

**EL COLEGIO DE MÉXICO
CENTRO DE ESTUDIOS DE ASIA Y ÁFRICA**

**ESPACIOS DE RESISTENCIA COTIDIANA DE LA
MUJER ÁRABE-MUSULMANA**

Tesis que presenta

ROSITA ESTRADA VALENCIA

Para optar al grado de

Maestra en Estudios de Asia y África

Especialidad Medio Oriente y Norte de África



AGRADECIMIENTOS

Quiero agradecer muy especialmente a mi director de tesis, el prof. Manuel Ruiz, quien me apoyó a cada paso de la investigación, y me permitió explorar todo un abanico de posibilidades hasta escoger este tema. Al prof. Saurabh Dube, por sus consejos y lectura de los primeros borradores de la tesis. A la prof. Monserrat Rabadán, por su inagotable apoyo a cada etapa de esta investigación, además de sus innumerables horas de enseñanza del idioma árabe durante los tres años de la maestría. Al prof. José Lopez-Habib, por contagiarme su pasión por el mundo árabe. Al prof. Ruben Chuaqui, por su bondad y enseñanza.

A Adriana, Pili, Male, Estela y Angélica, secretarias del CEAA, por el apoyo que me brindaron durante mis estudios. Al personal de la Biblioteca, sobretodo a Maria Rosa y Silvia.

A Andrea, por su cariño y amistad durante los tres años de la maestría. A Renato, güerito, por su alegría, cariño e infinita lealtad. A Rogerio, por sus cartas que siempre me alentaron. A mi hermana Paulina, por su apoyo en los momentos difíciles. A Valerie, mi amiga del alma, por los infinitos años de amistad. A Helen, Anne y Jessica, por su solidaridad.

R. Estrada Valencia
29 de junio de 1998

INDICE

INTRODUCCIÓN.....	1
Capítulo I. El imaginario de la mujer en el Islam ortodoxo	12
1.1 La religión como marco de referencia misógino.....	12
1.2 El imaginario femenino en el Islam Ortodoxo.....	19
1.3 El significado de los espacios en la tradición islámica:.....	44
Capítulo II. Espacios de resistencia cotidiana en la vida de la mujer árabe-musulmana	58
2.1 Redefiniendo el significado de la resistencia femenina	58
2.2 ¿Poder doméstico o resistencia cotidiana?.....	69
2.3 Tres estudios de caso.....	73
2.4 Las maniobras cotidianas de la mujer árabe-musulmana.....	78
CONCLUSIONES.....	108
BIBLIOGRAFÍA.....	114

INTRODUCCIÓN

La situación de la mujer árabe-musulmana ha sido uno de los temas más trascendentales y novedosos en las últimas tres décadas. Estudios, seminarios y encuentros registran el debate sobre esta materia en publicaciones del más renombrado y erudito espacio académico hasta en los pasquines de belleza más comunes. En efecto, mucho se ha escrito y muchos espacios se han dedicado al tema, sin que a la fecha se haya logrado entender la verdadera dinámica de las relaciones de género¹ en el Medio Oriente y el Norte de África. No obstante este enorme acervo de literatura de género, hay una escasez evidente de literatura que incorpore el tema de la reivindicación de la mujer árabe-musulmana como un tema esencial para un estudio serio de esta materia.

Los distintos estudios de género que se conocen sobre la mujer árabe-musulmana, en los campos histórico, político, sociológico o etnográfico, registran un buen número de análisis acerca de la situación de la mujer dentro del ámbito de la familia o ella como parte de los distintos movimientos de independencia, nacionalismo o integración islámica de la región. Aunque es cierto que estas investigaciones facilitan la valoración de un grupo de factores que permiten medir y evaluar el grado en que se impide o promueve la equidad entre los géneros, también es primordial resaltar que estos mismos factores contribuyen a fomentar conjeturas de diversa índole

acerca de la situación de la mujer en el Islam. Pareciera como si ambos tipos de estudios contribuyeran a acentuar la representación de una mujer como una víctima y sin autodeterminación. De ahí que se considere de gran interés promover una concepción mas equilibrada que las dos distintas pero muy similares categorías que se utilizan en los estudios de la mujer árabe-musulmana, ya que ambas difunden una imagen ficticia sobre la realidad de los países arábo-islámicos.

Por una parte, existe un campo de la investigación que limita el análisis al ámbito familiar y sustenta la hipótesis de que la mujer está sujeta a códigos legales y tradicionales que le impiden superar su condición de subordinada. Dentro de esta perspectiva, el análisis concluye que la mujer árabe-musulmana, al carecer de pocos derechos constitucionales, se encuentra subyugada a la pasividad en el ámbito doméstico; y a la invisibilidad en la esfera pública.² La representación de la mujer bajo este tipo de análisis difunde, tanto en los medios de comunicación como en nuestro imaginario, la imagen de una mujer recluida, velada cuya existencia cotidiana se vive dentro de un harén. Algo así como si la vida de esta mujer fuera semejante a la que se vivía de un cuento de las *Mil y una noches*.

Un segundo tipo de análisis se circunscribe a lo relacionado con la participación de la mujer árabe-musulmana en las luchas de independencia y nacionalistas de la región.

Los elementos del análisis suelen demostrar posibles vías alternativas que la mujer puede tomar para partir de la tradición de sumisión al participar igualitariamente en momentos de transformaciones político-sociales. Este segundo tipo de investigación afirma que, aún bajo su situación de subordinación en la familia, los diferentes movimientos de índole político o social han facilitado la emancipación de la mujer, inclusive llegando a elevar su situación a puestos de gran influencia pública.³

La dificultad inherente en este segundo tipo de análisis emana del hecho de que el análisis sugiere que la mujer árabe-musulmana sólo puede llegar a emanciparse cuando existan situaciones que la enarboleden, como es el caso del estandarte, bajo un objetivo distinto a de su emancipación, ya sea la independencia, el nacionalismo o los movimientos de integración islámica. Es decir, dentro de estos movimientos efímeros, la mujer puede tener la oportunidad de conseguir la emancipación en forma fugaz, siempre y cuando ella sea útil para las metas del movimiento. Asimismo, las investigaciones infieren que estos lapsos de agitación política y social tiene un carácter extraordinario en el sentido de que, una vez que concluyen, la mujer se ve obligada a regresar a su situación anterior. Desafortunadamente, para nuestro análisis, este tipo de análisis inmortalizan la dicotomía prevaleciente acerca de la imaginaria vida de la mujer árabe-

musulmana: la mujer se encuentra recluida, oprimida y pasiva dentro de la esfera privada, o, en ocasiones excepcionales, puede gozar de una emancipación temporal.

Es precisamente nuestro objetivo en el análisis de este trabajo el quebrantar un análisis dicotómico, el cual se encuentra lejos de representar la vida de la mujer árabe-musulmana. Este trabajo se propone distanciarse de una hipótesis que concluya que la mujer árabe-musulmana sólo puede transformar su vida por medio de su participación en movimientos organizados. Es decir, las hipótesis prevalentes promueven la representación de la vida de esta mujer como una condición de extremos: sujeta a una sumisión total o en busca de una ruptura total con la tradición local. Nuestro análisis busca adentrarse en la compleja realidad de la región y cómo ésta produce una gama de estrategias femeninas. Las estrategias se perfilan distantes de una naturaleza violenta, y, en su mayoría, todas ellas dentro de los confines permitidos por la tradición.

Este análisis también tiene como meta provocar un estado de conciencia en el lector que le permita alejarse de la imagen prevalente sobre la mujer árabe-musulmana, víctima de la doctrina del Islam. Indudablemente, la doctrina del Islam es acusada públicamente como uno de los factores principales de la condición de opresión de esta mujer. Se ha podido evidenciar que, en la mayoría de los casos, los autores de

este tipo de presunciones no tienen una idea precisa acerca del Islam como religión. Tampoco conocen a fondo la influencia política de la doctrina en la situación social y familiar de la mujer árabe-musulmana.

Nuestro análisis, en contraste, respalda la opinión de muchas feministas árabe-musulmanas que insisten que la doctrina islámica, *per se*, no es la causa del discurso misógino, sino la interpretación heterogénea que sufrió durante la época del Imperio Abbasí. La transformación de un discurso originalmente igualitario hacia uno de carácter misógino ha sido el resultado de las transformaciones socio-económicas e históricas registradas durante este período.⁴ De hecho y con seguridad, se estima que si la interpretación definitiva de la doctrina se hubiera hecho durante la época del Profeta--etapa durante la cual las mujeres formaban parte del gobierno, ejército y de otras esferas importantes de la sociedad al lado de los hombres--la interpretación de los textos hubiera tenido un carácter más igualitario.

No es la religión en sí misma la que emerge como un factor de opresión sino que ésta se ve sujeta a manipulaciones de distinta naturaleza, para el beneficio del que detenta el poder para interpretarla. En efecto, es primordial resaltar la tendencia general de culpar al Islam por la opresión de la mujer árabe-musulmana; pero en la realidad se trata de una consecuencia del pensamiento de una

corriente aún más grande dentro de las sociedades occidentales, la cual busca una definición que se contraponga a la imagen del 'otro'.⁵ La construcción del otro--la mujer árabe-musulmana en Medio Oriente-- supone añadir a la imagen del otro todas las cualidades no deseables, de manera que se otorgue una imagen de superioridad a la cultura occidental.

El desarrollo de la idea del otro conlleva intrínsecamente a una división entre lo deseable y no deseable y entre lo vanagloriado y lo despectivo. Es decir, las representaciones no solamente emanan del comportamiento de la mujer árabe-musulmana; también se desprenden de las opiniones de algunos académicos occidentales para los que:

"to define women of the 'third world' as victims of male control and of unchanging 'tradition', as unresisting objects in relation to ahistorical and uncontextualized images of 'the veiled woman', 'the obedient wife', and so forth. Such representations define and maintain postcolonial relations between the first and third worlds by positing, implicitly or explicitly, the moral superiority of the West, and the moral degradation of the 'patriarchal' third world."⁶

Este es un ejemplo claro de la manera en la que se asume la existencia de un 'patriarcado' en los países árabo-islámicos, en contraste con una supuesta emancipación de la mujer occidental. Paradójicamente la mayoría de los casos,

la renombrada y deseable situación de superioridad de la mujer occidental suele ser una mera ilusión.⁷

Los anticuados temas acerca los sistemas de segregación y el velo, por otro lado, se entrelazan con las representaciones anteriores de tal manera que, en conjunto, propician imágenes distorsionadas de la mujer árabe musulmana, la cual se representa como una víctima de la extrema opresión generada por el Islam. Indiscutiblemente, al igual que en décadas anteriores, hoy en día la segregación femenina y el velo continúan siendo las figuras maléficas *non plus ultra* utilizadas por la campaña para "ayudar" a "liberar" a la mujer árabe-musulmana. Estas campañas en la mayoría de las ocasiones ni siquiera toman en consideración que los obstáculos que esta mujer enfrenta se convierten en verdaderos espacios de poder. Como afirma Lila Abu Lughod, los prejuicios que se encuentran dentro del imaginario occidental son difíciles de desarraigar:

"The terms 'harem' and 'seclusion', so intertwined with popular conceptions of Muslim Arab women, are in most respects grossly misleading. Conjuring up provocative images of groups of idle women imprisoned in sumptuous quarters awaiting the attentions of their master, or submissive veiled shadows scurrying down alleys, confined behind high walls, and excluded from the bustle of the public male world, these terms suggest the nadir of women's status and autonomy."⁸

Por lo tanto, hoy en día resulta equivocado asentar la existencia de harenes en el Medio Oriente; los clásicos harenes imperiales desaparecieron a principios del siglo XX y, según Fatima Mernissi, el harén actual es lo que ella define como un "harén doméstico". Mernissi va más adelante y explica que "Domestic harems are in fact extended families with no slaves and no eunuchs, and often with monogamous couples, but who carried on the tradition of women's seclusion".⁹ Es decir, estos enclaves abarcan familias extensas, un tipo de unión probablemente muy parecida a la que suele formarse en culturas de América Latina bajo la denominación de familias. Por lo tanto, resulta equivocado intentar clasificar los agrupamientos a los que pertenece la mujer árabe-musulmana como representaciones semejantes a las de antiguos cuentos orientales.

Retomando entonces las premisas anteriores, los objetivos principales de este trabajo se resumen como sigue: primero, proponer que existe un nexo común definido como el "imaginario" femenino del Islam ortodoxo, no obstante la diversidad de las comunidades en los países árabo-islámicos. Sobre esta base, el primer capítulo busca analizar el impacto de este imaginario sobre la construcción de lo que significa "ser mujer" dentro de la tradición islámica ortodoxa. Contrario de estipulado en las supuestas reglas y obligaciones islámicos, los argumentos presentados intentan

comprobar que el imaginario--oculto en lo profundo del inconsciente popular--es un factor misógino muy poderoso y complicado para desarraigar.

Segundo, se busca comprender que la realidad de la mujer árabe-musulmana es mucho más compleja que la de una simple dicotomía de pasividad vs. rebeldía total. Para disuadir al lector, el segundo capítulo busca un entendimiento y el pensamiento crítico que sostiene que existen formas de poder, resistencia y emancipación femenina distintas a las occidentales; empero su presencia débil en la conciencia occidental, estas formas tienen un carácter muy transcendental y son moldeadas conforme es necesario para la realidad de cada mujer árabe-musulmana. Este capítulo analiza los instrumentos y los espacios en la esfera doméstica que permiten que la mujer árabe-musulmana evada, resista y manipule la tradición establecida. Es decir, aunque la mujer enfrente cotidianamente las representaciones del imaginario islámico ortodoxo, tiene a su alcance estrategias pacíficas con las cuales ella puede transformar su vida. Finalmente, a través de un vínculo de análisis de tres casos de estudio seleccionados para sostener un enfoque práctico, se discute la realidad de la mujer árabe-musulmana en tres comunidades en Marruecos, Egipto y Arabia Saudí. La meta de este ejercicio es demostrar que la vida de la mujer

árabe-musulmana está lejos de categorizarse como pasiva o sumisa, aunque debe advertirse que aunque

"certainly we can distinguish, as can the women themselves, areas of their lives where they are subordinated to men, yet they are not passive victims: rather they seek to strategize within the constraints imposed upon them. Yet in other areas, women are autonomous and the value of their actions is respected by men too. Nonetheless, we cannot claim that they are in total control of their lives, for plainly they are not".¹⁰

Indudablemente, en ningún momento se busca establecer la presencia de un matriarcado en la sociedad islámica como consecuencia de los actos de resistencia cotidiana utilizados en nuestro análisis. De cualquier forma, nuestro análisis resalta que, por más pequeñas o efímeras que parezcan, las estrategias de resistencia femenina, éstas definitivamente poseen un efecto acumulativo. Esto es, a corto y a largo plazo, estas creativas maniobras femeninas sirven como agentes catalizadores para promover una emancipación femenina dentro de los parámetros de la tradición islámica ortodoxa. En resumen, esta investigación destaca en sus conclusiones que, por más uniforme y arraigado que sea el imaginario femenino del Islam ortodoxo, existe una infinita gama de posibilidades para que la mujer árabe-musulmana pueda sobrellevar y sobresalir, sin tener recurrir a un rompimiento abrupto con la tradición establecida.

ANOTACIONES DE LA INTRODUCCIÓN

¹ El término "género" comenzó a ser empleado en la época de los años setenta, principalmente en el marco del discurso del feminismo anglosajón, el cual propone el reemplazo de la categoría de estudios "de la mujer" por la de estudios de "género." Esto, con el fin de poder distinguir las construcciones sociales y culturales de la biología. Así, con la introducción del término "género" también se abre la posibilidad de estudiar, en forma conjunta, los asuntos de la mujer en su relación con el hombre. Este enfoque pretende confirmar que la categoría "mujer" forma parte de todo un complejo sistema de género el cual incorpora grupos de prácticas, símbolos, representaciones, normas y valores sociales que las sociedades construyen a partir de la diferencia sexual anatómo-fisiológica. En su conjunto, el sistema refuerza y explica el ideal de lo masculino tal y como se concibe en las diferentes culturas. Ver Teresita de Barbieri "Sobre la categoría género: Una introducción teórico-metodológica" en *Direitos Reprodutivos*, Fundação Carlos Chagas, 1991, p. 30. Ver también, Marta Lamas "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género" en *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (compiladora), Grupo Editorial Miguel Angel Porrúa, 1996, p. 327.

² Ver Lois Beck y Nikkie Keddie (eds.) *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978.

³ Ver Moghadam, Valentine M. *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, Zed Books, Ltd. 1994.

⁴ Azizah Al-Hibri, "A Study of Islamic Herstory: or How Did We Ever Get into this Mess", en *Woman and Islam, Women's Studies International Forum*, vol. 5, no.2, p. 208.

⁵ Ver Edward Said, *Orientalism*, para una discusión de la construcción del 'otro' para elaborar un discurso de superioridad en los discursos académicos occidentales.

⁶ Gloria G. Raheha y Ann G. Gold, *Listen to Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, University of California Press, Berkeley, 1994, p.8.

⁷ Ver Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.

⁸ Lila Abu Lughod "A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1985, vol. 10, no.4, p. 637.

⁹ Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Childhood*, Addison-Wesley Publishing Company, Nueva York, p.34.

¹⁰ Pat Caplan, "Engendering Knowledge-The Politics of Ethnography, Part One" p. 5.

CAPÍTULO I

EL IMAGINARIO DE LA MUJER EN EL ISLAM ORTODOXO

"A harem was about private space and the rules regulating it. In addition, Yasmina said, it did not need walls. Once you knew what was forbidden, you carried the harem within. You had it in your head, 'inscribed under your forehead and under your skin."

Fatima Mernissi
*Dreams of Trespass:
Tales of a Harem Girlhood*

1.1 LA RELIGIÓN COMO MARCO DE REFERENCIA MISÓGINO

Es trascendental el poder inmesurable que tienen sobre las representaciones de lo masculino y lo femenino las religiones universales tales como el judaísmo, el cristianismo, el hinduismo y el Islam ortodoxo. Efectivamente, de una forma u otra, estas religiones funcionan como marco de referencia en el que el ser humano puede entender el entorno en que vive. Este poder puede pasar desapercibido en muchas ocasiones ya que, equivocadamente, se tiende a pensar que las personas apegadas a la religión son las únicas que reciben el impacto de la fuerza de los distintos iconos religiosos. Para entender la magnitud del poder de las religiones universales sobre dichas

representaciones, por lo tanto, es imprescindible comprender que:

"Religion is in part an attempt (of an implicit and directly felt rather than explicit and consciously thought-about sort) to conserve the fund of general meanings in terms of which each individual interprets his/(her) experience and organizes his/(her) conduct."¹

Es claro que los instrumentos que utilizan las religiones para delinear los significados de la experiencia humana son de carácter sutil, pero tampoco esto quiere decir que los resultados no puedan ser extraordinarios. En efecto, las religiones sirven como guías fundamentales para la conducta del ser humano. Este proceso se lleva a cabo por medio de símbolos, mas no necesariamente a través de las reglas prescritas, que se han convertido en arquetipos a lo largo de los siglos. Los símbolos religiosos se encuentran aún más ocultos que las reglas o obligaciones en cada religión y tienen más fuerza para codificar la estructura del pensamiento del ser humano en vista de que lo hacen a nivel del inconsciente. Los arquetipos, que originalmente surgieron de un proceso mental para entender el mundo, se transforman así en imágenes nacionales e internacionales, laicas o religiosas permeando, con mucho ingenio, cada paso de nuestro cotidiano sin que siquiera nos demos cuenta.

Los prototipos religiosos, sin duda, afectan nuestro más profundo modo de ser. Aunque muchos símbolos religiosos parezcan abstractos y lejanos a la realidad, debemos entender que están profundamente grabados en el inconsciente popular ya sea como mitos, rituales o imágenes. Es este conjunto de representaciones orales, visuales o escritas el que compone los marcos de referencia primordiales de cualquier sociedad. Son marcos ocultos, sutiles, y de gran trascendencia para las relaciones entre el hombre y la mujer. El simple hecho de que se encuentren a un nivel subconsciente en nuestras mentes es lo que los hace difíciles de transformar o erradicar.

Los arquetipos de lo femenino y lo masculino no son muy concretos; en ocasiones tampoco son palpables. Al ser intangibles, las diversas representaciones mentales del hombre y de la mujer ideal se dan como un hecho. No se cuestionan, ni se analizan y menos se desafían; es precisamente en este carácter donde radica su fuerza, ya que por medio de estas representaciones la religión

"actually shapes social order and psychological processes...symbols in rituals and myths are believed to sum up what is known about the world and to teach people how to react to it. This means symbols and myths have both psychological and political impact because they create a framework of meaning through which people learn to accept certain social arrangements and reject others."²

En general y a través de la historia y la cultura, el ser humano aprende, de forma inconsciente, a elegir conductas que establecen y promueven la subordinación de la mujer. Estas conductas son inculcadas por los diversos iconos religiosos que han sido difundidos al cabo del tiempo hasta llegar a arraigarse profundamente en cada rincón de la sociedad y en el interior de cada uno de sus miembros. Estos símbolos religiosos construyen todo un ideal de la mujer como *gendered subject*. Es decir, el ideal es sistematizado de acuerdo con las características de su sexo como si se tratara de ecuaciones automáticas de su inferioridad, por el simple hecho de ser mujer, sin que la sociedad misma o la propia mujer se percaten de ello.

Las representaciones edifican algo que es aceptado como si fuese innato, aunque en realidad esta afirmación sea falsa. Afirma Simone de Beauvoir que "One is not born a woman, but, rather, becomes one."³ La mujer no nace con los atributos que la sociedad califica como "femeninos", sino que ella se transforma en "mujer" por medio de las cualidades que la sociedad le asigna, siendo éste el origen de una gran mayoría de arquetipos religiosos.

En la mayoría de las sociedades, es precisamente en esta concepción donde radica la importancia del papel de la religión en la construcción de un estado de subordinación de la mujer. A riesgo de caer en la repetición, es necesario

recalcar que el papel de la religión, en la construcción del arquetipo, se ha jugado por todas las religiones universales, de una forma u otra. Valga la salvedad, este estudio no obstante no se propone convencer al lector que es el Islam el causante de la subordinación de la mujer sino, por el contrario, confirmar lo dicho por Nawal El Sadaawi,

"Islam is not exceptional in having transformed women into the slaves of men: Judaism and Christianity subjected women to exactly the same fate. As a matter of fact, the oppression of women exercised by the temple and the church has been even more ferocious than that in the case of Islam."⁴

Al igual que otras religiones, el Islam ortodoxo ha creado una serie de representaciones sobre lo femenino en la misma manera que se hizo en otras religiones; desafortunadamente, a pesar de la evidencia, el Islam tiene la reputación de ser la religión más misógina.

Es un hecho reconocido en las culturas occidentales que las religiones universales tienen una fuerza extraordinaria respecto a la construcción de lo femenino, ya que el arquetipo primordial de la mujer como esposa y madre se encuentra plasmado tanto en el Islam ortodoxo como en el hinduismo, judaísmo o la cristiandad.⁵ La pasividad, la obediencia, la castidad y la inferioridad, como rasgos vistos

por la sociedad que componen la supuesta esencia de la mujer, se encuentran en todas las representaciones religiosas.

Estas cualidades de la mujer (si así se pueden calificar) se describen como si fuesen innatas. De esta manera, la religión funciona como un instrumento critico que contribuye al ordenamiento simbólico principal para la elaboración del imaginario femenino. La religión es así el primer método de organización del mundo cultural y simbólico, produciéndose ahí la desigualdad y la subjetividad.⁶ Tanto el hombre como la mujer llevan sistematizado en su subconsciente lo que significa "ser mujer" y "ser hombre", replicando estos patrones de una generación a otra. Así, se construyen "barreras invisibles"⁷ que sistematizan las reglas de la sociedad de modo tan profundo que no es necesario marcar una línea visible.

Los representantes de las distintas religiones universales, entre ellas el Islam ortodoxo, proclaman su clara intención de promover la igualdad entre hombre y mujer, apoyándose en diversas citas de sus escritos donde se tratan los derechos de la mujer. Es evidente que en este afán fracasan ya que estas religiones construyeron y propagaron mitos, rituales, e imágenes en abundancia, lo que corrobora y propicia la existencia del concepto de la inferioridad de la mujer frente al hombre. Aun en el Islam ortodoxo, donde se conoce que efectivamente existieron recetas o propuestas de

igualdad en sus orígenes, estos modelos han sido reemplazados por una noción dominante de inferioridad femenina que ha permanecido a lo largo de los siglos; este es el caso de ejemplos veraces como el de la esposa del Profeta, Aisha.

Indudablemente, la verdadera esencia de la subordinación de la mujer no se encuentra en reglas ni tampoco en leyes religiosas como la Šaria.⁸ Tampoco existe en análisis eurocéntricos acerca de cuestiones más evidentes como el velo. Es necesario, entonces, entender que las observaciones superficiales acerca del uso del velo, como símbolo de la inferioridad de la mujer, perpetúan el análisis eurocéntrico que inunda los espacios de estudio de carácter orientalista.

En otro extremo del debate los análisis tienden a afirmar que el Islam ortodoxo es igualitario, por el simple hecho que existen dos o tres azoras que tratan sobre los derechos de la mujer frente al hombre. Reafirmar esta igualdad significaría, de hecho, descartar todo el imaginario que el Islam ortodoxo despliega en distintas formas. Los verdaderos elementos que perpetúan la subordinación de la mujer árabe-musulmana con seguridad se hallan en el imaginario que el Islam ortodoxo construye con respecto a lo femenino. Estos elementos no son extraordinarios, pero en forma muy astuta, construyen un arquetipo del ideal de la mujer árabe-musulmana.

1.2 EL IMAGINARIO FEMENINO EN EL ISLAM ORTODOXO

El imaginario femenino en cada religión se construye sobre bases comunes sobre la base de ejemplos que confirman la inferioridad de la mujer; mas existen también rituales y construcciones sobre lo femenino que aluden únicamente a una religión en particular. Como definición del término "imaginario", se propone la que nos proporciona Moira Gatens cuando afirma que se trata de: "those images, symbols, metaphors and representations which help construct various forms of subjectivity".⁹ De ahí que este análisis defina al imaginario como el conjunto de los iconos religiosos inculcados en el inconsciente popular.

Es evidente que los iconos islámicos suelen construir la imagen pasiva, maternal y de esposa obediente, como cualidades innatas en la naturaleza humana de la mujer árabe musulmana. Sus diversas representaciones elaboran un imaginario del ideal femenino facilitando la conclusión de quien es finalmente "una buena mujer musulmana". En su conjunto este imaginario delinea una frontera inconsciente entre lo permitido (*halāl*) y lo prohibido (*harām*); lo ideal y lo pervertido.

La cosmovisión del Islam ortodoxo desplaza así al imaginario y construye las fronteras (*hudūd*) que, a su vez,

dan el marco de referencia para las relaciones entre los sexos en las sociedades de países y comunidades árabo-islámicos, con respecto a las representaciones islámicas de la mujer. Por supuesto, es necesario identificar plenamente el bagaje inconsciente popular vigente en las creencias de las sociedades donde se aplica nuestro análisis al relacionarlo con los tres estudios de caso de este trabajo. Aun a pesar de que los lugares sean cada uno distinto y que las comunidades tengan sus propias tradiciones locales, el imaginario femenino del Islam ortodoxo prevalece como marco de referencia de la sociedad.¹⁰

Al hablar de un imaginario en el Islam ortodoxo, no se entiende éste como una construcción monolítica. Efectivamente, de ninguna manera se intenta sostener que existe un ideal "único" ya que, a través de los siglos de la civilización islámica, los propios *ulama'*¹¹ han resaltado distintos preceptos islámicos como los ideales del "verdadero" Islam. No existe una representación exclusiva de la mujer; muy por el contrario, en muchas ocasiones, las distintas imágenes se contradicen.

Sabios religiosos confirman la presencia política y guerrera de las esposas del Profeta; otros más subrayan azoras y hadices que relegan a la mujer a un papel subordinado, con lo que se puede afirmar que las "religions provide extremely rich and contradictory forms, which can be

deployed in different ways".¹² En efecto, se observa que, conforme a su época, los sabios religiosos apoyan la igualdad o la subordinación de la mujer. De esta manera, el imaginario femenino se torna o pierde rumbo de manera contradictoria siguiendo los designios de la autoridad prevalente; así se sucede ya sea para propósitos nacionalistas, religiosos o, sencillamente, para reglamentar la esfera familiar. En consecuencia, aunque de hecho existe toda una trayectoria de modelos igualitarios entre los géneros en los primeros tiempos del Islam, en contraste, también persiste una segunda convención histórica y social que ubica en un plano de inferioridad a la mujer; desafortunadamente, es ésta convención la que ha sido el modelo predominante desde los tiempos de la dinastía de los Abbasis. En consuelo, a pesar de esta realidad infame, hay evidencia de que existen algunas lagunas en la historia donde la imagen de la mujer fue de importancia simétrica a la del hombre.

Pero para comprender el imaginario del Islam ortodoxo es necesario cuestionar cuál es la verdadera relación entre el creyente (masculino) y Dios, ya que sólo a través de la búsqueda de una definición sobre la relación fuente se podrán definir todas las otras relaciones terrenales. De acuerdo con el Prof. Ruiz Figueroa,

"La concepción islámica de lo trascendente establece una distancia

infinita entre Dios y el hombre: 'creador de los cielos y la tierra ...no hay nada que se Le asemeje; Él todo lo oye y todo lo ve' (42,11). Un cristiano gustosamente se hace llamar *hijo de Dios*, lo que implica una cierta igualdad y semejanza entre padre e hijo. Para el Islam, una relación filial es impensable. El hombre se define mejor como siervo o esclavo ('abd) de Dios y su acercamiento a Dios, más que a través del amor, es por la obediencia incondicional a su Ley, a su voluntad; de hecho "Islam" significa 'sumisión' irrestricta a Dios".¹³

Bajo esta premisa, la relación de obediencia y pasividad entre el hombre y Dios es clave para entender las relaciones de poder en el imaginario árabe-musulmán. En efecto, "the greatness of Allah is emphasized through the weakness of man, His most illustrious creature."¹⁴ El creyente no debe tener otro objetivo, deber o razón más importante que servir a Dios. Es decir, no tiene una posibilidad de autodeterminación.

Al amparo de esta condición teológica de sumisión a Dios, el mundo terrenal queda subordinado a, definido por, y contrapuesto a el mundo de Dios: el paraíso. Fatna Sabbah sostiene que el segundo mundo triunfa sobre el primero al incorporarlo como contrario.¹⁵ Todo lo que no tiene el mundo terrenal existe en el paraíso; todo lo ideal se encuentra sólo en el mundo de Allah. Así, la relación de subordinación entre el mundo terrenal y el mundo celestial servirá como patrón para las relaciones entre los sexos.

Afirma Fatna Sabbah que si se suma una perspectiva de género a este binomio, la relación del hombre y de la mujer se entiende claramente como un relación Dios-hombre. La dinámica que se genera entre ambas relaciones de poder reafirman la superioridad de un sexo por medio de la debilitación del otro. Es decir, la ecuación básica exige una subordinación de la mujer, dado a la sumisión del hombre a Dios. Sabbah concluye así que "the triumph of one...signifies the defeat of the other."¹⁶ Uno tiene que estar subordinado, para que el otro domine y, por lo tanto, en vista de que el hombre es únicamente definido por su relación con Dios, la mujer también no encuentra su definición más que en su relación al hombre. La base de las relaciones de poder es así, desde su origen, desigualitaria. Según Bouhdiba,

"La complémentarité des sexes à la fois lois du monde, signe de perfection humaine, volonté de Dieu et miracle renouvelé de la création. L'homme seul est un être impuissant; la femme seule aussi est un être impuissant."¹⁷

Él no existe sin el otro, ambos son la otra mitad del otro. Son complementos pero el complemento femenino es evidentemente inferior al masculino. El binomio no significa una igualdad sino, más bien, apoya de manera perfecta la intención de ocultar la sumisión de la mujer. Una de las principales azoras del Corán, la azora 4,34, confirma la

subordinación de la mujer al remarcar la superioridad del hombre frente a la mujer.

"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 las buenas mujeres son obedientes."

Esta fuente escrita esencial del Corán justifica el ideal de la inferioridad de la mujer; explícitamente promueve que la mujer sea protegida y apoyada económicamente por el hombre, a tal extremo que en ella se insinúa que la mujer debe de obedecer al sexo opuesto. Es así como recalcando la necesidad de "protección", algunas azoras elaboran un imaginario de debilidad en el seno del sexo femenino.

En contraste, tenemos otra azora que ejemplifica la clara intención de disipar y debilitar la concepción de una imagen subordinada de la mujer, ubicando al hombre y a la mujer en un mismo plano: (azora 9,71)

"Y los creyentes, hombres y mujeres, son amigos los unos de los otros. Ellos ordenan el bien y prohíben el mal y mantienen la oración y pagan la caridad, y obedecen a Allah y Su mensajero. En cuanto a éstos, Allah tendrá misericordia de ellos. Ciertamente Allah es Poderoso, Sabio."

Son evidentes en el texto anterior las premisas de que como creyentes en el Islam tanto los hombres como las mujeres son responsables de los deberes de ser musulmán; y ambos también son responsables de darse ayuda mutua. Desafortunadamente, las azoras que han dado fuerte apoyo a la igualdad de la mujer, han perdido importancia en el tiempo frente al imaginario misógino del Islam ortodoxo. Aunque el discurso islámico ortodoxo igualitario permanece presente en el Corán, éste ha desaparecido del ámbito cotidiano de las sociedades arábo-islámicas, precisamente por que no es un discurso que concuerde con el imaginario actual establecido con respecto a lo femenino.

Un instrumento fundamental del imaginario es cómo y a quién se le transmite la palabra sagrada pues el/la que no la recibe directamente depende completamente del otro para poderla interpretar. Conforme al Islam ortodoxo, esta relación de dependencia y la creación de uno de los sexos como el vínculo transmisor, respalda el imaginario de debilidad e inferioridad de la mujer, aunque se contengan textos en azoras dirigidas expresamente a la mujer, como es la azora 24:30-31. En estas azoras se trata a la mujer de manera simétrica en su relación con Dios y con el hombre, pero desafortunadamente no son éstas las de más relevancia y actualidad. Las más importantes y vigentes son entonces en las que se habla sobre la mujer como si estuviera ausente; es

decir, no se dirige el discurso directamente a la mujer aunque éste se trate de temas importantes para ella.¹⁸ Esto facilita que el hombre tome las riendas en la tarea de interpretar la palabra sagrada en los asuntos que a la mujer le pertenecen. La azora 33:49 es un excelente ejemplo de esta realidad:

"Oh vosotros que creéis, cuando caséis con mujeres creyentes, entonces las divorciáis antes de tocarlas, en su caso vosotros no tenéis un plazo que debáis considerar. Pero haced una provisión para ellas y dejadlas en forma bondadosa."¹⁹

Como se observa, no es sólo el hecho que el hombre es quien comunica cómo se procede en caso de un divorcio, sino también que todo el discurso conceptualiza a la mujer como un objeto. El poder le es concedido al hombre para que sea él el comunicador de la palabra de Dios, él el que la interpreta y él el que toma acción de esta palabra sagrada, actuando contradictoriamente como juez y parte. La mujer queda sin tener una relación directa con Dios y sin recurso de autodeterminación. Utilizando la palabra de Dios el hombre queda con una posición fortalecida con potestad para decidir el destino de la mujer, de tal manera que ella pueda...

"to be framed by a certain kind of discourse is to be objectified as the 'other', represented without characteristic features of the 'subject', sensibility and/or volition. The Muslim woman, as subject, is either absent or

fragmented in the various legal, religious, sexual and political texts that develop into a discourse supposedly about her."²⁰

La mujer musulmana queda como un objeto estudiado y modificado. El discurso sagrado la convierte en la "otra" parte complementaria, pero definitivamente inferior, la cual no participa en las decisiones que más le conciernen. Como resultado, la diferencia entre los sexos se agudiza, cuando es sólo el hombre quien tiene el acceso a la palabra de Dios. La mujer permanece ausente, callada y lejana de cualquier oportunidad de importancia en la cual ella pueda transformar su condición de objeto a sujeto.

Con este breve análisis se demuestra que ha sido brusco y catastrófico el giro del discurso igualitario a uno profundamente misógino. Sin duda, en el primer discurso la mujer, era participante activa en la relación con Alá; en el segundo la mujer no participa, aun en los asuntos más pertinentes a su bienestar--tales como la poligamia o el repudio. Se le excluye y permanece fuera del ámbito sagrado esperando a recibir indicaciones del hombre quien ahora controla su mundo terrenal. La mujer ya no es más representada en el imaginario como un personaje capaz de interpretar la palabra de Dios y, por ende, de controlar las relaciones/comunicaciones entre el mundo celestial y mundo terrenal.

Hoy en día tenemos un ejemplo claro de los resultados de este segundo plano del discurso sagrado, el cual proporciona la oportunidad de tener una visión más crítica de las consecuencias del imaginario escrito. Se conoce que existen muchas mujeres árabe-musulmanas que son analfabetas, quienes se quejan de que tienen que depender de la recitación que haga el hombre de El Corán. Es el caso de la justificación de actos trascendentales en sus vidas como la circuncisión femenina. Para ellas, el analfabetismo tiene graves consecuencias pues, por medio de la interpretación errónea del Corán, los hombres mienten a las mujeres diciendo que la circuncisión femenina esta confirmada en el Corán, cuando este tema ni siquiera es mencionado.²¹ El discurso escrito se dirige, entonces, a la creación de un imaginario islámico que promueva la imagen de una mujer dependiente de la interpretación masculina de la palabra de Allah. Es precisamente este discurso misógino en el Corán uno de los principales y más importantes factores que construyen el imaginario de la inferioridad de la mujer en el Islam ortodoxo.

Los hadices²² son otra fuente escrita del discurso sagrado los cuales, según Grunebaum, han adquirido una mayor importancia en el imaginario popular que el propio Corán.²³ Desafortunadamente, los hadices son producto de una de las épocas más misóginas en el Islam (dinastía Abbasí) y, por

ende, reflejan la realidad de ese momento histórico. Estos hadices subrayan la necesidad de la inferioridad de la mujer de una manera más explícita que el Corán. Veamos un ejemplo en el siguiente hadiz:

Narrated Abu Said Al-Khudri: (Some women asked)"O Allah's Apostle! What is deficient in our intelligence and religion?" He said, "Is not the evidence of two women equal to the witness of one man?" They replied in the affirmative. He said, "This is the deficiency in her intelligence. Isn't it true that a woman can neither pray nor fast during her menses?" The women replied in the affirmative. He said, "This is the deficiency in her religion."²⁴

La representación en este hadiz no sólo ilustra que la mujer carece de inteligencia, sino que esta condición de deficiencia intelectual se traduce en su capacidad religiosa, al atribuírsele solamente la mitad de la inteligencia a la mujer en frente a la del hombre. Como este hadiz es atribuido al propio Profeta y, en consecuencia, un gran realce en el imaginario misógino como validación sagrada de la inferioridad de la mujer.

A pesar de la presencia de una sólida estructura del imaginario de subordinación femenina en el Islam ortodoxo discutida en este trabajo, existe de hecho también una sub-estructura muy ambigua vinculada al imaginario tradicional. En contraste con el imaginario de la mujer árabe musulmana

como se ha planteado aquí, su existencia confirma en forma explícita a la mujer como un ser poderoso y peligroso, hasta el punto de representarla como un ente destructor que puede llevar a la desaparición del orden islámico. Es crítico entonces que se comprenda que esta sub-estructura no se contrapone con el imaginario de inferioridad de la mujer, sino que, en realidad, es el verdadero núcleo del imaginario. Su presencia justifica de la estructura en su totalidad. De ahí, entonces, que la respuesta islámica a esta condición sea la construcción de una supuesta situación de "inferioridad", acompañada de subordinación, de tal manera de detener la fuerza poderosa de la sexualidad femenina.

En efecto, la amenaza que la mujer representa para el equilibrio islámico se valida en muchos hadices. Entre los más famosos se encuentra en el que se afirma que el Profeta dijo "I will not leave after me *fitna* more fatal to man than women."²⁵ Para comprender el peso que tiene esta conceptualización del Profeta es indispensable explicar primero el significado y después la importancia de la palabra *fitna* en el idioma árabe. *Fitna* puede significar desorden y caos, al tiempo de representar a una mujer bella y seductora a una mujer que puede provocar un desorden sexual. Según Fatima Mernissi,

"The fear of female self-determination is closely linked to

the fear of *fitna*. If women are not constrained, then men are faced with an irresistible sexual attraction that inevitably leads to *fitna* by driving them to *zina*, illicit copulation."²⁶

Según este hadiz la mujer es el símbolo del más infame caos (*fitna*). El concepto de *fitna* deja su huella permanente sobre el imaginario de la subordinación de la mujer. La mujer debe de ser controlada y supervisada, justamente porque ella constituye un peligro para la sociedad. Una sola mujer, por medio de sus acciones seductoras, puede hacer que se pierda todo el orden establecido. Esto no sólo es en una desviación de los deberes cotidianos, sino que además puede alejar al creyente de sus obligaciones con Dios.²⁷ Así, se somete a

la mujer para limitar su poder "innato" de acabar con el orden establecido, por medio de resaltar alguna debilidad o mostrar su pasividad.

En la cronología establecida en el tiempo sagrado otras representaciones fortalecen la idea de la superioridad del hombre frente a la mujer en el imaginario islámico. La idea del tiempo biológico-donde la mujer da a luz al ser humano-en forma contraria en el tiempo sagrado en el que se invierten los papeles y es el hombre quien da a luz a la mujer como parte propia de su ser,

"the one who does not give birth, man, becomes the one who is given the power to engender...In sacred time, the one who comes first possesses the one who comes after. The relationship between men and women is a relationship in which one element was created for the other, given to the other; this is a relationship of possession."²⁸

Por un lado, el hombre nace después de Dios y es subordinado a Él. Por la otra, la mujer, nace posteriormente del hombre, y nace subordinada a éste. Toda la elaboración de este tiempo sagrado recalca el hecho que es el hombre quien mantiene, protege y está a cargo de la mujer. El hombre entonces en un momento crítico de la creación obtiene poderes que biológicamente pertenecen únicamente a la mujer, como es la capacidad de dar a luz. Efectivamente, bajo la perspectiva de la cronología sagrada, la subordinación se justifica por una serie de representaciones de la mujer sometida al dominio del hombre por el hecho de haber nacido posteriormente a él y por tener su origen en una parte de él.

En el imaginario sobre la mujer parecen existir más omisiones que inclusiones de la figura femenina como un sujeto. Esta situación se observa más claramente en los arquetipos de la jerarquía entre Dios, hombre y mujer, respectivamente; la imagen del hombre, como comunicador de la palabra sagrada; y la cronología sagrada. Todos estos símbolos relegan a la mujer un papel de objeto lo cual

previene el surgimiento de cualquier imaginario que sostenga la igualdad femenina frente a la masculina; de ahí que el imaginario femenino del Islam ortodoxo provoque:

"que la déréalisation du status féminin a fini pratiquement, et à quelques exceptions près, par enfermer la femme dans un double rôle: de objet de jouissance et de génitrice. Dans un cas comme dans l'autre nous avons affaire à une femme-objet".²⁹

Al ser ubicada en el papel de procreadora y objeto de placer, también se aleja a la mujer de cualquier función importante tanto en el ámbito sagrado como en el público. Esta separación se corrobora dentro del ritual islámico llamado el "Gran sacrificio" ('Id al-kabir), el cual se practica en todos los países musulmanes de acuerdo con las pautas establecidas por Mahoma.³⁰ Según M.E. Combs-Schilling, este sacrificio combina representaciones de muerte, relación sexual y nacimiento, demostrando que el hombre puede dar vida sin la ayuda de la mujer. Este ritual le atribuye poderes al hombre que le facilitan controlar la naturaleza y la mujer, aprovechando el fuerte vínculo de estas dos. Por lo tanto, es imprescindible resaltar que lo más sobresaliente de este ritual es que por medio de él, se construye un imaginario completamente masculino:

"Everything gathered at the sacred place is male: a male-imagined God, a

father and a son. There is no important female in sight. She has been moved off the sacred state...and (the ritual) relegates the female instead to the role of the nature-bound individual."³¹

Dentro de esta perspectiva la mujer no forma parte del ámbito sagrado y, por lo tanto, sólo puede pertenecer al mundo terrenal. Ciertamente, todo en el ámbito sagrado es masculino y ese imaginario tiene consecuencias muy graves al crear una imagen en el inconsciente popular sobre la existencia de un poderío supernatural masculino. Así, el ritual anual del sacrificio promueve la noción de un estrecho vínculo entre todo lo masculino y Dios.

En el ámbito sagrado también se promueve la noción de un imaginario que muestra la incapacidad de la mujer de desempeñar un papel importante y, tal vez, en el mundo terrenal. El ritual del sacrificio ilustra así la existencia de un mundo auténticamente masculino que promueve la idea de que la mujer no es indispensable. Al formar parte de la tradición en todos los países árabo-islámicos, el ritual contribuye a reforzar el imaginario grabado en el inconsciente popular, promoviendo la imagen de una mujer subyugada como consecuencia de su propia naturaleza.

De acuerdo con Combs-Schilling, la promoción de la representación del ritual del sacrificio no es de índole meramente islámica, ya que,

"The perception of the female as more subject to her animal nature is widespread within human communities...the association of female with nature and male with culture and civilization...appears to derive from the fact that women involuntarily bleed each month and are the ones who give physical birth to children in an involuntary act of nature...This association may be panhuman, but that association need not exclude women from ultimate sanctity unless one locates ultimate sanctity outside of nature...The Mediterranean monotheisms...elevate God beyond this world, and with that elevation, women take a mythic fall."³²

Por lo tanto, la respuesta a la condición de inferioridad de la mujer no está sustentada en el vínculo de la mujer con la naturaleza; es decir, en muchos politeísmos, la mujer es valorada bajo la misma premisa. Al enaltecer a Dios a un lugar fuera de la naturaleza y al colocar al hombre como ser que puede controlar las fuerzas naturales, el Islam coloca a la mujer fuera del ámbito sagrado. ³³

Si el hombre puede controlar la naturaleza, entonces el ritual, en consecuencia, preconditiona que podría hacerse lo mismo con la mujer. La representación del ritual margina de esta manera a la mujer a tomar un papel de carácter pasivo y de observadora dentro de su sociedad. Esta manifestación a la vez promueve condiciones bajo las cuales el hombre emerge como un símbolo de cultura y civilización en el imaginario islámico. Tal vez pudiera parecer al individuo común, a

primera vista, que este ritual no tiene tanto peso en el contexto de la vida cotidiana de los países árabo-islámicos. Sin embargo, Combs-Schilling asegura que,

"One must not underestimate how much these myths inform about basic understanding and basic postures in the world...They shape how people think, frame their experience, and act in the world. So culturally embedded is female exclusion from the ultimate good, communal questing, and dominant structures of public power that women's public powerlessness need not to be implemented in law, because it is so firmly written within itself."³⁴

Efectivamente, como se ha visto antes, la subordinación de la mujer no existe en el reglamento de una ley terrenal, pues el arraigo de los conceptos de la inferioridad de la mujer está profundamente ya se encuentran insertados en el imaginario de la tradición islámica ortodoxa. Es decir, "What is essential goes *without saying because it comes without saying*".³⁵ Estas representaciones están amalgamadas al inconsciente popular y es así que ahora no es necesario legislar, castigar, limitar o marcar fronteras entre lo prohibido y lo permitido, lo que es "ser hombre y ser mujer", pues esto se reproduce mecánicamente. Tanto en el Islam ortodoxo como en el cristianismo y el judaísmo se entiende el concepto de que el "Ritual of sacrifice institutionalize the victory-in imagination and practice-of Fatima and Mary over Aisha and Mary Magdalene".³⁶

Este ritual que forma parte del imaginario islámico ortodoxo enaltece verdaderamente la figura de la mujer sufrida, pasiva y obediente. De hecho promueve la desaparición de los ejemplos de las mujeres musulmanas participantes en las luchas sociales, quienes formaron las primeras comunidades lado a lado con los hombres. Todo el imaginario que pudo haber existido para fomentar una imagen de la mujer como sujeto activo de la sociedad, ha sido ingeniosamente desvalorizado con el pasar de los siglos.

En los hadices y rituales islámicos, conjuntamente a las representaciones del Corán, existen varios otros conceptos transcendentales de la tradición islámica ortodoxa. Estos fomentan la idea de la desigualdad entre el hombre y la mujer. Según Antoun, los escritos de musulmanes como Said Qutb y la Hermandad musulmana, sostienen "the view of some traditional commentators and some modern 'apologists' that women, because of cultural and physiological factors, are not capable of reflection and management to the same degree as men."³⁷ El concepto de 'aql³⁸ (razón, comprensión, conocimiento, sabiduría de la existencia de Dios), da oportunidad de cimentar el Islam ortodoxo; además sirve para justificar que la mujer posee menos 'aql que el hombre. La noción del 'aql se contrapone en esencia a la idea de šahwa (deseo o todo lo que puede desviar la atención del creyente de su punto central: Dios³⁹). Así, bajo esta dicotomía

teológica, la tradición islámica ha intentado controlar, esconder o anular todo lo que pueda provocar una alteración del equilibrio en el mundo islámico.

La mujer está vinculada a una naturaleza "incontrolable" y no posee la misma cantidad de 'aql del hombre; no obstante esta afirmación, nos confirma Fatima Mernissi que en el imaginario islámico la mujer se considera peligrosa porque:

"The whole Muslim organization of social interaction and spatial configuration can be understood in terms of women's *qaid* (power). The social order then appears as an attempt to subjugate her power and neutralize its disruptive effects."⁴⁰

Al mismo tiempo que este texto anterior se elabora la idea de que la mujer tiene menos 'aql, se le añade el corolario del poder femenino de encarrilar al creyente masculino por el camino de *šahwa*. Más aún, la mujer guía al hombre en dirección al deseo y a todo lo prohibido, y por ende ella también representa a *šahwa*. Es en esta dicotomía teológica que se encuentra la raíz de la amenaza que la figura femenina representa dentro de la cosmovisión del Islam ortodoxo.

El imaginario de la sexualidad de la mujer en el Islam ortodoxo es el que demuestra en forma más evidente la necesidad de ejercer un control sobre la mujer. En general, es evidente que el Islam tiene una actitud positiva frente a la sexualidad. En efecto, al contrario a la visión del

Cristianismo, la mayoría de los *ulama'* en el Islam ortodoxo han destacado el hecho de que el Islam no rechaza la sexualidad; por el contrario, la incorpora dentro del ámbito sagrado. Entonces bajo esta premisa los instintos sexuales del creyente son guiados por las reglas religiosas y, en consecuencia, el acto sexual no implica una desviación de lo natural. Como resultado, dentro del Islam la sexualidad cumple dos funciones importantes: la de la reproducción, y por medio del orgasmo, la de enseñar al creyente una imagen de las delicias que le esperan en el paraíso,⁴¹ con lo que se descarga la mente de las tensiones de índole sexual con el fin de que se atiendan otros deberes religiosos.⁴²

Como lo afirman muchos sabios religiosos islámicos, todo lo anterior indicaría que el Islam ortodoxo otorga a la sexualidad un lugar preponderante en la vida cotidiana islámica: no sólo es visto como un acto natural del ser humano sino que éste también facilita el cumplimiento de las obligaciones prescritas por la religión. Con esta línea de pensamiento se pretende demostrar que el Islam ortodoxo no instituye ningún mecanismo que limite o regule la sexualidad de los creyentes.

Según Heller y Mosbahi, todo gobierno, laico o sagrado, ha intentado contrarrestar la fuerza de la sexualidad al

"considerarla como cosa diabólica,
excluirla, rechazarla o enmascararla.

El Islam resolvió este problema haciendo cautiva a la mujer, supervisando enteramente la sexualidad femenina y reduciéndola al ámbito del matrimonio."⁴³

Bajo este análisis se concluye que es más importante tomar en cuenta que no resulta muy favorable generalizar acerca de la supuesta relación positiva del Islam ortodoxo con respecto a la sexualidad. Y para apoyar la conclusión se esgrimen varios argumentos: en primer lugar, es obvio que los placeres, delicias y beneficios que la sexualidad concede se otorgan solamente al creyente masculino al amparo de las pautas del comportamiento humano bajo el Islam. Segundo, se ha mencionado anteriormente que el Islam circunscribe la actuación de la mujer al área doméstica de tal manera de asegurar su sumisión. Fuera del matrimonio, la sexualidad es por lo tanto un tema prohibido. Al ejercer control sobre la mujer, lógicamente se limita directamente el poder de la sexualidad a la esfera del matrimonio.

Al-Ghazzali respalda este razonamiento al afirmar que el matrimonio es la única forma lícita para tener relaciones sexuales; también afirma que una de las ventajas de éste es prevenir el adulterio.⁴⁴ Bajo este razonamiento las ventajas de la sexualidad son del hombre mientras que la responsabilidad de preservar a la sexualidad dentro de los límites prescritos por el Islam, recae sobre la mujer. Por lo tanto, si *šahwa* es lo que más lleva a la sociedad islámica

al caos y que la mujer, de la misma manera que la sexualidad, simbolizan esta desviación, entonces ambas se deben controlar en forma muy efectiva.

El Islam ortodoxo explica la sexualidad de la mujer como de naturaleza agresiva y con carácter insaciable. Sin duda, es este argumento clásico en las sociedades que vigilan y recluyen a la mujer. En efecto, todo este sistema de segregación está justamente arraigado al peligro que significa el poder de la sexualidad femenina. El filósofo Al-Ghazali sostuvo que el orden social se mantiene cuando la mujer está bajo el dominio de su marido.⁴⁵ En otras palabras, la mujer puede seducir, tentar y guiar al hombre y a la sociedad a un estado de caos. La representación de este peligro se encuentra en los hadices, pues según Smith y Haddad,

"(For) those who choose to blame Eve... (the first couple) represent all of humanity, and the nature and role of the male species is understood to be fundamentally different from that of the female...man wants...woman tempts... and so it becomes a struggle between will and temptation. The reason (being that) woman is temptress and that she is governed and cannot herself govern except through seduction."⁴⁶

La imagen de Eva la "seductora", tal como se predica en los hadices es la figura clave y principal del componente en el imaginario del Islam ortodoxo. En El Corán hay azoras que

confirman que tanto el hombre como la mujer fueron seducidos por el diablo y que afirman además que los dos comieron del fruto al mismo tiempo.⁴⁷ Estas azoras quieren confirmar entonces que los dos fueron responsables de la expulsión del paraíso. Si bien estas azoras permanecen ocultas en la tradición y, por su puesto, no forman parte del imaginario establecido, la realidad es que en la representación en el imaginario, la mujer es la de un ser capaz de provocar la expulsión de ambos del paraíso al tiempo de provocar desorden en la sociedad.

La noción de 'awra contribuye a fortalecer la concepción de *šahwa* y *fitna* atribuidos tradicionalmente a la mujer de tal manera que el concepto...

"literally means a weak or vulnerable spot, and that is used in plural 'awrat, to mean the pudenda of men and women. 'Awra is that which ought to be covered and protected, because of the shame of having it shown...But the awra of woman is not limited to her pudenda. Rather, hadiths insist that the woman herself is 'awra- even her voice is 'awra- and must be covered with the same as the pudenda of men; for woman, like the concept of 'awra itself, is weak and vulnerable, and the exposure of any part of her to public view causes shame and embarrassment, not to mention the corruption of public morals."⁴⁸

El cuerpo de la mujer denominado el 'awra debe permanecer oculto pues puede simboliza *šahwa*, bajo el peligro de llevar a su fin al orden islámico. El resultado de la ecuación que produce la combinación de todos estos factores en el imaginario da como resultado el deber de controlar a la mujer para que el creyente masculino pueda estar más cercano a Dios. Y para poder llegar a Dios es necesario tener 'aql, esto es, aniquilar toda fuente de *šahwa*, ocultando el 'awra. Así, la mujer, quien posee poco 'aql, tiene que ser aniquilada por ser *šahwa* o ocultada, ya que su cuerpo es 'awra. De cualquier forma la mujer surge como un obstáculo de si misma aspecto que le impide tener el nivel que tiene el hombre en el imaginario islámico ortodoxo.

La tradición islámica intenta acabar con el peligro que representa la mujer, y lo logra. La desvaloriza y la limita en su papel para convertirla en mujer-objeto: instrumento de placer y elemento para la reproducción. Aún más, en el imaginario ortodoxo, la función de la mujer se enmarca bajo estos roles dentro del ámbito doméstico. El imaginario la representa como un ser débil, incapaz de poseer un vínculo con el mundo sagrado, subordinada al hombre y con un gran poder seductor, el cual sólo provoca destrucción del ideal establecido por Dios.

Para recluirla, "cuidarla" o "cuidarse de ella", el imaginario vence las tergiversaciones en la cosmovisión del Islam ortodoxo, argumentando que:

"Mastering woman means mastering desire...subjugating woman means the triumph of reason, the divine will, and order...The supremacy of man over woman means the supremacy of reason over unreason."⁴⁹

Al amparo de esta premisa, a lo largo de los siglos la dominación de la mujer potencia el triunfo del imaginario en los países árabo-islámicos de tal manera que sirve como fundamento a la actividad social del mundo islámico. Las reglas, tradiciones, obligaciones, distintas o semejantes, contribuyen a fortalecer el imaginario. Son entonces las representaciones del imaginario islámico ortodoxo los obstáculos más críticos y verdaderos para que se pueda alcanzar la emancipación de la mujer árabe-musulmana.

1.3 EL SIGNIFICADO DE LOS ESPACIOS EN LA TRADICIÓN ISLÁMICA: ESPACIOS IN "CORPORADOS" Y CUERPOS ESPACIALES.

La presencia de los distintos mecanismos de segregación en los países árabo-islámicos corroboran la supuesta situación de opresión de la mujer árabe-musulmana. Las discusiones sobre el tema tienden a presentar este "sistema

de segregación" como si fuese único o de carácter monolítico. Aunque en teoría funciona, la realidad socioeconómica y política de los países en el mundo árabo-islámico comprueba que se han fragmentado, diluido y moldeado los instrumentos de segregación de la mujer. De ahí que esta atomización artificial indique que ya no es posible hablar de fronteras rígidas, estrictas o uniformes.

Los cambios abruptos en el desarrollo socioeconómico y político en las últimas décadas han fomentado la participación de la mujer en el campo laboral. En consecuencia, no es posible referirse a dicotomías que sitúen a la mujer exclusivamente en el ámbito privado, mientras que el hombre tiene acceso a éste y al público. Por lo tanto, es imprescindible hacer notar que el grado de segregación de la mujer en su sociedad o comunidad está sujeto a los propios cambios que en ellas se generan. Los cambios varían de país en país y de comunidad en comunidad. En efecto, hoy en día, nos afirma Mernissi que,

"Relations between the sexes seem to be going through a period of anomie, of deep confusion and absence of norms. The traditional norms governing relations between the sexes are violated every day by a growing majority of people without their incurring legal or social sanctions. One such tradition is sexual segregation...The anomie stems from the gap between ideology and reality, for more and more women are using

traditionally male spaces, going without the veil, and determining their own lives".⁵⁰

De ahí que no sea posible afirmar que existe un sistema de segregación único; tampoco hay un sistema de índole meramente islámica, pues las estructuras sociales fueron amalgamadas también con tradiciones y prácticas locales. Los mecanismos segregación en el sistema perpetúan los patrones que establece el imaginario islámico ortodoxo. Sin duda, las formas de segregación no se limitan al velo, sino incluyen también otros instrumentos que "cercan" a la mujer y que se manifiestan a través de diversas formas, unas veces como conceptos, otras como construcciones arquitectónicas, o simplemente como representaciones espaciales.

Las estructuras de segregación edifican murallas visibles e invisibles, las cuales se nutren del imaginario islámico ortodoxo para después reproducirlo y perpetuarlo. De acuerdo con Doreen Massey, "it is not just that the spatial is socially constructed; the social is spatially constructed, too."⁵¹ Así, el imaginario islámico de la mujer es responsable de la edificación de las fronteras manifiestas, tal como dichas fronteras se han inmortalizado en las representaciones de las relaciones de poder entre los sexos.

Partimos aquí del supuesto de que los mecanismos de segregación son necesarios para recluir a la mujer, quien

representa una entidad amenazadora para la estabilidad del orden islámico ortodoxo.⁵² Al mismo tiempo, los instrumentos de segregación representan factores críticos que promueven las diferencias entre los sexos creando literalmente dos mundos separados. Y valga la excepción: es fundamental recalcar que la cosmovisión sobre los espacios de la mujer en el Islam se ha dado en forma gradual e inesperada.

En contraste con la actual, en la época de la *Yahiliya*⁵³, no existía una separación clara entre lo público y lo privado. En efecto, Mernissi afirma que no fue hasta el año cinco de la hégira cuando la comunidad islámica se vio en aprietos de índole socioeconómico, lo que produjo que la estructura espacial democrática de Mahoma fuera atacada.⁵⁴ De acuerdo con la autora, Mahoma no deseaba crear un espacio entre el líder y el pueblo. Tanto así que construyó sus habitaciones al lado de la mezquita para poder mantener un estrecho vínculo con los creyentes. Sin embargo, dos azoras demuestran argumentos que pueden haber contribuido a la construcción del discurso espacial misógino al que se ha llegado hoy en día.

La explicación podría estar en la azora 33:53 la cual se cree que fue resultado de un incidente en el que el Profeta quiso estar a solas con su nueva esposa Zeinab, por lo que ordenó una separación temporal entre él y los creyentes. Una segunda azora fue recitada cuando hubo preocupación por las

agresiones en contra de las mujeres, en un año que prevalecía la inestabilidad.⁵⁵ Su texto recomienda que las mujeres se tapen para evitar la violencia. Se concluye que ambas azoras fueron fruto de situaciones específicas probablemente comprensibles; no obstante, se convirtieron en fundamento rudimentario para iniciar una construcción que posteriormente significaría una ruptura entre el ámbito público y el privado. Eventualmente, esta dicotomía incorporó totalmente la subordinación de lo privado a lo público y, por ende, de la mujer al hombre. Paulatinamente, los espacios segregados permearon a las sociedades árabo-islámicos y, a su vez, reafirmaron el contenido del imaginario de la tradición ortodoxa. Poco a poco se desarrolló una justificación completa, imaginaria y espacial bajo la cual la mujer "llegó a ser socialmente 'invisible' y quedó recluida al ámbito de lo 'prohibido', de lo 'intocable'".⁵⁶

Al hablar del tema espacial, es imprescindible hablar de cómo el imaginario islámico de los espacios ha intentado consolidar las representaciones de femineidad y masculinidad con el propósito de ocultar ambigüedades. En efecto, según Bouhdiba:

"La vision islamique du couple fondée sur l'harmonie préétablie et préméditée des sexes suppose une complémentarité foncière du masculin et du féminin...La bipolarité du monde repose sur la rigoureuse separation de deux 'ordres', le féminin et le masculin...Le meilleur

moyen de réaliser l'accord voulu para Dieu c'est pour l'homme d'assumer sa masculinité et pour un femme de prendre en charge sa propre féminité."⁵⁷

De acuerdo con este autor, existen claros temores inherentes en la tradición islámica ortodoxa bajo los cuales no se puede distinguir la división entre lo masculino y lo femenino. Este proceso se lleva a cabo al amparo de una serie de pautas para vestir, mirar y hablar, que marcan y edifican las fronteras sagradas (*hudūdu Allah*).⁵⁸ Así, el vestuario debe disimular el cuerpo, al igual que tiene que resaltar las diferencias entre el hombre y la mujer. Por otro lado, la mirada es un afrodisíaco que debe controlarse, pues "Etre musulmán c'est contrôler son regard et savoir sostraire à celui d'autrui sa propre intimité".⁵⁹ Al igual que el resto de su cuerpo, la voz de la mujer es un instrumento con el que ella puede seducir y, por ende, se debe controlar y ocultar.

Así han llegado a existir dos espacios sobresalientes, dos mundos en los cuales lo femenino y lo masculino están espacialmente definidos, desde la conducta hasta el vestuario. Cada lugar está cuidadosamente marcado bajo esta premisa de separación. El comportamiento y los atuendos sirven de indicador a los demás acerca de los patrones espaciales construidos en la cosmovisión islámica ortodoxa.

Con la construcción de ambos mundos, el Islam ortodoxo los subordinó, diferenciando del mundo femenino (privado) del

mundo masculino (público). Esta desigualdad instauró un imaginario espacial, el cual contiene "gendered spaces". Estos espacios, según Daphne Spain,

"shape, and are shaped by, daily activities. Once in place, they become taken for granted, unexamined, and seemingly immutable. What is becomes what *ought* to be, which contributes to the maintenance of prevailing status differences."⁶⁰

Mas aún, la arquitectura de los centros urbanos en los países árabo-islámicos, tanto públicos como privados, han consolidado y reproducido el "deber ser" del imaginario que debe perseguir la segregación de los sexos. Definidos a lo largo de los siglos como femenino y masculino, los espacios están profundamente arraigados a un ideal establecido. Pero, tanto la segregación y otros mecanismos se confluyen para hacer invisible a la mujer, en conjunto con las representaciones del imaginario para que la figura femenina sea inferior al hombre. Mutuamente se nutren uno de otro; juntos obtienen una gran fuerza que invade cada rincón y cada momento del comportamiento de la sociedad, resaltando el carácter desigualitario de las relaciones de poder entre los sexos.

Según Heller y Mosbahi, el contraste entre la representación de la mezquita (lo público) y la casa (lo

privado) confirma claramente la jerarquía entre las dos esferas. Así,

"esta estructura urbana no es en realidad sino la traducción arquitectónica de un orden social específico en el que las relaciones entre lo exterior y lo interior, entre lo de afuera y lo de adentro, entre lo público y lo privado, se hallan reglamentadas con la mayor precisión y severidad."⁶¹

La mezquita se exhibe, se elabora, se expone, como un símbolo del mundo sagrado y de la esfera pública, masculina. En contraste, la casa, el ámbito femenino, se esconde detrás de estrechos callejones sin salida. La esfera doméstica no debe de ser exhibida al igual que la mujer. A nivel arquitectónico visualmente se establece la subordinación del mundo femenino al masculino tal como dicta el imaginario islámico ortodoxo. Los símbolos inconscientes son ingeniosamente respaldados por el orden visible urbano; este orden ya no es analizado bajo el imaginario, sino que es alabado como herencia de un pasado lejano.

De acuerdo con Heller y Mosbahi, el ámbito privado mismo representa la imagen de la mujer invisible, ya que:

"la arquitectura del dar (casa) se atiene al principio de cubrirse con un velo, de deslindarse del espacio público, por un lado, y establecer una separación entre el recinto de los hombres y el de las mujeres, por el otro lado. Para deslindar bien el

ámbito privado del espacio público, 'se cubren con velos' los 'ojos de la casa', las ventanas, por medio de celosías de madera. La casa misma se protege por medio de setos de las miradas de las personas extrañas y de los vecinos."⁶²

Como si fuese la propia imagen femenina, la figura de la casa provoca la necesidad de mantener a lo privado y, en consecuencia, a lo femenino, sometido y escondido; Al igual que la casa, la mujer asume un papel de pasividad e invisibilidad. La casa, como representación la mujer, se protege de penetraciones/invasiones y el umbral de la casa se limpia cuando han entrado hombres extraños al hogar.⁶³ El cuerpo de la casa es símbolo de la mujer y se cuida por las mismas razones. Tan grande es el afán de ocultar a la mujer, que la presencia de la mujer en los espacios públicos brilla subversivamente, ya que lo prohibido, en toda sociedad, es siempre lo más anhelado.

Es importante recalcar que este imaginario, inconsciente o visible, es perpetuado tanto por el hombre como por la mujer. Un ejemplo es la opinión de Ni 'mat Sidqi, miembro de La Asociación Islámica, que opera en Egipto, afirma que

"In order to preserve society from the harm of *tabarruj* (display of the female body), and to protect the bodies of women from immorality, and their lives and chastity from corruption, and to remove temptation and capitulation to it from the souls

of men, God the All-knowing and Wise
forbade women to display their
bodies."⁶⁴

La autora de esta cita respalda su opinión con las azoras 33:33 y 24:30-31 y, así, concuerda con el imaginario establecido del 'awra, de que el cuerpo debe mantenerse oculto. Como mecanismo de segregación, el velo apoya al imaginario en la difusión de la existencia de dos mundos apartados uno de otro. Al igual que Ni 'mat Sidqi, muchas otras mujeres árabe-musulmanas apoyan y promueven el imaginario misógino, ya que esto ha sido lo que han aprendido desde niñas, sin que hayan tenido otra alternativa. Es difícil entonces calificar a las estas representaciones de poder como una dicotomía de agresor/víctima o líder/seguidora, pues las desigualdades entre los sexos se reproducen y promueven tanto por parte de los hombres como por las mujeres.

Los mitos, rituales e imágenes junto con los espacios demarcados entre lo masculino y lo femenino, establecen la subordinación de la mujer al hombre. De ahí que el imaginario, como los espacios, se auxilién en uno a otro para prevenir o destruir cualquier ambigüedad que pueda producirse en el orden estrictamente establecido. Son justamente las representaciones subconscientes y las barreras evidentes las que evidencian el problema inherente para la emancipación de la mujer árabe-musulmana. No obstante, intentar anular el

dominio del imaginario del Islam ortodoxo con respecto a lo femenino es una meta poco factible y tal vez inalcanzable. En efecto, la sobrevivencia o la resistencia cotidiana suelen ser los métodos más efectivos para sobrellevar y sobrevivir la realidad del mundo de la mujer árabe-musulmana quien vive se reproduce y muere al amparo del ideal misógino.

ANOTACIONES DEL CAPÍTULO

-
- ¹ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures*, Basic Books, Inc. Publishers, Nueva York, 1973, p. 129.
- ² Beatrice Chandler, "The Embodied Goddess: Feminist Witchcraft and Female Divinity" en *Sociology of Religion*, Spring 1995, p. 39.
- ³ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Vintage Press, Nueva York, 1973, p. 301.
- ⁴ Nawal El Sadaawi, "Woman and Islam" en *Women and Islam*. Editado por Azizah al-Hibri. Pergamon Press. Oxford, 1982, p. 202.
- ⁵ Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1990, p. 5.
- ⁶ Miriam Alfie, Teresa Rueda y Estela Serret, *Identidad femenina y religión*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992, pgs. 19 y 35.
- ⁷ Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*. Columbia University Press. New York. 1986. p. 5
- ⁸ La Šaría es la ley del Islam. La mayor parte de la elaboración de la Šaría se dio a cabo durante la época de los Abbasis, y se considera que es una ley inviolable e incambiable, aún con el pasar de los siglos.
- ⁹ Moiras Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*, Routledge, Londres, 1996, p. viii.
- ¹⁰ Advertencia: Esto no significa que éste imaginario no se presente en distintas formas, conforme entorno local.
- ¹¹ Sabios religiosos del Islam.
- ¹² Prof. Saurabh Dube.
- ¹³ Prof. Manuel Ruiz Figueroa. *Islam: Religión y estado*. El Colegio de México. Centro de Estudios de Asia y África. México, D.F. 1996, p. 23.
- ¹⁴ G.E. Von Grunebaum, *Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition*, Comparative Studies of Cultures and Civilization, no. 4. Editado por Robert Redfield y Milton Singler. The American Anthropological Association. Vol. 57, No. 2, Parte 2. Abril 1995, p. 7.
- ¹⁵ Sabbah, *op. cit.* p. 72
- ¹⁶ Fatna Sabbah, *Woman in the Muslim Unconscious*, Traducido por Mary Jo Lakeland. Pergamon Press. New York, 1984, p. 81.
- ¹⁷ Bouhdiba, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Qadriège/PUF, Francia, 1975, p. 113.
- ¹⁸ Sabbah, *op. cit.* , p. 71
- ¹⁹ Otro buen ejemplo es la azora 4:20.
- ²⁰ Zakia Pathak y Rajeswari Sunder Rajan. "Shahbano" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. Vol. 14, no. 3, p. 563.
- ²¹ Documental en el Canal 22 llamado *El velo y el miedo; Primera parte: Argelia, Egipto e Iran*. Conversación en el documental con una mujer egipcia.
- ²² El hadiz, o lo hadices (pl.), son los dichos del Profeta Mahoma transmitidos por fuentes aprobadas dentro de una cadena verídica. Estos relatan los hechos de su vida así como hacen recomendaciones de como debe actuar la comunidad musulmana en diversas situación.
- ²³ G.E Von Grunebaum, *op. cit.* p 10.
- ²⁴ Hadiz de Bujari Volumen 1, libro 6, número 301.
- ²⁵ Bujari, *As-Sahih*
- ²⁶ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Muslim Society*. Indiana University Press. Indianapolis. 1987 pgs. 53-54.
- ²⁷ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil op. cit.* p. 114-115.
- ²⁸ Sabbah, *op. cit.* 72-73. Aquí hago una advertencia, según Jane I. Smith e Yvonne Y. Haddad, El Corán es ambiguo con respecto a que la primera mujer (no se especifica su nombre en el Corán) salió de Adan, pero más tarde, en la tradición islámica, según las autoras, se hacen

referencias a que ella fue creada de un hueso "chueco" de Adán. Jane Smith e Yvonne Haddad, "Eve: Islamic Image of Woman" en *Woman and Islam* editado por Azizah al-Hibri, Pergamon Press, Oxford, 1982. Por otro lado, según el Prof. Ruiz, la azora 4:1, leída en árabe, muestra que los dos fueron creados de una misma alma. Sin embargo, mas que ningún otro discurso los hadices son los que han desarrollado la imagen de que la mujer nació del hombre, y le han hasta otorgado un nombre a esta mujer: Hawwa. Las autoras dan el ejemplo del hadiz de Ibn Kathiir en *Bidaaya* 1:80, "When God sent Iblis out of the Garden and placed Adam in it, he dwelt in it alone and had no one to socialize with. God sent sleep on him and then He took a rib from his left side and placed flesh in its place and created Hawwa from it." Este hadiz difiere de El Corán ya que la azora 4:1 menciona que Dios creó al hombre y su pareja de una sola alma. A pesar de esta azora, la imagen que la mujer fue creada de una parte del hombre permaneció mucho más viva que la azora del Corán.

²⁹ Abdelwahab Bouhdiba. *La sexualité en Islam*. Quadrige/PUF. 1975. Paris, p. 261.

³⁰ Esta fiesta, según de la Profa. Monserrat Rabadán, se realiza con motivo de la peregrinación a la Meca.

³¹ M.E. Combs-Schilling, *op. cit.*, pgs. 264 y 267.

³² *ibid.* p. 255-257.

³³ M.E. Combs-Schilling, *op. cit.*, p. 258.

³⁴ *ibid.*, p. 266.

³⁵ Pierre Bordieu, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge University Press. Cambridge. 1977. p. 167.

³⁶ M.E. Combs-Schilling, *op. cit.*, p. 269.

³⁷ Richard Antoun, "On the Modesty of Women in Arab-Muslim Villages: A Study in the Accomodation of Traditions", en *American Anthropologist*, no. 70, 1968. pgs. 671-697.

³⁸ En este concepto estoy conciente de que el termino 'aql significa "entender" más que "utilizar la razón" aunque, según Sabbah, la raíz de esta palabra puede significar las dos cosas. El enfoque sobre el 'aql se centra en "the concept of the believer as a reasonable being capable of understanding and deciphering signs (al-ayat)". Sabbah, *op. cit.* p. 110. Grunebaum utiliza otra palabra, 'ilm (conocimiento, sabiduría), para definir este proceso. ("Obedience is realizable only through knowlege, 'ilm of God's will and action..." Grunebaum, *op. cit.*, p. 111). Creo que 'aql aquí no se refiere a un debate como el que se dió con la filosofía en el Islam acerca de una lucha entre razón contra revelación, sino que se trata de un proceso de "comprender" lo que es Dios, "entender" su existencia, pero sin tratar de cuestionar, interpretar o desviarse de lo que se afirma sobre Él en el Corán.

³⁹ Fatna Sabbah, *op. cit.*, p. 110.

⁴⁰ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, *op. cit.*, p. 46

⁴¹ De acuerdo con Daniel Easternman en su artículo "The Erektion is Eternal" en *New Stateman and Society*. Febrero de 1993, p.27: "The Muslim will experience infinite orgasm (in paradise)...not only will a man enjoy the attention of large number of houris (eternal virgins), but he will experience eternal erections and have 24-year long orgasms". Para más información sobre el paraíso ver Bouhdiba, Heller y Mosbahi, y Sabbah.

⁴² Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, *op. cit.*, p. 44.

⁴³ Erdmute Heller y Hassouna Mosbahi. *Tras los velos del Islam: Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*. Editorial Herder, Barcelona, 1995, p. 53.

⁴⁴ Madelain Farah *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's book on the Etiquette of Marriage from the Ihya'*. University of Utah Press. Salt Lake City, 1984, pgs. 66-67.

⁴⁵ En Mernissi. *Beyond the Veil*, *op.cit.*, p.12.

⁴⁶ Smith y Haddad, *op. cit.*, 142-143.

⁴⁷ Véase azoras 2:36 y 7:20-22.

⁴⁸ Valerie J. Hoffman-Ladd "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt." en *International Journal of Middle East Studies*, 19 (1987), p. 28

⁴⁹ Sabbah, *op. cit.*, p. 110.

⁵⁰ Mernissi, *Beyond the Veil*, *op. cit.* p. 97.

⁵¹ Doreen Massey. "Introduction: Geography Matters" en *Geography Matters!* editado por Doreen Massey y John Allen. Cambridge: Cambridge University Press. p. 6.

⁵² Esta necesidad se daría por una serie de factores que se discutieron en el apartado anterior.

⁵³ El término Yahiliya significa literalmente "ignorancia", pero se usa más bien para hacer referencia a los tiempos pre-islámicos, es decir donde existía "una ignorancia sobre el Islam."

⁵⁴ Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. Traducido por Mary Jo Lakeland. Addison-Wesley Publishing Company. New York, 1991, p. 85.

⁵⁵ *ibid.* p. 86.

⁵⁶ Heller y Mosbahi, *op. cit.*, p. 162.

⁵⁷ Bouhdiba, *op. cit.*, p. 43.

⁵⁸ *ibid.* p. 57.

⁵⁹ Bouhdiba, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁰ Daphne Spain. *Gendered Spaces*. University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992, p. 3.

⁶¹ Heller y Mosbahi, *op. cit.*, p. 272. Las ciudades que usan como ejemplo son Alepo, Bagdad, El Cairo, Damasco, Fez, Granada, Estambul y Samarkanda.

⁶² Heller y Mosbahi, *op. cit.*, p. 273-274.

⁶³ *ibid.* p. 275.

⁶⁴ Hoffman-Ladd, *op. cit.* p. 30.

CAPÍTULO II

ESPACIOS DE RESISTENCIA COTIDIANA EN LA VIDA DE LA MUJER ÁRABE-MUSULMANA

2.1 REDEFINIENDO EL SIGNIFICADO DE LA RESISTENCIA FEMENINA

Aún sin participar en movimientos organizados o sin poseer una conciencia feminista, la mujer árabe-musulmana posee valiosos instrumentos para resistir, coexistir y manipular la fuerza de la representación de madre y esposa. Todo esto a pesar del poder del imaginario islámico ortodoxo sobre la construcción de lo femenino. En efecto, el imaginario permea su vida, aunque sutilmente pueda superarlo en ciertos momentos de su vida cotidiana. Es imprescindible entonces que se refute la idea de que:

"the presumed passivity of women by focusing on the domestic domain as an arena of power. If we look at what goes on within and among households rather than public-policy making, women are neither so recessive nor so powerless as male anthropologists have stated".¹

Las acciones domésticas de la mujer árabe-musulmana confirman el hecho que no permanece indiferente a las decisiones que afectan su vida. Sus actos demuestran que puede mejorar su posición dentro de su sociedad sin que

requiera de un esfuerzo organizado. Así, su resistencia contra el imaginario misógino se torna pacífica, sutil y sin que exista concientización feminista previa.

Aún cuando exista para la mujer la posibilidad de que se desarrolle un movimiento organizado o armado, el cual transforme su situación, la paradoja es que, en la realidad, la mayoría de las mujeres tienen oportunidades limitadas de participar en este tipo de movimientos y, por supuesto, tienen menos condiciones de obtener sus beneficios. De ahí que cuando se analizan aisladamente los actos de resistencia femenina, de naturaleza armada o organizada, podría caerse en deducciones incorrectas sobre los espacios los que en realidad son accesibles a un número reducido de mujeres. Por lo tanto, podría concluirse una versión errónea de la realidad de la mujer árabe-musulmana, principalmente si se consideran las tendencias como la de:

"to focus on periods when confrontational protest and organized struggle directly and consciously challenge the social order has frequently allowed two assumptions to reassert themselves: first that relations of power enjoy uncomplicated and unchallenged life until moments of societal upheaval; and second, that in 'normal' times, the cultural practices and identities of the dominated remain firmly grounded in the terrain mapped by the dominant".²

La posición de la mujer árabe-musulmana no permanece estática entre estos dos momentos vivenciales, pues el poder masculino no es necesariamente absoluto; es por lo contrario fragmentado e inestable. Hay momentos donde la mujer puede modificar el equilibrio de las relaciones de poder establecidas; es decir, sus relaciones de poder no son solamente definidas por la autoridad masculina sino que también por la mujer. De ahí que, la subordinación se convierte en una realidad y es etiquetada como territorio innato de la mujer árabe-musulmana en la cual se amalgaman, en forma paradójica, su sumisión y su reivindicación.

Definidos bajo la perspectiva de "resistencia cotidiana", los instrumentos que utiliza la mujer son los que hacen posible transgreda el imaginario estipulado por la tradición islámica ortodoxa. Cabe aclarar que la noción de "resistencia cotidiana" proviene de estudios contenidos de James Scott, principalmente en la obra *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. El autor utiliza esta noción para calificar las acciones de resistencia de campesinos en el Sudeste Asiático. Según Scott,

"The small rebellion may have a symbolic importance for its violence and for its revolutionary aims but for most subordinate classes historically such rare episodes were less moment, than the quiet, unremitting guerrilla warfare that took place day-in and day-out...To understand these

commonplace forms of (everyday) resistance is to understand what much of the peasantry does 'between revolts' to defend its interests the best it can".³

La resistencia entonces tiene una naturaleza pacífica y, por lo tanto, requiere poca planeación; es decir las acciones de la mujer no requieren de la existencia previa de una colectividad o de un proceso de conzienticación por parte del individuo.

Parecería que es fácil investigar las maniobras de las mujeres árabe-musulmanas, aunque en realidad no lo es. El concepto de resistencia cotidiana desafía la idea de que la mujer puede mejorar su situación solamente si recurre a estrategias drásticas. Bajo estas circunstancias se podría concluir que la mujer árabe-musulmana persigue una reivindicación concreta, un *empowerment*⁴, sin importar ningún ideal revolucionario relacionado con la emancipación de la mujer. Por ello, la noción de resistencia cotidiana conlleva a ir más allá de nociones básicas acerca de las actividades de reivindicación que la mujer lleva a cabo "entre" las rebeliones oficiales, las cuales de hecho pueden ser escasas o inexistentes.

Durante o después de las luchas organizadas (nacionalistas, por ejemplo) pocas evidencias existen acerca de la condición real de la mujer árabe-musulmana. Es más, muchas veces la mujer, como símbolo o como participante, es

utilizada para alcanzar otros objetivos, los cuales pueden posteriormente aún llegar a perjudicarla. Los esfuerzos cotidianos, por más diminutos que parezcan, ayudan a las mujeres a sobrevivir, coexistir o manipular las tradiciones que pesan sobre su existencia. Sus esfuerzos no se vinculan a ningún otro objetivo que permitan que ella los relegue a una posición secundaria. Así, estas intrincadas y difíciles maniobras son realmente luchas que pueden calificarse como prácticas y definirse como comportamientos culturales de las mujeres durante momentos que no son de antagonismo abierto.⁵

Este tipo de resistencia normalmente no marca un estado de conciencia feminista, ni tampoco requiere de ideas premeditadas. Es decir, la mujer no aspira a enfrentarse a la tradición *per se* o desea romper con la autoridad establecida por su sociedad, ni siquiera levantarse contra el patriarcado existente. Así, el objetivo de la mayoría de la resistencia cotidiana, "is not directly to overthrow or transform a system of domination, but rather to survive- today, this week, this season- within it".⁶

Es evidente que la mujer árabe-musulmana no desea acabar con el poderío masculino; tampoco busca transformar las relaciones de género. Su resistencia no implica también una percepción feminista pues a menudo no posee siquiera una conciencia de ella misma como un *gendered subject*.⁷ Mas aun, ni siquiera busca destabilizar el orden existente. Muy por

el contrario, lo que la mujer persigue verdaderamente es simplemente su supervivencia.

Esto es mas bien una lucha inconsciente, ya que a menudo las mujeres transgreden las fronteras misóginas sin siquiera darse cuenta. A pesar de ello, sus actividades son bien fundamentales en la misma forma que otros actos dignos de emancipar a la mujer como aquellos que se definen por otros grupos, por ejemplo, el de las feministas occidentales. El concepto de resistencia cotidiana amplia el significado no solamente del termino "resistencia", sino también su definición en el ámbito de la actividad feminista. Por medio de sus actividades habituales, la mujer árabe-musulmana en forma consciente o inconsciente, combate el poderío masculino intensamente al igual que sucede con las acciones feministas de primera categoría en varias partes del mundo. Aunque se trata de mecanismos cotidianos distintos a los definidos por las feministas occidentales y moldeados a partir de su entorno local por la realidad de cada mujer árabe-musulmana, éstos desmoronan lentamente la representación de la mujer árabe-musulmana sometida a la autoridad masculina.

Es enorme la magnitud del poder invisible que tiene la mujer árabe-musulmana dentro del ámbito doméstico; hecho que no se puede ignorar. Aún a pesar de que la mayoría de los análisis feministas occidentales contribuyen a devaluar la participación de la mujer en general en la esfera privada.

Cuando se fomentan estas tendencias eurocéntricas, se corre el peligro de pasar por alto las diferencias culturales y, en consecuencia, tomar en cuenta únicamente la perspectiva occidental en la cual el poder verdadero se ubica en el ámbito público solamente. En efecto, los estudios feministas occidentales afirman que el único camino viable para la emancipación de la mujer es a través de su acceso a la esfera pública.

Es evidente que existen otras vías de emancipación femenina, y no son necesariamente alcanzables a través del ámbito público. De hecho, la resistencia cotidiana tiene el gran potencial de dar a la mujer la posibilidad de transformar la esencia de su calidad de vida en el largo plazo: esta transformación tiene un valor mayor cualitativamente para la mujer en general que el de un derecho constitucional. Se advierte no obstante que no se tiene en este análisis la intención de menospreciar el impacto de un derecho constitucional en la vida de las mujeres; se trata más bien de enfatizar el hecho de que los derechos constitucionales en muchas ocasiones, pueden quedarse pendientes en forma escrita y nunca tal vez tener el impacto que esperaba. De ahí que, gradualmente, los diversos instrumentos de resistencia cotidiana, gradualmente, faciliten a que la mujer transgreda las fronteras que la circunscriben en una posición de inferioridad.

Es necesario por lo tanto desmistificar el concepto de que la mujer árabe-musulmana vive cautiva dentro de su sociedad o de su tradición islámica. También es vital descartar la idea de que la única opción que tiene la mujer es la de participar en los movimientos organizados para redimirse, ya que éstos en la realidad representan alternativas muy remotas en su vida cotidiana, tal como lo propone Teresita de Barbieri,

"Las dominadas tienen un campo de posibilidades de readecuación, obediencia aparente pero desobediencia real, resistencia, manipulación de la subordinación...Las mujeres pueden fuera y por detrás de las normas y el orden que aceptan, manipular, resistir, chantajear, desobedecer dando la apariencia de obediencia y sumisión".⁸

Bajo la perspectiva de resistencia cotidiana, el análisis de tres estudios de caso acerca de la vida cotidiana de mujeres árabe-musulmana, contenido de este trabajo, intenta demostrar que existen otras vías para que la mujer incremente su poder. Esta resistencia no es abierta, tampoco es evidente, no obstante es sutil. A largo plazo, puede ser más eficaz que una lucha organizada. La batalla cotidiana no es fácil, y aunque no todas las mujeres saben manipularla para su beneficio, existe la premisa básica de que:

"Figuring out who has *sulta* (authority) over you is the first step, that information is basic. But after that, you need to shuffle the cards, confuse the roles. That is the interesting part. Life is a game. Look at it that way and you can laugh at the whole thing."⁹

La mujer árabe-musulmana debe deducir entonces la dinámica de las reglas del juego del imaginario construido por la tradición islámica ortodoxa. Habiendo hecho esta deducción puede esquivarlas, transformarlas, moldearlas a su favor, sin que tenga la necesidad de destruirlas. Es decir, la mujer árabe-musulmana no tiene que romper o erradicar al imaginario misógino, y correr el peligro de occidentalizarse. Pero si puede encontrar una manera dentro de las pautas del Islam ortodoxo, para sobresalir al mismo tiempo permanecer en armonía con la tradición la cual forma parte integral de su vida desde la infancia. En el largo plazo, no obstante, sus acciones pueden tener consecuencias trascendentales ya que:

"everyday forms of resistance make no headlines. Just as millions of anthozoan polyps create, willy-nilly, a coral reef, so do thousands of individual acts of insubordinations and evasion create a political, economic or social barrier reef of their own".¹⁰

La idea de la "resistencia pasiva", a pesar de los grandes esfuerzos por resaltarla, se contrapone a la resistencia organizada y por lo tanto se le califica como inferior o menos significativa. En efecto, los actos de resistencia cotidiana pueden tener tanta fuerza como los movimientos organizados, y pueden brindar resultados mucho más concretos, sin llegar a correr el peligro de erradicar su *modus vivendi* como lo podría hacer una lucha radical. Los cambios producidos por la resistencia cotidiana de las mujeres no obstante pueden ser difíciles de medir; mucho depende de la astucia de cada mujer, permitiendo que una mujer tal vez se beneficie más que otra en la siguiente generación.

Finalmente, se debe resaltar el hecho de la segregación evidente de la mujer árabe-musulmana, aunque se suceda en distintos grados y formas, limita las posibilidades de que las mujeres en general formen movimientos colectivos. En efecto, las mujeres tienden a utilizar mecanismos de resistencia de carácter local los cuales no requieren de mucha planeación,¹¹ al encontrarse dispersas en comunidades lejanas y por carecer de instrumentos institucionales para actuar colectivamente.

Al hablar de resistencia, es imprescindible definir los conceptos de poder y de resistencia a partir de lo que nos ofrece Michel Foucault, quien sostiene que el poder:

"no debe ser buscado en la existencia primera de un punto central, en un foco único de soberanía del cual irradiarían formas derivadas y descendientes; son los pedales móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder-pero siempre locales e inestables"¹².

Efectivamente, Foucault se refiere al poder como una compleja red de relaciones donde éste nunca se encuentra firme ya que está constantemente bajo amenaza; se convierte entonces en un proceso que se negocia y renegocia constantemente entre los entes dominantes o los sometidos. Es así que, utilizando múltiples niveles de resistencia y poder, la mujer puede negociar su posición dentro de la sociedad; con gran sagacidad, la mujer aprovecha espacios para reajustar y expandir sus límites en los momentos de inestabilidad que se ponen a su alcance. El poder como tal, no obstante no debe comprenderse como un armazón monolítico al que se desafía solamente en momentos de rebeliones violentas. Muy por el contrario, el poder se fractura o se pierde durante las luchas de los subordinados.¹³

La resistencia se ubica dentro de la red del propio poder, afirma Foucault.¹⁴ Esto es, no se puede confirmar la existencia de un estado de subordinación total de la mujer árabe-musulmana; todo tipo de relación de poder, bajo el mismo argumento, está vinculado a la resistencia de la propia

mujer. Mas aun, visto desde el punto de vista del argumento del poder manifiesto del concepto de resistencia cotidiana se confirma que el poder masculino no es una estructura sólida y poderosa dentro de la sociedad y por lo tanto puede oscilar durante momentos de resistencia, sin que su carácter tenga que tener nada de extraordinario.

2.2 ¿PODER DOMÉSTICO O RESISTENCIA COTIDIANA?

El concepto conocido como poder "doméstico" sirve para definir acciones femeninas de reivindicación. Desafortunadamente, en la mayoría de los casos no se da una definición explícita. Así, se tiende a establecer una dicotomía cuando se contraponen el poder doméstico con el poder tradicional, conforme se manifiesta comúnmente en las sociedades occidentales. Es decir, cada poder se encuentra separado sin vínculos mutuos que los unan.

Igualmente, algunos estudios feministas occidentales se atreven a hacer conjeturas sobre el hecho de que el poder doméstico es absoluto, sin percatarse que el poder doméstico femenino es tan inestable como el poder del hombre. David. D. Gilmore proporciona tal vez la mejor definición de poder doméstico. El autor sostiene que este tipo de poder es "the *de facto* probability of prevailing in conjugal decision making irrespective of 'right', that is, public, *de jure*

standards"¹⁵ En efecto, su definición parece muy general y poco funcional para hacer un análisis de la compleja realidad que viven las mujeres árabe-musulmanas en los tres casos de estudios referentes a este trabajo.

El tema principal de esta discusión en los tres estudios de caso debe ser entonces el de entender que en vez de un poder monolítico y absoluto, existen "espacios" de poder doméstico femenino que facilitan la dinámica de la resistencia cotidiana. Por supuesto, esto no quiere decir que la mujer tiene un poder absoluto, sino que tiene distintas vías de acceso al poder. Se advierte aquí, que existen diferencias entre el carácter del poder tradicional y el poder que puede obtener la mujer, ya que:

"It is generally conceded that although women may have no authority in a society they do not necessarily lack in influence or power... Authority is, in the abstract, the right to make a particular decision and to command obedience... Power is the ability to act effectively on persons and things, to make or secure favorable decisions which are not of right allocated to the individuals or their roles."¹⁶

Al definir las acciones de la mujer árabe-musulmana estrictamente dentro del concepto de "poder doméstico" podría implicar compararlas con la autoridad que tiene el hombre en el ámbito público. De ahí que sea tan transcendental

comprender que las características del poder, influencia o resistencia que posee la mujer están directamente vinculadas a su posición subordinada en el imaginario. Obviamente, su poder no emana de una autoridad establecida, sino que es resultado tanto de contradicciones como de espacios subversivos o estrategias ingeniosas que se encuentran en estricto marco del orden islámico ortodoxo. En la mayoría de las veces, el poder que posee la mujer tiene carácter informal, ya que, como afirma Beverly Chiñas:

"Formalized roles are here defined as those given formal status and recognition by the members of the society. Nonformalized roles are those which are not so clearly perceived or rigidly defined by the members of the society. Formal roles are widely recognized and studied, while informal roles are often overlooked by anthropologists."¹⁷

Los estudios de caso de este trabajo intentan demostrar, por lo tanto, que la mujer puede tener un poder formal sólo en contadas ocasiones, y que en la mayoría de ellas buscará desafiar la autoridad del hombre. Mas aun, son definitivamente distintos los niveles de resistencia de las mujeres en los tres estudios, ya que dependen de la situación económica de la mujer dentro de su sociedad. El producto neto de sus acciones depende, entonces de las estrategias de cada mujer, en forma individual, en vista de que algunas

serán más astutas que otras. Se aclara de forma rotunda que las conclusiones del análisis de este trabajo acerca de los espacios de poder y de la resistencia cotidiana femenina no pretenden establecer que estos mecanismos necesariamente conllevan a una condición de igualdad entre el hombre y la mujer, ya que:

"certainly we can distinguish, as can the women themselves, areas of their lives where they are subordinated to men, yet they are not passive victims: rather they seek to strategize within the constraints imposed upon them. Yet in other areas, women are autonomous and the value of their actions is respected by men too. Nonetheless, we cannot claim that they are in total control of their lives, for plainly they are not".¹⁸

Las oscilaciones que se dan entre una posición de subordinación y otra de influencia son las que abren espacios ambiguos dentro de los cuales las mujeres pueden temporalmente reivindicarse. Es decir, la situación de la mujer no permanece estática: ni en un estado de sumisión o tampoco en uno de poder doméstico absoluto; el poder fluctúa en cada momento de su ciclo de vida, en forma sincronizada, de una posición bajo la jerarquía doméstica, a otra vinculada a instrumentos diferentes que le permiten subsistir día con día. Así, no se pretende concluir que exista algún tipo de matriarcado pues los espacios de poder de la mujer árabe-

musulmana se circunscriben a un área dentro de la cual la mujer no desafíe abiertamente la autoridad de su marido.¹⁹ Es obvio que el imaginario islámico ortodoxo limita las estrategias de estas mujeres. Sin embargo, las contradicciones y ambigüedades del sistema tradicional permiten transgresiones femeninas muy frecuentes.

2.3 TRES ESTUDIOS DE CASO

Existen infinitas diferencias y semejanzas entre las mujeres árabe-musulmanas, por lo que este trabajo no quiso limitarse al análisis de una sola región del mundo islámico. De ahí que se hayan seleccionado tres estudios de caso que pudieran demostrar distintos enfoques y tipos de población. Su análisis no busca entregar al lector un mero resumen sobre la situación de la mujer en cada una de las comunidades de estudio sino, por el contrario, rescatar algunas de las actividades para analizarlas y entrelazarlas dentro de una perspectiva de "resistencia cotidiana". Se incluyen también antecedentes importantes sobre sus autoras de tal manera que el lector pueda entender en forma más clara las limitaciones que cada una de ellas encontró en la preparación de sus trabajos.

Nuestro primer estudio de caso emana del libro, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*, escrito

por Soraya Altorki. El estudio describe el mundo de la mujer dentro de un grupo urbano de clase alta y que incluye trece familias, abarcando a miembros de tres generaciones. La primera y más antigua generación consta de personas cuyos vástagos nacieron después de que Ibn Saud unificó el reino de Arabia Saudí. Los hijos de la siguiente generación nacieron durante o después de la Segunda Guerra Mundial. La última y más reciente generación comprende a los hijos que llegaron a la edad de matrimonio entre los años setenta y ochenta.²⁰ El enfoque inter-generacional del estudio permite observar por un lado, como el poder de la mujer evoluciona dentro de cada una de las etapas del ciclo de vida; por el otro, da la oportunidad de evaluar su situación y su progreso a lo largo de las generaciones.

Soraya Altorki es una mujer saudí quien vivió la mayoría de su vida en los Estados Unidos y en Egipto. Altorki explica que, aunque era una antropóloga nativa de Arabia Saudí, se enfrentó una serie de problemas de aceptación por el simple hecho de haber residido mucho tiempo fuera del país. Muchos miembros de la comunidad desconfiaban de ella debido a su educación extranjera. Mas aun, aunque como mujer tuvo la oportunidad de observar el "mundo de las mujeres" en una forma en que el propio hombre no lo puede hacer, tampoco tuvo muchas opciones para entrevistar a los hombres.²¹ Este antecedente en nuestro análisis es de gran importancia pues

demuestra lo difícil que es llevar a cabo un estudio veraz sobre género dentro de estas sociedades segregadas.

El segundo estudio de caso está incluido en el libro *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, escrito por Lila Abu-Lughod. El estudio analiza la comunidad rural egipcia de los Awlad Ali. La población estudiada en el grupo beduino incluye un número de 60 personas.

Lila Abu-Lughod es una antropóloga de origen jordano educada en los Estados Unidos. La escritora nos relata que al principio se enfrentó a problemas en el grupo porque su madre era norteamericana; sin embargo, no reconoce haber tenido problemas en identificarse muy pronto como mujer árabe-musulmana. El hecho de que su origen no era egipcio le facilitó el acceso a la comunidad, ya que ésta desconfía de los egipcios.²²

En nuestro tercer estudio de caso en el libro *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*, escrito por Susan Schaefer Davis, la autora nos explica las restricciones que enfrentó como mujer estadounidense; también menciona como éstas disminuyeron paulatinamente por el simple hecho de ser casada, por haber vivido antes en la comunidad y por hablar el árabe con fluidez. El estudio de Schaefer Davis incluyó una población de 50 personas y se llevó a cabo en la comunidad de Sidi Embarek, un pueblo cerca de Kabar en Marruecos. Schaefer Davis, al igual que Altorki, resalta las

limitaciones que tuvo para entrevistar a hombres de la comunidad.²³

Cabe destacar que los estudios de caso confirman la existencia en cada una de las tres comunidades de distintos niveles de segregación, siendo la de Arabia Saudí la que perpetúa un sistema rígido de separación entre los sexos. Obviamente, los distintos niveles de segregación, afectarán en forma distinta las posibilidades de resistencia cotidiana de las mujeres. De la misma manera, los elementos variados de clase y de población moldearán las estrategias múltiples que se dan entre ellas. Pero valga la advertencia de que todas las investigaciones se llevaron a cabo durante los años setenta y ochenta, por lo tanto, no es la intención concluir que las situaciones manifiestas forman parte de una realidad actual.

Los temas básicos que se utilizaron para el análisis en cada uno de los estudios son los siguientes:

- La cuestión del 'aql en las tres comunidades. Se indaga si existen o no vías por las que la mujer puede adquirir 'aql por otros medios que no sean los de la tradición.

- Las distintas etapas del ciclo de vida de la mujer, y cómo la mujer puede incrementar su poder dentro del ámbito doméstico a lo largo del ciclo.
- El vínculo de la mujer con la magia: una ventaja exclusivamente femenina. Esta resistencia es característica del caso de Marruecos, pues en los otros dos estudios no se observa. No obstante, esto no significa que este tipo de resistencia femenina no pueda estar presente en otras partes del mundo.
- La poesía como medio de resistencia para la mujer. Es decir, la poesía como vía con la cual la mujer puede sutilmente penetrar las fronteras de la tradición. Este tipo de resistencia es característica del caso de los Awlad Ali en Egipto. Existen otras comunidades en África donde las mujeres utilizan la poesía como instrumento de resistencia. Sin embargo, esta tesis sólo abarcará el estudio de la poesía de las mujeres de los Awlad Ali.
- Vínculos implícitos entre el ámbito público y el privado y sus momentos observables cuando la mujer llega a influenciar las decisiones de la esfera pública sin siquiera salir de la casa.

Todos estos temas en conjunto serán la base para identificar los elementos que la mujer puede utilizar para infringir, de manera ingeniosa, las fronteras estipuladas por siglos y siglos de tradición y, así entonces poder comprobar su importancia en la vida de la mujer puesto que:

"Popular culture, referring to those activities that texture people's daily lives, provide an especially important arena for the study of the 'everydayness' of resistance. For it is in such cultural forms of work, ritual, speech, gossip, oral tradition, lifestyle and behavioral codes, dress and entertainment that domination is constantly being forged and fissured".²⁴

Consecuentemente, dichos modelos de resistencia cotidiana demostrarán la dinámica de renegociaciones de identidad, de relaciones de poder y de tradiciones, y así, la transformación constante de identidades que pudieran parecer intocables y estáticas.

2.4 LAS MANIOBRAS COTIDIANAS DE LA MUJER ÁRABE-MUSULMANA

Hemos establecido en páginas anteriores que el poder que la mujer árabe-musulmana posee en el ámbito doméstico no es absoluto; empero, esto no significa que éste sea imperceptible. Más que un estado de dominación femenina hemos concluido que la mujer es capaz de crearse espacios de

poder a través de la aplicación incesante y cotidiana de diversas estrategias de resistencia. En este apartado trataremos entonces de ampliar los conceptos y valorar las posibilidades por medio de varios ejemplos, los cuales ilustran las estrategias con las que la mujer esgrime su estado secundario al cual se encuentra consagrada bajo la cosmovisión islámica ortodoxa.

Este apartado tiene como objetivo, entonces, hacer un análisis de los principales instrumentos que la mujer utiliza para infringir las reglas. Son la multiplicidad y heterogeneidad las características más sobresalientes del fenómeno de resistencia cotidiana. Aunque se puede llegar a concluir es importante también hacer las salvaguardas necesarias y dejar el campo abierto a que puedan existir otros tipos de mecanismos de carácter local que no se mencionan en este trabajo.

Por un lado, los escritos islámicos promueven acerca la carencia de 'aql de la mujer frente al hombre; por otro, los casos de estudio en forma contrastante demuestran que pueden existir otros caminos por medio de los cuales la mujer puede llegar a obtener más 'aql, es decir, a alcanzar la sabiduría. Este concepto es transcendental para obtener autoridad en las comunidades islámicas y, por ende, la falta de 'aql que se le atribuye a la mujer árabe-musulmana en el discurso islámico se utiliza como base para declarar de su inferioridad dentro

de la jerarquía de la sociedad. La posibilidad de poseer más 'aql, entonces, abre sus oportunidades para disfrutar de una posición más igualitaria frente al hombre. Es cierto que en la tradición islámica ortodoxa no hay vestigios que indiquen que la mujer pueda llegar al 'aql pero hay, no obstante, varias coyunturas en el transcurso de su vida que comprueban que, en efecto, puede ocurrir todo lo contrario a lo establecido oficialmente.

El ciclo de vida de la mujer es en sí un instrumento que les permite incrementar su nivel de 'aql, tal como se habla en el caso de las mujeres en la comunidad de Arabia Saudí*. Es cierto, se demuestra en este ejemplo, que los niveles de sabiduría de una hija, una esposa o una suegra son distintos. Es más, conforme la mujer se acerca a la edad de la menopausia, se suele observar que se acepta que la mujer llegue a obtener el mismo grado de 'aql que el hombre. También es evidente que el poder femenino no es absoluto o monolítico y que éste se encuentra repartido entre los diferentes niveles del grupo familiar. Normalmente, en el último nivel la mujer ya no representa un peligro sexual pues ha llegado a la menopausia. Según Soraya Altorki,

"A new development among younger-generation elite women is an enlargement of the domain of 'aql for them. If they manifest 'aql in regard to the inner realm of the

household, then they can also acquire the ability to make important decisions affecting their lives more generally speaking".²⁵

Esto es, las distintas etapas de la vida de la mujer permiten que ésta transgreda a valores de 'aql superiores a los establecidos por la tradición islámica ortodoxa. Los cambios que se dan podrían parecer impalpables de generación a generación, pero en su conjunto llegan a generar transformaciones en la particularidad misógina del concepto de 'aql. Así, el concepto rígido del imaginario se fragmenta y se reconstruye en el transcurso de las etapas o momentos de la realidad local de la mujer árabe-musulmana.

En el estudio de Schaefer Davis*, acerca de un grupo de mujeres marroquíes, el 'aql es un componente fundamental en la vida de toda mujer. Por medio de este elemento clave, la mayoría de las mujeres pueden llegar a dominar las decisiones del ámbito doméstico en algún momento de su vida. Generalmente, esto se lleva a cabo cuando dejan de representar o ser un símbolo de un peligro sexual. De acuerdo con Schaefer Davis, "Women wait patiently in their early life. This is not a submissive patience, they wait because they know that they will have access to the same level of 'aql as men as they get to the menopausal stage of life".²⁶ El aumento de 'aql, en efecto, permite desmentir el imaginario que ilustra cada momento de su vida y la define

como estática, sin que puedan existir oportunidades de transformación.

Por otro lado, el estudio sobre las mujeres de los Awlad Ali⁷ señala que la mujer suele representar una amenaza durante su vida fértil pero deja de serlo en el momento en que su fertilidad concluye. Según Abu-Lughod, "post-menopausal women who, have ceased menstruating, are no longer reproductive and are less sexually active, are more pious and less controlled by others".²⁷ Ciertamente, en el momento que la sexualidad de dicha mujer deja de ser un aspecto delicado, directamente vinculado al honor de su familia, la mujer obtiene una posición casi simétrica al hombre. Es más, una mujer en edad menopáusica disfruta de más poder que un hombre joven en la misma comunidad. Evidentemente, la dinámica de las relaciones de poder entre la mujer y el hombre no indica que pueda compararse con el carácter dicotómico establecido por el imaginario islámico ortodoxo.

El mecanismo misógino de la tradición islámica ortodoxa puede así, tomarse a favor de la reivindicación de la mujer árabe-musulmana; confirmando el argumento de que la mujer puede utilizar métodos dentro del orden establecido para manipular la tradición a su beneficio. Según este ejemplo, la mujer árabe-musulmana no necesita atentar contra con la estructura legítima de la sociedad con el fin de obtener autoridad. Por lo contrario, la mujer puede utilizar

astutamente la paciencia para esperar que llegue el momento donde la sociedad le entregue el 'aql y, por ende, la autoridad naturalmente. Todo esto sin haber transgredido ninguna frontera.

El 'aql es un poderoso mecanismo de sobrevivencia conforme se confirma por el análisis de todas las comunidades estudiadas. Pero hay otros elementos observables que merecen atención: la magia y la poesía. Estos elementos se manifiestan únicamente en los estudios de las comunidades de Marruecos y Egipto, respectivamente. Valga una nueva advertencia de que estas conclusiones no quieren decir que este tipo de resistencia cotidiana no pueda existir en otros lugares del mundo.

En las religiones universales, por lo general, la mujer tiene acceso limitado a la vía formal. La mayoría de los cargos en su jerarquía tradicionalmente son controlados por los hombres. La mujer permanece absolutamente alejada del ámbito sagrado al ser la figura masculina quien domina los ritos y ceremonias religiosas. En el Islam ortodoxo toda la organización religiosa se acentúa a la luz de su imaginario, el cual confirma la incapacidad de la mujer para llevar a cabo cualquier tarea importante dentro de la esfera sagrada.

Los ejemplos de las comunidades de Marruecos y Egipto analizados en este estudio demuestran, no obstante, que existen otros medios con los cuales la mujer puede no sólo

obtener cualidades sagradas, sino también utilizar sus cualidades para vindicarse frente la tradición de la sociedad o del Islam ortodoxo, siendo caso concreto el de la magia. Aunque la práctica de la magia se encuentra estrictamente prohibida por el Islam además de ser sumamente temida por los hombres, por medio de ésta la mujer logra no sólo acercarse a lo divino sino que también puede encontrar un espacio de poder femenino.

Al contrario de la religión, la magia tiene otros objetivos, ya que "magic aims at control or constraint, not conciliation. The religious attitude is in its nature respectful and humble, the magical attitude is domineering and self-assertive".²⁸ Bajo la perspectiva occidental, la magia ha sido desvalorizada como si fuese una mera tontería supersticiosa, más su importancia es enorme en los países árabo-islámicos. Y, en el mejor de los casos, suele ser un método característicamente femenino para movilizarse hacia la toma del poder.

El nexos entre la mujer y el universo de la magia funciona de manera muy estratégica como un instrumento de resistencia cotidiana contra reglas de su sociedad o, sencillamente contra las decisiones del padre y del marido. Nos dice Abu-Lughod que una hija no puede oponerse directamente a su padre ya que esta acción significaría violar la tradición establecida de la autoridad paternal.

Sin embargo, la hija logra quebrantar las órdenes de su padre cuando finge estar poseída por un espíritu. Así, relata que:

"Finally I went back to my family's household. I pretended to be possessed. I tensed my body, rolled my eyes, and everyone rushed around, brought me incense and prayed for me. They brought the healer (or holyman) who blamed the unwanted marriage. Then they decided that perhaps I was too young and that I should not be forced to return to my husband. I came out of my seizure, and they were so grateful that they force my husband's family to grant a divorce".²⁹

La hija no tuvo necesidad absoluta de desafiar directamente la autoridad de su padre o de su marido. Ella obtuvo lo que quiso simplemente por medio de imprimir miedo a los hombres que la rodeaban utilizando prácticas que se asocian a los poderes mágicos de las mujeres. La magia así llega a convertirse en un mecanismo de resistencia cotidiana con el que la mujer árabe-musulmana puede manipular y, por qué no, hasta transformar su futuro de manera trascendental. Es evidente que la mujer en este caso no tuvo que incorporarse a un movimiento organizado para declarar su derecho de escoger su marido. Con esta conclusión no se intenta desvalorizar la fuerte trascendencia que tienen los movimientos feministas organizados; simplemente se afirma que pueden existir otras vías más próximas a la mujer por medio

de las cuales puede alcanzar los mismos objetivos a los oficialmente declarados por las feministas occidentales.

Por otro lado la autora Schaefer Davis nos describe su idea acerca del poder de la magia como un factor clave para la resistencia cotidiana de las mujeres. Schaefer Davis nos confirma que este tipo de comportamiento "rather than prevention or protection, it involves the casting of spells and curses, and often the physical poisoning of persons. (Women's) special access to these varieties of magic...is one of the aspects of the power of women with regard to men".³⁰ Aunque el poder de la magia en las mujeres no alcanza una credibilidad formal, sí surge como un poder informal que de hecho tiene la capacidad de influenciar/manipular las relaciones entre los sexos.

Su poder informal representa un instrumento crítico de resistencia cotidiana; esto es, la magia femenina no es manifiesta de forma colectiva, premeditada, o al amparo de una conciencia feminista. Tampoco se trata de una acción con carácter radical que busque dismantelar la estructura tradicional de la sociedad árabo-islámica. Pero, finalmente, la magia les genera poder y esto es suficiente para equilibrar su posición frente al inmenso poder del hombre. Efectivamente, la mujer gana un espacio dentro de una esfera que le proporciona mucho más poder que el que le concede la religión islámica ortodoxa.

De acuerdo con Schaefer Davis, "as women get older and their sexuality becomes less threatening, they inspire fear in another way, through their use of magic".³¹ Al contrario del peligro sexual que significó durante su adolescencia y madurez, la magia surge como un elemento de poder de la mujer fuera del control del hombre. Es decir, la magia no es un factor al que la autoridad masculina pueda someter bajo sus riendas, tal como lo hizo con la sexualidad de la mujer. El arte de la magia se pone concretamente a la disposición de la mujer para esquivar, manipular o transformar algunas circunstancias tal vez importantes a lo largo de su vida.

El poder de la magia es materia del estudio de Vanessa Maher sobre las mujeres árabe-musulmanas en Marruecos. La autora indica que "lacking political control of their own lives, lacking religious worth to give their judgement weight, women are forced to turn to intrigue and attempt to redress the balance of power, on a personal level, by means of witchcraft".³² La mujer y la magia-dos elementos que no poseen mucho valor dentro de la Cosmovisión del Islam ortodoxo- se funden y se contraponen a la cosmovisión; facilitando que se inviertan los papeles establecidos por la sociedad, sutilmente otorgando a la mujer poderes "sobrenaturales" con los cuales ella puede atender contra la autoridad masculina. La magia, otra vez en este caso, sirve como una valiosa estrategia para transfigurar la

representación de la mujer quien existe, de hecho, como un ente meramente externo del ámbito sagrado, confirmando que los poderes supuestos de la magia pueden llegar a representar un mecanismo efectivo de resistencia cotidiana de la mujer para disminuir la fuerza de la sociedad y del Islam dirigida a la búsqueda de su subordinación.

En su estudio histórico, T. Hareven concluye que las diversas fases de la vida de la mujer son un aspecto crítico para su resistencia cotidiana pues en cada etapa ella obtiene distintas responsabilidades y privilegios.³³ En efecto, como hemos visto en los otros casos, hay ciertas épocas de la existencia de la mujer cuando ella puede alcanzar la equidad de decisión con el hombre. Es a través del ciclo de su vida y sus diferentes fases con las que puede a llegar a alcanzar autoridad formal dentro de su sociedad.

Nos dice Schaefer Davis que, "as she bears children, a woman's life becomes better and her status more secure".³⁴ Es más, alcanza una posición más elevada si da a luz a hijos varones ya que los hijos varones le proporcionan más seguridad que las niñas, quienes, por el contrario, crecerán y se unirán posteriormente a otras familias. El dominio de la mujer en la esfera doméstica se incrementa conforme se suceden estos eventos reproductivos.

Nuestro análisis encuentra a la nueva madre, aunque en una condición más elevada en la jerarquía de su sociedad,

todavía subordinada al yugo de otra mujer, su suegra. Más adelante, cuando ella llega a la etapa de su vida donde ya es suegra, entonces adquiere un poder muy similar al que tiene un hombre en la esfera de su sociedad. Más aun hasta puede llegar a tener más poder que el hombre, ya que puede dictar sobre la vida no sólo de su nuera sino también de su esposo y de sus nietos. En esta etapa, como madre disfruta hasta del derecho de participar en la elección de la esposa de su hijo. En conclusión, la mujer en esta edad de su vida puede alcanzar un dominio sobre un mayor número de personas dentro del ámbito doméstico, tal vez mayor que el hombre de la familia posee en la esfera pública.

Durante las etapas del ciclo de su vida la conducta de la mujer evoluciona y,

"the life cycle positions each involve a type of role model: a new bride is expected to be shy and demure and seldom to speak, while a postmenopausal woman can be, and often is, raucous and bawdy, even in her newly permitted interactions with men".³⁵

Este fenómeno de transformación a lo largo del ciclo vital de la mujer comprueba, en efecto, que el estereotipo de la mujer abnegada y callada-con el que se suele etiquetar a la mujer árabe-musulmana-no coincide con las pluralidades evidentes en su supervivencia. Se advierte una vez más que no se descarta la posibilidad de la prevalencia de momentos

en los que la mujer es sometida a un dominio. Mas, también, es imprescindible destacar que este dominio puede ser tanto de carácter masculino como femenino, tal como el que ejerce la suegra en el ámbito familiar. Por lo tanto, no es apropiado definir las relaciones de poder del ámbito doméstico como dicotomías-masculino vs. femenino-, ya que en muchas ocasiones puede ocurrir que la mujer tenga la última palabra. En general, todo va a depender del momento de su ciclo vital y en el lugar donde se encuentre dentro de la jerarquía de su familia en particular.

Altorki, por su parte, resalta que el poder de la mujer llega a la cúspide cuando alcanza la edad de la menopausia. Así, "the women of Jiddah become arbiters of the social relations within the family, and have more possibilities of autonomy when they stop menstruating".³⁶ En esta comunidad, al no significar más una amenaza sexual que pueda atentar contra el honor de su familia, la mujer saudí disfruta la oportunidad mezclarse con los hombres: es decir, a esta edad ya puede incorporarse a círculos que le fueron antes prohibidos. Este fenómeno entonces, refuta el imaginario islámico ortodoxo, de la estricta segregación de los sexos. Una vez más, la mujer logra transgredir las fronteras, e infringir el imaginario de los espacios establecidos para ella.

Las fases del ciclo de vida de la mujer árabe-musulmana confirman, a través de este estudio de caso, la existencia de otro instrumento importante a su alcance para combatir la fuerza del imaginario islámico ortodoxo. Se demuestra que la mujer no siempre va a permanecer subordinada a una autoridad ya que, conforme pasen los años, ella puede alcanzar un dominio suficiente dentro de la familia. Paulatinamente y sin necesidad de ejercer una resistencia organizada o consciente, la mujer llega a capturar una posición respetable y una supremacía dentro de la esfera doméstica. Y todo esto lo lleva a cabo sin siquiera tener que romper con el orden establecido por su tradición y por su sociedad, con lo que se concluye y subraya que las mujeres árabe-musulmanas, según la dinámica del ciclo de vida, no son siempre un peligro sexual para la sociedad. Además, no se mantienen en una situación estática, ni carecen de posibilidades para escalar en la jerarquía del ámbito doméstico.

La poesía es otro gran instrumento para alcanzar el poder femenino como se puede observar en el caso de la comunidad beduina de los Awlad Ali en Egipto, donde las mujeres llegan a resistir la dominación masculina de una manera más sutil. La mujer beduina, de hecho, transgrede los ideales asociados a la representación femenina con el apoyo de la poesía. Esta poesía oral, según Abu-Lughod, es en su gran mayoría, un mecanismo real de reivindicación femenina ya

que pocos hombres de la comunidad se involucran en actividades de similar naturaleza. Así, "(Women) are drawn to *guinnawas* (little poems), and at the same time they consider them risqué, against religion, and slightly improper-as befits something antistructural".³⁷ Es definitivamente ambigua la reacción que las mujeres tienen hacia la poesía ya que ésta es un instrumento fuera de las fronteras autorizadas, a pesar del valor que les pueda dar para luchar contra su subordinación.

No obstante esta disgresión interna en sus mentes, las mujeres se apropian de este medio para expresar los momentos de tensión a los que se enfrentan en su vida cotidiana. Un ejemplo del conflicto son los códigos de modestia establecidos por la sociedad árabe-musulmana, y un buen ejemplo para nuestro análisis es la siguiente poesía, proveniente de una mujer llamada Midgim, la cual demuestra la sabiduría de una mujer con respecto a sus códigos:

'You who guards the female, you're fatigued
 You who guards the female, you're fatigued
 Once she'll go milk the herd and rendezvous
 Once she'll get up at night to tie up
 the goats.'

(Abu-Lughod dice que "The women explained to me, since I had not understood the words: 'A Woman can't be governed-anyone who tries to guard her will just get tired. Whatever a woman wants to she can do. She's smart and she can think.'")³⁸

Este poema desafía la tradición islámica ortodoxa la cual establece que la mujer árabe-musulmana debe mantenerse constantemente bajo el control del hombre y fuertemente cuidada por su familia. Por medio de la poesía, una mujer como Midgim puede llegar a burlarse del dominio manifiesto sobre ella. Midgim lo logra en forma muy efectiva cuando resalta en su poema que sólo espera el cansancio de quien la cuida para infringir lo establecido por el imaginario y por los sistemas de segregación. Su poema demuestra también que el poderío del hombre nunca es absoluto o estable, ya que él tiene que estar asiduamente protegiéndolo y preservándolo para asegurarse que la mujer todavía está bajo su control. En este poema, la mujer se burla de los esfuerzos que hace el hombre para mantenerla obediente; se puede observar además como el poema produce una imagen en la mente completamente distinta a la establecida por el imaginario islámico ortodoxo, ya que representa al hombre como un ente inseguro sobre de su dominio y, a la mujer como un ser astuto, jugando y esperando a transgredir ese dominio.

La poesía de las mujeres en el mundo árabe-musulmana representa un tipo de resistencia cotidiana, conforme James Scott afirma que es una forma de expresión que raramente conlleva a un enfrentamiento dramático.³⁹ Es decir, no se produce una resistencia evidente, puesto que la poesía es una expresión artística y por lo tanto, libre. Así, aparenta ser

una forma de ficción que no tiene nada que ver con la realidad. Indirectamente, la poesía de estas mujeres beduinas puede tambalear, no obstante, el equilibrio prevaleciente. Los poemas funcionan así como un instrumento de difusión para que la mujer se desahogue y, a la vez, concientice a las otras mujeres de las oportunidades que tienen de infringir la autoridad. A primera vista sus poemas parecen ser inofensivos empero,

"since the moral code is one of the most important means of perpetuating the unequal structures of power, then violations of the code must be understood as ways of resisting the system and challenging the authority of those who represent and benefit from it".⁴⁰

Tenemos así que la poesía oral de estas mujeres beduinas va más allá de una simple expresión artística; se trata, en efecto, de un enfrentamiento indirecto a una de las más trascendentales y estructuradas instituciones de subordinación de la mujer: la tradición islámica ortodoxa. Por medio sus poemas, la mujer busca constantemente oponerse a toda una sólida estructura edificada precisamente para prevenir un desequilibrio en la sociedad. No tiene la mujer que premeditar sus acciones o manifestarlas oficialmente como "feministas"; simplemente por medio de poemas que aparentan ser inofensivos resiste cotidianamente.

La poesía oral sirve entonces como un camino por medio del cual la mujer llega a tener oportunidades de expresión; además de ejercer resistencia en su vida. Por medio de la poesía la mujer da nuevos significados a conceptos tradicionales asociados naturalmente a la sumisión de la mujer, y astutamente, llega a concluir que:

"Patience is better than thinking if
only you can manage it".⁴¹

La paciencia como cualidad femenina expresada en este breve poema, no está vinculada a desarrollar en la mujer un carácter pasivo. Al contrario, el poema nos dice que la paciencia no es sumisión. La paciencia, bajo el significado inferido por este poema significa que la mujer debe esperar, calcular su situación presente y, con profunda conciencia y conocimiento de la tradición, transgredir sin desafiar la autoridad de su marido.

La clave para ella es saber cuando es el mejor momento y donde están los límites de la resistencia cotidiana que puede ejercer. Según Fatima Mernissi, conocer las fronteras, es saber cuándo son flexibles para transgredirlas, y cuándo se deben respetar.⁴² Así se observa que en ocasiones la mujer puede violar abiertamente las fronteras, como es el caso de cuando llega a la edad de la menopausia. Otras veces, la misma mujer tiene que fingir que acepta la tradición y

resistir discretamente el imaginario y criticarlo a través de la poesía. Cada uno de estos tipos de resistencia cotidiana tendrá por consecuencia distintos efectos y fines en la sobrevivencia de la mujer árabe-musulmana.

Según Abu-Lughod la poesía significa un mecanismo para esquivar el código de modestia, ya que "Poetry as a discourse of defiance of the system symbolizes freedom-the ultimate value of the system and the essential entailment of the honor code".⁴³ En este caso, para la mujer beduina, este mecanismo puede llevar a mayor libertad de los códigos tradicionales.

Por su parte, el código de modestia dicta que la mujer no debe expresar sus sentimientos románticos acerca el hombre. Esta es una regla de concordancia con el imaginario islámico sobre la pareja. De acuerdo con Mernissi, el peligro del amor conyugal es monumental pues éste puede provocar un distanciamiento con Alá.⁴⁴ El vínculo conyugal por lo tanto debe mantenerse únicamente a nivel físico. La poesía oral de la mujer beduina contradice la estructura tradicional, a pesar de que todas estas estipulaciones estén cuidadosamente grabadas en el imaginario islámico ortodoxo y, de igual manera, estén prescritas en el código de modestia. La mujer expresa sus sentimientos amorosos que siente por su pareja por medio de la poesía, lo cual se prohíbe socialmente si fuese de otra manera. Entonces, la poesía se torna su aliada en su resistencia ideológica a las pautas del Islam

ortodoxo, como lo ilustra el siguiente fragmento de un poema que expresa los sentimientos de una mujer:

"Memories stirred of the beloved,
should I release, I'm flooded
by them".⁴⁵

Esta mujer intenta, a su manera, contener sus emociones, conforme lo indica la tradición aunque nos advierte que dichos sentimientos existen en su alma y su dilema se explica por medio de su poesía. La poesía la auxilia a transgredir hacia la esfera ilícita de las emociones, a pesar de que esto no le está permitido dentro del lenguaje cotidiano de la comunidad beduina. Este es un ejemplo más de como la mujer árabe-musulmana utiliza mecanismos distintos para resistir de forma pacífica los eventos de su vida cotidiana. Y lo hace no sólo con cuestiones pequeñas del día a día sino que, a largo plazo, va enfrentándose a armazones monumentales, símbolos de la opresión de la mujer, como es el código de modestia en el Islam.

Es evidente que la mujer beduina en este caso está lejos de representar la imagen occidental de la mujer árabe-musulmana de mujer pasiva y recluida. Confirmándose que:

"Bedouin women in this portrait are not simply victims of patriarchy confined to a domestic sphere; they are active individuals who use a highly valued form to express their

deepest sentiments, acknowledge an alternative set of values, and leave open the possibility of subverting the system in which they are embedded".⁴⁶

Bajo este análisis de Lamphere, la mujer beduina no es un ser oprimido por su marido y su sociedad misógina; es una mujer que posee un crítico instrumento de gran trascendencia-la poesía oral-para sobresalir de los niveles de victimización hacia la reivindicación. Puede ser que estas mujeres no estén conscientes de la existencia de un patriarcado o del imaginario misógino del Islam ortodoxo; empero, las beduinas si parecen estar conscientes de ciertos factores que perjudican su vida diaria y, como reacción inconsciente los desafían cotidianamente. La poesía se convierte así en un método particular de sobrevivencia a su entorno individual inmediato.

Al continuar nuestro análisis en estos estudios de caso, se anota que el control de la información es también un instrumento de resistencia cotidiana con el cual la mujer puede trasladar su influencia al ámbito público. Efectivamente, los chismes y otra información-falsa o verdadera-funcionan de tal manera que la mujer puede cambiar decisiones tanto en el área doméstica, como en el ámbito público. El control de información radica así en la importancia de la reputación de la mujer árabe-musulmana. Es bien conocido que la difusión pública de cualquier acto

pecaminoso de una mujer de hecho la perjudica no solamente a ella sino también a toda su familia. En consecuencia, esta situación favorece a que otras mujeres, que pueden obtener este tipo de información, incrementen su poder utilizando medios como el chantaje y manipulación. Efectivamente,

"The importance of communication as a source of power for women is demonstrated by the fact that the two women who run the local public baths (hammams)...are among the most influential women in town...they can make or break a woman with what they decide to say-or not to say-about her, and as a consequence are always treated with respect by local women".⁴⁷

Las mujeres a cargo de los baños públicos en la comunidad pueden llegar a tener un amplio poder y ser temidas tanto por otras mujeres como por los hombres. Así, poseedoras de información clave pueden llegar a influenciar alianzas políticas y otros eventos importantes en la sociedad. Ciertamente, la amenaza inherente de que pueden difundir la información, puede ser tan fuerte como la autoridad establecida del hombre. La diferencia se manifiesta en que su control de información se basa en una resistencia cotidiana llevada a cabo por un ente femenino en la sociedad dentro de la cual, de otra manera, no posee ninguna autoridad formal.

Es precisamente en los baños públicos donde se toman un gran número de decisiones del ámbito doméstico, como son bodas, divorcios, y otros eventos importantes familiares. Es en estos lugares donde la madre de la familia reúne información para analizar si una mujer le conviene o no a su hijo como futura esposa. La información que adquiere tiene tanto poder que puede ayudar o, en muchas ocasiones, arruinar la vida de una joven. En efecto, nos dice Schaefer Davis, "most of the harmful potential of communication lies in its ability to negatively affect a woman's honor, and thus the honor of the entire family".⁴⁸ Entre mujeres, la futura suegra puede tomar su decisión final sobre el matrimonio de su hijo sin necesidad de tomar en cuenta su voluntad. Es más, cuando la unión matrimonial es parte de una alianza política, la información que poseen ciertas mujeres, como aquellas a cargo de los baños públicos, puede afectar las principales decisiones no sólo en la esfera privada sino que también en la pública.

Bajo un esquema de comunicación informal como el descrito, en consecuencia, la mujer no tiene ni que salir de su entorno inmediato para influenciar profundamente el carácter de eventos claves en su sociedad. Los chismes como tales sirven entonces como el instrumento principal de manipulación femenina de la información; es más, es por medio de estas comunicaciones informales que la mujer puede elevar

su posición dentro de la sociedad. Los chismes y conversaciones informales pueden también llegar a perjudicar la posición del hombre y de la familia en la esfera pública ya que la información que contienen puede transformar muchos asuntos públicos que están íntimamente relacionados con cuestiones críticas de reputación familiar. De ahí que, nos dice Altorki, la mujer utilice este poder cotidiano para controlar a su marido por medio del temor, pues cualquier información puede afectar la reputación de su familia.⁴⁹

Por más banales que parezcan los chismes en las conversaciones femeninas, pueden llegar a valer oro y, ciertamente, las mujeres van paulatinamente adquiriendo el poder de influenciar resoluciones que oficialmente deberían circumscribirse solamente a los hombres. Se logra esto sin violencia y, en la mayoría de las veces, sin que los hombres se den cuenta de esta rebeldía cotidiana de las mujeres.

Es en este momento muy clave resaltar la falta de solidaridad que existe entre las mujeres. En efecto, los instrumentos de resistencia cotidiana utilizados por la mayoría de estas mujeres tiene un carácter individual y solamente en situaciones de emergencia se comparten, como señala Altorki: "When death occurs, women's supportive networks of relatives and friends are immediately activated and are of crucial significance in the adjustive phase of human loss".⁵⁰ Entonces, a menos de que hayan motivos

imprevistos fuera del ámbito normal, las metas de cada mujer son demasiado inmediatas, específicas o personales como para que haya un espacio donde se llegue a una solidaridad entre ellas.

A pesar de la aparente carencia de autoridad formal de la mujer árabe-musulmana en su sociedad, los tres casos de estudio materia de este trabajo demuestran de forma contundente que existen otros mecanismos informales por medio de los cuales la mujer puede sobrevivir la tradición y su sociedad y, tal vez, transformar las representaciones del imaginario islámico ortodoxo. Esto quiere decir que, la situación de la mujer árabe-musulmana no es inmutable y que, bajo la perspectiva de resistencia cotidiana existe un modo de vida dentro del cual la mujer puede ampliar su poder dentro de su ámbito doméstico y, aun mas, llegar a influenciar el entorno público.

La visión totalitaria del *'aql*, como elemento misógino venerado por las sociedades árabo-islámicas, se empaña al confirmarse que existen algunos instrumentos de poder que la mujer utiliza en ciertas etapas de su ciclo de vida. En efecto, al llegar a la etapa de la menopausia, de hecho la mujer obtiene el mismo nivel de *'aql* que el hombre, y, por lo tanto, de autoridad. Este fenómeno rompe tajantemente con lo que el imaginario construye acerca de la inferioridad de la mujer, cuando la mujer se apropia de un componente básico

del imaginario y lo utiliza en su beneficio. Con la resistencia cotidiana, la mujer espera pacientemente hasta el momento adecuado en el cual se le otorgará el poder en forma natural.

El ciclo de vida también es un aspecto fundamental en la vida de la mujer, ya que su poder no permanece estático o igual a lo largo de su existencia. En realidad la mujer deja de ser símbolo de caos y peligro sexual del imaginario islámico ortodoxo, al llegar a la última etapa de su vida. Consecuentemente, cuando el honor de la mujer no está ya vinculado al honor de la familia, ella puede abiertamente incorporarse en grupos mixtos y comportarse de una manera que en el pasado hubiera sido considerada inapropiada.

Por su parte, la magia también es una estrategia exclusivamente femenina, por medio de la cual las mujeres pueden manipular las decisiones y esgrimir sus obligaciones, hasta el punto de poder transformar su futuro. Todo esto sin tener que enfrentarse directamente al hombre. Les basta únicamente provocar el temor al pronunciar una maldición o fingir que están poseídas, para que su marido o su familia les brinden autoridad en determinada decisión. La magia, aunque prohibida, se convierte en un instrumento de la mujer árabe-musulmana importantísimo para su resistencia cotidiana. Es más, la mujer no necesita insertarse al medio religioso formal para obtener autoridad. De manera subversiva, la

mujer árabe-musulmana hace uso del poder de la magia para modificar situaciones que siente pueden perjudicar su vida.

En el caso de las mujeres beduinas, la poesía rompe gradualmente con la representación femenina de la tradición islámica ortodoxa al convertirse en realidad en una resistencia ideológica cotidiana con la cual desafían el "deber ser" de su posición fingiendo abiertamente adherirse a la tradición. Sus poemas hablan en tono ficticio acerca del sentimiento real de rechazo que tienen hacia la propia tradición en la que viven. Esta contradicción fundamentada en un elemento de libertad artística es un claro ejemplo de las ambigüedades que pueden existir en un mundo que aparenta tener un sólido imaginario establecido.

Finalmente encontramos como la información es otro elemento poderoso para la mujer y suele ser la manera más eficaz de vincular a los ámbitos, público y privado. Efectivamente, la comunicación informal conocida como "chismes" puede contribuir a crear, reforzar o terminar, alianzas políticas. De esta manera, la mujer consigue adentrarse en el ámbito público, el cual parecía estar fuera de su alcance, sin siquiera salir de la esfera privada. La mujer no sólo resiste dentro de su esfera doméstica, sino también consigue atentar contra el dominio masculino en el ámbito público.

Ciertamente los mecanismos de resistencia cotidiana femenina están a disposición de la mujer de forma más palpable y verdadera que cualquier posible movimiento de resistencia armada u organizada. Al contrario de los movimientos militantes, la resistencia cotidiana de la mujer árabe-musulmana, conforme lo hemos visto, es común, frecuente y accesible a todas las mujeres. La mujer no necesita planificar, convocar o premeditar; tampoco requiere de formar o crear una conciencia feminista y menos de tener educación para beneficiarse de los elementos que la apoyan en esta resistencia.

En conclusión, la resistencia cotidiana de la mujer árabe-musulmana no busca erradicar el imaginario femenino construido por el Islam ortodoxo. Muy por el contrario, el imaginario y la resistencia se entrelazan ajustándose a la situación individual de cada mujer. Bajo esta alianza, hay potencial para la existencia de espacios de contradicciones y de ambigüedades, los cuales ofrecen un abanico de oportunidades infinitas para que la mujer transforme su situación. Es así como ella enfrenta: "the duress of the quotidian".⁵¹

ANOTACIONES DEL CAPÍTULO

- ¹ David Gilmore, "Men and Women in Southern Spain: Domestic Power Revisited", p. 953.
- ² Douglas Haynes y Gyan Prakash, *op. cit.*, p. 1.
- ³ James Scott "Introduction" para edición especial titulada "Everyday Forms of Peasant Resistance in South-East Asia" *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 13, No. 2, January 1986, p. 6.
- ⁴ El concepto de *empowerment* se utiliza tanto por feministas occidentales como por feministas en países en vías de desarrollo. En español, la gran mayoría de las veces, se traduce como "empoderamiento". Sin embargo, no estoy de acuerdo con esta traducción, pues es demasiado literal y no abarca el significado que tiene en inglés. Creo que la definición más aproximada sería la palabra "revindicación", la cual se acerca más al significado de *empowerment* por medio del cual la mujer no busca un incremento de sus derechos constitucionales, sino una revindicación práctica y concreta en su vida inmediata.
- ⁵ James Scott, "Everyday Forms of Peasant Resistance" en *Journal of Peasant Studies*, Vol. 13, No. 2, January 1986, p.2.
- ⁶ James Scott, *op. cit.* p. 30.
- ⁷ Cuando se habla de la expresión *gendered subject* se refiere a la construcción de género de la mujer como sujeto dentro del imaginario de lo que es "femenino".
- ⁸ Teresita de Barbieri, *op. cit.*, p. 38.
- ⁹ Fatima Mernissi, *Dreams of Tresspass: Tales of a Harem Girlhood*, Addison-Wesley Publishing Company, Massachusetts, 1994. p. 152.
- ¹⁰ James Scott, *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*, Yale University Press, New Haven, 1985, p. 36.
- ¹¹ *ibid.* p. 28.
- ¹² Michel Foucault, *Historia de la sexualidad-la voluntad de saber*. Siglo Veintiuno editores, México, 1991. p. 113.
- ¹³ Douglas Haynes y Gyan Prakash, *op. cit.*, p. 3.
- ¹⁴ Michel Foucault, *op. cit.*, p.116.
- ¹⁵ David. D. Gilmore, "Men and Women in Southern Spain: 'Domestic Power' Revisited", *American Anthropologist*, 92 (1990), p. 955.
- ¹⁶ Amal Rassam "Women and Domestic Power in Morocco", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, 1980, p. 171.
- ¹⁷ Beverly Chiñas, *The Isthmus Zapotecs: Women's Roles in Cultural Context*, Holt, Rinehart and Winston, Inc, New York, 1973, p. 93-94.
- ¹⁸ Pat Caplan, "Engendering Knowledge-The Politics of Ethnography, Part One" p. 5.
- ¹⁹ Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*, Columbia University Press, Nueva York, 1986. p. 150
- ²⁰ Soraya Altorki, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*, Columbia University Press, Nueva York, 1986. p. 2-4.
- ²¹ *ibid.* p. 13
- ²² Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley, 1986, p. 14.
- ²³ Susan Schaefer Davis, *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*, Schenkman Publishing Company, Inc, Cambridge, 1983, p. 16.
- ²⁴ Douglas and Haynes Prakash "Introduction: The Entanglement of Power and Resistance" en *Contesting Power: Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*. Delhi, Oxford University Press, 1991, p. 16.

-
- * *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior among the Elite*, Soraya Altorki.
- ²⁵ Soraya Altorki, *op. cit.*, p. 52.
- * *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*, Susan Schaefer Davis.
- ²⁶ Susan Schaefer Davis, *op. cit.*, p. 88.
- * *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, Lila Abu-Lughod.
- ²⁷ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, *op. cit.*, p. 133.
- ²⁸ Edward Westmarck, *Ritual and Belief in Morocco*, vol I, University Books, Nueva York, 1968, p. 18-19.
- ²⁹ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, *op. cit.*, p. 102.
- ³⁰ Susan Schaefer Davis, *op. cit.*, p. 125.
- ³¹ *ibid.* p. 102.
- ³² Vanessa Maher, *Woman and Property in Morocco, Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*, Cambridge University Press, Londres, 1974, p. 102.
- ³³ T. Hareven, "Introduction: The Historical Study of the Life Course" en *Transitions: The Family and the Life Course in Historical Perspective*, Academic Press, Nueva York, 1978, p. 5.
- ³⁴ Susan Schaefer Davis, *op. cit.*, p. 38.
- ³⁵ *ibid.*, p. 137.
- ³⁶ Soraya Altorki, *op. cit.*, p. 75.
- ³⁷ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, *op. cit.*, p. 252.
- ³⁸ Lila Abu-Lughod, *Writing Women's Worlds*, University of California Press, Berkeley, 1993, p. 78.
- ³⁹ James Scott, *op. cit.*, p. 8
- ⁴⁰ Lila Abu-Lughod, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power Through Bedouin Women" en *American Ethnologist*, vol. 17, Feb. 1990, p. 47.
- ⁴¹ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, *op. cit.*, p. 232.
- ⁴² Fatima Mernissi, *Dreams of Trespass*, *op. cit.*, p. 150.
- ⁴³ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, *op. cit.*, p. p. 253.
- ⁴⁴ Fatima Mernissi, *Beyond the Veil*, *op. cit.* p. 18.
- ⁴⁵ Lila Abu-Lughod, *Veiled Sentiments*, *op. cit.*, p. 226.
- ⁴⁶ Louise Lamphere, "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy" en *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Editado por Caroline B. Brettell y Carolyn F. Sargent, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993, p. 73.
- ⁴⁷ Susan Schaefer Davis, *op. cit.*, p. 100.
- ⁴⁸ *ibid.* p. 101.
- ⁴⁹ Soraya Altorki, *op. cit.*, p. 43.
- ⁵⁰ *ibid.* p. 106.
- ⁵¹ James Scott, *op. cit.*, p.14.

CONCLUSIONES

No es una tarea fácil la búsqueda de respuestas acerca de la verdadera situación de la mujer árabe-musulmana, dentro de la compleja realidad en la que vive. Tampoco es sencillo provocar un cambio de conciencia dentro del ámbito occidental, acostumbrado a las representaciones de esta mujer, subyugada y pasiva, con una supuesta existencia tras los velos y en el harén. No obstante esta problemática y el intenso debate del tema en las últimas décadas, los resultados de esta investigación compensan el esfuerzo y confirman nuestra hipótesis: la mujer árabe-musulmana ha logrado identificar variadas y sencillas estrategias, de diferente naturaleza, por medio de las cuales resiste cotidianamente el embate del imaginario árabo-islámico. La trascendencia de nuestras conclusiones en este trabajo, seriamente comprometido en comprender que este imaginario es transmutable, reside en su contribución a la ruptura de imágenes y conceptos precisamente sobre esta mujer.

Ciertamente, el imaginario islámico favorece en forma definitiva a perpetuar características anacrónicas pero muy vividas de la realidad local en las comunidades árabo-islámicas. Es este imaginario y los espacios arquitectónicos los que intentan y logran subordinar a la mujer con gran éxito, mas sólo en la amplitud que la

voluntad de ella lo permita. Es evidente que el imaginario islámico limita, en forma contundente, las estrategias de la mujer con relación a su vida, pero las condiciones variables y temporales de las relaciones de poder, colaboran a que existan variadas y frecuentes transgresiones. Estos quebrantamientos se dan en el espacio y en el tiempo, y en distintos grados de intensidad durante el ciclo de vida de la mujer árabe-musulmana.

Nuestra investigación confirma que la mujer árabe-musulmana primero nace y después, durante su ciclo de vida, se convierte en mujer; conclusión fuertemente sustentada a la afirmación comparable de Simone de Beauvoir de que "one is not born a woman, but, rather, one becomes one."¹ Lo que pudiera pensarse que existe innato en las características del sexo femenino, en la realidad, confirma nuestra investigación, se define y consolida después de un largo proceso de vida, en el que inciden mitos, rituales y discursos sagrados. En el Islam, la mujer nace y se convierte en tal, sobrellevando y sobreviviendo su realidad, a pesar del imaginario islámico ortodoxo. De la "nada", como ser humano que la ha legado la cultura, la tradición y el imaginario islámico, sus actos de resistencia cotidiana contradicen esta imagen de subyugación y pasividad que se difunde en el mundo

occidental. Esta transformación no es necesariamente consciente ni su inagotable resistencia evidente, pero los resultados de su empeño y astucia le ganan enormes luchas frente al sagrado imaginario y su sociedad. Así, la mujer árabe-musulmana transgrede las fronteras de la inferioridad y subyugación y recobra una gran parte del poder y libertad que el imaginario y los espacio del claustro le niegan.

El concepto de resistencia, como se presentó en esta investigación, es mucho más amplio de lo determinado comúnmente. Si sólo incluyese las vías armadas, las mujeres árabe-musulmanas participantes serían pocas, o de una elite escogida. Al abarcar a la resistencia cotidiana dentro de la definición de resistencia, el terreno se abre no sólo a más mujeres, sino a una infinidad de posibilidades sencillas. Aún cuando esta resistencia no beneficia a todas las mujeres, puede dejar huella en la vida de las que sean lo suficientemente astutas para saber utilizarla. El proceso se convierte más accesible, más concreto, más real. Y así, la imagen de la mujer árabe-musulmana se torna más compleja, y deja atrás percepciones superficiales de una vida recatada.

Es así como los diversos instrumentos que utiliza la mujer árabe-musulmana de hecho contribuyen para que ésta detente el poder por espacios y momentos claramente

definidos, siendo los más propicios precisamente en los que la mujer no representa un peligro sexual. En forma astuta y a veces gozosa, la mujer captura las oportunidades para su beneficio. Es esta mujer la que a través de su vida se transforma en mujer, resiste el imaginario, con pleno conocimiento de sus fronteras. De manera cotidiana gana batallas monumentales que la avanzan hacia su reivindicación, sin tener que esgrimir un arma y, en muchas ocasiones, tras las fronteras del hogar.

La resistencia cotidiana de la mujer árabe-musulmana invita a repensar la construcción de lo femenino, como una representación con posibilidades de cambio; el poder, como una fuente inestable y renegociable; y la resistencia, como múltiple y al alcance de cualquier mujer. Así, el proceso de tornarse mujer, se presenta de forma abierta, no tajante, en el que cada mujer deja su huella personal.

Esta investigación también persevera y alcanza a confirmar que la resistencia cotidiana se facilita cuando existen espacios de poder que contribuyen a sobrellevar la dinámica y presencia del imaginario. No obstante la contribución, este trabajo no pudo concluir que la resistencia cotidiana llegue a otorgar a la mujer árabe-musulmana una condición igualitaria con el hombre.

La obstinada resistencia cotidiana de estas mujeres desploma las edificaciones de la mente y del entorno, sin que medien las armas ni los desastres y bajo condiciones donde existen oportunidades para todas. De ahí que el concepto de resistencia desarrollado en esta investigación difiera de la definición común y general de una lucha armada, en las que además, participan solamente unas cuantas. Al amparo de estrategias sencillas de resistencia cotidiana, la mujer encuentra un amplio abanico de opciones. La huella de sus movimientos se detenta en muchas comunidades como en aquellas utilizadas para la investigación en los estudios de caso.

Como concepto alternativo, la resistencia cotidiana logra abrir un espacio que invita a analizar la construcción de femenino desde una perspectiva distinta sobre las relaciones de poder. Es entonces sumamente crítico interpretar el poder como una fuente inestable y renegociable y la resistencia cotidiana como una forma de poder al alcance de la mayoría de las mujeres. Así, bajo una dialéctica distinta y categóricamente alternativa, la imagen de la mujer árabe-musulmana luce más clara, más concreta, más real, alejada de percepciones superficiales de vidas y mentes enclaustradas.

ANOTACIÓN DE LAS CONCLUSIONES

¹ Simone de Beauvoir, *The Second Sex*, Vintage Press, Nueva York, 1973, p.301.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, Lila "A Community of Secrets: The Separate World of Bedouin Women" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 10, no. 4, 1985, . pgs. 637-657.
- _____, "The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women", en *American Ethnologist*, vol. 17, Feb. 1990, pgs. 41-55.
- _____, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*, University of California Press, Berkeley, 1986.
- _____, *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*, University of California Press, Berkeley, 1993.
- Adas, Michael "From Footdragging to Flight: The Evasive History of Peasant Avoidance Protest in South and South-east Asia" en *Journal of Peasant Studies* vol. 13, no.2 Enero 1986, pgs. 64-86.
- _____, "South Asian Resistance in Comparative Perspective" en *Contesting Power, Resistance and Everyday Relations in South Asia*. Editado por Douglas Haynes y Gyan Prakash, Oxford University Press, Delhi, 1991, pgs. 290-310
- Ahmed, Leila, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, Yale University Press, New Haven, 1992.
- Alfie, Miriam, Ma. Teresa Rueda y Estela Serret, *Identidad femenina y religión*, Universidad Autónoma Metropolitana, México, 1992.
- Al-Hibri, Azizah, "A Study of Islamic Herstory" en *Woman and Islam*, Azizah Al-Hibri (ed.), Pergamon Press, Inglaterra, 1982.

- Altorki, Soraya, "Family Organization and Women's Power in Urban Saudi Arabian Society" en *Journal of Anthropological Research* Vol. 33, 1977, pgs. 277-287.
-
- _____, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite*, Columbia University Press, Nueva York, 1986.
- Anderson, Michael "Introduction" En *Sociology of the Family*, Michael Anderson (ed.) Penguin Books, Inglaterra, 1971. pgs. 7-14.
- Antoun, Richard T. "On the Modesty of Women in Arab-Muslim Villages: A Study in the Accomodation of Traditions", en *American Anthropologist*, no. 70, 1968, pgs. 671-697.
- Ardener, Shirley, (ed.), *Women and Space: Ground Rules and Social Maps*, St. Martin's Press, Nueva York, 1981.
- Barbieri, Teresita de "Sobre la categoría género. Una introducción teórico-metodológica." En *Direitos Reproductivos*, Fundação Carlos Chagas, São Paulo, 1991, pgs. 25-45.
- Beck, Lois y Nikki Keddie (eds.), *Women in the Muslim World*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1978.
- Bouhatta, Cherifa y Doria Cherifati-Merabtine, "The Social Representation of Women in Algeria's Islamist Movement," en *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*, editado por Valentine M. Moghadam, Westview Press, Boulder, Colorado, 1994, pgs. 183-201.
- Bouhdiba, Abdelwahab, *La sexualité en Islam*, Qadriges/PUF, Francia, 1975

- Bourdieu, Pierre "Marriage Strategies as Strategies of Social Reproduction", en *Family and Society*, Robert Foster and Orest Ranum (eds.), traducido por Elborg Foster y Patricia M. Ranum, The John Hopkins University Press, Baltimore, 1976.
- Bousquet, George Henri, *L'ethique sexuelle de l'Islam*, G.P. Maisonneuve et Larose, Paris, 1966.
- Brettell, Caroline B. y Carolyn Sargent, *Gender in Cross-Cultural Perspective*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993.
- Butler, Judith "Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault." en *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1996, pgs. 303-326.
- Burin, Mabel "Referencias históricas acerca de la constitución de la subjetividad femenina", en *Estudios sobre la subjetividad femenina*, Burin Mabel (ed.), Grupo Editor Latinoamericano, 1987, pgs. 71-87.
- Cano Gabriela y Verena Radkau "Lo privado y lo público o la mutación de los espacios", en *Textos y pre-textos: once estudios sobre la mujer*, El Colegio de México, 1994, pgs. 417-461.
- Chandavarkar, Rajnarayan, "Worker's Resistance and the Rationalization of Work in Bombay between the Wars", en *Contesting Power, Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*. Ed. por Douglas Haynes y Gyan Prakash, Oxford University Press, Delhi, 1991. pgs. 109-144.
- Chiñas, Beverly *The Isthmus Zapotecs: Women's Roles in Cultural Context*, Holton, Rinehart and Winston, Inc, Nueva York, 1973.
- Chodorow, Nancy "Family Structure and Feminine Personality", en *Woman, Culture and Society*, editado por Michele Z. Rosaldo y Louise Lamphere, Stanford University Press, Stanford, 1974, pgs. 43-66.

- Chueca Goitia, Fernando, "La ciudad islámica" en *Breve historia del urbanismo*, Alianza editorial, Madrid, 1981, pgs.65-86.
- Collier, Jane Fishburne y Sylvia Junko Yanagisako, *Gender and Kinship: Essays Toward a Unified Analysis*, Stanford University Press, Stanford, 1987.
- Conboy, Katie, Nadia Medina y Sarah Stanbury, *Writing on the Body*, Columbia University Press, Nueva York, 1997.
- Conway, Jill K., Susan C. Bourque y Joan W. Scott, "El concepto de género" en *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1996, pgs. 21-33.
- Dirks, Nicholas "Ritual and Resistance: Subversion as a Social Fact", en *Contesting Power, Resistance and Everyday Relations in South Asia*, editado por Douglas Haynes y Gyan Prakash, Oxford University Press, Delhi, 1991, pgs. 213-238.
- Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener (eds.), *Visibility and Power: Essays on Women in Society and Development*, Oxford University Press, Delhi, 1986.
- Easternman, Daniel "The Ereccion is Eternal" en *New Statesman and Society*, 12 de febrero de 1993, pgs. 26-27.
- El Saadawi, Nawal, *The Hidden Face of Eve: Women in the Arab World*, Traducido por Dr. Sherif Hetata, Zed Books Ltd, Londres. 1980.
- El Saadawi, Nawal, "Woman and Islam" en *Woman and Islam*, edición especial de *Women's Studies International Forum*, vol. 5, no. 2, 1982, pgs. 193-206.

Farah, Madelain, *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquete of Marriage from the Ihya'*, University of Utah Press, Salt Lake City, 1984.

Friedl, Ernestine, "The Position of Women: Appearance and Reality" en *Anthropological Quarterly* vol. 40, no. 2, April 1967, pgs.97-108.

Gatens, Moira *Imaginary Bodies- Ethics, Power and Corporeality*. Routledge. Londres. 1996.

Geertz, Clifford, *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books Inc., Publishers, Nueva York, 1973.

Gilmore, David D., "Men and Women in Southern Spain: 'Domestic Power' Revisited" *American Anthropologist* 92 (1990) pgs. 952-964.

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

Grosz, Elizabeth, "Feminist Theory and the Challenge to Knowledges" en *Women's Studies International Forum*, vol. 10, no. 5, 1987, pgs. 475-480.

Grunebaum, G. E. Von "Essays in the Nature and Growth of a Cultural Tradition" en *Comparative Studies and Cultures and Civilizations*, no. 4, editado por Robert Redfield y Milton Singer, en *The American Anthropological Association*, vol.57, no. 2, 2nda parte, George Banta Publishing Company, Menasha, Wisconsin, EUA, abril 1955.

Haynes, Douglas y Gyan Prakash *Contesting Power, Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, Oxford University Press, Delhi, 1991

- Heller, Erdmute y Hassouna Mosbahi *Tras los velos del Islam: Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*, Editorial Herder, Barcelona, 1995.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, Gran Bretaña, 1995.
- Hoffman-Ladd, Valerie J. "Polemics on the Modesty and Segregation of Women in Contemporary Egypt," en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 19, 1987, pgs. 23-50.
- Ilcan, Susan M. "Fragmentary Encounters in a Moral World: Household Power Relations and Gender Politics", en *Ethnology*, Vol. 35, No.1, invierno 1996, pgs. 33-49.
- Jelin, Elizabeth "Familia y unidad doméstica: mundo público y vida privada", estudios CEDES. Buenos Aires: Centro de estudios de estado y sociedad, 1984.
- Joseph, Terri Brint "Poetry as a Strategy of Power: The Case of Riffian Berber Women" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 5, no. 3, 1980, pgs. 418-434
- Keddie, Nikki R., "Problems in the Study of Middle Eastern Women" en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 10, 1979, pgs. 225-240.
- Lacoste-Dujardin, Camille *Las madres contra las mujeres: Patriarcado y maternidad en el mundo árabe*, Ediciones Cátedra, Universidad de Valencia, Instituto de la mujer, Madrid, 1993.
- Lamas, Marta (compiladora), *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 1996.

- _____, "La crítica feminista de la familia", en FEM, vol. 2, no.7, México, Difusión Cultural Feminista, pgs. 72-80.
- _____, "Usos, dificultades y posibilidades de la categoría 'género'" en *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*, Marta Lamas (compiladora), Grupo Editorial Miguel Ángel Porrúa, 1996, pgs. 327-366.
- Lamphere, Louise "Domestic and Public Worlds" en *Gender in Cross-Cultural Perspective*, Ed. por Caroline B. Brettell y Carolyn F. Sargent, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993, pgs. 64- 67.
- Lamphere, Louise "The Domestic Sphere of Women and the Public World of Men: The Strengths and Limitations of an Anthropological Dichotomy" en *Gender in Cross-Cultural Perspective*, editado por Caroline B. Brettell y Carolyn F. Sargent, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993, pgs. 67-77.
- _____, "Strategies, Cooperation, and Conflict among Women in Domestic Groups", en *Woman, Culture and Society* Michele Z. Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), Stanford University Press, Stanford, 1974, pgs. 97-112.
- Leacock, Eleanor "Women, Power and Authority" en *Visibility and Power Essays on Women in Society and Development*, editado por Leela Dube, Eleanor Leacock y Shirley Ardener, Oxford Univ. Press, Delhi, 1986 p. 107-135.
- MacLeod, Arlene "Hegemonic Relations and Gender Resistance: the New Veiling as Accomodating Protest in Cairo", en *Signs*, Primavera 1992.
- Maher, Vanessa, *Women and Property in Morocco, Their Changing Relation to the Process of Social Stratification in the Middle Atlas*, Cambridge University Press, London, 1974.

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

McNay, Lois, *Foucault and Feminism*, Northeastern University Press, Boston, 1992.

Mernissi, Fatima *Marruecos a través de sus mujeres*, Traducido por Inmaculada Jiménez Morell, Ediciones del oriente y del mediterraneo, Madrid, 1991.

_____, *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*, Addison-Wesley Publishing Company, Massachusetts, 1994.

_____, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Indiana University Press, Indianapolis, 1987.

_____, "Virginity and Patriarchy" en *Woman and Islam*, ed. por Azizah Al-Hibri, Pergamon Press, Gran Bretaña, pgs. 183-191.

Moghadam, Valentine M., *Gender, Development and Policy: Toward Equity and Empowerment*, World Institute for Development Economics Research of the United Nations University, 1990.

_____ (ed), *Gender and National Identity: Women and Politics in Muslim Societies*, Zed Books, Ltd, Londres, 1994.

_____, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Lynne Rienner Publishers, Londres, 1993.

Nelson, Cynthia, "Public and Private Politics: Women in the Middle Eastern World" en *Gender in Cross-Cultural*

Perspective, Ed. por Caroline B. Brettell y Carolyn F. Sargent, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1993. pgs. 94-106.

Netting, Robert McC., "Marital Relations in the Jos Plateau of Nigeria, Women's Weapons: The Politics of Domesticity among the Kofyar", *American Anthropologist* No. 71, 1969, p. 1037-1046.

O'Hanlon, Rosalind, "Issues of Widowhood: Gender and Resistance in Colonial Western India" en *Contesting Power- Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, editado por Douglas Haynes y Gyan Prakash, Oxford University Press, Delhi, 1991, p. 62-108.

Oldenburg, Veena Talwar, "Lifestyle as Resistance: The Case of the Courtesans of Lucknow" en *Contesting Power- Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, editado por Douglas Haynes y Gyan Prakash, Oxford University Press, Delhi, 1991, p. 23-61.

Pathak, Zakia y Rajeswari Sunder Rajan, "Shahbano" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 14, no. 3, pgs. 563-569.

Pierce, Leslie P. *The Imperial Harem: Women and Sovereignty in the Ottoman Empire*, Oxford University Press, Nueva York, 1993.

Prakash, Gyan "Becoming a Bhuinya: Oral Traditions and Contested Domination in Eastern India" en *Contesting Power, Resistance and Everyday Social Relations in South Asia.*" editado por Douglas Haynes y Gyan Prakash, Oxford University Press, Delhi, 1991, pgs. 145-174.

Raheja, Gloria G. y Ann G. Gold, *Listen to Heron's Words: Reimagining Gender and Kinship in North India*, University of California Press, Berkeley, 1994.

- Rassam, Amal "Women and Domestic Power in Morocco" in *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, 1980, pgs. 171-179.
- Reiter, Rayna R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press. Nueva York, 1975.
- Rogers, John D. "Cultural and Social Resistance: Gambling in Colonial Sri Lanka" en *Contesting Power, Resistance and Everyday Social Relations in South Asia*, editado por Douglas Haynes y Gyan Prakash, Oxford University Press, 1991, pgs. 175-212.
- Rosaldo, Michele Z. y Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*, Stanford University Press, Stanford, 1974.
- Rubin, Gayle, "The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex" en *Toward an Anthropology of Women* editado por Rayna R. Reiter, Monthly Review Press, Nueva York, 1975, pgs. 157-210.
- Ruiz, Manuel, *Islam: Religión y estado*, El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África, 1996.
- Sabbah, Fatna A, *Woman in the Muslim Unconscious*, traducido por Mary Jo Lakeland, Pergamon Press, Nueva York, 1984.
- Sanday, Peggy y Ruth Goodenough (ed.) *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*, University of Pennsylvania Press, 1990.
- Schaefer Davis, Susan *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*, Schenkman Publishing Company, Inc. Cambridge, Massachusetts, 1983
- Scott, James, "Introduction" *Journal of Peasant Studies* vol. 13 no. 2, enero 1986. pgs. 1-3.

_____, "Everyday Forms of Peasant Resistance" en *Journal of Peasant Studies* vol. 13, no. 2, enero 1986. pgs. 5-35.

Scott, Joan "Gender: A Useful Category for Historical Analysis", en *American Historical Review*, 91:5, diciembre 1986, pgs. 1053-1075.

Sered, Susan, "Women and Religious Change in Israel: Rebellion or Revolution" en *Sociology of Religion*, 58:1, 1997, pgs. 1-24.

Smith, Jane I. e Yvonne Y. Haddad "Eve: Islamic Image of Woman" en *Woman and Islam*, editado por Azizah al-Hibri, Pergamon Press, Oxford, 1982, pgs. 135-144.

Spain ; Daphne, *Gendered Spaces*, The University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1992.

Spellberg, D.A. "Writing the Unwritten Life of the Islamic Eve: Menstruation and the Demonization of Motherhood" en *International Journal of Middle East Studies* no. 28, 1996, pgs. 305-324.

Tibi, Bassam, *Islam and the Cultural Accomodation of Social Change*, traducido por Clare Krojzl, Westview Press, Boulder, Colorado, 1990.