

LA GUERRA CONTRA EL
FEMINISMO EN NOMBRE
DEL TODOPODEROSO:
REFLEXIONES SOBRE GÉNERO Y
FUNDAMENTALISMO MUSULMÁN

I. DOS FEMINISMOS¹

En los últimos años, algunas feministas posmodernas nos han advertido acerca de los peligros que tiene para la teoría feminista establecer generalizaciones que trasciendan las fronteras de la cultura y la región; al mismo tiempo, las feministas que se muestran críticas hacia el posmodernismo han argumentado, por contra, que abandonar las perspectivas teóricas interculturales y comparativas puede conducir al relativismo y a un estancamiento político definitivo². Tal y como explicaré en este artículo, estas dos posiciones no siempre son, como pudiera parecer, diametralmente opuestas. Los movimientos militantes islamistas que han proliferado en el seno de una amplia variedad de culturas y sociedades en el norte de África, Oriente Próximo y Asia sudoriental han propugnado iniciativas políticas y doctrinas de una similitud notable en lo que respecta a las cuestiones

¹ Presenté una versión de este artículo en el encuentro anual de la American Historical Association en Nueva York en 1997. Quiero agradecer los numerosos y útiles comentarios y sugerencias que me han brindado Kevin Anderson, Robin Blackburn, Sondra Hale, Valentine Moghadam, Claire Moses, Rayna Rapp, y especialmente Nikki Keddie sobre los distintos borradores de este artículo.

² Acerca de la primera perspectiva véase Linda J. NICHOLSON, ed., *Feminism/Postmodernism*, Londres, 1990, pp. 1-16, y Judith BUTLER y Joan W. SCOTT, eds, *Feminists Theorize the Political*, Londres, 1992; sobre la segunda perspectiva, véase Nancy C.M. HARTSOCK, «Foucault on Power: A Theory for Women?», en NICHOLSON, *Feminism/Postmodernism*, pp. 157-75, y Caroline RAMAZANOGLU, ed. *Up Against Foucault*, Londres, 1993.

de género. En este sentido, resulta fundamental desarrollar una perspectiva teórica comparativa que se centre en esta cuestión y que sorprendentemente aún no ha sido abordada hasta el momento. No obstante, es preciso establecer diferencias precisas entre los discursos conservadores –tanto suníes como chiíes– que alaban el papel de las mujeres como madres y guardianas del pasado negándoles al mismo tiempo su autonomía personal, y los discursos progresistas sobre el islam que defienden una visión más tolerante e igualitaria de los roles de género.

Al analizar las ideologías de género de los distintos movimientos fundamentalistas veremos que a pesar de las diferencias regionales y culturales presentan un grado de similitud significativo. Las relaciones de género no son un aspecto marginal de estos movimientos. Por el contrario, una de las fuentes del vigor del fundamentalismo reside en crear la ilusión de que la respuesta a los problemas sociales y económicos que afrontan tanto las sociedades occidentales como las no occidentales en la era del capitalismo tardío pasa por una vuelta a las relaciones patriarcales tradicionales.

Algunas pensadoras feministas han tratado de explicar la atracción que el fundamentalismo ejerce sobre las clases media y media-baja de las sociedades predominantemente musulmanas de Oriente Próximo, el norte de África y Asia sudoriental. Al margen de algunas diferencias regionales significativas podemos dividir estos estudios en tres grupos: un primer grupo de estudiosas ha enfatizado las cuestiones económicas y políticas que han contribuido a la ascensión de los movimientos fundamentalistas; un segundo grupo ha explorado el impacto desestructurador de la modernización sobre la familia; mientras que el tercer grupo ha argumentado que, en realidad, los movimientos y organizaciones militantes islamistas pueden en cierto modo dar poder a las estudiantes y a las mujeres profesionales en ciertos ámbitos, a pesar de restringir sus vidas en otros³. Examinando críticamente estas tres perspectivas podemos desarrollar una explicación más integrada y dialéctica del fundamentalismo, y comprender por qué, a finales del siglo xx, hombres y mujeres se han sentido atraídos por dichas ideologías autoritarias.

Simultáneamente, las lectoras occidentales han de prestar más atención a los discursos islámicos progresistas que se están desarrollando de manera gradual en la región, voces que reclaman una mayor tolerancia, diversidad y unas relaciones de género más igualitarias. En Irán, una nueva generación de hombres y mujeres en la oposición están construyendo discursos feministas y democráticos sobre el islam chií, y están reinterpretando de forma metódica y reflexiva la jurisprudencia musulmana con el fin de desarrollar perspectivas más liberales sobre la cuestión de los derechos de las mujeres. Como historiadora iraní que ha seguido estas iniciativas desde

³ Me gustaría subrayar que estas tres perspectivas no son mutuamente excluyentes, y que algunas autoras han empleado dos de estas aproximaciones o las tres al mismo tiempo. La clasificación que propongo aquí está basada en los puntos enfatizados por las distintas autoras.

la distancia defenderé que tenemos que cartografiar las diferencias entre las voces de las mujeres y los hombres progresistas que, en condiciones difíciles, están dando forma a un discurso más igualitario sobre el islam y las relaciones de género, y la retórica de aquellos que bajo la rúbrica de «la soberanía del pueblo musulmán» y «la lucha contra el colonialismo y el imperialismo» han mantenido enseñanzas autóctonas y reaccionarias con respecto a las relaciones de género.

II. ¿UNA BATALLA SOBRE TERMINOLOGÍAS O SOBRE CUERPOS?

Los autores especializados en Oriente Próximo y en las cuestiones religiosas continúan debatiendo la pertinencia de dos términos, «islamismo» y «fundamentalismo», en relación a un creciente número de movimientos culturales que han irrumpido en Oriente Próximo, el norte de África y partes de Asia sudoriental. Algunos, entre ellos Martin E. Marty y R. Scott Appleby, han defendido la relevancia del término «fundamentalismo», no sólo en el contexto de Oriente Próximo, sino en relación a corrientes ideológicas similares presentes en todo el mundo que en las últimas dos décadas han logrado poder político en nombre de la religión, ya se trate del islam, el cristianismo, el judaísmo, el hinduismo, el budismo o el confucianismo. De acuerdo con esta perspectiva, el fundamentalismo es un fenómeno de finales del siglo xx, una respuesta ante la pérdida de identidad en un mundo moderno laico. El fundamentalismo es un movimiento militante que acepta e incluso adopta las innovaciones tecnológicas de Occidente, pero rechaza muchos aspectos sociales y culturales de la sociedad moderna, especialmente en lo que se refiere a la familia. Los fundamentalistas luchan a favor de una visión del mundo basada en un pasado ideal e imaginado que, sin embargo, es construido con esmero y que descansa a menudo en formas de innovación teológica no reconocidas. Los fundamentalistas creen que están poniendo en práctica la voluntad de Dios, y a menudo se muestran intolerantes con respecto a la disidencia, tanto fuera como en el seno de la comunidad de creyentes⁴. Otros autores como John Esposito y Edward Said han criticado el uso indiscriminado del término. Para Said, gracias a la construcción de ideas reduccionistas como las de «terrorismo» y «fundamentalismo», Occidente ha tratado de arrogarse «la moderación, la racionalidad» y un *ethos* específico occidental⁵. Sin embargo, ambos grupos

⁴ Véase Martin E. MARTY y R. SCOTT APPLEBY, eds, *The Fundamentalism Project: Fundamentalism Observed*, vol. 1, Chicago, 1991, pp. IX-X. Bernard Lewis prefiere el término «fundamentalismo» porque el uso de términos como «islámico» o «islamista» para identificar a dichos movimientos implica afirmar «esto es lo que la religión y la civilización islámica representa». Véase «Un entretien avec Bernard Lewis», *Le Monde*, 16 de noviembre de 1993; véase también HENRY MUNSON, JR., *Islam and Revolution in the Middle East*, New Haven, 1998, pp. 3-4, y el ensayo de próxima aparición de NIKKI KEDDIE «Women, Gender, and Fundamentalism», que amablemente la autora ha puesto a mi disposición.

⁵ Véase Edward SAID, *Culture and Imperialism*, Nueva York, 1993, pp. 375-377. Véase también John ESPOSITO, «Secular Bias and Islamic Revivalism», *Chronicle of Higher Education*, 26 de mayo de 1993, p. A 44. He empleado los términos «fundamentalismo» e «islamismo» por sus implicaciones conservadoras, no así el término «islámico», que deja abierta la posibilidad de interpretaciones más democráticas del islam a las que me referiré más adelante.

de autores estarían de acuerdo en que a pesar de las diferencias regionales y políticas significativas que existen entre estos movimientos, los grupos islamistas o fundamentalistas han apelado a una vuelta a normas más tradicionales en lo que respecta a las mujeres, enfatizando los roles que éstas juegan en relación a la procreación, la adopción de la «*hiyab* correcta» (el código de indumentaria Islámico) y la sumisión a los valores patriarcales. Pocos ejemplos deberían bastar para ilustrar este argumento.

El primer retroceso dramático en los derechos de las mujeres tuvo lugar durante la revolución iraní de 1979 que elevó al poder al Partido Republicano Islámico (PRI). Desde ese día, continúa la aplicación estricta de la *hiyab* por parte del gobierno, así como las redadas, las multas y el encarcelamiento de mujeres acusadas de practicar una «*hiyab* incorrecta». A pesar de ciertos compromisos del gobierno en el área de la educación, el divorcio, las leyes matrimoniales y el empleo, y a pesar del hecho de que las mujeres continúan siendo muy activas en la vida social y política de Irán, detentando posiciones en altos cargos en la academia, en la gestión e incluso en la política, las mujeres iraníes siguen estando discriminadas en las escuelas, en los autobuses y en las playas, y están sometidas a restricciones a la hora de elegir carrera y puesto de trabajo, y optar a la educación. Las prohibiciones en contra de las relaciones y la amistad espontánea entre hombres y mujeres al margen del parentesco siguen siendo dominantes, mientras que la poligamia, alentada por el gobierno, ha aumentado entre las clases medias urbanas⁶. Las elecciones celebradas en mayo de 1997, que dieron un amplio margen de ventaja al presidente más moderado Mohammad Jatami, quien contó con un fuerte apoyo por parte de las mujeres y la gente joven, ponen de manifiesto lo frustrados que han acabado por sentirse los iraníes con respecto a las severas políticas del gobierno islamista y lo extendido del deseo de cambio tras dieciocho años.

En Sudán y Afganistán, los grupos fundamentalistas han asumido el control del gobierno, lo que les confiere una autoridad significativa a la hora de imponer sus concepciones, mientras que en Egipto, Argelia, Jordania y Líbano, los movimientos islamistas continúan en la oposición. Estos y otros movimientos de revitalización religiosa no operan aisladamente unos de otros. En realidad, la Conferencia sobre Población de NU celebrada en El Cairo en 1994 fue el escenario de un nuevo tipo de alianza entre la Iglesia Católica Romana y una multitud de grupos fundamentalistas musulmanes.

⁶ Para un resumen de estas políticas, véase Nayereh TOHIDI, «Gender and Islamic Fundamentalism: Feminist Politics in Iran», en C. MOHANTY, A. RUSSO y L. TORRES, eds, *Third World Women and the Politics of Feminism*, Bloomington, 1991, pp. 251-265; Azadeh KIAN, «Gendered Occupation and Women's Status in Post-Revolutionary Iran», *Middle East Studies*, vol. 31, núm. 3, julio de 1995, pp. 407-421. En relación a las reformas más recientes de las leyes de familia, véase Shahla HAERI, «Obidience Versus Autonomy: Women and Fundamentalism in Iran and Pakistan», *The Fundamentalist Project: Fundamentalism and Society*, núm. 2, 1993, pp. 181-213; y N. RAMAZANI, «Women in Iran: The Revolutionary Ebb and Flow», en *US-Iran Review: Forum on American-Iranian Relations*, vol. I, núm. 7, octubre de 1993, pp. 8-9.

Ambos se opusieron a que en los documentos de NU se hiciera referencia al derecho al aborto. Dado que la jurisprudencia musulmana históricamente se ha mostrado tolerante con respecto a los métodos de control de la natalidad, una se pregunta si los movimientos islamistas no estarán aprendiendo nuevos argumentos de la Iglesia Católica o de los grupos fundamentalistas cristianos de Estados Unidos en sus esfuerzos para limitar los derechos reproductivos de las mujeres⁷.

Se han redactado numerosos informes sobre la violación de los derechos humanos de las mujeres sudanesas desde que el Frente Nacional Islámico (FNI), dirigido entre bastidores por un teólogo educado en la Sorbona, el Dr. Hasan al-Turabi, asumiera el poder mediante un golpe de Estado en 1989. El proceso de islamización y arabización de Sudán, donde la región disidente del sur del país está compuesta por una mezcla de población musulmana, cristiana y seguidora de religiones autóctonas, y en donde los sudaneses musulmanes del norte a menudo han adoptado expresiones sufíes más tolerantes del islam, se mantiene de un modo férreo. Un gran número de profesionales del derecho y de la medicina en los servicios públicos han sido o bien relevadas de sus puestos de trabajo o sometidas a duras restricciones. Las mujeres que no cumplen la *hiyab* correcta son perseguidas periódicamente y sus nombres son retransmitidos por la radio con el fin de avergonzarlas y humillarlas⁸.

El 27 de septiembre de 1996, cuando los talibanes de Afganistán, cuyas actividades habían sido respaldadas por Pakistán y Estados Unidos, tomaron Kabul, su primer decreto consistió en cerrar los colegios de niñas y forzar a las mujeres a dejar el trabajo y a permanecer en casa. Estas iniciativas iban mucho más lejos que las restricciones impuestas por la facción fundamentalista anteriormente en el poder, la *muyahidin*, o en lo que respecta a esta cuestión, por cualquiera de los gobiernos islamistas militantes, incluido el de Irán. En Herat y Jalalabad, los talibanes habían adoptado medidas similares con anterioridad. Las mujeres no pueden abandonar sus casas si no es en compañía de familiares varones, en cuyo caso han de salir con el cuerpo, incluida la cara, completamente cubierto⁹. El gobierno fanático prohibió a los cirujanos intervenir a personas del sexo opuesto, y alentó la lapidación como modo de castigar el adulterio. Estas acciones motivaron que el

⁷ En relación a los métodos anticonceptivos en las sociedades árabes premodernas, véase B. F. MUSALLAM, *Sex and Society in Islam*, Cambridge, 1989. Sobre los debates en la Conferencia de El Cairo, véase «Vatican Seeks Islamic Allies in UN Population Dispute», *New York Times*, 18 de agosto de 1994, p. 1.

⁸ Véase Ali A. ABBAS, «The National Islamic Front and the Politics of Education», *MERIP*, septiembre-octubre de 1991, pp. 23-25; *Women Living Under Muslim Laws (WLWML)*, 6 de julio de 1992; Manahil A. SALAM, «Islamic Fundamentalist Rule is a Setback to Women's Progress in the Sudan», conferencia presentada en el Simposium de Estudios de la Mujer en Purdue, otoño, 1995.

⁹ Véase Elaine SCIOLINO, «The Many Faces of Islamic Law», *New York Times*, 13 de octubre de 1996, p. 4. Fred HALLIDAY, «Kabul's Patriarchy with Gunds», *The Nation*, 11 de noviembre de 1996, pp. 19-22. Para una exposición acerca de la oposición de los mujahidines a la educación femenina, véase Valentine M. MOGHADAM, *Modernizing Women: Gender and Social Change in the Middle East*, Boulder, 1993, pp. 207-247.

Secretario General de NU, Boutros-Ghali, exigiera el cese de la ayuda que los departamentos de NU proporcionaban a Afganistán si los talibanes no cejaban en estas políticas discriminatorias e inconcebibles. Las acciones de los talibanes han despertado un profundo sentimiento de rechazo en gran parte del mundo musulmán. En Irán, incluso el clérigo militante, Janati, que encabeza el Hezbollah, Partido de Dios, se ha quejado de que las acciones de los talibanes «estaban dando mala reputación al islam».

En Argelia, el Frente Islámico de Salvación (FIS) ganó las elecciones en 1991, pero fue prohibido por el gobierno que impidió que tomara el poder en enero de 1992. El FIS ha lanzado una campaña de terror que ha acabado con la vida de más de 50.000 residentes, y se ha dirigido en contra de los extranjeros, los que acudían a escuelas francesas, las feministas y los gays. El FIS ha jurado, si alcanza el poder, acabar con el empleo femenino, instaurar la pena de muerte para las personas que tengan relaciones sexuales fuera del matrimonio e implementar la *hijab*. Desde enero de 1992 han sido asesinadas varios cientos de mujeres a manos de los fundamentalistas por no llevar el velo, por vestir ropas occidentales –como pantalones vaqueros–, por trabajar con hombres o por vivir sin un protector en sus propias casas. Muchas más han sido apuñaladas, violadas, o sometidas a amenazas de muerte por estas mismas «transgresiones», o por ofensas tales como dar clase a niños en las escuelas o regentar peluquerías. Las feministas argelinas han denunciado repetidamente estos y otros abusos. El propio régimen se ha acomodado a la presión fundamentalista al aplicar el Código de Familia (1984) que permite a los hombres el derecho a divorciarse de sus esposas por cualquier motivo y a practicar la poligamia¹⁰. En los últimos años, el régimen ha permitido la emergencia de un partido islamista moderado, el Movimiento Islámico de la Sociedad por la Paz, que ha logrado 69 escaños en las elecciones controladas que se celebraron a principios de junio. En estos momentos este partido detenta varios puestos en el gobierno. Las mujeres han desempeñado en algunos momentos un papel de liderazgo en la oposición: la feminista socialista Haroun fue elegida a la Asamblea como miembro del Frente Socialista, y se encuentra en la oposición, tanto frente al régimen como a los integristas.

En Malasia, las leyes malayas más liberales relativas al matrimonio, al divorcio y a la custodia de los niños han sido reemplazadas por las leyes islámicas shafííes, que se oponen a las medidas de planificación familiar y exigen que se castigue a las mujeres que «desobedezcan abiertamente alguna orden legítima de su marido». La ley religiosa ha aprobado nuevamente el matrimonio de las jóvenes al margen de su consentimiento, y ha aceptado que los maridos repudien impunemente a sus esposas¹¹.

¹⁰ Véase «Algeria Again at the Crossroads», *Middle East International*, 24 de enero de 1992, p. 3; *Le nouvel Observateur*, 5 de enero de 1992; ANIS, «Un homosexuel algérien à Paris», *Le Monde*, 22 de junio de 1996, p. 15; Karima BENNOUNE, «Algerian Women Confront Fundamentalism», *Monthly Review*, vol. 46, núm. 4, noviembre de 1994, pp. 26-39.

¹¹ Maznah MOHAMAD, «Islam, the Secular State and Muslim Women in Malaysia», *WIUMI*, Dossier 5/6, 1989, pp. 13-19.

Persecución de la oposición

En Bangladesh, un Estado originalmente comprometido con los ideales del laicismo y el socialismo durante el período inmediatamente posterior a su independencia de Pakistán en 1971, declaró en 1988 el Islam como religión del Estado. El clero fundamentalista ha promulgado, con el respaldo del gobierno, una *fatwa* (decreto religioso) exigiendo la muerte de la escritora y poetisa feminista musulmana, Taslima Nasrim. Esta autora escribió una popular novela, *Vergiüenza* (1993), en la que narra el asesinato de hindúes a manos de fundamentalistas musulmanes; Nasrim fue acusada por reivindicar la reforma del Corán¹².

Incluso en las sociedades predominantemente musulmanas en las que se han abierto paso las feministas, los avances han de ser defendidos de ataques continuos. En Egipto, muchas obras literarias han sido censuradas con el argumento de que contravienen tabúes religiosos, sexuales o morales. En 1993, en la sesión plenaria de la conferencia anual de la Asociación de Estudios de Oriente Próximo en Carolina del Norte, la escritora y doctora feminista egipcia, Nawal el-Saadawi, hizo público que los fundamentalistas tanto de Egipto como de Argelia le habían amenazado de muerte. La Asociación de Solidaridad de las Mujeres Árabes, organización a la que pertenece Saadawi, fue ilegalizada por el gobierno egipcio en 1991 como una medida para aplacar a los fundamentalistas. Algunos de sus libros continúan estando prohibidos en Egipto. Otros intelectuales laicos han sido perseguidos de forma similar. A finales de 1995, se ordenó al Dr. Nasr Abu-Zeid, un profesor egipcio, divorciarse de su esposa –también profesora universitaria– a causa de sus obras, tachadas de «apostasía»¹³.

En Pakistán, el respetado poeta y activista social, Ajtar Hamid Jan, conocido por su constante apoyo a la planificación familiar, la educación y el empleo para las mujeres empobrecidas, fue amenazado tanto por el gobierno como por el ulema con la ejecución. La Disposición Reglamentaria Hudud de 1979 ilegalizó el sexo fuera del matrimonio eliminando prácticamente la distinción entre violación y sexo extramatrimonial. Así mismo, instauró el azote como castigo para las acusadas de practicarlo. A pesar de sus promesas, Benazir Bhutto, que fue reelegida como primera Ministra en 1993, no tomó durante el breve tiempo en el que desempeñó dicho cargo ninguna iniciativa sustancial para reformar las leyes que atentaban contra los derechos de las mujeres¹⁴.

En los últimos años, las mujeres turcas han realizado campañas en contra de la violencia doméstica y han contribuido a crear casas refugio para las vícti-

¹² Véase «Man sukut nakhvahan kard», *Kayban* (Londres), 6 de enero de 1993; Naila KABEER, «The Quest for National Identity: Women, Islam and the State of Bangladesh», en Deniz KANDIYOTI, ed., *Women, Islam and the State*, Philadelphia, 1991, pp. 115-143.

¹³ *Al-Jadid*, núm. 2, diciembre de 1995, pp. 16-17.

¹⁴ Véase *WLUMI*, 27 de octubre de 1992; «Pakistani Crusader vs. The Mullahs», *New York Times*, 10 de agosto de 1992. Véase también Paula R. NEWBERG, «The Two Benazir Bhuttos», *New York Times*, 11 de febrero de 1995, p. 5.

mas de este tipo de violencia. Han formado grupos de autoconciencia, han debatido acerca de las limitaciones de reformas legislativas como las introducidas por Atatürk en la década de 1920, y se han manifestado en las calles en contra del acoso sexual. También se han mostrado activas en cuestiones medioambientales. Además, las feministas han abierto cafés para mujeres y han organizado exposiciones de arte. En abril de 1990, se abrió en Estambul el Centro de Información y Librería de Mujeres, el primer centro de estas características dedicado a la formación feminista. Sin embargo, las feministas turcas están muy preocupadas con respecto al fundamentalista Partido del Bienestar Islámico, que en estos momentos encabeza la coalición en el gobierno; a pesar de lo débil que pueda parecer en el presente, temen que el nuevo gobierno pueda intentar dismantelar las reformas laicas de Atatürk¹⁵. Los seguidores del Partido del Bienestar dicen representar los derechos de las mujeres y dirigen sus ataques en contra de la cosificación que sufren bajo el capitalismo de corte occidental. Las críticas de los fundamentalistas contra la pornografía y la prostitución, y los numerosos servicios sociales gratuitos que proporcionan a la comunidad han contribuido a legitimar su afirmación de que ellos defienden cuestiones que preocupan a las mujeres. Su proclamado desafío en contra de la contaminación industrial también ha servido para que más personas se sumaran a su causa. La vuelta a los valores religiosos, insisten, ayudaría a solucionar la miríada de problemas sociales y económicos que aqueja a la sociedad turca¹⁶.

Las mujeres palestinas en los territorios ocupados se mostraron activas a la hora de formar comités populares descentralizados una vez se inició la intifada en 1987. También comenzaron a abordar cuestiones propias. Durante la intifada, los debates sobre el divorcio, el salario de las mujeres y un mayor respeto hacia las mismas siguieron propagándose. Muchas jóvenes activistas rompieron con contradicciones anteriores en lo referente a los matrimonios acordados o semiacordados y reivindicaron el matrimonio basado en la libre elección. Otras trataron de continuar con su compromiso político incluso después de contraer matrimonio. Se trataba de un fenómeno nuevo dentro de un movimiento que había insistido históricamente en que las mujeres casadas debían abandonar las organizaciones políticas y, en su lugar, producir «hijos para la resistencia», y que había glorificado el nacimiento de niños mediante expresiones tales como el «útero palestino», la «fábrica de hombres», o la «jihad de las mujeres»¹⁷. La

¹⁵ Véase «Turkish Women and the Welfare Party», *Middle East Report (MERIP)*, primavera de 1996, pp. 28-32.

¹⁶ Véase Nujet SIRMAN, «Feminism in Turkey: A Short History», en *New Perspectives on Turkey*, vol. 3, otoño de 1989, pp. 1-34.

¹⁷ Véase Rosemary SAYIGH, «Palestinian Women: Triple Burden, Single Struggle», *Palestine: Profile of an Occupation*, Londres, 1989; Islah JAD, «From the Salons to the Popular Committees, Palestinian Women, 1919-1989», en Jamal R. NASSAR y Roger HEACOCK, eds, *Intifada: Palestine at the Crossroads*, Nueva York, 1990; Rita GIACAMAN y Penny JOHNSON, «Palestinian Women: Building Barricades and Breaking Barriers», en Zachary LOCHMAN y Joel BEININ, eds, *Intifada: The Palestinian Uprising Against Israeli Occupation*, Boston, 1989, pp. 155-169.

comunidad palestina se enorgulleció del impresionante papel de Hanan Mijail Ashwari, una feminista y profesora de inglés de la Universidad Bir Zeit, que apareció como la portavoz oficial de la delegación palestina en las conversaciones de paz para Oriente Próximo en 1993. Ashwari fue elegida como independiente para la asamblea legislativa palestina en enero de 1996 y después desempeñó el cargo de ministra de Educación de la Autoridad Palestina. No obstante, la dirección palestina está dividida en relación a su actitud sobre los derechos de las mujeres y el papel de las mujeres en la lucha nacionalista. Con la ascensión de la derecha en Israel y el desenlace de los acuerdos de Oslo, cualquier acuerdo entre la Organización para la Liberación de Palestina y el grupo fundamentalista Hamas probablemente supondría mayores limitaciones sobre las mujeres. Hamas proyecta un Estado teocrático y diferenciado según el sexo como su ideal de sociedad palestina, una visión que socava los derechos civiles básicos no sólo de las mujeres sino también de los palestinos cristianos que se han mantenido activos durante mucho tiempo en el movimiento de resistencia¹⁸. Esta enumeración podría continuar dado que otras naciones como Líbano, Marruecos, Nigeria, Arabia Saudí y Somalia también han asistido al poder creciente del fundamentalismo¹⁹.

III. LA OBRA FEMINISTA SOBRE LAS RAÍCES DEL FUNDAMENTALISMO

A medida que el discurso político en Oriente Próximo, el norte de África y Asia sudoriental ha ido estando cada vez más dominado por los argumentos conservadores islamistas, algunas pensadoras y escritoras feministas han tratado de poner de manifiesto las contradicciones que se han producido en la región en un intento por comprender las razones que subyacen al crecimiento del fundamentalismo. Podemos dividir estos estudios a grandes rasgos en las tres categorías siguientes:

1. *La explicación política y económica*

Algunas sociólogas y especialistas en ciencias sociales han debatido acerca de las rápidas transformaciones económicas que han caracterizado a la región en el período que se abre tras la Segunda Guerra Mundial, cambios que se produjeron bajo gobiernos laicos y extremadamente autoritarios²⁰. La socióloga iraní Valentine Moghadam señala que en las décadas de 1960 y 1970, las mejoras en el campo de la salud en Oriente Próximo y el norte de

¹⁸ Esta cuestión fue elocuentemente expresada por el veterano activista palestino Rabab Abdulhadi en el encuentro de la Asociación de Estudios de la Mujer en Oriente Próximo en Triangle Park, Carolina del Norte en 1993.

¹⁹ Véase, por ejemplo, «For Another Kind of Morocco: An Interview with Abraham Serfaty», *MERIP*, noviembre-diciembre de 1992, pp. 24-27.

²⁰ MOGHADAM, *Modernizing Women*; Saad Eddin Ibrahim, «Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups», *International Journal of Middle East Studies*, vol. 12, núm. 4, 1980, pp. 423-453.

África condujeron, al comienzo de la transición demográfica, a un rejuvenecimiento constante de la población. Al mismo tiempo, la caída de los precios del petróleo a finales de la década de 1970 y el desempleo que la acompañó acrecentaron las diferencias entre la clase alta y las clases media y media-baja. Sobrevino una crisis de legitimidad política en la que los gobiernos laicos autoritarios fueron acusados de corrupción, continua supeditación a las potencias occidentales y especialmente de propagar valores e instituciones supuestamente modernistas e inmorales. A este último punto de conflicto contribuyó el desarrollo de la educación y el empleo de las mujeres. La feroz competición en los exámenes de acceso a la universidad y en los empleos en la Administración del Estado afectó especialmente a las clases media-bajas, cuyos miembros eran la primera generación de sus familias que acudía a escuelas superiores y universidades. Con el fin de apaciguar a esta joven población enfadada y también de minar a los grupos de izquierda y marxistas, los gobiernos laicos de la región, ya fuera el de Anwar al-Sadat en Egipto o el de Muhammad Reza Shah Pahlavi en Irán, permitieron y en algunas ocasiones alentaron las actividades de los grupos islamistas²¹.

Fátima Mernissi se ha centrado en los problemas políticos y económicos que contribuyeron al crecimiento del fundamentalismo en el norte de África²². Según la autora, la expansión del fundamentalismo en las últimas dos décadas ha avanzado debido a los fracasos sociales y políticos de los Estados laicos autoritarios del período poscolonial, que operan en el marco de las reglas que dicta el Fondo Monetario Internacional y los intereses de las potencias imperialistas²³. Asimismo, Mernissi vincula el avance del fundamentalismo entre las clases medias-bajas urbanas y los estudiantes universitarios, que conforman la gran mayoría de los seguidores del movimiento, a factores tales como el rápido proceso de urbanización y la generalización de la educación. El aumento brusco del número de mujeres con educación y empleo, el hecho de que la mayoría de las mujeres retrasen en la actualidad el matrimonio hasta los veinte años, la mayor autoridad que experimentan las mujeres como resultado de traer un salario a casa, el mayor control que han logrado sobre los embarazos no deseados y el aumento de la tasa de divorcios han contribuido a producir transformaciones importantes en las relaciones entre los sexos²⁴. Si tenemos en cuenta las limitadas oportunidades existentes para acceder a la educación superior en la mayor parte de los países del Tercer Mundo, se produce una gran competencia entre hombres y mujeres para lograr plazas en la universidad y puestos profesionales, hecho que añade combustible a una situación que en los países predominantemente musulmanes es ya de por sí explosiva. Las altas tasas de desempleo en los países del norte de África

²¹ Véase MOGHADAM, *Modernizing Women*, p. 137.

²² Fátima MERNISSI, *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*, Bloomington, 1987, segunda edición.

²³ Fátima MERNISSI, *Doing Daily Battle: Interviews with Moroccan Women*, Nueva Jersey, 1989, pp. 3-4.

²⁴ MERNISSI, *Beyond the Veil*, pp. VII-XV.

(en Argelia, la tasa ronda el 40 por 100) no ha hecho más que acrecentar la tensión. Muchos hombres, que se han visto despojados de sus antiguas identidades como cabezas de familia y patriarcas, encuentran bastante atractivo el mensaje de los dirigentes musulmanes y de los políticos fundamentalistas. Tal y como señala Mernissi:

La *biyab* es para los políticos que se enfrentan a la crisis el maná caído del cielo. No se trata simplemente de un parche, sino de una forma de división del trabajo. Envía a las mujeres nuevamente a la cocina. *Cualquier Estado musulmán puede reducir su nivel de desempleo a la mitad apelando a la shari'a, en el sentido de tradiciones califales despóticas*. Este es el motivo por el que resulta importante evitar reducir el fundamentalismo a un puñado de agitadores que protagonizan manifestaciones en las calles. Debemos situarlo en el contexto regional y de la economía mundial en el que se desarrolla ligándolo a la cuestión de la riqueza proveniente del petróleo y al Nuevo Orden Mundial que nos proponen los occidentales²⁵.

Sondra Hale, en su análisis del Frente Nacional Islámico (FNI) en Sudán, propone un análisis similar. La autora señala que factores políticos y económicos diversos, entre los que figuran la emergencia de las corporaciones multinacionales, el carácter desigual del desarrollo económico y la emigración provocada por el elevado desempleo, han contribuido a la «crisis económica/socio-política que a su vez ha tenido un efecto profundo en las relaciones de género». El proceso de «romantización» del papel de las mujeres ligado a la reproducción y la insistencia del FNI en que las mujeres vuelvan a los hogares y cuiden de los niños y de los maridos puede interpretarse como un intento de expulsar a las mujeres de los procesos laborales y crear empleos para los varones urbanos de clase baja y media-baja en la Administración y en la educación superior, áreas en las que las mujeres habían avanzado de un modo significativo²⁶.

Las ventajas económicas de adoptar la religión

Varias autoras han llamado la atención sobre las oportunidades económicas que las instituciones fundamentalistas proporcionan a los creyentes, y que tienen, así mismo, un efecto de atracción sobre las mujeres con bajos ingresos y sus familias²⁷. En los países productores de petróleo, adeptos ricos ofrecen grandes sumas a estas instituciones como donativos, hecho que les permite intervenir en una amplia gama de actividades caritativas. Países productores de petróleo como Arabia Saudí e Irán también dan grandes sumas, abiertamente o bajo cuerda, a estas instituciones en otros países. Naila Kabeer señala que en Bangladesh las organizaciones fundamentalistas, financiadas por Arabia Saudí, han establecido una extensa

²⁵ MERNISSI, *Islam and Democracy: Fear of the Modern World*, Wokingham, 1992, p. 165.

²⁶ Sondra HALE, «Gender, Religious Identity, and Political Mobilization in Sudan», en V. MOGHADAM, ed., *Identity Politics and Women*, Boulder, 1994, pp. 145-66.

²⁷ «Women Regain a Kind of Security in Islam's Embrace», *New York Times*, 27 de diciembre de 1992.

red de organizaciones no-gubernamentales islámicas que proporcionan a los estudiantes una amplia gama de asistencia educativa, desde becas y formación profesional a residencias, puestos de trabajo y clínicas médicas. Estas mismas organizaciones forman al clero musulmán para que dirija la administración local, y proporciona asistencia sanitaria básica, incluida la asistencia antes y después del parto. Junto a estos servicios se dispensa un mensaje religioso e ideológico que aspira a contrarrestar las visiones modernistas y occidentales. En él se adopta, por ejemplo, la literatura feminista que en Occidente enfatiza la contribución de las mujeres al hogar como una forma de trabajo no pagado, sin embargo, la conclusión que se extrae es diferente a la propuesta en esta literatura: las mujeres no necesitan, por lo tanto, trabajar fuera del hogar puesto que su contribución dentro del mismo es ya más que suficiente²⁸. Andrea Rugh advierte que en Egipto los servicios que las mezquitas privadas proporcionan a la comunidad no sólo resultan más ventajosos que los servicios del gobierno, sino que además contribuyen al sentido de dignidad de la misma:

Los servicios pueden incluir la provisión de ropa y alimentos subsidiados, asistencia médica, programas educativos regulares (normalmente a nivel preescolar y primario), tutorías para los niños después del colegio, formación religiosa, ayudas para los estudiantes, cursos de apoyo escolar, actividades sociales de grupo, sesiones de lectura del Corán, y programas especiales de vacaciones religiosas. En las áreas pobres, los representantes de la mezquita entregan comida, ropa y dinero de forma gratuita a cambio, tal y como lo explica una mujer pobre, «de que vistamos la ropa islamica adecuada». Así mismo, también es posible obtener préstamos a través de bancos islámicos según el modelo aprobado de «compartir los beneficios», el cual no exige un interés fijo²⁹.

Si bien estos servicios atraen a nuevos seguidores, lo cierto es que ninguno de los movimientos islamistas, a pesar de sus proclamas, ha sido capaz de ofrecer una solución viable al conjunto de los problemas económicos a los que se enfrentan estas sociedades. Hace algunas décadas, Maxime Rodinson demostró en su libro *Islam and Capitalism* que las políticas económicas islamistas no constituían una alternativa al desarrollo capitalista³⁰. Más recientemente, el economista iraní Sohrab Behdad ha puesto de manifiesto que de ser viable un sistema económico islámico utópico, éste debería haberse dado en Irán donde existían todas las condiciones económicas, sociales e ideológicas para su consecución. En cambio, la corrupción campa en este país a sus anchas, el desempleo supera el 20 por 100, la retórica del «papel de los oprimidos» ha sido archivada y «una clase privilegiada de clérigos y sus compinches, sus hijos e hijas y otros familiares, ha reemplazado a la clase privilegiada que extirpara la revolución»³¹.

²⁸ KABEER, «The Quest for National Identity», pp. 134-5.

²⁹ Andrea B. RUGH, «Reshaping Personal Relations in Egypt», en *The Fundamentalist Project. Fundamentalism and Society*, p. 164.

³⁰ Maxime RODINSON, *Islam and Capitalism*, Austin, 1978 (primera edición, 1966).

³¹ Véase Sohrab BEHDAD, «A Disputed Utopia: Islamic Economics in Revolutionary Iran», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 36, núm. 4, octubre de 1994, p. 810.

Siguiendo esta misma línea de pensamiento, Valentine Moghadam ha señalado que los gobiernos islamistas de Sudán, Irán y Pakistán fueron incapaces de prevenir el desempleo estructural y su escalada, de llevar a cabo un programa de distribución de la riqueza o incluso de reducir la corrupción en el gobierno, centrándose, por contra, en cuestiones relativas a la familia, la cultura y el derecho como causas profundas de todos los problemas económicos y sociales³².

2. La explicación cultural: la modernización y la familia

Una segunda línea argumental que aparece en los textos sobre el fundamentalismo, incluidos aquellos que se refieren al movimiento fundamentalista protestante estadounidense, argumenta que no se debería considerar a las mujeres como objetos pasivos y sumisos, víctimas de la coerción o simplemente embaucadas por dichos movimientos. El fundamentalismo, advierte Julie Ingersoll, no es sencillamente «construido por los hombres e impuesto sobre las mujeres»³³. La atracción que las mujeres sienten hacia estos movimientos se debe al énfasis que ponen en la familia y a que las organizaciones fundamentalistas exigen tanto de las mujeres como de los hombres que den prioridad absoluta a la crianza de los niños y a las relaciones familiares en general. Vivimos en un mundo en el que las exigencias del desarrollo capitalista han ejercido una presión enorme sobre la vida matrimonial. A menudo, tanto los maridos como las esposas trabajan a tiempo completo; la atención infantil resulta terriblemente insuficiente; se producen frecuentes despidos y reubicaciones; y para poder lograr sus objetivos las parejas a menudo trabajan por encima de las ocho horas diarias. El mensaje fundamentalista, que apela a una autoridad mucho «más elevada» que la de los propietarios de las corporaciones y las manufacturas, es recibido, consecuentemente, con interés. Las mujeres, que por regla general tienen empleos de baja consideración en el mercado capitalista, y cuentan con la sobrecarga que representa tener la responsabilidad sobre la prole, así como sobre el cuidado de los ancianos, pueden de hecho, señala Helen Hardacre, tomar «la decisión consciente de emplear el mensaje fundamentalista para asegurarse, para sí y para sus hijos, la lealtad y el sostén del marido»³⁴.

La socióloga Deniz Kandiyoti, la etnóloga Aihwa Ong, las antropólogas Erika Friedl y Mary Hegland, y la estudiosa en ciencias sociales Cynthia Enloe han enfatizado en sus respectivos campos las consecuencias perjudiciales que acarrea la transformación de los roles de género en las sociedades en vías de desarrollo, especialmente la de aquellos que tie-

³² MOGHADAM, *Modernizing Women*, p. 167.

³³ Véase Julie J. INGERSOLL, «Which Tradition, Which Values? “Traditional Family Values” in American Protestant Fundamentalism», *Contention*, vol. 4, núm. 2, invierno, 1995, p. 93. Véase también Helen HARDACRE, «The Impact of Fundamentalism on Women, the Family, and Interpersonal Relations», *The Fundamentalist Project*, pp. 129-150.

³⁴ HARDACRE, «The Impact of Fundamentalism on Women», p. 142.

nen que ver con los roles familiares en Oriente Próximo y Asia sudoriental. Estas autoras advierten la posibilidad de que se esté dando un interés creciente por una vuelta a una cultura patriarcal del pasado, más tradicional y aparentemente más segura, tanto por parte de los hombres como de las mujeres ³⁵.

La feminista turca D. Kandiyoti sugiere que un acuerdo intergeneracional tácito, un «pacto patriarcal», ha servido históricamente en las sociedades de Asia y Oriente Próximo para perpetuar la estructura social. La joven prometida que se ve privada de sus derechos de herencia en el hogar de su padre se somete a una posición servil en la residencia de sus parientes políticos. Al hacerlo acepta e interioriza los valores patriarcales, ya que prevé un día en el que ella misma pueda beneficiarse de estas tradiciones y pueda gobernar sobre sus hijas políticas. A finales del siglo xx, el proceso de modernización privó rápidamente a este pacto social de la base económica sobre la que se sostenía ³⁶. No obstante, una vez que las inseguridades internas de la estructura capitalista y de la familia nuclear se tornan más evidentes –desempleo, falta de asistencia a la infancia y a los ancianos–, tanto las mujeres mayores como las jóvenes se vuelven más receptivas con respecto a una ideología que apela a un retorno al antiguo pacto patriarcal a cambio de una mayor seguridad.

Aihwa Ong investiga por qué muchas mujeres de clase media-baja se han sentido atraídas por el movimiento islamista en Malasia. La autora explica que el impacto del proceso de modernización en lo que se refiere a las mujeres ha sido ambivalente. Les ha dado una mayor libertad económica y personal como consecuencia del trabajo asalariado, de la disposición de dinero propio para sus gastos y del poder que lo acompaña; pero, también ha contribuido a que los hombres abandonaran sus obligaciones familiares tradicionales. Si tenemos en cuenta la inestabilidad inherente a la economía capitalista y la ininterrumpida explotación ejercida desde Occidente, así como la recesión económica que, durante las últimas dos décadas, ha golpeado a muchos países del Tercer Mundo de un modo particularmente duro, las mujeres que no han participado en el mercado laboral durante un largo período de tiempo a menudo se encuentran sin un empleo y sin el apoyo tradicional de la familia extendida o de la comunidad. Ong escribe: «La escasez de tierra, la extensión del trabajo asalariado femenino y la secularización redujeron en muchos casos las obligaciones tradicionales de los hombres como única fuente de ingresos para sus familias» ³⁷.

³⁵ Los dos ensayos a cargo de Hegland y Friedl aparecen en N. KEDDIE y B. BARON, eds., *Women in Middle Eastern History*, New Haven, 1991. Citaré el resto más adelante.

³⁶ D. KANDIYOTI, «Bargaining with Patriarchy», *Gender and Society*, vol. 2, núm. 3, 1988, pp. 274-290.

³⁷ Aihwa ONG, «State Versus Islam: Malay Families, Women's Bodies, and the Body Politic in Malaysia», *American Ethnologist*, vol. 17, núm. 2, mayo de 1990, p. 269. Para una aportación reciente por parte de mujeres malayas progresistas como *Sisters in Islam* [Hermanas en el Islam], véase «Blame Men, Not Allah, Islamic Feminists Say», *New York Times*, 10 de octubre de 1996, p. 4.

Tal y como sostiene Cynthia Enloe, «no siempre es evidente que abandonando el papel de transmisoras culturales o rechazando la protección masculina las mujeres aumenten su seguridad diaria y reduzcan sus responsabilidades»³⁸. En este sentido, la vuelta a valores tradicionales y religiosos puede resultar atractiva para la ama de casa, la trabajadora y la madre sobrecargada que espera que su esposo y la comunidad asuman una parte mayor de su trabajo. Resulta más probable que se dirija hacia las fundaciones religiosas y sus redes sociales de apoyo. Estas asociaciones han asumido el papel tradicional de cabezas del clan patriarcal. Actúan, así mismo, como guías de la familia y ayudan a solucionar conflictos aconsejando a las esposas una mayor sumisión a sus maridos, aunque también exigen a los hombres que asuman sus obligaciones familiares tradicionales.

3. *El velo como fuente de poder*

Un tercer grupo de autoras feministas ha argumentado que las mujeres que se unen a organizaciones militantes islamistas lo hacen no sólo debido al apoyo económico que reciben, o al mensaje profamilia que predicán estas últimas, sino también al poder y la autonomía política y social alternativa que las mujeres logran participando en estos movimientos. Poniéndose el velo, muchas jóvenes de clase media-baja pueden perder numerosas libertades individuales, pero logran acceder a espacios públicos y a puestos de trabajo, y pueden convertirse en miembros valorados y poderosos de organizaciones políticas que propagan la ideología militante islamista. Cuando una joven adopta la *hiyab* se limita físicamente en ciertos aspectos. Posiblemente no podrá escalar árboles o ir en bicicleta con tanta facilidad. Sin embargo, también se enfrentará en menor medida al acoso sexual. Puede lograr que su familia le permita ejercer el derecho a finalizar el instituto e incluso asistir a la universidad, aspirar a una carrera profesional en el exterior, socializar en un plano de igualdad en el seno de organizaciones de masa que promueven la ideología islamista, e incluso elegir su propio marido en estos encuentros en lugar de someterse a un matrimonio acordado. Estas mujeres que se convierten en miembros activos de grupos militantes islamistas también adquieren poder sobre otras mujeres más laicas. Se convierten en guardianas de la moralidad en las calles y en los espacios públicos. Infligen un daño mayor y son responsables de más arrestos a mujeres laicas de clase alta acusadas de practicar una *hiyab* incorrecta y son extremadamente temidas en el seno de la comunidad.

La feminista jordana Lama Abu Odeh reflexiona sobre el problema del acoso sexual y el dilema al que se han enfrentado las mujeres de Oriente Próximo desde que dejaron de llevar el velo a principios del siglo xx. Negociar las calles, emplear el transporte público y trabajar codo con codo con los hombres en oficinas y fábricas se convirtieron en hazañas para las

³⁸ Cynthia ENLOE, *Making Feminist Sense of International Politics: Bananas, Beaches, and Bases*, Berkeley, 1989, p. 55.

mujeres sin velo. Estas mujeres se dieron cuenta de que sus cuerpos estaban constantemente sometidos a la mirada intrusiva de los hombres. En sociedades en las que el acoso sexual y la vejación a las mujeres —el tocamiento, la caricia, el acecho y los comentarios denigrantes— son predominantes en las calles, en los autobuses y en los lugares de trabajo, las que no llevan el velo a menudo no pueden recurrir a la ley o a las autoridades superiores. Y lo que es peor, se las considera responsables del acoso que sufren³⁹. En semejantes circunstancias, el velo puede ofrecer a las mujeres un cierto grado de protección física. La mujer que lleva el velo rara vez es acosada en público y si lo es, puede apelar en voz alta a la caballería y la religiosidad de los hombres que la rodean, que prácticamente sin lugar a dudas acudirán en su ayuda.

Bouthaina Shaaban, una feminista siria que ha analizado las vidas personales de mujeres libanesas, palestinas, argelinas y sirias demuestra de un modo especialmente eficaz el atractivo que el fundamentalismo musulmán ejerce sobre las mujeres solteras de clase baja. Shaaban demuestra cómo la adhesión al código de vestimenta islamista proporciona a las jóvenes un nuevo espacio público en sociedades tradicionalmente segregadas. En uno de los estudios empíricos podemos leer acerca de Zainab, un mujer soltera de un distrito obrero con educación universitaria que se unió a la organización fundamentalista chií Amal en el sur del Líbano. Ella explica cómo su actividad en Amal y el hecho de vestir *al-Sbari*, la ropa prescrita, le ha proporcionado protección así como una mayor libertad de acción. Se siente libre del acoso y se considera a sí misma un miembro productivo de la sociedad al contribuir alimentando y dando cobijo a los pobres. Ha alcanzado, por encima de todo, mayor respeto, poder y autoridad: «Mi padre, que solía ser la única autoridad suprema en casa ahora no toma ninguna decisión que concierna a la familia sin consultarme primero»⁴⁰. Zainab puede estar fuera de casa hasta las once de la noche realizando tareas de la organización sin que sus padres la cuestionen. Disfruta de esta clase de libertad en una sociedad en la que ni siquiera las abuelas pueden estar fuera hasta tarde por miedo a lo que puedan decir los vecinos.

Existe bastante desacuerdo entre las autoras feministas acerca de las potencialidades liberadoras que en la actualidad proporciona llevar el velo. Leila Ahmed, por ejemplo, se refiere a un estudio sobre 400 mujeres con y sin velo en la Universidad de El Cairo que demuestra que existe una correlación directa entre la *biyab* y el nivel económico de las estudiantes. Es más probable que adopten el velo aquellas cuyos progenitores son de clase baja. Por lo tanto, la autora concluye que el velo no es una innovación social, sino un signo de conformidad con respecto a la clase social de la que provienen estas jóvenes emprendedoras. Ciertamente, el velo ahorra a las jóvenes los gastos de adquirir diversas prendas de temporada. No obs-

³⁹ Véase Lama ABU ODEH, «Post-Colonial Feminism and the Veil: Thinking the Difference», *Feminist Review*, núm. 43, primavera, 1993, pp. 26-37.

⁴⁰ Bouthaina SHAABAN, *Both Right and Left Handed*, Bloomington, 1991, p. 85.

tante, unirse a los grupos islamistas también acarrea «el consuelo de llevar los valores de la casa y de la niñez a la ciudad, así como sus prácticas extrañas y moralmente contundentes»⁴¹.

Aunque Ahmed reconoce las limitaciones severas que se han impuesto a las mujeres en los países en los que los fundamentalistas han entrado en el gobierno o han ganado un poder considerable, cree que, a pesar de todo, la nueva práctica de llevar el velo sirve como un proceso de transición para las mujeres de clase baja. Desde el punto de vista de Ahmed, algunos de los objetivos de las feministas egipcias laicas y de clase alta, que formaron parte de la primera generación que exigió el acceso de las mujeres a las universidades y a las carreras profesionales, en la actualidad son propugnados de un modo diferente por las mujeres de clase media y media-baja. Desde su punto de vista, la nueva *hiyab* marca un «cambio demográfico general, un cambio que ha democratizado la cultura preponderante»⁴².

El velo y el trabajo servil

La antropóloga Lila Abu-Lughod toma partido junto Leila Ahmed con respecto a esta cuestión. Esta autora argumenta que puesto que los movimientos islamistas no desean o son incapaces de llevar a cabo un programa serio de redistribución de la riqueza, en su lugar han tratado de construir la ilusión de igualdad mediante la imposición del velo. Abu-Lughod se pregunta ¿por qué «resulta tan atractivo un discurso político en el que la moralidad desplaza a la clase como problema social fundamental?»⁴³

Arlene MacLeod señala la naturaleza alienante del trabajo que realizan la mayoría de las mujeres. Empleando el concepto de hegemonía de Antonio Gramsci, explica que, allí donde los movimientos islamistas se oponen al Estado, llevar el velo no es ni un signo de victimización o subordinación, ni la expresión de una «falsa conciencia». Se trata, más bien, de una medida de la alienación que la modernización y sus falsas promesas ha impuesto a las mujeres. Las clases bajas subordinadas no se ven ni absolutamente forzadas ni embaucadas para que acepten las reglas y las restricciones. MacLeod describe las difíciles vidas de las mujeres que se encargan de sus familias y trabajan para ganarse el sustento. Esta autora demuestra lo desmoralizadas que llegan a estar estas mujeres cuando se dan cuenta de que los empleos por los que tanto han luchado en casa son extremadamente repetitivos y poco creativos. La mayoría de las mujeres de clase media-baja que se han incorporado a la función pública encuentran su trabajo «inútil»,

⁴¹ Leila AHMED, *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven, 1992, pp. 222-223.

⁴² *Ibid.*, p. 225.

⁴³ Lila ABU-LUGHOD, «Movie Stars and Islamic Moralism in Egypt», *Social Text*, núm. 42, primavera, 1995, p. 53.

además de «aburrido y nada estimulante»⁴⁴. Estas mujeres emprendedoras tienen pocas opciones que no sean las de trabajar en el sector público, que les ofrece puestos de trabajo que, al mismo tiempo, bloquean cualquier iniciativa o creatividad real. Por lo tanto, las mujeres se encuentran sometidas a la división sexual del trabajo que les asigna empleos de baja consideración, a la división de clase que las confina a trabajos repetitivos y aburridos y a una camisa de fuerza económica que las obliga a trabajar fuera del hogar en una cultura en la que el principal papel de las mujeres está en casa. Las mujeres que no tienen a su alcance alternativas viables o tangibles y que han llegado a contemplar a las mujeres occidentales como objetos sexuales debido a los medios de comunicación de masas, se han vuelto por lo tanto, hacia alternativas tradicionales para lograr cierto grado de control sobre sus vidas ⁴⁵.

MacLeod habla del velo como un símbolo de resistencia consciente en un sociedad árabe en la que las mujeres trabajan fuera del hogar. Sin embargo, elegir implica tener acceso a la información y contar con opciones reales. MacLeod no dice nada acerca del mensaje fundamentalista que afirma que la sexualidad masculina es por naturaleza «incontrolable» y que las mujeres «inducen» un comportamiento sexual masculino inapropiado. Pasa por alto, asimismo, el enorme desempleo y las presiones que existen para que las mujeres vuelvan a casa de modo que surjan más empleos para los hombres. La cuestión sigue sobre la mesa: ¿en qué medida practicar la *hiyab* da poder a las jóvenes estudiantes y a las mujeres profesionales?, ¿qué significa elegir al propio marido, pero carecer del derecho al divorcio, a la custodia de los hijos o a una parte justa de la propiedad que se ha adquirido junto al marido durante la vida en común del matrimonio?, ¿es libre una mujer que va a la universidad y busca un empleo, pero a la que su marido le impide elegir una carrera?, ¿cuánta autonomía tiene una mujer con velo cuando la propia aceptación del mismo, supone dar por buena la segregación según el género y admitir que una mujer es en primer lugar y por encima de todo un objeto sexual?, ¿qué significa que la responsabilidad de evitar el acoso sexual corresponda a las mujeres, mientras que se considera a los hombres como criaturas impulsivas con escaso o ningún control sobre sus deseos sexuales? Más aún, ¿qué clase de libertad es ésta cuando los gobiernos aprueban la homofobia y persiguen de un modo implacable a los homosexuales?

Estas y otras cuestiones ponen de manifiesto que aunque las jóvenes solteras sean capaces de lograr cierto control sobre sus vidas llevando la *hiyab* o de encontrar soluciones parciales al problema del acoso sexual y a otros asuntos a los que se enfrentan en la sociedad moderna, ponerse la *hiyab* no es en modo alguno un paso serio hacia la resolución de estos problemas. A finales del siglo xx, la emancipación de las mujeres significa el libre

⁴⁴ Véase Arlene ELOWE MACLEOD, «Hegemonic Relations and Gender Resistance: The New Veiling as Accommodating Protest in Cairo», *Signs*, vol. 17, núm. 3, primavera, 1992, p. 546.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 555.

ejercicio del cuerpo y de la mente, acabar con las tradiciones denigrantes que limitan las elecciones de las mujeres y permitirles adoptar estilos de vida alternativos. No puede haber emancipación cuando las mujeres son juzgadas como seres inferiores y diferentes en virtud de su biología.

IV. UN NUEVO DISCURSO FEMINISTA SOBRE EL ISLAM EN IRÁN

Si bien es cierto que las cuestiones feministas se articulan más fácilmente en una sociedad laica, democrática y progresista, no podemos rechazar los serios esfuerzos de las feministas que viven bajo regímenes islamistas y aspiran a alcanzar una sociedad más igualitaria, por no expresarse conforme a un discurso laico. A diferencia de países como Argelia, donde los fundamentalistas forman parte de una oposición violenta, o Afganistán, donde hace poco los fundamentalistas extremistas han asumido el poder, el gobierno fundamentalista de Irán detenta el poder desde 1979. A raíz de la desilusión popular ante el sistema, está tomando forma de un modo creciente y activo un nuevo discurso democrático sobre el islam chií en el seno de la oposición. El defensor más conocido de esta nueva escuela es el Dr. 'Abud al-Karim Surush, filósofo y teólogo educado en Alemania. A pesar de haber sido un antiguo ideólogo del Partido Republicano Islámico, en la actualidad está siendo acosado de forma regular por los esbirros de Hezbollah. Surush sazona sus declaraciones a favor de una interpretación más tolerante y democrática de la jurisprudencia musulmana ante cientos de estudiantes universitarios entusiastas refiriéndose a pensadores europeos como Immanuel Kant, Karl Popper y Erich Fromm⁴⁶.

Es, sin embargo, la revista iraní de mujeres *Zanan* la que ha asumido la tarea aún más difícil de desarrollar una nueva interpretación feminista de las leyes islámicas chiíes, tarea a la que se ha comprometido un grupo de educadoras, abogadas y teólogas, tanto mujeres como hombres⁴⁷. *Zanan*, que comenzó a publicarse en 1991, es editada por la feminista Shahla

⁴⁶ Los textos de Surush aparecen regularmente en el diario *Kiyan*. Judith Miller, que ha visitado las oficinas de *Kiyan* en Teherán y ha entrevistado a otros tantos escritores y dirigentes religiosos, escribe que «a pesar de lo que ha soportado, Irán sigue siendo una sociedad vibrante —mucho más de lo que nunca lo fuera bajo el Shah y mucho más que sus vecinas árabes—. La autora sugiere que una «Reforma Islámica» bien podría formar parte del futuro de Irán. Véase su *God Has Ninety-Nine Names*, Nueva York, 1996, p. 431. El escritor sirio Muhammad Shahrur, que ha sido alabado con entusiasmo por parte de muchos intelectuales árabes laicos, también ha utilizado argumentos similares a los de Surush. Véase Dale F. EICKELMAN, «Islamic Liberalism Strikes Back», *MESA Bulletin*, vol. 27, núm. 2, diciembre, 1993, pp. 163-167.

⁴⁷ Debo señalar que en los últimos meses, los medios de comunicación occidentales han prestado bastante atención al ejército de los mujahidines que se sitúa en la frontera entre Irán e Iraq, y en el que se han integrado muchas mujeres en sus cuerpos de mando. Algunos analistas occidentales han sugerido que los mujahidines representan una alternativa feminista y progresista frente al gobierno de la República Islámica. Véase por ejemplo Barry IVERSON, «Women's Army Takes on the Mullahs», *The Sunday Times*, 27 de abril de 1997, p. 19. Sin embargo, los mujahidines están muy desacreditados a los ojos de muchos iraníes —tanto dentro como fuera del país— debido a sus creencias autoritarias y sin duda de culto islamista, y debido a que son totalmente mantenidos por el mayor enemigo de Irán: Saddam Husein.

Sherkat y forma parte de un esfuerzo continuo a cargo de escritoras, directoras de cine, académicas, artistas y otras profesionales que han reclamado algunos de los derechos y de las organizaciones que impulsaran con anterioridad a la revolución de 1979. De acuerdo con los patrones occidentales, *Zanan*, que en cualquier momento podría ser cerrada por el gobierno, resulta una publicación peculiar. Existen rasgos comunes que la asemejarían a una revista corriente de mujeres en la que se tratan temas tales como alimentación, dieta, salud y ejercicio, moda, familia, psicología, ciencia y medicina. Sin embargo, *Zanan* también es una revista literaria y cultural con un programa feminista explícito. En ella hay extensas y detalladas críticas sobre películas, poemas y relatos escritos por mujeres iraníes. Se presentan libros recientes escritos por mujeres y sobre mujeres. También incluye traducciones de ensayos feministas clásicos de autoras como Mary Wollstonecraft, Virginia Woolf, Charlotte Perkins Gilman, Evelyn Reed, Nadine Gordimer, Alison Jaggar, y artículos más recientes de escritoras feministas contemporáneas de la revista estadounidense *MS* en los que se exponen y defienden explícitamente perspectivas e iniciativas políticas feministas⁴⁸. *Zanan* publica de forma regular estudios sociológicos inéditos sobre mujeres trabajadoras y está tratando de abrir la primera casa refugio para mujeres maltratadas en el país.

Releyendo el Corán

No obstante, esta publicación, y ello resulta más importante para nuestros propósitos, se ha embarcado en una revisión meticulosa del *shari'a* en relación a cuestiones feministas. El *shari'a* es el código legal, cuya antigüedad ronda los 1.400 años, en él que se determina qué acciones de la *umma* (comunidad de creyentes) son contempladas por Dios como obligatorias, recomendadas, irrelevantes, rechazables o prohibidas. La jurisprudencia de los duodecimanos que se practica en Irán proviene del Corán, de las Tradiciones atribuidas al profeta Mahoma y de los relatos atribuidos a los Doce Imanes Chiíes. A diferencia de la mayoría de las escuelas sunníes, el chiísmo presta mayor reconocimiento a la autoridad de los *muftabib*s con vida, estudiosos de la ley y la teología, cuya formación les ha cualificado para emitir juicios sobre cuestiones contemporáneas⁴⁹. Existe una larga tradición de lectura y reinterpretación, tanto del Corán como de los relatos atribuidos a Mahoma y a varios Imanes, a la luz de las realidades políticas y sociales contemporáneas. Las especialistas en derecho y las teólogas feministas que han participado en estos debates demuestran un conocimiento notable sobre estas cuestiones. Aunque muchas leyes coránicas relativas a las mujeres y a la familia demandan una regulación más conservadora de las

⁴⁸ En relación a dos ejemplos recientes, véase una selección del libro de JAGGAR, *Feminist Politics and Human Nature*, en *Zanan*, núm. 26, Mehr/Aban 1374/otoño, 1995, pp. 48-51; y «What is Feminism» en *Zanan*, núm. 28, Farvadin, 1375/primavera, 1996, pp. 2-3.

⁴⁹ Para una discusión del *shari'a* y de las fuentes de la ley islámica en el chiísmo véase Arthur GOLDSCHMIDT, *A concise History of the Middle East*, Boulder, 1983, pp. 93-99; y Said AMIR ARJOMAND, *The Shadow of God and the Hidden Imam*, Chicago, 1984.

relaciones de género, cabría decir que otras se apoyan en las tradiciones matrilineales y matrilocales de la Arabia pre-islámica del siglo VII d.C.⁵⁰ Al reconstruir el texto y examinar nuevamente los relatos de la jurisprudencia islámica, las estudiosas feministas utilizan, asimismo, una serie de estrategias legítimas y aceptadas con el propósito de defender sus argumentos. Resaltan los versículos coránicos y los relatos que sugieren un tratamiento más igualitario de las mujeres. Aquellos que imponen restricciones sobre las acciones de las mujeres son reinterpretados. A menudo una palabra tiene múltiples significados y se puede emplear un sinónimo menos restrictivo. Debido a que las historias atribuidas al profeta Mahoma (*badices*) y muchas de las atribuidas a los imanes (*ravayats*) no fueron escritas hasta mucho tiempo después, cada relato cuenta con una cadena de informantes conocidos como *isnad*. La fuerza de un relato se basa en lo fidedigno que sea el transmisor de dicha historia, de un modo similar a como sucede con las notas de pie de página en la academia occidental. Una conexión frágil o un informante de dudosa fiabilidad podrían debilitar el conjunto de la secuencia y levantar sospechas sobre la historia⁵¹. Tal y como ponen de manifiesto los siguientes dos ejemplos, las estudiosas feministas demostraron que podían usar dichas estrategias para defender una postura innovadora tal y como lo habían hecho los teólogos fundamentalistas.

En un ensayo titulado «El hombre: ¿compañero o jefe?», Shekufeh Shokri y Sahereh Labirz argumentan que el islam no privilegia a los hombres por encima de las mujeres a causa de su biología y que, por consiguiente, no es «sexista». La única diferenciación entre los musulmanes que puede encontrarse en el Corán es la que se establece entre los piadosos y los no piadosos. Para demostrar esto, acuden al capítulo 49/versículo 13 del Corán que dice: «¡Oh gentes! Nos os hemos creado a partir de un varón y de una hembra: os hemos constituido (formando) pueblos y tribus para que os conozcáis. El más noble de vosotros, ante Dios, es el más piadoso. Dios es omnisciente, está bien informado.»⁵². Tras argumentar que Dios privilegia únicamente a los seres humanos más piadosos y eruditos, las escritoras concluyen que «si una mujer fuera más erudita y más sabia que un hombre», seguramente sería tenida en más alta estima a los ojos de Dios. Tras esto, las autoras vuelven a un versículo anterior del Corán (capítulo 4/versículo 38) que dice: «Los hombres están por encima [*qawwamun*] de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan (parte de) sus riquezas (en favor de las mujeres).»⁵³. Los teólogos conservadores emplean a menudo este versículo para mantener que Dios considera a los hombres por encima de las mujeres. Las teólogas femi-

⁵⁰ Para un debate más detallado acerca de esta cuestión, véase AHMED, *Women and Gender in Islam*, pp. 41-78.

⁵¹ A. GOLDSMIDT, *A Concise History of Middle East*, cit., p. 95.

⁵² El texto entre paréntesis aparece en cursiva en la traducción al español; se trata de expresiones que no dice explícitamente el texto árabe pero que están implícitas en el vocabulario y son imprescindibles para entender el sentido del texto. *El Corán*, traducción de Juan Vernet, Barcelona, Plaza y Janés, 1980 (1990 tercera ed.) p. 457. (N. de la T.)

⁵³ *Ibid.*, p. 112.

nistas someten este versículo a examen desde distintos ángulos. Las autoras argumentan que la palabra *qawwamun* («estar por encima de») se traduciría de un modo más adecuado como «iniciar en los asuntos»⁵⁴. La expresión «estar por encima de» implica que las mujeres son inferiores y que sus asuntos deberían ser dirigidos por los hombres, sin embargo, «iniciar en los asuntos» apunta hacia la responsabilidad de los hombres de proveer a su familia sin que esto implique, tal y como se señala, una visión paralela degradante sobre las mujeres. Las autoras presentan a continuación el argumento más audaz: a causa de numerosos cambios en la sociedad actual tales como la educación y el empleo de las mujeres y su participación en la política, la economía e incluso la guerra, se deben adoptar interpretaciones nuevas y más igualitarias de las doctrinas islámicas. Concluyen, por último, que el artículo 1105 del código civil iraní, que designa a los maridos como cabezas de familia y establece una relación conyugal desigual entre esposo y esposa es contraria a la doctrina del islam. Desde el momento en que el Corán reconoce la piedad, y no el género ni la raza, como única fuente de jerarquización, el código civil iraní, que pretende basarse en las doctrinas islámicas resulta, de hecho, impreciso y nada islámico y, debería ser cambiado⁵⁵.

En otro artículo titulado «Mujeres como juezas del tribunal», Mina Yadgar Azadi señala que el capítulo 33/ versículo 33 del Corán, en el que se puede leer: «¡Permaneced en vuestras casas! ¡No os adornéis con los adornos de la antigua gentilidad!...»⁵⁶, ha sido empleado para argumentar en contra de que las mujeres ocupen la posición social prominente de juezas. La autora explica que el versículo se refería únicamente a las esposas de Mahoma y no a otras mujeres. Es más, incluso aunque se refiriera a todas las mujeres, al menos debería ser considerado como una recomendación y no como una obligación impuesta sobre las mujeres, desde el momento en que ningún estudioso de la religión ha defendido jamás la reclusión incondicional de las mujeres. Finalmente, la autora señala que si este versículo se practicara realmente, se prohibiría trabajar a las mujeres en cualquier profesión, incluida la de maestra, enfermera y doctora. Por lo tanto, ¿por qué invocar este verso cuando de lo que se trata es del nombramiento de mujeres como juezas en los tribunales iraníes y no en otras ocasiones?⁵⁷

Pudiera parecer que, desde una perspectiva feminista laica, estos y otros argumenos no abogan por la igualdad de manera radical; sin embargo, han tenido un impacto sobre la gente, así como sobre muchos clérigos.

⁵⁴ Si bien Afary traduce como «custodian» (guardián) la palabra árabe «*qawwamun*», al ir seguido de «*ala al-nisa'*» (sobre las mujeres) resulta más adecuada la traducción española. Esta palabra remite, además, al significado propio del verbo «*qama*» del que procede: «alzarse sobre», «estar por encima de». (N. de la T.)

⁵⁵ Véase «Man, Partner or Boss?» en *Zanan*, núm. 2, 1992, p. 27.

⁵⁶ *El Corán*, ob. cit. p. 374.

⁵⁷ Véase «Women as Judges», *Zanan*, núm. 4, Ordibehesht, 1371/primavera, 1992, pp. 20-26, y *Zanan*, núm. 5, Khordad & Tir, 1371/verano, 1992, pp. 20-26. Véanse también los ensayos de Mehrangiz Kar.

Después de todo, la base sobre la que el Estado asienta su legitimidad para llevar a cabo su política patriarcal conservadora bebe de estas mismas fuentes. Hoy en día las mujeres se han incorporado al debate y han demostrado su conocimiento acerca de los debates teológicos de última hora. Han sido capaces de poner de manifiesto las ambigüedades y los significados múltiples de los versículos coránicos y de otros textos, y reciben formación como teólogas en centros religiosos importantes. Estos hechos son, en cierto modo, más significativos que la sustancia del debate. Implican que las teólogas y las expertas en derecho feministas han de ser tomadas en consideración y que han abierto una fractura en la ideología conservadora en un momento en el que, en cualquier caso, se estaba produciendo una insatisfacción popular en relación al patriarcado de mano dura que practica el régimen islámico.

En efecto, la teología no es el único campo dominado por los hombres en el que las feministas iraníes se han abierto camino. También se han mostrado activas en la política. En la quinta ronda de las elecciones al Parlamento, en la primavera de 1996, resultó elegida Fa'ezeh Hashemi, hija del antiguo presidente. Hashemi obtuvo más de 850.000 votos, y recibió evidentemente el mayor número de votos de todos los candidatos de Teherán, a pesar de que en los recuentos oficiales fue relegada a la segunda posición. Hashemi, una atleta cercana a los cuarenta, experta en distintas modalidades, incluida la hípica y el esquí acuático no tiene nada que ver con la imagen de la mujer iraní sumisa que predica la República islámica de Irán. Ella fundó la Federación Iraní de Deportes de las Mujeres y está al frente del Comité Olímpico del país. Está casada con un psicólogo y está estudiando para obtener un título superior en derecho internacional. En una entrevista reciente, Hashemi admitió que la mayor parte de las responsabilidades familiares, incluyendo el cuidado de sus dos hijos, descansaban sobre los hombros de su esposo, y que ella ni siquiera estaba al corriente de los precios de los alimentos en el mercado. De lo que sí está al corriente es de la animosidad en contra las mujeres que existe en la sociedad y en la televisión pública, donde se demoniza a las trabajadoras constantemente y se presenta a las amas de casa como mujeres obedientes que sirven el té. Hashemi reclama una nueva legislación que aborde el tratamiento desigual que sufren las mujeres de acuerdo con la ley, impulse un mayor acceso a la educación y a puestos de dirección más elevados y facilite una mayor participación en los deportes nacionales. Con respecto a este último asunto, Hashemi desató un fuerte escándalo al demandar la construcción de un carril para bicicletas en Teherán para que lo usaran hombres y mujeres. Varios clérigos promulgaron *fatwas* en contra de las ciclistas manteniendo que la visión de dichas mujeres en Teherán y sus inmediaciones resultaría demasiado erótica. Aunque el nivel de compromiso de Hashemi y su habilidad para promover estas reformas están por ver, ella ha recibido mucho apoyo de *Zanan* y otras publicaciones de mujeres⁵⁸.

⁵⁸ Para una entrevista reciente con Hashemi, véase *Zanan*, núm. 28, Farvardin, 1375/primavera, 1996.

La elección del Presidente Mohammad Jatami en mayo de 1997 podría reforzar la voz de mujeres como Hashemi y de publicaciones que como *Zanan* apoyaron su candidatura. Jatami, que habla tres idiomas extranjeros e imparte cursos en la universidad sobre movimientos reformistas islámicos, fue ministro de Cultura y Orientación islámica entre 1982 y 1992. Fue relegado de este cargo por adoptar gradualmente una visión más moderada sobre cuestiones culturales y sociales y por no aplicar las leyes de censura de forma estricta. Jatami no es realmente un oponente del gobierno. Fue uno de los cuatro candidatos —entre 238— elegidos a dedo por el Consejo de Guardianes para presentarse a las elecciones. A pesar de todo, se le permitió hacerlo únicamente dos semanas antes de las elecciones con el fin de dotar al proceso de un semblante más democrático. El clero que dirige el gobierno, y los grandes ayatolás respaldaron al portavoz del Parlamento, Ali Akbar Nateq Nouri, que se esperaba ganase por una amplia mayoría. En cuanto Jatami comenzó a hacer campaña a favor de una plataforma dirigida a frenar la censura, combatir el fanatismo y demandar una mayor tolerancia en relación a los asuntos culturales y sociales, buena parte del electorado apoyó su candidatura. De los 33 millones de electores, 29 millones (88 por 100) votó, un número sin precedentes en las elecciones iraníes. Veinte millones de votos fueron para Jatami, que logró además un éxito similar en las ciudades y en lo pueblos. Que Jatami adoptara de palabra una posición más liberal sobre las relaciones de género y que aspirase a eliminar la severa censura que se cernía sobre los medios de comunicación y la prohibición de las emisiones vía satélite, y propugnara una interpretación más tolerante del islam, que «se opusiera a la opresión y la coerción», hizo que las mujeres y la gente joven saliera en masa a la calle a votarle.

Tras las elecciones, Fa'ezeh Hashami exigió a Jatami que demostrara su gratitud hacia las mujeres que le habían apoyado en su elección introduciendo mujeres en su equipo de gobierno —una petición a la que Jatami había de responder—, mientras otros han propugnado una amplia reforma de las leyes que recortan estos derechos, especialmente en cuestiones como el divorcio y la custodia de los hijos. Está por ver si el nuevo presidente quiere y es capaz de llevar a cabo dichas reformas, o si prevalecerá la posición de sus oponentes en el gobierno, entre los que se incluye la mayoría de los miembros del Parlamento, que le acosaron, a él y a sus seguidores, durante las elecciones. Aun así, la mayor parte de los iraníes votaron a favor del cambio y por el fin de la estricta dirección del gobierno islamista que ya no puede proclamarse como el representante del mandato del pueblo.

V. HACIA UNA NUEVA POLÍTICA

Tal y como he defendido en este artículo, la emergencia del fundamentalismo musulmán es un fenómeno complejo que en parte resulta de la crisis originada por el desarrollo capitalista y la modernización en el Tercer Mundo. Ha sido difícil enfrentarse al fundamentalismo musulmán, no sólo

debido a que cuenta en los seminarios y en las mezquitas, con una organización que dispone de un fuerte respaldo financiero y, en algunos casos, del apoyo del Estado, sino además porque los fundamentalistas dan respuesta a muchas necesidades económicas, sociales y culturales urgentes. Existen al menos tres tipos de ficciones que han acrecentado la intensidad con la que algunas mujeres y hombres han abrazado la causa fundamentalista en la región:

1. Una economía islamista desplazaría al país de la órbita del FMI y de las potencias imperialistas; proporcionaría la atención sanitaria y los servicios sociales necesarios que los gobiernos autoritarios y corruptos no han hecho más que ignorar; solucionaría los problemas de la alta tasa de desempleo y subempleo, y ofrecería a los cabezas de familia varones mejores oportunidades educativas, así como unos ingresos más generosos para sus familias.

2. La «suprema» autoridad religiosa ralentizaría la embestida capitalista y modernista en el ámbito privado; un gobierno islamista recuperaría las relaciones sociales tradicionales, las lealtades y obligaciones personales y colectivas que mantenían la cohesión de la comunidad, y el viejo pacto patriarcal se reinstauraría, haciendo que las mujeres dedicaran su tiempo y energía a sus familias y se sintieran, así mismo, seguras sobre la lealtad y la contribución de sus maridos.

3. Finalmente, el velo y las reglas de castidad autoimpuestas darían poder a las mujeres; resolverían los problemas omnipresentes del acoso sexual y la vejación en las calles y en los lugares de trabajo; y, por lo tanto, constituiría una alternativa frente al dañino modelo laico occidental representado por el aumento del poder del feminismo.

El modo de desafiar tales ficciones no pasa por apartarse del programa progresista del feminismo. El feminismo es la respuesta al fundamentalismo, y ésta es la razón de que los fundamentalistas hayan librado una guerra en contra del mismo. Sin embargo, para que una nueva política feminista sea más eficaz debe ubicarse en la región y sobresaturar tanto el ámbito ideológico como el económico. Para evitar que los islamistas rompan el vínculo entre las personas de clase media y alta que abogan por los derechos de las mujeres y otros sectores, incluyendo a la clase obrera y a las mujeres rurales, las feministas deben poner en marcha una política en tres ámbitos conjuntamente con educadores, periodistas, la izquierda democrática, el movimiento obrero y otros militantes de base.

1. La modernización sin democracia de base o sin la autonomía de las incipientes instituciones de la sociedad civil, el desarrollo económico y la alta productividad al margen del bienestar de los trabajadores y de la protección del medio ambiente, y la progresiva integración de las mujeres en la economía capitalista sin que esto haya supuesto promover instituciones alternativas que pudieran hacerse cargo de las responsabilidades tradicio-

nales de las mujeres en sus hogares y comunidades, han contribuido al aumento del fundamentalismo por todas partes. Una respuesta, en este sentido, es exigir la disminución de las cargas de las madres trabajadoras y de las amas de casa. Una semana laboral más corta que pudiera proporcionar más tiempo para la dedicación familiar; la mejora de la asistencia sanitaria y de las condiciones laborales; la reducción de la contaminación ambiental; centros de cuidado infantil de mayor calidad y más asequibles, como los utilizados por las distintas clases sociales en Francia y Japón, y facilidades para el cuidado de los ancianos serían, todas ellas, iniciativas esenciales en esta dirección. Es importante que las feministas planteen estas cuestiones en un periodo en el que sus oponentes aspiran a presentarlas como parte de una élite occidentalizada rica que no tiene nada que decir a las mujeres corrientes.

2. También es importante para las personas que abogan por los derechos de las mujeres exigir una educación feminista cuyo objetivo sea dar poder a las jóvenes y sensibilizar a los varones jóvenes desde las escuelas primarias hasta los niveles de educación superior y universitaria. Dicha educación feminista debe ser un objetivo, tanto en los países musulmanes como en las comunidades en el exilio esparcidas por toda Europa y Estados Unidos, en la medida en que las condiciones políticas lo permitan. Desde finales del siglo XIX, los intelectuales en el exilio han tenido una profunda influencia en sus países de origen en Oriente Próximo y el norte de África, y las feministas necesitan beneficiarse más de las oportunidades que brinda dicha influencia. Las estrategias pedagógicas que se centran en las perspectivas feministas comparativas y globales, que demuestran el abuso sistemático y persistente de las mujeres en todas las culturas y a lo largo de la historia, y las que proponen también luchas globales para defender los derechos de las mujeres ofrecen la mejor posibilidad de éxito. Para contrarrestar la acusación que los fundamentalistas y otros hacen contra el feminismo por tratarse de una herramienta de los gobiernos imperialistas, la educación feminista debería comenzar por una visión comparativa centrada en el papel subordinado de las mujeres en todas las religiones más importantes (no sólo en el islam), pasar, por ejemplo, a una discusión sobre los cinturones de castidad que los cruzados europeos forzaron a utilizar a sus esposas cuando se fueron a luchar contra los musulmanes entre los siglos VI y XIII, y debe continuar con un debate sobre la caza de brujas en Europa por parte de la Iglesia Católica, pasando por la discriminación laboral, la violencia sexual y las relaciones de dominación a las que se enfrentan hoy en día muchas mujeres en Occidente. Después de este tipo de introducción resultaría más aceptable hablar de cuestiones que afectan a las vidas de las mujeres que viven bajo la ley musulmana, cuestiones como la salud y la alimentación deficitaria, la falta de ejercicio, la negación de la sexualidad y los derechos reproductivos, las injustas leyes de divorcio, la falta de propiedad compartida durante el matrimonio, las leyes de custodia crueles que arrancan a los niños pequeños de sus madres, y la necesidad de reformas legales, culturales y religiosas. Estos debates deben introducirse en la vida pública a través de los libros de texto y de relatos,

las columnas de los diarios y los comics, los programas de televisión y radio, así como las películas y las obras de teatro.

3. Ha de incentivarse la labor de las personas y las instituciones dedicadas a desarrollar una expresión propia del feminismo musulmán. Esto incluye a personas como Fátima Mernissi en Marruecos que, junto a algunas colegas, está trabajando en un proyecto titulado *El islam humanista*, que se propone publicar versículos del Corán y de *Las Tradiciones del Profeta* que sean propicios a los derechos de las mujeres⁵⁹. Así mismo, incluye a revistas como *Zanan* en Irán y *al-Raida* en Líbano, e instituciones como la organización francesa *Mujeres Bajo las Leyes Musulmanas*, y las organizaciones estadounidenses *Asociaciones de Estudios sobre las Mujeres en Oriente Próximo* y *La Hermandad Femenina Es Global*⁶⁰. Está ganando terreno de forma gradual una interpretación feminista y más progresista de la ley musulmana a partir de los esfuerzos colectivos de éstas y otras personas e instituciones. Estos avances representan un importante paso hacia el debilitamiento del fundamentalismo. Deberían contar con el apoyo de las feministas laicas, aunque estas últimas no deberían renunciar en modo alguno a su propio derecho a abordar todas las cuestiones fundamentales a las que se enfrentan las mujeres, incluida la religión.

Estos y otros esfuerzos de las feministas dan esperanzas de cara a un futuro alternativo en la región que ponga en primer plano las medidas emancipatorias en lugar de las reaccionarias. No obstante, en esta ocasión, y a la hora de establecer alianzas con otros movimientos progresistas, las mujeres no deben subordinar nuevamente sus propias demandas o su independencia organizativa a las exigencias de los partidos políticos nacionalistas, de izquierdas o democráticos.

⁵⁹ Véase la entrevista con Mahnaz Afjani en el número de la revista libanesa *al-Raida*, verano/invierno 1996, pp. 13-18.

⁶⁰ La publicación más reciente de *La Hermandad Femenina Es Global* es un manual *Claiming Our Rights: A Manual for Women's Human Rights Education in Muslim Societies* [*Reclamando Nuestros Derechos: Manual para la Educación en los Derechos Humanos de las Mujeres en las Sociedades Musulmanas*], Bethesda, Maryland, 1996.