



Aposta. Revista de Ciencias Sociales
ISSN: 1696-7348
apostadigital@hotmail.com
Luis Gómez Encinas ed.
España

Tarrés, Sol
En torno al género y las cuestiones corporales femeninas en las doctrinas musulmanas tradicionalistas
Aposta. Revista de Ciencias Sociales, núm. 82, 2019, Julio-Septiembre, pp. 93-105
Luis Gómez Encinas ed.
España

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=495962852007>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org



Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

En torno al género y las cuestiones corporales femeninas en las doctrinas musulmanas tradicionalistas

On gender and female body issues in traditionalist Muslim doctrines

Sol Tarrés

Universidad de Huelva, España
soltarres@gmail.com

Recibido: 15/03/2019

Aceptado: 28/05/2019

Formato de citación:

Tarrés, S. (2019). “En torno al género y las cuestiones corporales femeninas en las doctrinas musulmanas tradicionalistas”. *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 82, 93-105, <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/soltarres.pdf>

Resumen

El islam, al igual que las demás religiones, establece las pautas y roles de género en el seno de la sociedad. Estos roles van a ser definidos y redefinidos en los contextos en los que se desarrollan; de modo que, en muchas ocasiones, éstos van a depender de las tradiciones, ideologías, etc. En este sentido el cuerpo es interpretado culturalmente, moldeado por las fuerzas sociales a partir de los conceptos de orden y desorden. Partiendo de esta idea, en este artículo se analizan algunos de los discursos más frecuentes sobre la concepción e interpretación que del cuerpo femenino, en particular el planteamiento musulmán tradicional que constituye la salafiya, y que llega a las mujeres españolas a través distintos medios de interacción y comunicación. La mujer musulmana, la creyente, aparece en estos discursos como una categoría social y una estructura cognitiva interrelacionadas, en la que el *habitus* islámico va modelando el cuerpo femenino, que, así entendido, es al mismo tiempo un cuerpo físico, instrumental, relacional y prohibido.

Palabras clave

Género, Cuerpo, Islam, Salafiya doctrinal.

Abstract

The Islam, as other religions, establishes gender patterns and roles within society. These roles are going to be defined and redefined in the contexts in which they are developed; so, on many occasions, these are going to depend on traditions, ideologies, etc. In this sense the body is interpreted culturally, shaped by social forces from the concepts of

order and disorder. Based on this idea, this paper will analyze some of the most frequent speeches, in relation to the conception and interpretation of the female body, from the traditional Muslim approach that constitutes the doctrinal salafiya, and that reaches Spanish women through different means of interaction and communication. The Muslim woman, the believer, appears in these discourses as a social category and an interrelated cognitive structure, in which the Islamic habitus is modeling the female body, which, thus understood, is at the same time a physical, instrumental, relational and prohibited.

Keywords

Gender, Body, Islam, Doctrinal Salafiya.

1. Introducción

Toda religión establece las pautas y roles de género en el seno de la sociedad. Estos roles van a ser definidos y redefinidos en los contextos en los que se desarrollan; de modo que, en muchas ocasiones, no solo van a depender de la ortodoxia teológica sino de las tradiciones, interpretaciones, ideologías, etc. Los roles de género, en relación al cuerpo y a las cuestiones corporales, adquieren importancia en tanto que expresión de los conceptos y valores presentes en cada creencia, así como de la construcción de realidades ideales. Expresiones que, en las sociedades contemporáneas, adquieren una categoría singular al justificar y legitimar los roles femeninos y masculinos. Y en este sentido los discursos islámicos no son una excepción.

La religión islámica establece controles del cuerpo humano por dentro y por fuera en tanto que éste (resolución de las necesidades básicas, sociabilidad, purificación y espiritualidad, etc.) se encuentra sometido a las enseñanzas y procedimientos (ritualidades) religiosos que, a su vez, constituyen fuente y expresión de los valores islámicos (Alshboul, 2012).

En este texto recojo algunas reflexiones, planteamientos y discusiones que han ido surgiendo a lo largo de más de veinte años de estudio y trabajo de campo sobre religiosidad y movimientos islámicos musulmanes en España. Informaciones y consideraciones sobre las que, hasta ahora, no me había detenido pero que han estado más o menos presentes en otros escritos.

Sin entrar en las distintas teorías y planteamientos sobre el papel de la mujer en el islam en general, ni sobre los feminismos islámicos¹, este artículo se centra en una de

¹ No hay un feminismo sino muchos feminismos islámicos, en tanto que son, y deben ser entendidos, en su contexto. Y, si bien comparten con todos los feminismos una serie de valores (igualdad, dignidad, justicia, emancipación, autonomía, etc.), lo que les caracteriza es el apellido, “islámico”, ya que se trata de movimientos, tendencias y teorías que reivindican el papel de la mujer como mujer y como musulmana. El feminismo islámico tiene un largo recorrido histórico, dicho término se utilizó por primera vez en Egipto hacia la década de los años 20 del siglo XX por parte de musulmanas que participaban activamente en los movimientos por la liberación de la mujeres. La profesora y líder feminista Kumari Jayawardena, en su obra *Feminismo y nacionalismo en el tercer mundo* (1986), sostiene que los movimientos por los derechos de la mujer en el mundo de mayoría islámica no toman sus bases de los movimientos occidentales, sino que están más vinculados a la lucha contra el colonialismo. Con el surgimiento del denominado islam político, vinculado a la revolución iraní en la década de los 70 del siglo XX, asoma también el feminismo islámico laico con todas sus variantes, desde las que establecen una diferenciación radical entre lo secular y lo religioso, a las que integran ambos como una unidad. Entre las tendencias más contemporáneas está aquella que habla de la doble discriminación de la mujer musulmana, como mujer y como musulmana, por lo que plantean la existencia de una “islamofobia de género”. En España, recientemente algunos grupos de mujeres, como consecuencia de la reticencia de aquellas que consideran que hablar de feminismo es una forma de occidentalizarse, han acuñado un nuevo término, “femimorismo”, que es utilizado sobre todo en las redes sociales.

las expresiones contemporáneas del islam en Europa como es la relación entre la construcción del cuerpo femenino y la introducción del discurso y praxis de la doctrina de la salafiya entre una parte significativa de las mujeres españolas musulmanas; y cómo esta se (re)presenta a través de los escritos de las autoridades religiosas, especialmente de algunas obras de Muhammad Qutb y de A`aidh Ibn Abdullah Al Qarni.

2. Breve aproximación a la salafiya doctrinal²

La salafiya no es una corriente o movimiento islámico, sino más bien una doctrina tradicionalista que estimula la creación de una red de significados compartidos³ (Moreras, 2018), que remite al islam de los ancestros piadosos (*al salaf al salih*): las tres primeras generaciones de musulmanes que representan la “edad de oro” del islam. Se trata de una doctrina revivalista planteada en términos de búsqueda de la autenticidad que solo la encuentra en el pasado mitificado, en los primeros tiempos del islam. La salafiya se fundamenta sobre la idea de que el retorno a las fuentes textuales originales del Corán, la Sunna y el Hadiz permite reinterpretar las necesidades modernas y las demandas de los musulmanes de hoy en día, sin caer en desviaciones y malas influencias propias de las sociedades occidentales, o de referencias religiosas que consideran ajenas al contenido de la revelación coránica.

Desde el punto de vista doctrinal, y a pesar de la existencia de distintas tendencias dentro de la salafiya, el camino o vía (*minhaj*) marcado, y que comparten, se basa en los siguientes principios:

- La base y fundamento se encuentra en el Corán, la Sunna y los auténticos hadices (dichos y hechos del profeta Muhammad), por lo que es importante justificar la genealogía de los mismos (seguir la línea de transmisión del relato, eliminando todos aquellos elementos que a lo largo de la historia se han ido adhiriendo, y que desvían del mensaje original).
- La centralidad del principio de la unicidad de Allaj (*tawhid*), que implica que todo forma parte de la creación de Allah, y todo le pertenece.
- El rechazo a asociar nada ni nadie a Allah (*shirk*).
- El rechazo a todo tipo de innovación en la doctrina (*bida'*), por lo que se insiste en la purificación genealógica de cualquier alteración que se haya producido.

Se trata de una doctrina literalista extrema, en la que las prácticas y observancias religiosas adquieren una gran centralidad en la vida cotidiana, produciéndose un rechazo a todo tipo de innovación que pueda considerarse que pervierte el mensaje del islam original. En este contexto, la socialización de sus miembros y simpatizantes es un elemento esencial para lograr inculcar en los individuos *habitus* –de acuerdo al concepto desarrollado por Bourdieu (2000)– o esquemas de pensamiento, palabra y acción

² En Arabia Saudí, a principios de la década de los 50 del siglo XX y como consecuencia de la pérdida interior de los ulemas al crearse en dicho país la primeras instituciones políticas religiosas, “nació un nuevo movimiento, inspirado en el wahabismo, aunque independiente, denominado salafismo o ‘islamismo tradicionalista’” (Steinberg, 2012: 70). Este movimiento se apoyó firmemente en los contactos internacionales de los ulemas wahabíes y de los miembros de los Hermanos Musulmanes egipcios que, a partir de las represiones de 1954, habían llegado a Arabia Saudí y a los que se unieron los Hermanos sirios.

³ Alberto Melucci (1989: 66-67) desarrolla el concepto de “redes de significados compartidos” para comprender los mecanismos de movilización social. Él pone en relación las expectativas sociales que generan los actores en acciones colectivas que implican solidaridad y que pueden llegar a alterar los mecanismos de dominación sistémica, con la proyección de éstas en forma de identidad colectiva.

adecuados a la salafiya doctrinal. Siguiendo a Adraoui (2013), los puntos básicos de esta socialización son:

- Seguir el principio de “hacer el bien y prohibir el mal”, es decir, estar dispuesto a actuar como un guardián del dogma islámico, llamando al orden al resto de los musulmanes siempre que sea preciso.
- La defensa y seguimiento riguroso de la ortopraxis⁴, conjunto de prácticas y rituales de obligado cumplimiento que mantienen al creyente en un constante espacio sagrado. Es decir, se trata de una forma de sacralización de la rutina cotidiana que implica la importancia del seguimiento de la tradición original en los comportamientos individuales, ya que estos explicitan el compromiso y la devoción de los propios individuos. De este modo, frente a la espiritualidad se prima la externalización de la misma.
- La idea de que la única salvación se encuentra en el seno de la salafiya, y no en aquellas doctrinas consideradas como desviadas del mensaje revelado.
- La promoción de la perseverancia y constancia en el camino marcado por los píos ancestros; la fidelidad a ese camino recto, ya trazado desde la revelación, frente a todo aquello que lo ponga en duda.
- La ruptura y/o separación del contexto social mayoritario; mantener un comportamiento de estoicismo religioso que llevan al salafí a convertirse en un “extraño” frente a la sociedad considerada desviada.

Estas pautas de socialización constituyen un recordatorio permanente hacia el comportamiento individual del musulmán, el cual debe regirse a través de su fidelidad a la doctrina y al respeto de las prescripciones y de las prohibiciones que ésta recoge. Estos aspectos, convertidos en marcadores identitarios excluyentes, actúan como marco de referencia que los identifica en relación a su propia fe y su identidad religiosa como miembros de la Umma o comunidad de creyentes con los que compartir prácticas, espacios y pertenencias, y que los diferencia de otros movimientos y/o doctrinas que consideran confundidas o desviadas de la doctrina verdadera por lo que las rechazan (Moreras, 2018).

En tanto que el comportamiento individual se expresa como marcador de identidad, la adhesión religiosa a la salafiya debe ser visible y claramente reconocible mediante signos diacríticos, marcas corporales (por ejemplo las originadas por la práctica religiosa en la frente y el pie), hábitos alimentarios y de vestimenta, etc. En este sentido, y como pone de manifiesto Moreras (2018), se produce un desplazamiento del discurso hacia el cuerpo en tanto éste actúa como expresión y aceptación de la norma. Es decir, que el primer testimonio de compromiso personal del creyente lo ofrece el cuerpo.

3. El cuerpo como construcción y como espacio de representación social

Que el primer testimonio de compromiso personal del creyente se haga visible a través del cuerpo tiene su lógica, en tanto que éste se manifiesta como “un territorio cargado de representaciones, donde se construyen y deconstruyen imágenes culturales, en donde se deja notar el espacio y el tiempo, y en donde se proyectan señas de identidad y de alteridad” (Acuña, 2001: 49). Y, en el caso de la salafiya doctrinal, se

⁴ Dentro del mundo islámico se constata un permanente “debate interno” (Eickelman 2003: 358), sobre cuáles y cómo son las tradiciones “correctas”, de modo que es el consenso de la mayoría el que establece la rectitud o no de una práctica religiosa, de una interpretación, etc. Por ello, a la hora de hablar de “ortodoxia” o “heterodoxia” se debe tener en cuenta la dimensión temporal y contextual de que se trate. En el ámbito de que se trata, el literalismo de los textos sagrado es lo que marca la ortopraxis.

convierte también en una herramienta y en un soporte material de comunicación y de reivindicación, en un vehículo de provocación que adquiere sentido en el marco de la globalización y de la libertad religiosa.

En el islam, al igual que en las demás grandes sistemas religiosos, se considera que el ser humano está integrado por varias partes estrechamente relacionadas: el cuerpo material, el cuerpo espiritual (*al-ruh*) y el alma (*al-nafs*); por tanto el musulmán no solo es y tiene cuerpo, sino que el equilibrio entre sus partes es lo que le permite llegar a ser un buen creyente. Según las concepciones más tradicionales, el paso previo al sometimiento a Allah es el del cuerpo a las prescripciones coránicas; cualquier búsqueda de espiritualidad debe comenzar por la disciplina de la corporeidad, “que no es rigor ni mortificación, sino tan sólo sometimiento” (Alshboul, 2012). En definitiva, se alcanza la fe y la perfección a través de la purificación en todas sus formas, incluyendo también las categorías de lo permitido –*halal*– y prohibido –*haram*– como condiciones básicas a partir de las cuales clasificar y explicar el universo islámico, y de la ritualización corporal y de la vida cotidiana.

“El hombre tiene la obligación de proteger su cuerpo de lo malo a través de la satisfacción material y espiritual tal como lo exige la religión, puesto que el cuerpo para el musulmán es sagrado, fue creado únicamente para hacer el culto a Dios y a construir el mundo mediante relaciones conyugales, de generación en generación hasta el fin del mundo. Para esto el ser humano como cuerpo vivo necesita alimentación, vivienda, ropa, satisfacción sexual a través de un matrimonio duradero y preparación para la otra vida practicando fielmente los rituales exigidos por la religión. [...] el cuerpo como algo material profano y el alma como algo espiritual y eterno, puesto que la existencia viva del cuerpo no sigue en ánimo sin el alma, pero el alma, al contrario del cuerpo, sigue el ánimo eterno sin el cuerpo. Este aspecto también enfatiza en la importancia de la mente para el cuerpo, ya que todo lo que ocurre en la vida del ser humano es producto de su pensamiento” (Alshboul, 2012).

La purificación (mantenerse dentro de lo *halal*) y el aprendizaje son la base de la vida salafí, de modo que la observancia religiosa y el comportamiento esperado (que debe aprenderse de acuerdo a lo establecido) explican y ponen de manifiesto el compromiso del creyente consigo mismo, su fe y su comunidad de referencia.

Así, la actuación islámica (indumentaria, alimentación, técnicas corporales de purificación, etc.) requiere del aprendizaje de todo un sistema simbólico –valores, mensajes y normas– (Valcárcel, 2014: 56), que convierten el cuerpo del creyente en un cuerpo religioso. En él, la corporeidad y todas las cuestiones relativas a la misma se transforman en expresión de su fe y sometimiento a Allah y, al resaltar e hipervisibilizar sus señas físicas de identidad y de alteridad, explicita las categorías culturales y el sistema social que propugna así como los distintos aspectos de la presión social a los que se somete. En palabras de Mary Douglas (1978: 17) “cuanto más valor conceda un grupo a las restricciones, mayor valor asignará a los símbolos relativos al control corporal”.

En esta construcción del cuerpo, contextual, dinámica y negociada en tanto que constructo, expresión del islam en tanto que forma de vida (*din*)⁵ definida principalmente por las nociones de unicidad y sumisión (tanto para el hombre como

⁵ El *din* comprende las creencias y pilares de la fe, así como las normas éticas que regulan la convivencia entre los creyentes. “El *din* islámico les permite a los musulmanes construir y comprender su presencia en el mundo” (Valcárcel, 2014: 62).

para la mujer), persiste la desigualdad en virtud al género. En el caso que nos ocupa se observa una afirmación de consideraciones tradicionales, según las cuales el cuerpo del varón está orientado hacia sí mismo y hacia el exterior, es “potencial de acción”; mientras que el cuerpo femenino tiene un carácter íntimo y un “carácter social” ya que adquiere sentido en función de los demás, como madre y esposa (Acuña, 2001: 34).

Se considera que el hombre musulmán solo está completo por medio del matrimonio, ya que con él “cumple con la mitad de la religión” (varón, 30 años, Argel), alcanza la mayoría de edad social y justifica su propia existencia. De este modo, la familia se presenta como base de la sociedad, en cuyo seno no solo se canalizan los deseos sexuales sino que constituye el primer marco para la educación islámica, “la estabilidad del individuo, el reforzamiento de la cohesión de la comunidad y la preparación de nuevas generaciones de creyentes, que aseguren la supervivencia y continuidad de ésta, establecida sobre bases religiosas” (Tarrés, 2005). La mujer, como garante y fundamento de la familia, legitima su existencia en relación al marido; y mediante la procreación en el seno lícito de la familia asegura la reproducción social del grupo. Este carácter social atribuido al género femenino es el que justifica en gran medida el mayor control de su corporalidad.

El control corporal femenino se manifiesta y visibiliza hacia el exterior en el hecho de cubrir completamente el cuerpo a la vista del “otro” mediante el velo integral, velo que la “protege” del no-musulmán y la reafirma en el rechazo a los valores de la sociedad tardo-moderna en la hay una centralidad del cuerpo convertido en objeto de consumo. Y también hacia el interior del propio grupo, expresado en los hábitos gestuales, alimentarios, de sociabilidad, etc. Todo ello implica el aprendizaje e interiorización de la ortodoxia salafí, “la *islamización* del cuerpo pero también del conocimiento y el discurso” (Valcárcel, 2014: 56).

4. El pío aprendizaje

El aprendizaje de los fundamentos y del *habitus* islámico es un elemento básico en la salafiya doctrinal y, aunque hay una búsqueda individual de textos para la formación religiosa, en general las mujeres tienden a establecer redes femeninas para la consecución de este objetivo. En el mundo actual, donde internet forma parte de la cotidianidad, las redes sociales, foros, chats, blogs. etc. se han convertido en importantes espacios de sociabilidad y socialización femenina. En ellos se comparten sentimientos, sucesos cotidianos, inquietudes, se intercambian recetas *halal* o experiencias vitales (Moreras y Tarrés, 2012: 220); también son espacios significativos para la propuesta e intercambio de lecturas, de textos de destacados estudiosos o ulemas salafís, de guías de comportamiento femenino, etc. Estas mujeres “buscan activamente el conocimiento islámico y el sentido que puede tener para ellas en el contexto de su vida (Lems, 2016: 58). Por ello, las fuentes originales (*ilm*) a las que se acude para la formación religiosa no son solo los textos sagrados (Corán, Sunna y Hadiz) que ofrezcan garantía de mantener la fidelidad a los orígenes, sino también aquellos que explican y enseñan el literalismo doctrinal. Hay que tener en cuenta que, “dada la naturaleza descentralizada de la autoridad religiosa en el islam, y puesto que en el contexto occidental no existe ninguna institución política musulmana que sirva de legitimación de las mismas” (Moreras, 2018), las autoridades religiosas de la salafiya doctrinal se basan en su prestigio para convencer al conjunto del colectivo de la autenticidad y correcta transmisión del mensaje revelado.

En los textos y webs analizados, el discurso de género que prima defiende un modelo sexual y familiar heteropatriarcal. Sin embargo, también presenta paradojas en tanto que promueve la participación de las mujeres en el espacio público, un rol activo de aquellas

que participan en la salafiya, aunque siempre dentro de una estructura contextual y moral legítima, que respete la separación de espacios y el control de las actividades corporales. En este sentido el velo, cubrirse completamente el cuerpo, se convierte en una práctica altamente operativa y eficaz.

Este rol activo no es algo novedoso, ya que las mujeres han tenido un papel significativo en el reformismo islámico desde comienzos del siglo XX. Así, por ejemplo, al mismo tiempo y casi de forma paralela a la creación, por parte de Hassan al-Banna, de la Sociedad de Hermanos Musulmanes (Egipto, 1928), se forma en 1933 la sección de Hermanas Musulmanas (Firqat al Akhawat al Muslimat). Este grupo no es un caso aislado, sino que en esos momentos ya hay otros como la Agrupación de Mujeres Musulmanas (Jamma'at al-Sayyidaat al-Muslimaat), creada por Zainab al-Ghazali⁶. Estos grupos, y otros más, han seguido una dinámica similar a las demás asociaciones musulmanas conservadoras y/o revivalistas del siglo XX y XXI. Entre los principios que todas comparten están el estudio del Corán, el aprendizaje de la práctica ritual y cotidiana islámica así como la lucha por los derechos económicos y políticos de la mujer por medio de una interpretación literal y espiritual del islam.

La formación religiosa y la búsqueda de conocimiento religioso son una orden divina y una responsabilidad de todos los musulmanes, y dentro de la salafiya se busca distinguir entre lo que denominan tradiciones (costumbres) y la propia religión, con el fin de acercarse a lo que consideran el islam “puro” o auténtico (Lems, 2016: 63). El conocimiento religioso y el estudio de las fuentes originales, fundamentan los actos humanos. Éstos se dividen entre las *ibadat* o prácticas y ritualidades que rigen la relación con Allah (mediante la oración, el ayuno, la peregrinación, etc.) y las *muamalat*, que regulan la conducta, los valores, las relaciones interpersonales además de los aspectos no discursivos (prácticas corporales, actitudes, temperamentos y caracteres). El estudio de las *muamalat* se prioriza con objeto de lograr una conducta y acción virtuosa como buenas musulmanas. De este modo, la musulmanidad “se encuentra asociada a la adquisición y exhibición del *habitus* religioso” (Valcárcel, 2013: 43). Estos esquemas de pensamiento, palabra y acción trascienden el mero uso de la vestimenta islámica, y se definen por cualidades morales del creyente que, en el caso de las mujeres, está simbolizada una “feminidad sutil”. De ellas se espera que sean simpáticas, atentas, recatadas, consideradas, discretas, contenidas, etc.

Desde el primer momento, la salafiya se ha preocupado por el papel de la mujer en la sociedad utópica que buscan levantar, y el discurso se construye por expertos que “considerados como los salvaguardas de un conocimiento religioso heredado, de ahí la centralidad que ocupan dentro de la interpretación salafi” (Moreras, 2018), representan referencias obligadas para la salafiya doctrinal es siempre masculino.

Muhammad Qutb⁷, uno de los ideólogos de la salafiya, ha prestado atención al papel de la mujer en el Islam en el seno de alguno de sus trabajos. En ellos que quiere refutar la idea que se tiene desde Occidente de la mujer musulmana como ser discriminado que

⁶ Zainab al-Ghazali (1917-2005) fue una importante activista política y líder del movimiento islámico feminista en una de sus vertientes (muy cercana a Hermanos Musulmanes). Su trayectoria política ha seguido la de Hermanos Musulmanes, así por ejemplo fue encarcelada en Egipto entre 1965-1971. De mentalidad conservadora ha luchado por la tradición islámica (el correcto aprendizaje y práctica de la misma), y si bien considera que los roles femeninos están vinculados fundamentalmente al hogar, peleó para que la mujer tuviera un papel y responsabilidad política si así lo deseaba.

⁷ Muhammad Qutb (1919-2014) fue hermano de Sayyid Qutb (1906-1966), uno de los principales teóricos del islamismo contemporáneo. La obra de Muhammad, también autor y profesor de estudios islámicos, ha seguido en gran medida las líneas establecidas por Sayyid. Miembro de los Hermanos Musulmanes, desde mediados de la década de los 70, pasó largo tiempo en Arabia Saudí formando parte del grupo de pensadores y ulemas que han contribuido al desarrollo de la salafiya actual.

ocupa una posición subalterna en la sociedad. Así, en un capítulo de una de sus obras, publicado en España en 1978 por el Centro Islámico de Granada⁸ bajo el título *La mujer en el islam*, Qutb adopta un tono belicoso hacia el feminismo occidental y el etnocentrismo con el que se interpreta los roles femeninos musulmanes –“solamente para el goce sensual del hombre y un instrumento para engendrar” (Qutb, 1978: 15). Tras una reflexión sobre los diferentes roles de género y un breve apunte sobre la situación de la mujer en oriente, que él atribuye al contexto socio-económico derivado de la colonización⁹, concluye su texto con las siguientes palabras:

“Nuestro método para reformar el error en la vida de la mujer y del hombre igualmente, es volvernos al sistema islámico; es llamar a todos los hombres y mujeres, jóvenes y chicas a que gobiernen el Islam en su vida, que creamos en todo esto, y le otorguemos nuestro esfuerzo, pensamiento y afecto. Entonces, cuando creamos y hagamos por realizar lo que creemos, gobernará el Islam, y volverá cada cosa a su correspondiente situación, sin injusticia ni tiranía” (Qutb, 1978: 78)

Qutb atribuye un estatus a la mujer en la sociedad vinculado a la sexualidad y al matrimonio, y si bien sostiene que, según la revelación, hombre y mujer han sido creados iguales en cuanto a “naturaleza”, como seres humanos completos, también defiende la diferencia necesaria en cuanto a derechos y obligaciones entre hombres y mujeres en virtud a sus diferencias biológicas y emocionales, ligadas unas con otras a hechos físicos, como la gestación y la lactancia, que requieren de componentes específicos –a los que denomina “adaptación psico-emocional”– y en los que, en el caso de la mujer, predomina lo emocional sobre lo racional. Qutb traslada este planteamiento al resto de actividades sociales (siempre dentro del ámbito familiar). Es decir, los roles de género femenino vienen definidos en relación al papel de la mujer como “cuerpo social”.

Y si Qutb asume y expresa el discurso tradicional en relación a la mujer entre los expertos y autoridades religiosas, A`aidh Ibn Abdullah Al Qarni¹⁰ va a tratar sobre los valores femeninos musulmanes (pudor, lealtad, paciencia, sinceridad, caridad...), así como sobre su construcción corporal, a través de un libro publicado en 2006, en clave de libro de autoayuda, titulado *Tú puedes ser la mujer más feliz del mundo*¹¹. Este libro, al que además de en papel se puede acceder también en forma de audiolibro (relatado también por un varón), está traducido al español y se ha hecho muy popular entre jóvenes musulmanas que dicen encontrar en él una guía espiritual y de comportamiento, convirtiéndose en un manual de cabecera de cómo ser una buena musulmana.

⁸ El Centro Islámico de Granada se encuentra en el origen del asociacionismo islámico en España. Creado en 1963, e inscrito oficialmente como asociación en 1966. De su seno surgirá, posteriormente, la Asociación de Estudiantes Musulmanes en España (AME). “Entre sus actividades estaba la celebración de las fiestas islámicas, organización de conferencias, proyección de algunas películas, clases semanales sobre el Islam, etc.; así como a la edición de materiales divulgativos, explicativos o de *dawah*, como por ejemplo, una pequeña revista trimestral llamada *al-Islam*.” (Tarrés, Rosón, 2014: 156).

⁹ Qutb (1978: 68) expone que la situación de la mujer oriental es mala (“inculta, atrasada, deprimida, sin dignidad vive como vive el animal, envuelta en una suciedad sensible y expresiva, sufre más que disfruta, y ofrece más que toma, no se eleva mucho sobre el mundo instintivo ya que no se le hace posible la elevación”), debido al contexto socio-económico oriental (derivado de la colonización europea) y no a los planteamientos islámicos.

¹⁰ El sheij A`aidh Ibn Abdullah Al Qarni es un clérigo y activista islámico saudí, autor de distintos libros de autoayuda desde una perspectiva islámica-wahhabí, como p.e. *The Tahzan* (Don't be Sad) traducido al castellano como *Nada te turbe*, que dirige hacia un público tanto musulmán como no musulmán.

¹¹ He utilizado la versión, de 2011, revisada por Muhammad Isa García, y relatada por Abu Mujahid Fletcher, disponible en <https://islamhouse.com/es/audios/368778/>

El discurso de Al Qarni se inserta plenamente en el argumentario salafí, en este caso referido en exclusiva a la mujer, y otorga a ésta la libertad y responsabilidad de su deber individual como creyente “virtuosa” respecto a sí misma y respecto a su comunidad. Este compromiso comprende la doble tarea de la “purificación y aprendizaje” (*tasfiya wa-l-tarbiya*), constituye una parte esencial del *minhaj salafi*, y se expresa en los comportamientos individuales regulados y normativizados por la fidelidad a la doctrina. El primer testimonio femenino del compromiso es el uso del velo¹². “Bienvenida oh sabia mujer digna que viste el velo, hiyab”, así comienza la primera sección del texto de Al Qarni, marcando la asociación mujer piadosa = mujer velada, que se repetirá como un mantra a lo largo de todo el libro, un velo elegido en tanto que manifestación de su religiosidad vinculada a Allah, que representa su seña diacrítica de identidad religiosa, social y de género¹³, de visibilización pública y resistencia hacia la sociedad no creyente. El velo se convierte así en “una tecnología del yo¹⁴ que exige la recreación performática del pudor y la modestia como símbolos de autocontrol. La musulmanidad se encuentra asociada a la adquisición y exhibición del *habitus* religioso” (Valcárcel, 2014: 74). No obstante, las mujeres consideran que su comportamiento debe trascender el uso del velo, y debe ajustarse a valores morales como el pudor, recato y modestia, la tolerancia, humildad y fraternidad; cualidades éstas que reproducen en su vida cotidiana e inculcan en sus hijos. Y es precisamente en estos aspectos sobre los que incide el discurso de Al Qarni.

El libro *Tú puedes ser la mujer más feliz del mundo* se divide en capítulos o secciones con títulos como “gemas”, “rosas”, “flores”, “lingotes de oro” o “collares”, y se plantea como un mensaje optimista para la mujer, frente a la depresión y tristeza del mundo contemporáneo, estimulando un empoderamiento femenino a partir de la decisión personal de lograr la felicidad a través del islam. En el libro la mujer no aparece como inferior, excluida de la sociedad, ni como sumisa, sino como resultado de su capacidad y libertad de decisión. Ella elige este modo de vida tras conocer las opciones. El planteamiento inicial, y que sobrevuela todo el discurso, es que “con esta obra en tus manos no debería importante ninguna palabrería adornada, decoraciones vacías, falsas apariencias o modas transitorias [...] La vía hacia la felicidad se encuentra a través de la claridad de la sabiduría y la sana educación [...] Eres feliz porque has sido bendecida por tu religión y creencia”.

Al Qarni articula un discurso optimista a partir de una serie de afirmaciones iniciales sobre las que se basa, y más tarde va desarrollando, en torno a la mujer musulmana y la feminidad,

“Sí a tu hermosa sonrisa que emite un mensaje cálido y amistoso a los demás. Sí a tus palabras bondadosas basadas en los principios del islam y disipan el rencor. [...] Sí a la caridad reconocida que llena de felicidad al

¹² La cuestión del “velo islámico” se ha convertido en los últimos años en un tema recurrente en la prensa, en los debates públicos y en la agenda política de los países europeos, siendo muy extensa la bibliografía dedicada a este aspecto. Para acercarse, y comprender, los distintos aspectos que conlleva la polémica puede consultarse la obra de Ángeles Ramírez, *La trampa del velo* (Catarata, Madrid, 2011).

¹³ Desde los cuerpos de seguridad del Estado se ha equiparado la barba y el *qamis* [túnica larga que llega por encima de los tobillos] de los hombres con el velo integral (*niqab*) de las mujeres salafíes, convirtiéndolos en indicadores externos de radicalización. En 2013 en distintos medios de comunicación, como el diario *El Periódico* (27/08/2013), se informaba sobre la creación de un registro policial de mujeres que vestían niqab o burka, “Los Mossos 'censan' a las musulmanas con velo integral”.

¹⁴ La “tecnología del yo” es aquella que permite “a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conductas o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría e inmortalidad” (Foucault, 1990: 48).

pobre y alimenta al hambriento. [...] Sí a reunirse con el Corán, meditarlo, reflexionarlo acerca de sus significados y a actuar de acuerdo a éstos. Persistir en la *dua* [oración], súplica, y arrepentimiento sincero. Sí a criar a tus hijos bajo la luz del islam. Sí a la modestia, al pudor y al velo islámico, tal y como lo ordena Allah, los cuales son los medios para la autoprotección. [...] Si a la amistad con buenas mujeres musulmanas. Honrar a los padres fortaleciendo los lazos de parentesco, honrando al prójimo y atendiendo a los huérfanos. [...] Sí a la lectura de libros útiles, interesantes y beneficiosos”.

Estas afirmaciones se oponen a los valores de la posmodernidad y establecen una diferencia entre la mujer creyente y el resto (todas aquellas que no siguen la salafiya¹⁵) basada, fundamentalmente, en la hipersexualización de las segundas,

“La mujer creyente y la no creyente no son semejantes, la mujer musulmana es una mujer creyente, que practica la caridad, ayuna, reza por la noche, observa el velo, sigue a su marido, es piadosa, es amable con sus vecinos, y compasiva con sus hijos; su recompensa es la tranquilidad y la satisfacción [...] La mujer incrédula se ve en la necesidad de hacer un despliegue lascivo de sí misma, ignora sus verdaderos derechos, una mera modelo de modas, un producto sin valor que ofrece en cualquier sitio, en ocasiones no posee valores, honor ni religión”.

Al Qarni anima a la mujer musulmana a interiorizar el islam genuino en tanto que su propuesta implica un cambio todos los niveles de su existencia, una reorganización cognitiva –a modo de conversión– basada en el compromiso religioso, que se convierte en su principal impulsor en la acción, y donde todas sus actividades están destinadas a cumplir con obligaciones islámicas; una reorganización de su identidad –femenina y musulmana–, tanto desde el punto de vista individual como en relación a su identidad social que, en consecuencia, modifique su actitud y comportamiento en los distintos contextos sociales de interacción.

“Debes cuidar de tu apariencia, perfumarte en el hogar, mantener la casa en orden y encontrarte con tu marido, hijos, hermanos, parientes y amigos viéndote animada, sonriente y con actitud positiva [...] Aléjate de los pecados, porque te llevarán a la aflicción, especialmente los pecados que son comunes entre las mujeres tales como las miradas prohibidas, los adornos lascivos, estar a solas con un hombre que no es *mahram* [esposo o pariente cercano], maldecir, calumniar, negar los derechos del esposo y no reconocer sus actos de amabilidad. Estos pecados son muy comunes entre las mujeres, excepto en aquellas a las que Allah guía”.

Seguir las pautas marcadas por Al Qarni supone una re-socialización de las mujeres, un proceso continuo y gradual de ajustes orientados al cambio, al abandono de las referencias religiosas ajenas al contenido de la revelación coránica y de las influencias materiales y de valores de la sociedad globalizada, aprendiendo y adoptando los de hábitos y costumbres islámicos. Es decir, la purificación y el aprendizaje (*tasfiya wa-l-*

¹⁵ Los contextos en los que surgen las obras de Qutb y de Al Qarni responden a momentos histórico-sociales distintos que deben ser tenido en cuenta. Así, mientras el primero establece la lucha contra los efectos del colonialismo, el segundo lo hace frente a los valores de la posmodernidad. Ambos establecen diferencias entre la mujer musulmana y el resto: Qutb plantea el contraste entre la mujer musulmana (oriental) y las occidentales, y Al Qarni se sitúa en un contexto globalizado en el que la oposición se halla entre la creyente (salafi) y la no creyente (todas las demás).

tarbiya), la observancia religiosa y el comportamiento esperado del creyente, que son la base de la vía salafi, “explican el compromiso del individuo con su fe y respecto a su comunidad” (Morera, 2018). Este aprendizaje y re-socialización se va construyendo mediante el esfuerzo individual (“reunirse con el Corán, meditarlo, reflexionarlo acerca de sus significados y a actuar de acuerdo a éstos, persistir en la *dua*, súplica, y arrepentimiento sincero”) y la interacción con aquellos que siguen la doctrina.

En esta re-socialización son muy importantes las redes de sociabilidad femenina. Reunirse para leer el Corán, leer o escuchar audios beneficiosos, conversar sobre temas que la aproximen a Allah, etc. forma parte de su vida cotidiana. Ellas priorizan como temas de estudio aquellos que conciernen las relaciones sociales (*muamalat*) y a las prácticas cotidianas (cómo lavarse los dientes, realizar las abluciones, las correctas posturas de la oración, qué debe hacerse en la menstruación, la elección de médicos, etc.) que las guíen para lograr una conducta y acción virtuosa como buenas musulmanas. De modo que se promueve una construcción del cuerpo femenino, tanto físico como espiritual, de forma práctica. En este sentido, las redes sociales virtuales (a través de internet) favorecen y estimulan la interacción femenina entre iguales. También acuden, en ocasiones, a clases o talleres sobre religión, a congresos salafíes siempre que haya un espacio específico destinado para ellas. Pero, aunque se formen grupos de musulmanas en los que el saber islámico se transmita por y entre mujeres, las fuentes de autoridad están en manos masculinas.

5. Reflexiones finales

La purificación y el aprendizaje son las bases de las teorías islámicas tradicionalistas, la observancia religiosa y el comportamiento esperado del creyente explicitan el compromiso del individuo con su fe y respecto a su comunidad. La mujer musulmana, la creyente, aparece en los discursos como una categoría social y una estructura cognitiva interrelacionadas, en la que el *habitus* islámico se “encarna/corporeiza” en forma de disposiciones específicas, técnicas corporales, etc. que van modelando el cuerpo femenino.

El cuerpo femenino, así entendido, es al mismo tiempo un cuerpo físico, instrumental, relacional y prohibido.

El cuerpo físico remite a lo biológico, a lo “natural”, en el que la diferencia anatómica justifica y legitima las diferencias sociales entre sexos. Controlar el cuerpo es una forma de aprendizaje cultural, de aprendizaje del ser musulmana, y la disciplina corporal se adquiere a través de la ritualización de la vida cotidiana. Ritualizar todos los aspectos de la vida implica una experiencia física del cuerpo condicionada por las categorías socio-religiosas, graduando el comportamiento femenino de acuerdo a los márgenes que se establecen entre lo prohibido y lo permitido y/o aceptable. Y esto abarca las abluciones y oraciones diarias preceptivas, así como la higiene física, la apariencia, la alimentación, el cuidado de la salud o la limpieza y organización del hogar. La ritualización de la vida cotidiana explicita la aceptación de la norma, por lo que todo el cuerpo actúa como testimonio de ese compromiso, sugiriendo que la fe es, antes que una creencia, un acto físico.

El cuerpo instrumental alude a la cohesión y pervivencia del grupo. En el discurso islámico, y de acuerdo al modelo sexual y familiar heteropatriarcal, la mujer aparece como esposa y/o como madre (los modelos femeninos a seguir son Asiah –la mujer del faraón–, Miriam –la madre de Jesús– y Jadiya –la primera esposa del profeta Muhammad–), “madre de héroes y hacedora de hombres, guardiana de los principios y valores” (Al Qarni, 2000). La mujer se construye como un capital simbólico del grupo que hay que defender y mantener a salvo, concibiéndola también como un cuerpo

relacional y/o social en tanto que en él se expresan la relación simbólica entre la naturaleza y la cultura, las fronteras sociales (auto)impuestas. Es la imagen y garante del sistema que propugna la salafiya doctrinal, reflejando las relaciones sociales, las formas de comunicación y de percepción social del grupo.

Y, finalmente, el cuerpo femenino es un cuerpo prohibido, sagrado y, por lo tanto, sometido “a unas reglas estrictas de evitación o de acceso, que determinan muy rigurosamente las condiciones de contacto aceptado, es decir, los agentes, los momentos y los actos legítimos o profanadores” (Bourdieu, 2000: 29). Un cuerpo al que sólo se puede acceder desde lo lícito y permitido (otras mujeres que sigan el *habitus* islámico, los hijos y el esposo). Es un cuerpo velado al exterior sobre el que se acentúa y subraya el control social y normativo sobre los creyentes, conformándose como un espacio de control y poder.

Los discursos de Qutb y de Al Qarni, que se insertan en el de los ulemas de la salafiya doctrinal, inciden en el control del cuerpo femenino. Un control que debe ser elegido, asumido e interiorizado por la mujer en beneficio propio y, sobre todo, del grupo.

6. Bibliografía

- A`aidh Ibn Abdullah Al Qarni (2006). *Tú puedes ser la mujer más feliz del mundo*. Riyadh: International Islamic Publishing House.
- Acuña Delgado, Á. (2001). “El cuerpo en la interpretación de las culturas”, en *Boletín Antropológico*, año 20, vol.1, nº 51, pp. 31-52.
- Adraoui, M. (2013). *Du Golfe aux banlieues. Le salafisme mondialisé*. Paris: Presses Universitaires de la France.
- Alshboul, A. (2012). “La cultura del cuerpo en el Islam (Nacimiento y muerte del cuerpo y la circuncisión”, en *Nómadas, Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*. nº34, 2012.2
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- Carozzi, M.J. y Frigerio, A. (1994). “Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: Perspectivas, métodos y hallazgos” en Frigerio y Carozzi (eds.) *El estudio científico de la religión a finales del siglo XX*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Douglas, M. (1978). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.
- Eickelman, D.F. (2003). *Antropología del mundo islámico*. Barcelona: Bellaterra.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo*. Barcelona, España: Editorial Paidós.
- Jayawardena, K. (1986). *Feminism and nationalism in the third world*. Londres: Zed Publishers, 1986.
- Lems, J.M. (2016). “En busca de la autoridad. Jóvenes musulmanas y conocimiento religioso en Madrid”. *Revista de Estudios Internacionales Mediterráneos*, nº 20, pp. 57-69.
- Melucci, A. (1989). *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*. London: Hutchinson.
- Moreras, J. (2018). *Identidades a la intemperie. Una mirada antropológica a la radicalización en Europa*. Barcelona: Bellaterra.
- Moreras, J. y Tarrés, S. (2012). “El desarrollo de la doctrina salafí en España”, *Los movimientos islámicos transnacionales y la emergencia de un islam europeo* (Peter y Ortega, eds.). Barcelona: Bellaterra, pp. 219-224.
- Qutb, M. (1978). *La mujer en el Islám*. Granada: Centro Islámico.
- Ramírez, Á. (2011). *La trampa del velo. El debate sobre el uso del pañuelo musulmán*, Madrid: La Catarata.

- Ramírez, A. (1998): *Migraciones, género e Islam: mujeres marroquíes en España*. Madrid: AECL.
- Samper, S. (2003). “Procesos de transformación de las creencias religiosas entre las mujeres inmigrantes marroquíes en España” en *Migraciones*, nº 13, pp. 107-135.
- Séller, E. y Mosbahi, H. (1995). *Tras los velos del islam. Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*. Barcelona: Herder.
- Steinberg, G. (2012). “La Wahabiya, Arabia Saudí y el movimiento salafí” en *Los movimientos islámicos tradicionales y la emergencia de un “islam europeo”* (Peter y Ortega, eds.). Barcelona: Bellaterra, pp. 67-76.
- Tarducci, M. (1994). “Pentecostalismo y relaciones de género. Una revisión” en Frigerio (comp.) *El pentecostalismo en Argentina*. Buenos Aires: CEAL, pp. 81-96.
- Tarrés, S. (2005). *Inmigrantes extranjeros asentados en Andalucía. Estrategia adaptativas de la comunidad magrebí de Sevilla*, Sevilla, Universidad de Sevilla, Tesis doctoral, inédita.
- Tarrés, S. (2008). “Religión y género en contextos de inmigración. Las conversiones femeninas al islam (1995-2006)”, en *Investigaciones antropológicas sobre género: De miradas y enfoques* (Téllez, A. y Martínez, J.E.), Elche: Universidad Miguel Hernández, pp. 97-123.
- Tarrés, S. y Rosón, J. (2014). “Los orígenes de la institucionalización del islam en España. Bases y fundamentos (1900-1992), en *Awraq*, nº 9, pp. 141-170.
- Valcárcel, M. (2014). “Sierva de Allah: Cuerpo, género e islam”, en *Revista Cultura y Religión*, vol. 8, nº 2, pp. 54-82.

* * *

Sol Tarrés es doctora en Antropología Social y profesora en la Universidad de Huelva. Sus dos principales líneas de investigación son: la diversidad religiosa con especial atención a la religiosidad islámica en España; y sobre la antropología de la muerte y el patrimonio cultural funerario. Ha dirigido y formado parte de numerosos proyectos de investigación, tanto nacionales como internacionales. Entre ellos está la realización del mapa de la diversidad religiosa en Ceuta, o REDCO: Religion in Education.