la Corte Suprema resolvió en contra de los litigantes pero sus soluciones fueron conservadoras respecto a las relaciones de género y desfavorables para los derechos de las mujeres. Podría argumentarse que los jueces, a cuyo cuerpo muy recientemente ingresaron algunas mujeres juezas, por su formación e institución de pertenencia, tienen una mentalidad conservadora. Sin embargo, el discurso público de género que de allí emana exige mayor precisión en los instrumentos de análisis para distinguir las diferencias *entre* posiciones conservadoras. El poder judicial ha adquirido autoridad social frente al autoritarismo del estado, eventualmente se percibe como un lugar de resistencia. La naturaleza profundamente generizada del derecho no diluye el hecho del uso de las cortes –superiores e inferiores- por parte de las mujeres individuales o de organizaciones para reclamar derechos.

Lo anterior lleva al tema de las reformas legales y a su potencial de cambio. Causa perplejidad tanta confianza en el estado moderno cuando, como explica Rita Segato, “entrega aquí con una mano lo que ya quitó con la otra: entrega una ley que defiende a las mujeres de la

violencia a que están expuestas porque ya rompió las instituciones tradicionales y la trama que las protegía” (Segato, 2011: 22). La reflexión es muy interesante y no está aislada, habla de la reivindicación feminista de revisar que dejó el estado legislador fuera, qué quitó del amparo y justicia que tenían las legalidades no estatales. No obstante, me inquieta que de la desconfianza hacia el estado pasemos a la confianza en los derechos consuetudinarios. Advierto a quien lee que la autora está trabajando una realidad distinta –comunidades indígenas brasileñas-; sin embargo, es un terreno resbaladizo. El camino de las reformas legales, para el caso que estudio, se percibe apropiado para corregir las normas comunitarias lesivas para las niñas y mujeres y claramente como demanda de ciudadanía. Posición no contradictoria con la resistencia a las políticas de moral pública construidas y administradas por el estado ni con el reconocimiento de que el retiro de la protección legal –del *nasserimo*, por ejemplo- puso en posición de mayor vulnerabilidad a las niñas y mujeres.

El examen previo lleva a la espinosa relación entre universalismo y relativismo. Para abordarlo recurro a mi experiencia de trabajo de campo. Mi planteo original del estudio de la ciudadanía incluía el tema del cuerpo –o de los cuerpos- pero no ejemplificado únicamente en la mutilación genital femenina sino también en las políticas de control natal. Sin embargo, en las charlas informales el tema emergía con naturalidad relacionado con la ciudadanía de modo que comencé a ver que tan trascendente era la cuestión del cuerpo y la MGF para cualquier noción de derechos ciudadanos. Esas observaciones, en todos los casos acompañadas de una posición crítica frente a la ‘occidentalización’ y la banalización de los problemas de las mujeres egipcias, mi propio avance en los registros y revisión del material que producían y del tipo de campañas realizadas, me convencieron completamente. Para mi sorpresa, ya de regreso recibí algunas críticas por el sesgo *orientalista* que adoptada mi trabajo por esa inclusión de la MGF en el análisis de la ciudadanía. Sería injusta si no comento que otras colegas vieron con entusiasmo esa línea de exploración e incluso es posible que no haya sido suficientemente clara respecto a la importancia del cuerpo, al sitio del cuerpo en la discusión de la ciudadanía en la agenda feminista. La anécdota habla de la conciencia que la academia ha ido tomando sobre la colonialidad del saber, de las distorsiones de una agenda internacionalizada sin considerar las producciones y luchas locales, eso es positivo. Aunque también habla del riesgo relativista. Y ésta es mi última observación.

Últimamente parte de la academia se ha visto subyugada por los sujetos ‘dóciles’, siguiendo la fórmula de Saba Mahmood (2001). Su trabajo da muchos elementos para reflexionar cómo las mujeres reproducen la subordinación, para apreciar que allí también hay ‘agencia’ y ‘autonomía’. Disipa así un equívoco, la idea de agencia como resistencia y obliga a tener una sensibilidad mayor frente a la variedad de ‘agencias’. Pero así como existe agencia no emancipadora siguen presentes las resistencias al viejo estilo, escuchar las voces insumisas sigue siendo nuestra tarea, diría que las utopías están en mayor riesgo de ser engullidas por el ensordecedor festejo del conservadurismo actual.

FUENTES Y BIBLIOGRAFIA

Fuentes seleccionadas

Imperio Otomano, Ley núm. 19/ enero 1869, sobre la nacionalidad otomana. Traducción al francés de Samia Rizq, publicada en Paul Coatalen , « Le statut des enfants nés de mère égyptienne et de père étranger », *Égypte/Monde arabe*, Première série, À propos de la nationalité, <http://ema.revues.org/index320.html>.

República Árabe de Egipto, *Dustur Jumhuriyya Misr al-Arabiyya* (1971). Constituciones 1956, 1958, 1962 [La Carta] y 1964, en *al-Maḥkama al-Dusturiyya al-'Ulyā*. <http://www.idsc.gov.eg>

República Árabe de Egipto, Ley núm. 131/ 1948 -*al- qānūn raqam 131 li-sanat 1948 al-qanun al-madani*. Código civil, completo puede consultarse en línea, la versión en árabe en http://www.wipo.int/wipolex/en/text.jsp?file_id=205494 y la traducción al inglés en página de Legislation & Development Information Systems (LADIS), http://www.tashreaat.com/view_studies2.asp?std_id=82

República Árabe de Egipto, *Qanun al-aḥwal al-šajsiyya*, Leyes de Estatus Personal. Ley 25 /1920; Decreto-ley 25 /1929; Ley 44 /1979; Ley 100 / 1985. Traducciones al francés de las leyes 25, 44 y 100, en Fahmi, Hoda. *Divorcer en Egypte*, El Cairo: CEDEJ, 1987. Ley 1 /2000, *qānūn tanzīm ba'du auḍa' wa iḡra'at al-taqādy fi masā'il al-aḥwal al-šajsiyya*, ley que regula ciertas condiciones y procedimientos para litigar en asuntos de Estatus Personal.

República Árabe de Egipto, *Qānūn raqam 73 li-sanat 1956 bitanzīm mubāširati al-ḥuqūq al-sīāsīyya* (Ley 73/1956 para la regulación de los derechos políticos).

Ruiz-Almodóvar, Caridad. *El derecho privado en los países árabes: Los Códigos de Estatuto Personal*, Granada: Universidad de Granada y Fundación Euroárabe de Altos Estudios, 2005.

Veredicto de la Suprema Corte Administrativa (SCA) en los casos núm. 5204, caso núm. 5834 y caso núm. 6091, todos del año judicial 43 (1997). Traducción del árabe, Legal Research and Resources Center for Human Rights, Cairo.

El Corán, Edición preparada por Julio Cortés, Barcelona: Herder, 2002.

Libros y artículos

Abécassis, Frédéric y Anne Le Gall-Kazazian. « L'identité au miroir du droit. Le statut des personnes en Égypte (fin XIX^e - milieu XX^e siècle) », *Égypte/Monde arabe* 11, 1992, pp.11:38.

Abdel Fattah, Ezz Eldin Ismail. "Patterns and Trends of Economically Active Population in Egypt", en *Demographic Analysis of 1986 Census Data*, Vol. 1, El Cairo: CAPMAS, 1993?, pp. 219-251.

Abu-Odeh, Lama. «Modernizing Muslim Family Law: The Case of Egypt », en *Vanderbilt Journal of Transnational Law* 37: 4, octubre 2004, pp-1043-1146.

Abu-Zaid, Gihan. "In Search of Political Power- Women in Parliament in Egypt, Jordan and Lebanon", International IDEA (DE, 28 de setiembre, 2004: <http://www.idea.int/women/partl/toc.htm>).

Association for the Development and Enhancement of Women (ADEW), *Annual Report*, El Cairo, 2005.

Aldeeb Abu-Salieh, Sami Awad. «Circoncision masculine et féminine: notre sexe entre le marteau des dieux et l'enclume des coutumes, en Heinrich Scholler (ed), *Gewohnheitsrecht und Menschenrechte, Aspekte eines vielschichtigen Beziehungssystems*, Baden-Baden: Nomos Verlagsgesellschaft, 1998, pp. 81-124.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, New Haven, Londres: Yale University Press, 1992.

al-Afifi, Nadia y Amal Abdel Hadi (eds), *The Feminist Movement in the Arab World. Intervention and studies from four countries, Egypt, Palestine, Sudan, Tunisia*, El Cairo: Centro de Estudios Nueva Mujer, 1996.

al-Ali, Nadje. "Standing on shifting ground: Women's activism in contemporary Egypt". Tesis doctoral, School of Oriental and African Studies, University of London, 1998.

----- *Secularism, Gender and the State in the Middle East. The Egyptian Women's Movement*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

al-Awwad, Muhammad Salim. "Female Circumcision. Neither Sunna, nor a Sign of Respect", en Muhammad Lutfi Al-Sabbagh (ed), *Islamic ruling on male and female circumcision*, Alejandría: World Health Organization, 1996, pp. 34-42.

Asad, Talal. *Formations of the Secular. Christianity, Islam, Modernity*, Stanford: Stanford University Press, 2003.

Assaad, Marie Bassili. "Female Circumcision in Egypt: Social Implications, Current Research, and Prospects for Change", en *Studies in Family Planning* 11: 1, enero 1980, pp.3-16.

Assal, Ihsan, "The House of Obedience", en Margot Badran y Miriam Cooke (eds.) *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington- Indianapolis: Indiana University Press. 1990, pp. 161-167.

Badran, Margot. *Feminists, Islam, and Nation. Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press, 1995.

----- "Competing Agenda: Feminists, Islam and the State in 19th and 20th Century Egypt", en Deniz Kandiyoti (ed), *Women, Islam and the State*, Filadelfia: Temple University Press, 1991, pp. 201-236.

Badran, Margot y Miriam Cooke (eds.) *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington- Indianapolis: Indiana University Press. 1990.

Baron, Beth. *The Women's Awakening in Egypt. Culture, society and the press*, New Haven-Londres: Yale University Press. 1994.

Baron, Beth. *Egypt as a Woman. Nationalism, Gender, and Politics*, El Cairo: The American Cairo University Press, 2005.

Beinin, Joel. "Egyptian textile workers: from craft artisans facing European competition to proletarians contending with the State", en Lex Heerma Van Voos, Els Hiemstra-Kuperus y Elise Van Nederveen Meerkerk (eds), *Ashgate Companion to the History of Textile Workers, 1650-2000*, Farnham: Ashgate, 2010, pp. 171-197.

Bellefonds, Y. Linant de. "Le Droit musulman et le Nouveau Code Civil Égyptien", *Annales juridiques, politiques, économiques et sociales* 4, 1956a, pp. 223-235.

----- "La suppression des juridictions de statut personnel en Égypte", en *Revue internationale de droit comparé*, vol.8, núm.. 4, julio-setiembre 1956b, pp.412- 425.

160

Ben Néfissa, Sarah. "Le mouvement associative égyptien et l'islam. Éléments d'une problématique", en *Monde Arabe. Maghreb- Machrek* 135, enero- marzo 1992, pp. 19-36.

Bernard-Maugiron, Nathalie. « Quelques développements récents dans le droit su statut personnel en Égypte », en *Revue Internationale de droit comparé* 56 : 2, abril-junio 2004, pp. 355-385.

Bibars, Iman. "Is credit the most appropriate poverty alleviation mechanism?", *People's Rights* 5 julio 1997, pp.10-11 y 19.

----- *Victims & Heroines. Women, Welfare and the Egyptian State*, Londres-Nueva York: Zed Books, 2001.

----- "Gender and Citizenship in the Arab World To be or not to be: Arab Women's Legal Existence and Their Compromised Citizenship", El Cairo: ADEW, 2005, 69 pág.

Bier, Laura. *Revolutionary Womanhood. Feminism, Modernity, and the State in Nasser's Egypt*, Stanford: Stanford University Press, 2011.

Booth, Marilyn. "Biography and Feminist Rhetoric in Early Twentieth-Century Egypt: Mayy Ziyayada's Studies of Three Women's Lives", *Journal of Women's History* 3: 1, 1991, pp.38-64.

Borg, Carmen y Peter Mayo. "Human Rights, Social Justice y Civil Society, Interview with Magda Adly", en *Public Intellectuals, Radical Democracy and Social Movements: a Book of Interviews*, Nueva York: Peter Lang Publishing, 2007, pp. 49-59.

Botiveau, Bernard. "Contemporary Reinterpretations of Islamic Law: The Case of Egypt", en Chibli Mallat (ed), *Islam and Public Law: Classical and Contemporary Studies*, Londres: Graham and Trotman, 1993, pp. 261-277.

----- "1979-1985: Le droit de la famille en question", *Maghreb-Machreq*, 1990, pp.51-64.

Botman, Selma. *Engendering Citizenship in Egypt*, Nueva York: Columbia University Press, 1999.

Boutros, Magda. "Criminal Law and the Rights of the Child in Egypt", en Nisrine Abiad y Farkhanda Zia Mansoor, *Criminal Law and the Rights of the Child in Muslim States*, Camberley: MPG Books Groups, UK, 2010, pp. 101-130.

Brown, Nathan J. "Nasserism's Legal Legacy. Accessibility, Accountability, and Authoritarianism", en Elie Podeh y Onn Winckler (eds) *Rethinking Nasserism. Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*, Gainesville: University Florida Press, 2004, pp. 127-143.

----- *The rule of law in the Arab world: courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

161

Brink, John. "The effect of emigration of husbands on the status of their wives: an Egyptian case", *International Journal of Middle East Studies* 23: 2, 1991, pp. 201-211.

Brubaker, Rogers. *Citizenship and Nationhood in France and Germany*. Cambridge: Harvard University, 1992.

Butler, Judith. "El no-pensamiento en nombre de lo normativo", en Judith Butler, *Marcos de guerra. Las vidas lloradas*, 2010, pp. 191-225.

----- *Vidas precarias. El poder del duelo y la violencia*, Buenos Aires, 2006.

Cabral, Mauro. "Ciudadanía (trans) sexual", Artículo sobre Tesis premiada. Proyecto sexualidades, salud y derechos humanos en América Latina, 2003, 9 pág. http://www.ciudadaniasexual.org/publicaciones/Articulo_Mauro_Cabral.pdf

Cairo Family Planning Association, "Facts about Female Circumcision", en al-Markaz al-Qubṭiyya lil-Dirasāt al-īytmā'iyyat, *Al-Jitān*, dossier, pp. 90-102.

Cairo Institute for Human Rights Studies, "Egypt. The Health Minister's Decree Crowns NGOs Efforts", en *Sawasiah* 12, setiembre 1996, pp. 8 y 9.

CAPMAS, *Al-marātu al-Misrīyya fi- 'ašrīn 'āmā 1952-1972*, El Cairo, 1974.

Charrad, Mounira Maya. "Unequal Citizenship: Issues of Gender Justice in the Middle East and North Africa", en Maitrayee Mukhopadhyay y Navsharan Singh (eds.) *Gender Justice, Citizenship and Development*, Nueva Delhi, India: Zubaan, 2007, pp. 233-262.

Clavero, Bartolomé. *Institución histórica del derecho*, Madrid: Marcial Pons, 1992.

Collectif 95 Maghreb Egalite. "One Hundred Measures and Provisions". Año: s/d. 35 pag.

Comaroff, Jean y John L. *Violencia y ley en la poscolonia: una reflexión sobre las complicidades Norte-Sur*, Buenos Aires: Katz, 2009.

Coulson, Noel J. *Historia del derecho islámico*, Barcelona: Edicions Bellaterra, 1998.

Das, Veena. "Communities as Political Actors: The Question of Cultural Rights", en Veena Das *Critical Events. An Anthropological Perspective on Contemporary India*, Delhi: Oxford University, 1995, pp. 84-117.

Dietz, Mary G. "El contexto es lo que cuenta. Feminismo y teorías de la ciudadanía", en *Debate Feminista* 2001a, 3-32.

----- "Ciudadanía con cara feminista", en *Debate Feminista* 2001b, pp. 55- 78.

162

Dupret, Baudouin; Maurits Berger y Laila al-Zwaini, *Legal Pluralism in the Arab World*, La Haya- Londres- Boston: Kluwer Law International, 1999.

Durand Ponte, Víctor Manuel. *Desigualdad social y ciudadanía precaria ¿Estado de excepción permanente?*. México: Siglo XXI, 2010.

Edge, Ian. "A Comparative Approach to the Treatment of Non-Muslim Minorities in the Middle East, with Special Reference to Egypt", en Chibli Mallat y Jane Connors (eds), *Islamic Family Law*, Londres: Graham & Trotman, 1990, pp. 31-53.

Eagleton, Terry. *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Barcelona- Buenos Aires: Paidós, 2001.

The Egyptian Fertility Care Society (EFCS), *Clinic-based Investigation on the Typology and Self-reporting of FGM in Egypt. Final Report*, El Cairo: EFCS, 1996.

Eissa, Dahlia. "Definig woman as less than man", *The Legal Research and Resource Center for Human Rights*, Cairo: LRRC, 1999.

Elías, Norbert. *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península, 1990.

Elshtain, Jean B. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought*, Princeton: Princeton University Press, 1981.

Equality Now, "Egypt: Government Efforts to Medicalize Female Genital Mutilation (FGM)", 1 de marzo de 1995.

Ezzat, Dina. "In the Shadow of a Man", en Shyamala Nataraj *et al*, *Private decisions, Public Debate*, Londres: Panos, 1994, pp. 163-175.

Fahmi, Hoda. *Divorcer en Egypte*, El Cairo: CEDEJ, 1987.

Farag, Fatemah. "Attiyah El-Abnoudi: The Choice and the Price", en *Al-Ahram Weekly*, 15-21 Octubre 1998.

Farah, Nadia. "Al-Marat al-misriyya baina al-qanun wa al-waqa'", *Hagar* 5 and 6, 1998, pp. 161-183.

Fergany, Nader. *Urban Women, Work and Poverty Alleviation in Egypt*, El Cairo: Almishkat, 1994.

Ferro, Marc. *La colonización. Una historia global*. México: Siglo XXI, 2000.

FGM Task Force, Female Genital Mutilation Task Force Position Paper, en *People's Rights* 6, junio 1998, pp. 12 y 13.

Fitzpatrick, Peter. "Law, Plurality, Underdevelopment", en David Sugarman (ed.), *Legality, Ideology, and the State*, Londres- Nueva York: Academic Press, 1983, pp. 159-181.

Fraser, Mariam y Monica Greco (eds). "Introducción", *The Body. A Reader*. Londres- Nueva York, 2005, pp. 1-42.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*, Cambridge: Harvard University Press, 1982.

Goldberg, Ellis. "The Foundations of State-Labor Relations in Contemporary Egypt", en *Comparative Politics* 24: 2, Enero 1992, pp. 147-161.

Gorman, Anthony. "In her aunt's house: women in prison in the Middle East", IIAS Newsletters 39, diciembre 2005.

Grosz, Elizabeth. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*, Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press, 1994.

Guerra, François-Xavier. "El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina" en Hilda Sabato (coord.) *Ciudadanía política y formación de las naciones: perspectivas históricas de América Latina*. México: Fideicomiso historia de las Américas, El Colegio de México, FCE, 1999, pp.33-61

al-Guindi, F. "Veiling Infatih with Muslim Ethic: Egypts Contemporary Islamic Movement", *Social Problems* 28: 4, 1981, pp.465-485.

Hallaq, Wael. *A History of Islamic Legal Theories. An introduction to Sunni usul al-fiqh*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Hassan, 'Asam al-Din. *Egyptian Politics; The fiction of a Multiparty System*, El Cairo: Centro de Asistencia Legal para los Derechos Humanos, 1996.

Hatem, Mervat. "Economic and political liberation in Egypt and the demise of state feminism", *International Journal of Middle East Studies* 24, 1992, pp. 231-251.

Hatina, Meir. "History, Politics, and Collective Memory. The Nasserist Legacy in Mubarak's Egypt", en Elie Podeh y Onn Winckler (eds) *Rethinking Nasserism. Revolution and Historical Memory in Modern Egypt*, Gainesville: University Florida Press, 2004, pp. 100-124.

Hélie-Lucas, Marie-Aimée. "Women's Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism", en Haleh Afshar (ed.), *Women in the Middle East. Perceptions, Realities and Struggles for Liberation*, Londres: MacMillan Press, 1993, pp. 206-241.

Hespanha, Antonio Manuel. "Una nueva historia política e institucional", *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales* 166, oct.-dic. 1996, pp.9-45.

164

Hoodfar, Homa. *Between Marriage and the Market. Intimate Politics and Survival in Cairo*, El Cairo: The American University in Cairo Press, 1999.

----- "Return to Veil. Personal strategy and public participation in Egypt", en Nanneke Redclift y M. Thea Sinclair (eds), *Working Women. International Perspectives on labour and gender ideology*, Londres: Routledge, 1991, pp. 104-124.

Hoffman-Ladd, Valerie. "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt", en *International Journal of Middle East Studies* 19, 1987, pp. 23-50.

Human Rights Watch. *Underage and Unprotected: Child Labor in Egypt's Cotton Fields*, HRW 13:1, enero 2001.

Hussein, Aziza. "NGO's Role", en Mahmud Karin, *Female Genital Mutilation (Circumcision). Historical, social, religious, sexual and legal aspects*, El Cairo: Consejo Nacional de Población, 1988, pp. 171-177.

Huq, Shirin. "El cuerpo como sitio de lucha: Naripokkho y el movimiento de derechos de mujeres en Bangladesh", en Naila Kabeer (ed) *Ciudadanía incluyente: significados y expresiones*. México: Pueg, 2007, pp. 173-190.

Ibrahim, Saad Eddin *et al.* *Grass Roots Participation in the Development of Egypt*, El Cairo: The American University in Cairo Press, 1997.

Jayawardena, Kumari. *Feminism and Nationalism in the Third World*, London: Zed Books, 1986.

Jónasdóttir, Anna G. *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la Democracia?*, Madrid: Temple University Press y Ediciones Cátedra, 1993.

Jones, Curtis F. "The New Egyptian Constitution", en *Middle East Journal* 10:3, verano 1956, pp. 300-306. (DE 3 de abril, 2011: <http://www.jstor.org/stable/4322826>).

Jones, Kathleen B. "Citizenship in a woman-friendly polity", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 15:4, 1990, pp.781-812.

Joshep, Suad, "The Kin Contract and Citizenship in the Middle East", en Marilyn Friedman (ed.) *Women and Citizenship*, Nueva York: Oxford University Press, 2005, pp.149-169.

----- "Among Brothers: Patriarchal Connectivity and Brotherly Deference in Lebanon", en *Cairo Papers in Social Science* 24: 1-2, primavera-verano 2003, pp. 165-179.

Joshep, Suad y Susan Slymovick. "Introduction", en S. Joshep y S.Slymovick (eds.) *Women and Power in the Middle East*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2001, pp.1-19.

165

Kanafani, Samar; Hindi Masri y Asmaa Donahue. "Active Citizenship and Gendered Social Entitlements: A Review of Literature on Egypt, Lebanon and Palestine", Collective for Research and Training on Development –Action (CRTD-A), 2005. (DE 17 de marzo de 2011: <http://crtda.org.lb/en>).

Kandil, Amani. "Women in Egyptian Civil Society: A Critical Review", en *al-Rawa* Vol. XIX, Nos. 97-98, primavera-verano, 2002.

Kandiyoti, Deniz. "Introduction", en D.Kandiyoti (ed), *Women, Islam and the State*, Filadelfia: Temple University Press, 1991a.

----- "Islam and Patriarchy", in Nikki Keddie and Beth Baron (eds). *Women in Middle Eastern History*, New Haven- Londres: Yale University Press, 1991b, pp.23-42.

Kapur, Ratna y Brenda Cossman,"On Women, Equality and the Constitution: through the Looking Glass of Feminism", en Menon, N.R.Madhava, *Equal Justice to Women: Role of Courts and Judges*, 1999: 39-79.

Kapur, Ratna. "Subversive Site: Feminist Engagements with the Law in India", en Mala Khullar (ed), *Writing the Women's Movements. A Reader*, Nueva Deli: Zubaan, 2006, pp. 152-175.

Karam, Azza. *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt*, Londres: MacMillan Press, 1998.

Karim, Mahmoud y Roshdi Ammar. *Female Circumcision and Sexual Desire*, El Cairo: Ain Shams University Press, 1965.

Keddie, Nikki. "Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History", in N. Keddie and B. Baron (eds), *Women in Middle Eastern History*,. New Haven- Londres: Yale University Press, 1991, pp. 1-22.

Kepel, Gilles. *Faraón y el Profeta*, Barcelona: Muchnik Editores, 1988.

Krämer, Gudrun. "Dhimi ou citoyen. Réflexions reformistes sur le statut des non-musulmans en société islamique", en Alain Rousillon (ed) *Entre réforme sociale et mouvement national. Identité et modernization en Egypte (1882-1962)*, El Cairo: Cedej, 1995: 575-590.

Kymlicka, Will y Wayne Norman, «El retorno del ciudadano. Una revisión de la producción reciente en teoría de la ciudadanía», en *La política. Revista de estudios sobre el Estado y la sociedad*, núm. 3, 1997, pp. 5-40.

Labib Gabr, Hatem Aly. "The Interpretation of Article Two of the Egyptian Constitution by the Supreme Constitutional Court", en Kevin Doyle y Adel Omar Sherif (eds), *Human Rights and Democracy. The Role of the Supreme Constitutional Courts in Egypt*, Londres, La Haya, Boston: Kluwer Law International: 1996, pp.217-227.

166

Lacey, Nicola. "Feminism and Conventional Legal Theory", *Humboldt Forum Recht* 11, 1996. Disponible en: <http://www.humboldt-forum-recht.de/english/11-1996/index.html>

Land Center for Human Rights (LCHR). *Report on Women's Participation in Elections Silent Participation, Unsettled Issues*, El Cairo: LCHR, 7 de enero, 2000.

----- *Egypt's Labor in 1998: A year of strikes and protest*, diciembre, 1998.

Lauretis, Teresa de. *Technologies of Gender*, Bloomington: Indiana University Press, 1987.

Lawrence, Susan. "Justice, Democracy, Litigation, and Political Participation", en *Social Science Quarterly* 72: 3, setiembre, 1991, pp. 464-477.

Leites, Justin. "Modernist Jurisprudence as a Vehicle for Gender Role Reform in the Islamic World", *Columbia Human Rights Law Review* 22, 1991, pp.251-330.

Lister, Ruth. "Dialectics of Citizenship", en *Hypatia. A Journal of Feminist Philosophy*. Vol. 12, núm. 4, 1997, pp.6-27.

Lombardi, Clark B. y Nathan J. Brown. "Do Constitutions Requiring Adherence to *Shari'a* Threaten Human Rights? How Egypt's Constitutional Court Reconciles Islamic Law with the

Liberal Rule of Law”, *American University International Law Review*, vol 21: 3, 2006, pp.379-435.

Lombardi, Clark B., *State Law as Islamic Law in Modern Egypt*, Leiden- Boston: Brill, 2006.

Lombardi, Clark B. *The Cost of a Legal Transition in Egypt: A Price Worth Paying?*, The Foundation for Law, Justice & Society, 9 de febrero de 2011, <http://www.fljs.org/section.aspx?id=3702> (consultado el 12 julio 2011)

Lutfy, Arab. "Women and democratic participation in Egypt", documento de discusión previo a la Conferencia de Beijing, Grupo *Ma'an* (Juntos), El Cairo: 1995, 23 pág.

MacLeod, Arlene E. "Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accomodating Protest in Cairo", *Signs*, primavera 1992, pp. 533-557.

Mahmood, Saba. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Islamic Revival", en *Cultural Anthropology* 16: 2, 2001, pp. 202-236.

Maktabi, Rania. "Family Law and Gendered Citizenship in the Middle East. Paths of reform and resilience in Egypt, Morocco, Syria and Lebanon", World Bank / Yale workshop, "Societal Transformation and the Challenges of Governance in Africa and the Middle East", Yale University, Department of Political Science, January 31 – February 1, 2009, 27 pág.

167

Mallat, Chibli. "Islamic Family Law: Variations on State Identity and Community Rights", en C.Mallat y Jane Connors (eds), *Islamic Family Law*, Londres: Graham & Trotman, 1990, pp.1-7.

Malti-Douglas, Fedwa. *Woman's Body, Woman's Word. Gender and Discourse in Arabo-Islamic Writing*, Princeton: Princeton University Press, 1991.

----- *Medicines of the Soul. Female Bodies and Sacred Geographies in a Transnational Islam*, Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press. 2001.

Marshall, T.H. *Citizenship and Social Class*. Cambridge: Cambridge University Press, 1950.

Marsot, Afaf Lufti al-Sayyid. *A Short History of Modern Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Mbembe, Achille. "What is Postcolonial Thinking?: An Interview with Achille Mbembe." Traducción de John Fletcher. *Esprit* (December 2006). Eurozine. January 9, 2008. Eurozine. July 10, 2008 <<http://www.eurozine.com/articles/2008-01-09-mbembe-en.html>>.

Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite. A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Nueva York: Addison- Wesley, 1991.

Mernissi, Fatima. "Femininity as Subversion: Reflections on the Muslim Concept of *Nushuz*", en Fatima Mernissi, *Women's Rebellion & Islamic Memory*, Londres- New Jersey: Zed Books, 1996, pp. 109-120.

al-Messiri Nadim, Nawal. "Family relationship in a 'Harah' in Cairo", en Saad E. Ibrahim y N. S. Hopkins (eds), *Arab Society in Transition*, El Cairo: American University in Cairo. 1977, pp.107-120.

Minow, Martha. "Law and Social Change", en *UMKC Law Review* 62, otoño 1993, 171-181.

Mohanty, Chandra. "Under Western Eyes. Feminist Scholarship and Colonial Discourses", en *Feminist Review*, núm, 30, otoño 1988, pp. 61-88.

Morsy, Soheir. "Rural women, work, and gender ideology: A study in Egyptian political economic transformation", en S. Shami *et al*, *Women in Arab Society: Work Patterns and Gender Relations in Egypt, Jordan and Sudan*, Providence- Oxford: Berg y Unesco, 1990, pp. 87-159.

Mouffe, Chantal. "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical", *Debate Feminista*, vol. 7, marzo 1993, pp. 3-22.

Moustafa, Tamir, *The Islamist Trend in Egyptian Law*, Simons Papers in Security and Development, No. 2/2010, School for International Studies, Simon Fraser University, Vancouver, Mayo 2010, 28 pág.

Al-Naqash, Farida. "Return to children" (carta personal), en Geoffrey Bould (ed.), *Conscience be my guide. An Anthology of prison writings*, Londres: Zed Books, 2005, 105-106.

168

Nasir, Jamal J. *The Islamic Law of Personal Status*, Londres: Graham & Trotman, 1990.

Nassar, Nagla. "Legal Plurality. Reflection on the Status of Women in Egypt", en Baudouin Dupret; Maurits Berger y Laila al-Zwaini, *Legal Pluralism in the Arab World*, La Haya-Londres- Boston: Kluwer Law International, 1999, pp. 191-204.

Nawar, Laila. "Selected Social and Economic Indicators on Women's Situation in Egypt", en *Demographic Analysis of 1986 Census Data*, Vol. II, El Cairo: CAPMAS, 1993?, pp. 286-371.

Nelson, Cynthia. *Doria Shafik, Egyptian Feminist*, El Cairo: The American University in Cairo Press, 1996.

Noiriel, Gerard. "El ciudadano", en Ute Frevert, Heinz-Gerhard Haupt y otros, *El hombre del siglo XIX*". Madrid: Alianza, 2001, pp.241-266.

O'Connors, Julia S. "Gender, class and citizenship in the comparative analysis of welfare state regimes: theoretical and methodological issues", *The British Journal of Sociology* 44: 3, setiembre 1993, pp. 501-518.

Onar, S.S. "The Majalla", en Majid Khadduri y Herbert Liebesny (eds.), *Law in the Middle East*, Washington: Middle East Institute, 1955, pp. 292-308.

Ong, Aihwa. "Mutations in Citizenship" en *Theory, Culture & Society*, Vol. 23: 2-3, mayo 2006, 499-505.

Orabey, Nossy y Faten Abd El-Fatah. "Marital Status in Egypt", *Demographic Analysis of 1986 Census Data*, vol. 2. El Cairo: CAPMAS, 1991, pp.44-70.

Oweiss, Mostafa. "Dummoning A Wife into Obedience", en *People's Rights* 5, Julio 1997, p. 12.

Pateman, Carol. *The Sexual Contract*, Stanford: Standford University Press, 1988.

People's Rigths- Women's Rights 5, julio 1997.

Peters, Rudolph. "From Jurists' Law to Statute Law or What Happens When the Shari'a is Codified", en B.A. Roberson (ed), *Shaping the Current Islamic Reformation*, Londres: Frank Cass Publishers, 2003, pp. 82-95.

Phillips, Anne. *Género y teoría democrática*, México: Unam, 1996.

Planhol de, Xavier. *Minorías en el islam. Una geografía de la pluralidad*, Barcelona: Bellaterra, 2002.

Porter, Roy: "Historia del cuerpo revisada", en Peter Burke (ed). *Formas de hacer historia, segunda edición*. Madrid: Alianza, 2003, pp. 271-299.

169

----- "Bodies of Thought: Thoughts about Body in Eighteen-Century England", en Joan H. Pittock y Andrew Wear (eds), *Interpretation and Cultural History*, Nueva York: St. Martin's Press, 1991, pp-82-107.

Rafi', Alia. "Tafa'uk al-mara'a ma'a qadaya wa ab'ad al-saha al-injabiya, halat misr" (Interacción entre las mujeres y los problemas de salud demográfica, el caso de Egipto), en *Al-mu'tamar al-arabi hawla al-mara' wal-faqr* (Mujeres, pobreza, salud y comportamiento demográfico), vol. 4, Liga Atabe, 2001.

Rosanvallon, Pierre. *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia.*, México: Instituto Mora, 1999.

Rugh, Andrea B. *Family in Contemporary Egypt*, El Cairo: The American University in Cairo Press, 1988.

Ruiz, Alicia. "La construcción jurídica de la subjetividad no es ajena a las mujeres", en Haydée Birgin (comp.), *El Derecho en el Género y el Género en el Derecho*, Buenos Aires: Biblos y CEADEL, 2000, pp. 19-29.

al-Sa'dawi, Nawal. *La cara desnuda de la mujer árabe*, Madrid: horas y Horas, 1991.

----- *Memorias de la cárcel de mujeres*, Madrid: Horas y Horas, 1995.

Sabato, Hilda (coord.) *Ciudadanía Política y Formación de las Naciones: Perspectivas Históricas de América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica –El Colegio de México, 1999.

al-Said, Amina. “Why, Reverend Shaikh?”, en Margot Badran y Miriam Cooke (eds.), *Opening the Gates. A Century of Arab Feminist Writing*, Bloomington- Indianapolis: Indiana University Press, 1990, pp. 363-365.

Said, Edward. *Orientalism*, Nueva York: Vintage, 1979.

el-Salam, Seham Abd. « A Comprehensive Approach for Communication about Female Genital Mutilation in Egypt », en George C. Denniston, Frederick Mansfield Hodges y Marilyn Fayre Milos (eds.), *Circumcision. Medical, Legal, and Ethical Considerations in Pediatric Practice*, Nueva York: Kluwer Academic/ Plenum Publishers, 1999, pp.317-330.

----- “Genital Mutilations; History and suggestions for change”, presentado en International Meeting on the Women's and Girls' Rights to Prevent and Eliminate Female Genital Mutilation, Stockholm, Sweden. 10-14 November 2003. <http://www.norm-uk.org>

Saleh, Yustina. “Law, the Rule of Law, and Religious Minorities in Egypt”, en *Middle East Review of International Affairs* 8: 4, diciembre 2004, pp. 74-86.

170

Salvatore, Armando. “La *shari’a* modern en quête de droit: raison transcendante, métanorme publique et système juridique », en *Droit et Société* 39, 1998, pp. 293-316.

al-Sayyid, Mustafa K. "A civil society in Egypt?", en Augustus Richard Norton (ed), *Civil Society in the Middle East*, Leiden: E.J. Brill, 1995, pp. 269-293.

Scobey, David. “The Specter of Citizenship”, *Citizenship Studies* 5: 1, 2001, pp.1-16.

Scott, Joan. *Gender and the Politics of History*, New York: Columbia University Press, 1988.

Seif al-Dawla, Aida, Amal Abdel Hadi y Nadia Abdel Wahab. "Women's wit over men's", en Rosalind P. Petchesky y Karen Judd (eds), *Negotiating Reproductive Rights*, Londres: Zed Books, 1998, pp. 69-107.

Seif al-Dawla, Aida. “The Political and Legal Struggle over Female Genital Mutilation in Egypt: Five Years since ICPD”, *Reproductive Health Matters* 7: 13, mayo 1999, pp. 128-135.

Segato, Rita Laura. *Las estructuras elementales de la violencia*, Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

----- “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial”, en Karina Bidaseca y Vanesa Vásquez Laba (comps.), *Feminismos y*

poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América latina, Buenos Aires: Ediciones Godot, 2011, pp. 17-47.

Seymour-Jorn, Caroline. "Etidal Osman: Egyptian Women's Writing and Creativity", en *Journal of Middle East Women Studies*, vol. 2, núm. 1, invierno 2006, pp. 95-121.

Shaarawi, Huda. *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist*. Traducida y con introducción de Margot Badran, Londres: Virago, 1986.

Shabine, Yihan. "The double bind", *al-Ahram Weekly*, 1-7 octubre, 1998, p.17.

Sha'rawi, Mayida y H. Abu-Zid, "La mujer y el trabajo: entre la realidad y la legislación" (en árabe), Centro de Estudios Nueva Mujer de El Cairo (comp.), *La mujer, la ley y el desarrollo*, El Cairo: CENM, 1997, pp. 102-115.

Siim, Birte. "Towards a Feminist Rethinking of the Welfare State", en Kathleen B. Jones y Anna Jónasdóttir (eds.), *The Political Interests of Gender*. Londres: Sage, 1988, pp. 160-186.

Singerman, Diane. *Avenues of Participation. Family, politics, and networks in urban quarters of Cairo*, El Cairo: The American University in Cairo Press, 1997.

----- "The Mediating Place of Family and Informal Networks in Egyptian Civil Society", Ponencia presentada en "The Birth of the Citizen Conference", CEDEJ, 3-5 de noviembre, 1998.

171

----- "The Women's Movement in Egypt: Initiatives in Legal, Electoral, and NGO Activism", en *Middle Eastern Women on the Move. Openings for and the Constraints on Women's Political Participation in the Middle East*. Washington, D.C, Woodrow Wilson International Center for Scholars, *Middle East Project*, 2003, pp.95-109.

----- "Restoring the Family to Civil Society: Lessons from Egypt", en *Journal of Middle East Women's Studies*, Vol. 2, No. 1, invierno 2006, pp. 1-32.

Smart, Carol. "La mujer en el discurso jurídico", en Elena Larrauri (comp) *Mujeres, Derecho Penal y criminología*, Madrid: Siglo XXI, 1994, pp. 167-189.

Somers, Margaret R. "Citizenship and the Place of the Public Sphere: Law, Community, and Political Culture in the Transition to Democracy", en *American Sociological Review* 58:5, 1993, pp. 587-620.

Sonbol, Amira "Modernity, standardization, and marriage contracts", en *Histoire économique et sociale de l'Empire Ottoman et de la Turquie (1326-1960)*, Collection Turcica vol.VII, dirigida por Daniel Panzac, Paris : Peeters, 1995, pp. 485-496.

Stobart, Luke. "El fuego está bajo las cenizas". Entrevista a Aida Seif al-Dawla y a Kamal Jalil, activistas de la izquierda egipcia. CSCAweb (www.nodo50.org/csca), 4 de mayo de 2005. Traducción de Natalia Litvina para CSCAweb.

Stowasser, Barbara F. "Liberated Equal or Protected Dependent? Contemporary Religious Paradigms on Women's Status in Islam", *Arab Studies Quarterly* 9: 3, 1987, pp. 260-283.

Sullivan Earl L. *Women in Egyptian Public Life*, Siracusa: Syracuse University Press, 1986.

Tadrus, Marys. "al-Marat bina al-Waqa' wa al-Qanun", en M. Tadrus, Abdel 'Aziz al-Shabini y Amira al-Hakim, *al-Muwatan al-Manqusa*, El Cairo: Centro de Estudios e Información Legal para los Derechos Humanos, 1995, pp.10-87.

----- "One step forward, a hundred to go", en *Al-Ahram Weekly* 464, 13-19 de enero de 2000.

Tambiah, Yasmin. "Creating (Im)moral Citizens: Gender, Sexuality and Lawmaking in Trinidad and Tobago, 1986", en *Caribbean Review of Gender Studies* 3, noviembre 2009.

Tarello, Giovanni. *Cultura jurídica y política del derecho*, México: FCE, 1995.

Tharwat Fayek Nakhla. "Educational Level, Trends, and Differential in Egypt", en *Demographic Analysis of 1986 Census Data*, vol. 1, El Cairo: CAPMAS, 1993?, pp.252-298.

Thompson, Edward Palmer. "El imperio de la ley", capítulo de *Whigs and Hunters: The Origin of the Black Act*, republicado en Dorothy Thompson (ed), *Obra Esencial*. Barcelona: 2001, 494-506.

172

Todorov, Tzvetan. *Nosotros y los otros*, México: Siglo XXI, 2003.

Tucker, Judith. *Women, Family, and Gender in Islamic Law*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

----- *Women in Nineteenth-Century Egypt*, Cambridge: Cambridge University Press, 1985.

Turner, Bryan S. *The Body and Society. Explorations in Social Theory*, Londres: Sage, 1984.

----- "Recent Developments in the Theory of the Body", en Mike Featherstone y Mike Hepworth (eds), *The Body*, Londres: Sage, 1991, pp. 1-35.

----- "Contemporary problems in the theory of citizenship", en B. Turner (ed), *Citizenship and Social Theory*, Londres: Sage, 1994, pp. 1-18.

UNHCR, "Egypt", en *Global Appeal 2009 Update*, pp.242-245.
<http://www.unhcr.org/4922d4220.pdf>

UNICEF/ Innocenti Research Centre. *Cambiar una convención social perjudicial: la ablación o mutilación genital femenina*, 2005.

Walby, Sylvia. "Is citizenship gendered?", *Sociology* 28: 2, mayo 1994, pp. 379-395.

Wali, Awatef. "A study on the non-governmental organizations in Egypt". s/d.

Watson, Helen. "Separation and Reconciliation: Marital Conflict among the Muslim Poor in Cairo", en Camilla Fawzi El-Solh y Judy Mabro (eds) *Muslim Women's Choices*, Providence-Oxford: Berg, 1995.

----- *Women in the City of the Dead*, Londres: Hurst, 1972.

Werbner, Pnina y Nira Yuval-Davis (eds.) *Women, Citizenship and Difference*, Nueva York: Zed Books, 1999.

Western, Wilda. *Alquimia de la nación. Nasserismo y poder*, México: El Colegio de México, 1997.

Wickman, Carrie Rosefsy. *Mobilizing Islam. Religion, Activism, and Political Change in Egypt*, Nueva York: Columbia University Press, 2002.

Wilner, Gabriel M., "The Mixed Courts of Egypt: A Study of The Use of Natural Law and Equity" (1975). *Scholarly Works*. Paper 210. http://digitalcommons.law.uga.edu/fac_artchop/210

Young, Iris Marion. "Impartiality and the Civic Public: Some Implications of Feminist Critique of Moral and Political Theory", en Joan B. Landes (ed), *Feminism, the Public and the Private*, Oxford, Nueva York: Oxford University Press, 1998, pp.421-447.

----- *La justicia y la política de la diferencia*, Madrid: Ediciones Cátedra, 2000.

Yuval-Davis, Nira. "Gender and nation", *Ethnic and Racial Studies* 16: 4, octubre 1993, pp. 621-632.

Zaki, Moheb. *Civil Society & Democratization in Egypt. 1981-1994*. El Cairo: Centro Ibn Jaldun, 1995.

el-Zanati, Fatma; Enas M. Hussein, Gihan A. Shawky, Ann A. Way y Sunita Kishor. *Egypt Demographic and Health Survey*, Calverton, Maryland: National Population Council [Egipto] y Macro International Inc., 1996.

el-Zanaty, Fatma and Ann Way. *Egypt Demographic and Health Survey 2005*. Cairo, Egypt: Ministry of Health and Population, National Population Council, El-Zanaty and Associates, y ORC Macro, 2006.

----- *Egypt Demographic and Health Survey 2008*, El Cairo, Egipto: Ministry of Health, El-Zanaty and Associates, and Macro International, 2009.

el-Zayyat, Latifa. *The Raid: personal papers* (fragment), en *Index of Censorship* 23:1-2, 1994.

Zeghal, Malika. *Guardianes del Islam. Los intelectuales tradicionales y el reto de la modernidad*, Barcelona: Ediciones Bellaterra, 1997.

Zemans, Frances Kahn. "Legal Mobilization: The Neglected Role of the Law in the Political System", en *The American Political Science Review* 7, setiembre 1983, pp. 690-703.

Zuhur, Sherifa. *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt*, Albany: State University of New York Press, 1992.

Zulficar, Mona. *Women in Development: A Legal Study*. UNICEF, 1995.