



Estudios de Asia y África

ISSN: 0185-0164

reaa@colmex.mx

El Colegio de México, A.C.

México

Castañeda Reyes, José Carlos

De la mujer en la tradición religiosa y en algunos ejemplos literarios del mundo islámico

Estudios de Asia y África, vol. XXXIX, núm. 3, septiembre-diciembre, 2004, pp. 623-671

El Colegio de México, A.C.

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58639304>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

DE LA MUJER EN LA TRADICIÓN RELIGIOSA Y EN ALGUNOS EJEMPLOS LITERARIOS DEL MUNDO ISLÁMICO¹

JOSÉ CARLOS CASTAÑEDA REYES

Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa

Introducción

El estudio de la historia y la condición de la mujer en el mundo islámico ha recibido notable atención a lo largo del desarrollo de la islamología, y más aún en los últimos años cuando las relaciones entre los musulmanes y las diversas naciones occidentales han pasado por variadas formas de acercamiento o, más regularmente, de controversia más o menos violenta. De hecho, uno de los argumentos que Occidente esgrime regularmente es el del “atraso” y la seclusión de la mujer musulmana, comparados con la mayor libertad y “derechos plenos” de la mujer en los países no musulmanes.² Y en este caso, ideológicamente, se insiste en tal aspecto como una más de las formas de crítica a la realidad islámica, como si los abusos en contra de

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 16 de febrero de 2004 y aceptado para su publicación el 7 de mayo de 2004.

El autor agradece los valiosos comentarios y sugerencias para mejorar este trabajo de los profesores Martha Torres Falcón, Roberto Marín Guzmán y Serafín Fanjul.

¹ Para la transliteración de los términos árabes seguimos el sistema de la escuela de arabistas españoles, con las siguientes modificaciones por razones tipográficas. Cabe decir que estos cambios se sustentan en la propuesta de transliteración de James P. Allen, *Middle Egyptian. An introduction to the language and culture of hieroglyphs*, Cambridge, University Press, 2000, xiii + 510 p., ilus., map., p. 15. Los cambios son: ح = H; ص = §; ذ = D; ط = t; ظ = Z. Para precisar la transliteración de diversos términos seguimos estrechamente la obra de Felipe Maíllo Salgado, *Vocabulario básico de historia del Islam*, Madrid, Akal, 1987, 205 p. (Akal Universitaria, 110).

² Sobre la “liberación del velo” como parte del discurso colonialista de Occidente contra el islam, vide Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, Cairo, The American University in Cairo Press, 1993, viii + 296 p., pp. 153 y 165.

la mujer fuesen privativos de la religión del islam y desconocidos en los países practicantes del cristianismo o del judaísmo.³

De cualquier manera, esta forma de comparación nos parece errónea. La realidad cultural de una y otra esfera debe ser el punto de partida; intentar aplicar un criterio *etic* más que *emic*⁴ distorsionaría de manera muy importante la perspectiva y, por ende, las conclusiones que sea posible extraer del análisis. Téngase en cuenta la dificultad para conocer realmente, por ejemplo, la situación de la mujer en una sociedad diferente —por su religión, por sus costumbres, por sus condiciones culturales en general— a la nuestra. El antropólogo británico E. E. Evans-Pritchard lo señala explícitamente:

Cuando los viajeros hablaban del *status* de las mujeres [...] tendrían que ser a la luz de lo que el observador o comentador concebía que era la relación entre los sexos y lo que él creía que debía ser, en su propia sociedad y clase, en la época en que escribía [...] En último término, todo juicio se basa en nuestras propias opiniones y costumbres, y sin un estudio prolongado será, probablemente, un juicio superficial basado en las apariencias extrañas a nosotros más que en las realidades que hay tras ellas.⁵

³ Los ejemplos son diversos, como sabemos. Recordemos tan sólo dos casos extremos: las mujeres y niñas víctimas del franquismo en el católico Reino de España y las más de trescientas “Muertas de Juárez” en uno de los últimos bastiones del cristianismo latinoamericano, México. Cf. respectivamente, Sanjuana Martínez, “España desentierro su pasado franquista”, *Proceso*, México, D. F., núm. 1338, 23 de junio de 2002, pp. 56-59; Sanjuana Martínez, “Franco y su cacería de los ‘niños rojos’”, *Proceso*, México, D. F., núm. 1348, 1 de septiembre de 2002, pp. 54-59; Alejandro Gutiérrez, “Ciudad Juárez, flagrante impunidad”, *Proceso*, México, D. F., núm. 1307, 18 de noviembre de 2001, pp. 14-17, y Raúl Monge, “Las muertas de Juárez, responsabilidad de Fox”, en *Proceso*, México, D. F., núm. 1379, 6 de abril de 2003, pp. 12-15.

⁴ La perspectiva antropológica de análisis *emic* implica recoger las descripciones o juicios relacionados con la conducta y las creencias, las costumbres y los valores de un grupo que mantienen los miembros de éste como válidos y apropiados culturalmente; o sea, a partir del participante, del propio miembro del grupo que se estudia. En cambio el análisis *etic* intenta presentar generalizaciones sobre acontecimientos culturales, pautas conductuales, artefactos, pensamientos e ideología que el antropólogo intenta verificar y validar objetiva e intraculturalmente; o sea, desde el punto de vista del observador. Cf. Marvin Harris, *Introducción a la antropología general*, 15ª reimpr., trad. de J. Oliver, et al., Madrid, Alianza, 1997, 691 p., ilus., maps., plans., (Alianza Universidad Textos), pp. 154-156, 463-464 y 629-630. En nuestro concepto el análisis *emic* debe ser el punto de partida de la investigación en temáticas como la que nos interesa aquí, y el *etic* debe ayudar a establecer ciertas generalizaciones válidas pero siempre con base en el primero.

⁵ E. E. Evans-Pritchard, *La mujer en las sociedades primitivas y otros ensayos*, 2ª ed., trad. de A. Pérez, Barcelona, Península, 1975, 269 p. (Historia. Ciencia. Sociedad, 84), pp. 36 y 38.

En sus observaciones, Evans-Pritchard indica que, ocasionalmente, la práctica social del participante no concuerda con la teoría del observador: a veces las mujeres tienen una mayor influencia, estima social y habilidad para mantener su propiedad o influir en las decisiones del grupo de lo que parece a simple vista; lo que es más: la “desventaja” que aprecia el observador no lo es a los ojos de la propia mujer. Esta última

se ve a sí misma diferente al hombre y con un *status* social diferente, pero, si podemos establecer su actitud según nuestro propio modo de hablar, para ella esto es más un asunto de diferencia que de nivel de *status* [...] Nada saben sobre igualdad social, ni tampoco desean ser como los hombres.⁶

Como se ve, el acercamiento “correcto” a esta temática es complejo, y en nuestro concepto no puede partirse sin más, como decíamos, de una comparación con las formas de vida de la mujer occidental.⁷

Por lo anterior, parece interesante reflexionar sobre algunos de los aspectos de la historia y de la tradición del islam que pueden explicar la situación de la mujer musulmana. Nuestra idea básica es simple: la condición de la mujer musulmana no es algo dado ni determinado inexorablemente por la propia religión del islam, como se dice o supone comúnmente, aun en medios académicos; por lo contrario, es un producto histórico; un resultado de las circunstancias específicas de desarrollo de la sociedad musulmana a lo largo del tiempo condicionado por las propias costumbres y rasgos culturales preexistentes en general, que significaron su punto de partida en casos históricos concretos dependiendo del país islámico de que se trate.⁸

⁶ *Ibid.*, pp. 43, 50 y 52.

⁷ Por ejemplo, la idea del “amor romántico” con todas sus implicaciones y complejidades, tan común para nosotros, es desconocida en algunas sociedades “primitivas”, lo cual no implica que las mujeres no tengan sentimientos o preferencias amorosas, quizá más concretos y menos “ideales” que los nuestros. *Vide* Evans-Pritchard, *op. cit.*, pp. 45-46.

⁸ Valentine M. Moghadam (*Modernizing Women. Gender and social change in the Middle East*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1993, xvi + 311 p., ilus., [Women and change in the developing world], pp. 5-7), insiste en considerar las múltiples manifestaciones de la religiosidad del islam en diversos países y regiones, lo cual implica la necesidad de analizar casos históricos concretos al respecto. De hecho, la situación de sujeción de la mujer es muy común en diversas sociedades: “la persistente concepción

Por lo mismo, la situación de la mujer en el mundo islámico puede —y debe— modificarse sin que ello afecte a la propia religión del islam, y los usos específicos que la influyen pueden ser cambiados con el accionar libre y decidido de las propias musulmanas dominadas, subyugadas, no por su religión ni sus costumbres, sino por grupos y sectores sociales masculinos, falocráticos, que utilizan el islam como justificación de usos —a veces muy anteriores— que colocaban a la mujer en una posición inferior frente al hombre.⁹

Estamos de acuerdo en considerar a los grupos fundamentalistas actuales como practicantes de una visión “popular” de la religión islámica, fuera de los elementos establecidos por la ortodoxia del islam;¹⁰ pero también creemos que estos grupos han verdaderamente “secuestrado” a la religión islámica, la han interpretado a su conveniencia y son ellos los responsables de la situación de inferioridad y de los abusos en contra de los dere-

masculina de la mujer como foco de contaminación y brujería refleja diferencias reales de poder. Tales creencias [...] forman parte de un sistema para privar a las mujeres del acceso a los recursos estratégicos [...] e impide a las mujeres alcanzar una autonomía o un equilibrio de poder. En tercer lugar, hay un persistente control masculino sobre los cargos, rituales y símbolos de la religión”. Harris, *Introducción a...*, *op. cit.*, p. 477. Manuel Ruiz Figueroa (“El código de conducta de la mujer musulmana. Entre la tradición y el cambio”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 3 (107), septiembre-diciembre 1998, p. 566) insiste también en la segregación de la mujer por la élite masculina, en la sociedad islámica y en otras, al igual que opina Moghadam, *Modernizing Women...*, *op. cit.*, pp. 109 y 132.

⁹ Ahmed (*Women and...*, *op. cit.*, p. 225) insiste en la visión contradictoria de este islam oficial con autoridad política —intolerante, autoritario, androcéntrico y hostil a la mujer— con el islam fuente de tranquilidad espiritual y ético para los hombres y las mujeres que lo practican. Uno de los mejores ejemplos al respecto es el de Afganistán. De hecho, el movimiento opositor antirreformista de 1979 tuvo como base el rechazo a la reforma agraria, la cancelación de las deudas campesinas y la reforma matrimonial que afectaba las estructuras patriarcales seculares del país, al suprimir el pago del “precio de la novia”, limitar la dote de la mujer, prohibir los matrimonios forzados y el levirato, y establecer el mínimo de 16 años para permitir el matrimonio de la mujer. Tales costumbres son violatorias de la misma *sharía*, pero el islam era la pantalla que encubría el machismo y la defensa de los intereses de los afganos. Cf. Moghadam, *Modernizing Women...*, *op. cit.*, pp. 226-230 y 247. Por otra parte, por ejemplo, sabido es que el uso del velo, como veremos, no fue introducido por el islam sino que era ya práctica común entre diversos pueblos anteriores al surgimiento del islam, como griegos, romanos, judíos, asirios, y bien conocido en Siria y Palestina antes de la expansión musulmana (Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, p. 55).

¹⁰ Cf. La opinión de Manuel Ruiz Figueroa, *La religión islámica: una introducción*, México, Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México, 2002, 157 p., pp. 142-144.

chos que muchas mujeres en el mundo islámico sufren cotidianamente. Son grupos que, por sus prácticas radicales, algunos musulmanes ni siquiera consideran como tales,¹¹ que han establecido mecanismos de dominación patriarcal y misógina en nombre de la propia religión del islam.¹² Creemos que el análisis de los condicionantes y procesos de evolución histórica de los que hablamos pueden contribuir a mostrar las falacias que estos grupos extremistas aducen en nombre del propio islam. Al respecto, Manuel Ruiz señala:

La formación del código de conducta femenino no es coránico sino un producto histórico de la Edad Media musulmana. Las costumbres de las clases altas cortesanas de segregar a la mujer en el clásico harén es una creación del tiempo abasí continuada por otras dinastías posteriores. La institución del harén está legitimada por una concepción o imagen de la mujer como un ser al mismo tiempo débil y frágil pero extremadamente peligroso, a quien hay que proteger y de quien hay que protegerse [...] Este código de conducta impuesto a la mujer contradice al Corán por negar a la mujer su libertad e igualdad con el hombre y por anular la voluntad y la personalidad femeninas. No obstante, recibió su sanción y fue ratificado por el derecho islámico, la Sharía.¹³

Por lo demás, sabido es que realmente, para la visión islámica, hombre y mujer se complementan, no se oponen,¹⁴ a pesar de lo cual ya desde la misma época de MuHammad, poco a poco se establecieron o se retomaron prácticas que paulatina-

¹¹ Comunicaciones personales de musulmanes egipcios, octubre de 1997-enero de 1998.

¹² Ello, como resultado de los descabros árabes a partir de 1967 en sus enfrentamientos en contra de Occidente, que aunado a la corrupción y fracasos políticos de los regímenes árabes contemporáneos han hecho que muchos musulmanes vean a la religión como salida única para poder enfrentar a las potencias capitalistas actuales y como elemento purificador de sus propias acciones erróneas. Vide Erdmute Heller y Hassouna Mosbahi, *Tras los velos del islam. Erotismo y sexualidad en la cultura árabe*, trad. de C. Ruiz-Garrido, Barcelona, Herder, 1995, pp. 333 y 321.

¹³ Ruiz, "La mujer...", *op. cit.*, p. 557. Ahmed (*Women and...*, *op. cit.*, p. 67) considera que en la época de los ʿAbbāsīes se conformó la visión androcéntrica del Islam, con la mujer convertida en un objeto sexual y en una posición inferior. El "peligro" que la mujer entraña para el hombre se refleja con claridad en la *sūra* XII del *S. Corán*, "José", la misma historia bíblica. Vide comentarios de Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴ Roberto Marín Guzmán, "La familia en el islam: su doctrina y evolución en la sociedad musulmana", *Estudios de Asia y África*, México, D. F., vol. xxxi, núm. 1 (99), enero-abril, 1996, p. 117.

mente segregaron a la mujer musulmana. Un aspecto clave al respecto, en nuestro concepto, es el papel de las esposas del Profeta,¹⁵ fundamentalmente ʿAīša, que se convirtió en un verdadero peligro político para los sucesores del Profeta, considerando su personalidad decidida y su inteligencia, de la que había dado muestras en diversos episodios. Ante ello, los primeros musulmanes, sobre todo el califa Omar (634-644), cuya misoginia es bien conocida,¹⁶ procuraron circunscribir a las mujeres a los ámbitos estrictamente domésticos, alejándolas progresivamente de la esfera pública. La prueba de nuestro aserto es que este “odio a ʿAīša” continúa manifestándose hasta nuestros días: cuando en el año 1979 el imán Jomeini logró al fin la victoria contra el último “Rey de reyes”, *xšāyāṭiyānām* de Irán, su esposa, la emperatriz Farah Diba, era el objeto principal de su encono, considerándola como una nueva ʿAīša, la gran enemiga del califa ʿAlī.¹⁷

En última instancia, lo fundamental es insistir en la necesidad de alcanzar un “trato humano y justo de la mujer, nada menos, y nada más”, no intentar resaltar “los méritos intrínsecos del islam, de la cultura árabe o del Occidente”.¹⁸

Las fuentes

Consideramos aquí elementos ligados con la tradición religiosa manifiesta en el *S. Corán* y en la *sunna* del Profeta, así como también en algunas de las tradiciones populares de los pueblos musulmanes que han llegado hasta nosotros a través de fuentes literarias sobre todo. La misma literatura árabe contemporánea nos puede permitir acercarnos a la temática de investigación. Estos elementos, contrariamente a lo que pudiera pensarse, aparecen muy ligados, lo cual justifica realizar un trabajo comparativo como el que se propone aquí.

¹⁵ Cuyo número justifica el *S. Corán* como un privilegio exclusivo de Muḥammad, no de los demás creyentes. *Vide sūra XXXIII*, pp. 28-35.

¹⁶ Cf. Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 168.

¹⁷ *Ibid.*, p. 322. Ruiz (“El código...”, *op. cit.*, p. 562) analiza la rivalidad entre estos dos personajes.

¹⁸ Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, pp. 166 y 168.

Al respecto, no se olvide que MuHammad adoptó y adaptó muchos elementos, de carácter popular y de larga tradición entre los árabes, al mensaje islámico; por lo mismo, este último fue muy pragmático: se ajustó a las diversas circunstancias que enfrentó el Profeta y la propia naciente comunidad islámica. N. Abbott lo explica con claridad al decir que

la legislación de MuHammad fue frecuentemente el resultado de una situación local específica e inmediata que igualmente demandaba una decisión pronta más que una, producto de un pensamiento profundo y de visión a largo plazo de un legislador que pusiese en la balanza principios abstractos e ideales de la conducta humana.¹⁹

Por otro lado, se ha dicho que el *S. Corán* y, por ejemplo, *Las mil y una noches*, resumen admirable muchos aspectos de una verdadera “literatura popular”²⁰ del islam; las similitudes

¹⁹ Nabia Abbot, “Women and the state in early Islam (1st and 2nd parts)”, *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, vol. I, núm. 1, enero, 1942; vol. I, núm. 3, julio, 1942: vol. I, pp. 106-107. El carácter pragmático de la obra del propio Mahoma lo demuestra también el siguiente *hadit* recogido por Al-Bujārī, (m. en 870), y que se considera *ṣaḥīḥ*, o sea, sano, auténtico, de verdadera autoridad: “Narró Um Salama: El Profeta juró que él no entraría sobre (tendría relaciones sexuales con) sus esposas por un mes. Pero cuando veintinueve días habían pasado, él fue a ellas en la mañana o en la tarde. Fue dicho a él: ‘¡Oh, Profeta de Allāh! Tú habías jurado que no entrarías sobre ellas durante un mes’. Él replicó, ‘El mes puede ser de veintinueve días’”: v. VII, libro 62, núm. 130, en www.usc.edu/dept/MSA_fundamentals/hadithsunnah/bukhari/006.html, 11 de septiembre de 2002. Sobre este mismo carácter pragmático del *S. Corán*, cf. Ruiz, “El código...” *op. cit.*, p. 555.

²⁰ El concepto “literatura popular”, de evidente origen oral, anónimo, y muestra de la cultura de un pueblo, presenta además otras características muy concretas: se expresa en lengua vulgar, permanece escondida en la memoria colectiva a pesar de las modificaciones naturales de la vida y como parte integrante de la misma, y es testigo de la pervivencia de costumbres y tradiciones ancestrales que se reflejan en estas manifestaciones literarias populares, entre otros aspectos. Cf. Serafín Fanjul, *Literatura popular árabe*, Madrid, Nacional, 1977, 295 p., ilus., pp. 56-57, 76 y *passim*. Además, interesa destacar su carácter como claro reflejo de las distintas facetas culturales de una sociedad; carácter que pervive a lo largo de siglos y hasta milenios. Cf. José Carlos Castañeda Reyes, “Consejos de sabiduría, instrucciones, espejos para príncipes: tradición cultural en el Medio Oriente antiguo y Medieval”, en Aurelio González, et al. (ed.), *Visiones y crónicas medievales. Actas de las VII Jornadas Medievales*, México, UNAM-El Colegio de México, 2002, 485 p. (Medievalia, 25), pp. 381-398. Por lo demás, el carácter eminentemente popular de esta compilación de cuentos se explica como tal en la misma obra, vide Rafael Cansinos A., “Estudio literario-crítico de “Las mil y una noches”, en *El Libro de Las mil y una noches*, ed. de Rafael Cansinos Assens, 4^a reimpr., 4 v., México, Aguilar, 1989, ilus., vol. III, p. 1556. Utilizaremos la abreviatura LMUN en adelante para referirnos a ella.

son diversas: considérese tan sólo el mismo “proceso biogénico” de conformación gradual, progresiva de las dos obras, aspecto que explica Cansinos,²¹ quien además señala que

coránico es su fondo ideológico [de *Las mil y una noches*] y el eje en torno al cual se mueven todos sus argumentos o, más bien, el resorte a que todos los mueve es la creencia en esa entidad misteriosa del sino, tan arraigada entre los árabes.²²

En efecto, ¿no es la “noche del destino”, *lailat al-qadr*, la noche más trascendente del mes sagrado de Ramadán; noche que recuerda el inicio de la revelación divina a MuHammad, el último de los profetas de Dios? De ahí el papel fundamental de la noche, tanto en el *S. Corán* como en *Las mil y una noches*: en el *S. Corán* se habla más de la noche que del día; de noche se recomienda la recitación o la lectura del libro santo, los grandes prodigios se realizan en la noche maravillosa del *qadr* en que se deciden los destinos del año... Y qué decir del “nocturno rosario de cuentos” que constituye el gran *corpus* de relatos clásicos del islam. Este papel protagónico de la noche es una clara tradición del Asia Occidental y Norte de África: desde el antiguo Egipto, la noche se convierte en un escenario fundamental de los mitos y en general de las creaciones literarias de esta otra importante civilización.²³ Así, se observan éstas y otras similitudes entre estas fuentes históricas. Por ello, Rafael Cansinos señala:

El *Corán* y *Las mil y una noches* son las dos grandes creaciones del genio árabe, los dos retratos simbólicos que de sí mismo nos ha legado ese pueblo, enemigo, por temor idolátrico, de las imágenes plásticas; el *Corán*, en lo religioso y eterno, y *Las mil y una noches*, en lo temporal y profano, completan la visión de esa raza sin pintores y casi sin espejos.²⁴

De esta forma, en las presentes páginas analizaremos ciertos aspectos ligados con estos elementos, considerando en ellos la

²¹ Cansinos, “Estudio...”, *op. cit.*, LMUN, vol. I, pp. 71, 73 y 130.

²² *Ibid.*, vol. I, p. 68.

²³ Cf. Christian Cannuyer, “Nox, in ea nocetur... Les dangers de la nuit dans la littérature didactique de l’ancien Egypte”, *Göttinger Miszellen*, Göttingen, núm. 73, 1984, pp. 13-14.

²⁴ Cansinos, “Estudio...”, *op. cit.*, LMUN, vol. I, p. 65.

imagen de la mujer y su concepción dentro de ambas esferas, la religiosa y la literaria. Estudiaremos el *S. Corán* y la *šarīʿa*, en cuyo proceso de conformación histórica intentaremos encontrar algunas posibles causas de la posición inferior de la mujer frente al hombre; situación que es un claro producto de procesos históricos, y de ninguna manera un aspecto siempre igual y concomitante a las costumbres del islam. Por otra parte, comentaremos también algunas leyendas tradicionales,²⁵ y a la que consideramos una obra cumbre de la literatura oriental: *Las mil y una noches*, que es eminentemente producto de la sensibilidad del pueblo, de origen oral, fijada por escrito en diversas ocasiones y por diversas manos, sin por ello cesar su transmisión hablada;²⁶ que tiene un carácter, creemos, que es claro reflejo de la idiosincrasia de los pueblos que comparten la tradición cultural donde surgió, según opina Cansinos:

Lo mismo que en el Quijote se ve España en alma y cuerpo, con sus campos y ciudades, sus gentes indígenas y exóticas, sus instituciones y sus leyes, su religión y su política, sin que falte tampoco el panorama retrospectivo de su pasado en ese retrato fiel de su presente, y por los claros del fondo hispánico asoma la Cristiandad, así también en *Las mil y una noches* se ve todo el Islam, incluso sus aledaños y sus lejanías, geográficas e históricas.²⁷

Pensamos que el carácter popular de esta composición literaria explica el desprecio que por esta obra sentían los sectores eruditos y cultos del islam clásico: si bien una parte del libro de *Las mil y una noches* corría ya de boca en boca al menos desde el siglo IX y había sido fijado por escrito desde la época de oro ʿAbbâsî, no era aceptado ni en las mezquitas ni en las grandes bibliotecas del islam.²⁸ Esta situación es hasta cierto

²⁵ Que analizaremos fundamentalmente con base en el libro de Jan Knappert, *Islamic Legends. Histories of the heroes, saints and prophets of Islam*, 2 v., Leiden, E. J. Brill, 1985 (Religious texts translation series. Nisaba, 15).

²⁶ *Libro de Las mil y una noches*, 3 v., trad. por Rafael Cansinos Assens, rev. de la trad., est. prel. y otros por Rubén Chuaqui, México, Conaculta, 1993 (Cien del mundo), vol. I, pp. 10-11 y 15. Cf. Cansinos, "Estudio...", *op. cit.*, LMUN, vol. I, p. 127.

²⁷ Cansinos, "Estudio...", *op. cit.*, LMUN, vol. I, p. 67.

²⁸ Juan Vernet, *Literatura árabe*, Barcelona, Labor, s. a., 264 p., ilus. (Nueva Colección Labor, 25), p. 166. Hasta la fecha, la consideración de esta obra por los sectores musulmanes cultos es similar. Serafín Fanjul, comunicación personal, septiembre de 2002.

punto contradictoria con la realidad histórica, ya que debe considerarse que a pesar de lo que señala la ortodoxia musulmana, la fe del pueblo fue capaz de incorporar gran número de leyendas populares (*jurâfât*) en la elaboración de la *sunna* del Profeta, fuente para la elaboración de la *šarīʿa*,²⁹ sin contar también el origen popular de diversas prácticas consuetudinarias, luego incorporadas a la ley del islam, como algunas costumbres sobre el repudio de la mujer, por ejemplo, de esta naturaleza en su origen.³⁰

Así, toda la vida cotidiana del islam, mezclada con la fantasía, con la magia, con elementos de carácter histórico (la evolución política y social del imperio islámico, en suma), pero también incontables elementos de realidad y de humanidad, se mezclan en las páginas de *Las mil y una noches*. El mundo irreal se desarrolla en un marco de realidad indiscutible, en donde surge el marco legal del mundo islámico, las corrientes filosóficas y místicas, los nacionalismos latentes de los diversos pueblos integrantes de aquél, y hasta las “taras, herencias morbosas y psicosis originadas del medio social y de la educación” islámicas.³¹

A pesar de que compartimos las reservas de Rubén Chuaqui³² sobre el peligro de percibir sin más una realidad histórico-social en textos de carácter literario como los que analizaremos, creemos que de cualquier forma es factible rescatar elementos válidos que nos permitan comprender ciertos aspectos de la sociedad musulmana clásica, y aun rasgos de la época preislá-

²⁹ Ibn Abî Zayd al-Qayrawânî, [*Risâla fi-l-fiqh*] *Compendio de derecho islámico*, ed. por Jesús Riosalido, Madrid, Trotta, 1993, 249 p. (Al-Andalus. Textos y estudios), p. 48. Sobre el desarrollo de la jurisprudencia en el islam, cf. Joseph Schacht, *Esquisse d'une histoire du droit musulman*, trad. por J. y F. Arin, Paris, Librairie Orientale et Américaine Max Besson, 1953, 90 p. (Institut des Hautes-Etudes Marocaines. Notes et documents, 9), y Teresa Estévez Brasa, *Derecho civil musulmán. Precedido de una introducción al advenimiento del Islam*, Buenos Aires, Depalma, 1981, xxxiii + 630 p.

³⁰ Cf. al-Qayrawânî, *Compendio de derecho...*, op. cit., p. 43.

³¹ Cansinos, “Estudio...”, op. cit., LMUN, vol. I, pp. 32, 109-111 y 114. Gaston Wiet (*Introduction a la littérature arabe*, Paris, G. P. Maisonneuve, 1966, 337 p. [UNESCO], p. 101) también considera a *Las mil y una noches* como un claro ejemplo del “arte narrativo popular”. Cf. Jean Corriéras (*Au pays de l'Islam. Contes et légendes arabes*, Paris, F. Nathan, 1961, 248 p., illus. [Contes et légendes de tous les pays], *passim*) sobre esta misma consideración.

³² Cf. *Libro de las mil...*, op. cit., vol. I, pp. 18-19.

mica, si se considera que las tres grandes fuentes de la literatura *ʿabbâsî*, época de oro de las “bellas letras”, de la literatura oral y del cuento árabe, fueron las tradiciones persas, la sociedad beduina preislámica y Bagdad mismo, en las épocas de los grandes califas Hârûn al-Rašîd (170-193/786-809) y al-Ma’mûn (198-218/813-833). Por lo demás, “El narrador de historias *ʿabbâsî* no solamente absorbió y reutilizó temas más tempranos y leyendas; también tenía ya los gérmenes, no totalmente desarrollados, de los narradores de historias posteriores”.³³

Precisamente, tales “contadores de cuentos” eran mujeres, muy frecuentemente;³⁴ la misma Šahrazad lo prueba. Y esta tradición de mujeres narradoras o literatas llega hasta nuestros días, por lo que en estas páginas haremos referencia también a obras literarias contemporáneas escritas por una pluma femenina, como la de Nawâl al-Sa’dâwî.³⁵

La mujer en el S. Corán y en la ley islámica

No son pocos los autores y los estudios existentes sobre la mujer en el islam, tanto en la época clásica de esta civilización como en relación con ejemplos contemporáneos.³⁶ En estas páginas nos concretamos a realizar algunas reflexiones sobre las fuentes de las que hablamos antes.

³³ H. T. Norris, “Fables and legends”, en Julia Ashtiany, *et al.*, *Abbasid belles-lettres*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, xv + 517 p., map. (The Cambridge History of Arabic literature), pp. 136, 141, 145. No es el objetivo de este estudio profundizar sobre los orígenes más remotos (al menos desde la época Omeya) de *Las mil y una noches*. Cf. al respecto la misma obra de Norris, p. 137, y las introducciones de R. Cansinos en “Estudio...”, *op. cit.*, LMUN, vol. I, pp. 15, 21, 23-24 y 33, y de R. Chuaqui en *Libro de las mil...*, *op. cit.*, vol. I, p. 13. Vide las obras de Clément Huart, *A history of Arabic literature*, Nueva York, D. Appleton, 1903, vii + 478 p., *passim*, y Vernet, *Literatura árabe*, *op. cit.*, *passim*, sobre el desarrollo de la literatura árabe en general.

³⁴ R. Chuaqui en *Libro de las mil...*, *op. cit.*, vol. I, p. 16.

³⁵ Sobre esta autora, cf. “Nawal El Saadawi. Sherif Hetata”, <http://www.nawal-saadawi.net/bio.htm>, 24 de abril de 2003. Vide el artículo de Wilda C. Western, “Traiciones poscoloniales: mujeres y nación”, en *Estudios de Asia y África*, vol. XXXIII, núm. 3 (107), septiembre-diciembre, 1998, pp. 543-545 sobre la obra de Saadawi y su relación con la conceptualización del “cuerpo femenino”.

³⁶ Vide tan sólo Octave Pesle, *La femme musulmane dans le droit, la religion et les mœurs*, Rabat, La Porte, 1946, 186 p., visión crítica sobre el tema, interesante por sus

Lo primero que debe decirse es que de ningún modo puede aceptarse que la marginación de la mujer sea algo inherente, inseparable a la realidad del islam desde su origen; por lo contrario, la marginación femenina es un claro producto del proceso de desarrollo histórico del mundo islámico. Por lo tanto: si es un resultado de su historia, puede superarse sin socavar las bases de la religión musulmana.

Recordemos inicialmente que el periodo preislámico o de la *Yâhiliyya* muestra una situación peculiar para la mujer: de una gran libertad y consideración, y de notable paridad con el hombre (cada ser humano, en igualdad de circunstancias, hombre o mujer, pertenecía a una casa, *dâr*, y ésta a un barrio, *Hayy*, o a una tribu, *qabîla*). La mujer gozaba de un preponderante papel en la vida social árabe y tenía una gran libertad. Era común el matrimonio uxorilocal, en donde la mujer permanecía en su tribu y sus hijos pertenecían a ésta —no a la del esposo— y las uniones poliándricas,³⁷ que se practicaban no de manera generalizada y cuya función era una verdadera “colectivización” del cuerpo femenino y masculino en provecho de la sobrevivencia de la tribu.³⁸ El divorcio estaba al alcance de la mujer con facilidad también,³⁹ al igual que la búsqueda abierta de compañeros

referencias al S. Corán, a la *sunna* y a la *šarīʿa* (fundamentalmente de la escuela mâlikita); en cambio, *La mujer en el Islam*, Buenos Aires, Mezquita At-Tauhid, 1996, 80 p., ilus., *passim*, es una visión musulmana bastante ortodoxa al respecto. Es interesante contrastar ambos estudios con los artículos que aparecen en la obra colectiva de John Esposito (ed.), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, 4 v., Nueva York, Oxford University Press, 1995, ilus. Compárese con la perspectiva de otras tres obras relacionadas con el tema: las de G. H. Bousquet, *L'éthique sexuelle de l'Islam*, París, G. P. Maisonneuve et Larose, 1966, xv + 220 p. (Islam d'hier et d'aujourd'hui, 14), y Abdelwahab Bouhdiba, *La sexualité en Islam*, 4ª ed., París, Quadrige-PUF, 1986, 320 p. (Sociologie d'aujourd'hui), y, desde luego, el importante libro de Fatima Mernissi, *Beyond the veil: male-female dynamics in modern Muslim society*, Cambridge, Mass., Schenkman, 1975, xx + 132 p., y los estudios sobre las mujeres del islam en diversas áreas de Valentine M. Moghadam, *Modernizing Women. Gender and social change in the Middle East*, Boulder, Lynne Rienner Pub., 1993, xvi + 311 p. (Women and change in the developing world), y de Leila Ahmed, *Women and Gender in Islam. Historical roots of a modern debate*, El Cairo, The American University in Cairo Press, 1993, viii + 296 p., entre otros.

³⁷ Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 71) opinan que la poliandria era muy común en esta época preislámica. En su apoyo, vide Ahmed (*Women and...*, *op. cit.*, p. 44), quien cita el testimonio de ʿAīša recogido por Al-Bujārī.

³⁸ Al-Qayrawânî, *Compendio de derecho...*, *op. cit.*, pp. 17-18.

³⁹ Simplemente expulsando a su pareja de la tienda común variando la posición de ésta o colocando una cortina en medio del dormitorio conyugal. Vide Heller y

sexuales y el intercambio de parejas. La prostitución era corriente también.⁴⁰ La libertad sexual de la mujer era aceptada de buen grado, como narran al-Bujârî y al-Tarmanînî, dando diversos ejemplos.⁴¹ Las relaciones sexuales en los lugares sagrados eran comunes, lo cual puede explicarse tal vez como una búsqueda de fertilidad bajo el amparo de las divinidades.⁴² La poesía preislámica tenía fuerte carga erótica.⁴³ Por otro lado, en algunas regiones de la península arábiga las mujeres cumplían importantes funciones, aun en la guerra y en la religión. La diversidad en las costumbres, más que la unidad, era la regla.⁴⁴

A partir de aquí se inicia la evolución hacia la situación de franca desigualdad y nulo respeto por la vida de la mujer durante la misma época preislámica. Curiosamente, cuando se introdujeron de manera paulatina cambios en las costumbres matrimoniales, la mujer fue poco a poco relegada hasta quedar bajo la total autoridad del hombre en un régimen patriarcal

Mosbahi, *Tras los velos...*, op. cit., p. 38. Marín ("La familia...", op. cit., p. 113), previene de exagerar la nota en esta visión, y no acepta, por ejemplo, la existencia de un verdadero matriarcado en este periodo.

⁴⁰ Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, op. cit., pp. 35-38.

⁴¹ *Ibid.*, loc. cit.

⁴² Como en el caso egipcio: las llamadas "cámaras de Bes", comunes en los templos egipcios sobre todo en épocas tardías, pudieron haber servido para que la esposa o los esposos sin hijos durmiesen en ellas para lograr un sueño favorable de la deidad para superar su grave problema. Sobre estas cámaras, vide G. D. Hornblower, "Phallic offerings to Hat-hor", *Man*, Londres, núm. 52, mayo, 1926, p. 83. Los exvotos fálicos pudieron intentar garantizar el éxito del coito para obtener descendencia. Geraldine Pinch, *Votive offerings to Hathor*, Oxford, Griffith Institute. Ashmolean Museum, 1993, xxiv + 408 p. + 18 figs. + 64 pl., *cum figuris*, p. 223. Es interesante ver que un texto tardío da cuenta de tal práctica: es la historia de Setne II (p. British Museum núm. 604), de la época romana, pero que hace referencia a situaciones de la etapa del Imperio Nuevo: "Una noche Setne durmió [y soñó que uno le hablaba], diciendo: 'Mehusekhe, tu esposa, ha recibido [el fluido de la concepción de ti]. El muchacho que nacerá [será llamado] Si-Osire. Muchas son [las maravillas que él hará en Egipto'. Setne] despertó del sueño en el que había visto estas cosas [y su corazón estaba] muy [feliz]". Miriam Lichtheim, *Ancient Egyptian Literature. A book of readings*, 3 v., Berkeley, University of California Press, 1975 (Literature), vol. III, pp. 138-139. En la historia del "Príncipe predestinado", del Imperio Nuevo (p. Harris 500, verso), se presenta una situación similar. Cf. *ibid.*, vol. II, p. 200. Este tipo de costumbres continúa vigente en el Egipto actual: W. Blackman observó prácticas similares en la década de los veinte en algunas de las tumbas-capillas de Tebas. *Apud* Joyce Tyldesley, *Daughters of Isis. Women of ancient Egypt*, Londres, Penguin Books, 1994, 318 p., *cum figuris* (Penguin History), p. 245.

⁴³ Como recuerdan Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, op. cit., p. 41.

⁴⁴ Vide Ahmed, *Women and...*, op. cit., pp. 41-42, 44 y 47.

por completo.⁴⁵ En efecto, además del matrimonio *mut'a*, temporal o “por placer”,⁴⁶ el cual ya implicaba el pago de una dote (*Dadâq* o *mahr*), la adopción del matrimonio *ba'l*, símbolo de la preeminencia masculina en el Derecho privado, implicaba que el hombre compraba literalmente a la mujer a su familia, con lo que aquélla perdía sus derechos como persona y se convertía en una *be'ulah* o poseída. El desprecio por su persona se manifestaba en la costumbre de enterrar vivas en la arena a las hijas no deseadas, mostrándose así la vergüenza paterna por no haber logrado engendrar herederos varones. Al respecto, recuérdese que en la era preislámica las mujeres y niños no tenían parte en las herencias, según la creencia de que “Nadie puede heredar mas que aquel que golpee con la lanza”.⁴⁷

Esta evolución negativa para la mujer puede explicarse si se consideran factores internos (los cambios en la estructura tradicional de la sociedad árabe por el desarrollo económico de La Meca fundamentalmente⁴⁸) y la influencia que las costumbres iránicas, sirias y bizantinas ejercieron sobre diversas regiones de la península. Resultado de lo primero fue la adopción de la

⁴⁵ Al respecto, *vide* opinión de María Jesús Rubiera, “Oficios nobles, oficios viles”, en María J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Andalus. Reflejos históricos de su actividad y categorías sociales*, Madrid, Seminario de Estudios de la Mujer. Universidad Autónoma de Madrid-Editoriales Andaluzas Unidas, 1989, 231 p., *cum figuris* (Actas de las V Jornadas de Investigación Interdisciplinaria. I. Al-Andalus), p. 71. La sociedad patriarcal aparta a la mujer de los deberes de los sistemas de producción para circunscribirla a los de reproducción, la procreación y el cuidado de los hijos. A nuestro entender, ello no debe hacernos olvidar la importancia económica del trabajo femenino en diversas esferas.

⁴⁶ Rechazado por la *šarī'ah* ortodoxa, pero todavía aceptado por la *fiqh* y practicado en zonas de peregrinación y áreas rurales en el mundo islámico. Este matrimonio temporal puede durar desde una hora hasta noventa y nueve años, y su objetivo fundamental es el disfrute sexual (*istimtâ'*) como la *fiqh* lo considera, a diferencia del matrimonio permanente (*nikâh*) cuyo objetivo es la procreación (*tawlid-i nasl*). De todos modos, el placer sexual en sí mismo, fundamentalmente para el hombre, no es condenable de ninguna manera en esta segunda forma de matrimonio. Cf. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, *op. cit.*, vol. III, p. 212 y Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁷ S. *Corán*, interpr. por Maulana MuHammad Ali, vers. espñ. de Carmen Hinojosa, Sergio Sarmiento y Frances Drake N., Lahore, Ahmadiyyah Anjuman, 1986, LXXXVIII + 1408 p.: IV, nota 14. Sobre la legislación en el periodo preislámico, cf. Schacht, *op. cit.*, pp. 9-11.

⁴⁸ Cf. Manuel Ruiz Figueroa, *Mercaderes, dioses y beduinos. El sistema de autoridad en Arabia preislámica*, México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 1975, vi + 135 p. (Jornadas, 77), pp. 53-75, sobre los cambios económicos, sociales y políticos en la Meca preislámica.

herencia a los hijos varones por parte del padre, y de lo segundo, la imposición de costumbres patriarcales, patrilineales y poligínicas ligadas a religiones monoteístas centradas en la figura de un Varón-Dios-Padre.⁴⁹

Por un lado, el islam corrigió en parte esta situación, confiriéndole a la mujer una serie de derechos fundamentales, desde el respeto a su cuerpo y a su vida misma⁵⁰ hasta la posibilidad de administrar sus propios bienes, a diferencia de la realidad jurídica femenina en otras áreas y épocas.⁵¹ No en balde situaciones como las que se mencionan fueron modificadas por MuHammad, pero a instancias de las mismas mujeres, que protestaron de su mala situación ante el Profeta de Dios. En efecto, un *hadîth* relata que Asmâ', la hija de Yazîd Ansari, Compañero del Profeta, fue nombrada por las mujeres de Medina para presentar las quejas de las mujeres frente a MuHammad. Consideramos que en sus palabras se encierra gran parte de las razones del contenido de la legislación coránica en pro de la mujer:

Que mi madre y mi padre sean sacrificados por ti. Soy la representante de las mujeres de Medina ante ti. Nosotras las mujeres decimos que Dios Todopoderoso te envió como Profeta tanto a los hombres como a las mujeres. Tú no eres solamente el Profeta de los hombres. Nosotras las mujeres también tenemos fe en ti y en Dios Todopoderoso. Nosotras permanecemos en nuestras casas satisfaciendo las necesidades sexuales de los esposos. Nosotras nutrimos a vuestros hijos en nuestro vientre pero vemos que todos los deberes sagrados, las obras grandes y valiosas ante Dios, les son dadas sólo a los hombres y somos privadas de ellas. A los hombres se les permite congregarse. Ellos visitan a los enfermos. Ellos participan en las procesiones funerales. Ellos repetidamente efectúan los rituales del *Haÿÿ* y, por encima de todo, a ellos se les permite

⁴⁹ Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, pp. 43 y 45. El zoroastrismo era altamente patriarcal en detrimento de la mujer. La práctica de su seclusión era común entre griegos, bizantinos y persas, según señala *ibid.*, pp. 19-20 y 26-35.

⁵⁰ S. *Corán*: IV, notas 24-25, 27. En la época preislámica, el hijo varón al morir su padre podía tomar libremente a sus viudas para sí, o casarlas con aquél que quisiese, sin pagarles dote o prohibirles un nuevo matrimonio. Era común también que los hombres presionasen y trataran mal a la mujer de la que querían divorciarse, para que ella pidiese el divorcio y tuviera que regresar la dote, en provecho del marido.

⁵¹ Al-Qayrawânî, *Compendio de derecho...*, *op. cit.*, pp. 16-20, a pesar de lo cual la mujer estaba sujeta a la autoridad de su *wali*, su tutor, por lo general su padre o familiar varón más cercano. Vide Marín, "La familia...", *op. cit.*, p. 115. Sobre el papel del tutor en el caso de la Argelia contemporánea, como ejemplo, vide Moghadam, *Modernizing Women...*, *op. cit.*, p. 144.

que participen en el *yibād* por la Causa de Dios. Mientras que el hombre va al *Hayy* o al *yibād*, somos nosotras las mujeres quienes nos quedamos a proteger sus propiedades. Tejemos la tela para sus ropas. Educamos a sus hijos. ¿Cómo es que somos vuestras socias, oh hombres, en las tareas difíciles, pero cuando se trata de los deberes sagrados para los cuales Dios da recompensa espiritual entonces no somos socias vuestras y nos privan de todos ellos?⁵²

Ante el reclamo, MuHammad contestó en términos positivos:

¿Piensas que todo hombre recibe recompensas espirituales y virtudes por hacer estas cosas y que las mujeres están privadas de ellas? No. No es así. Si una mujer cuida bien de su familia y su esposo y no permite que el ambiente puro de su hogar sea contaminado con el polvo de la oscuridad, ella recibirá recompensas espirituales, virtudes y éxitos equivalentes a todos los de las obras que hacen los hombres.⁵³

Consideramos que en esta tradición se encuentran gran parte de las razones que explicarían la actitud de MuHammad hacia la mujer, que encontró en el islam algunos elementos que le permitieron superar ciertos aspectos negativos de su situación preislámica. Empero, también debe considerarse que la nueva religión impuso de manera definitiva la visión patriarcal y de seclusión sobre la mujer que ya se había presentado desde época anterior, como ya se dijo. Ahmed señala que “Su autonomía y participación [de la mujer preislámica] fueron restringidos con el establecimiento del islam, su institucionalización del matrimonio patrilineal y patriarcal como el único legítimo, y la transformación social que siguió”.⁵⁴

La destrucción del ídolo que representaba a la diosa al-‘Uzzâ, la “Venus” preislámica, que según el relato de Al-Kalbî era adorada en el valle de HurâD, simboliza la sumisión de la mujer bajo el mensaje del islam.⁵⁵

⁵² *Asal al-gaba*, apud Martir Morteza Mutahhari, *El vestido islámico (hiyâb)*, trad. por M. Ali Anzaldúa-Morales, s. p. i., 70 p., pp. 65-67. Cf. comentarios sobre este episodio de Nabia Abbot, “Women and the state in early Islam (1st and 2nd parts)”, *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, vol. I, núm. 1, enero, 1942; vol. I, núm. 3, julio, 1942; vol. I, p. 110.

⁵³ Mutahhari, *El vestido...*, op. cit., p. 65.

⁵⁴ Ahmed, *Women and...*, op. cit., p. 42.

⁵⁵ Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, op. cit., pp. 30-31 y 34.

Sin duda MuḤammad consideró las protestas de las mujeres de Medina al recitar muchas de las aleyas que aparecen en la sūra IV del S. *Corán*, *Al-Nisá'*, "Las mujeres", y en otros fragmentos de aquél, que recordaremos luego. Pero además, no se olvide que en estos primeros tiempos del islam la mujer gozaba de diversas prerrogativas, seguramente heredadas de la época anterior; por ejemplo, una clara libertad religiosa, que le permitía creer o no creer en el mensaje islámico: muchas mujeres de La Meca, igual que la esposa de MuḤammad, Jadíya, adoptaron resueltamente el mensaje del islam a pesar de la oposición de sus consortes, enemigos de Mahoma. Y otras, en cambio, no aceptaron el llamado de Allâh sino mucho después de la conversión de sus esposos.⁵⁶ También, mujeres fueron la primera conversa al islam, la propia Jadíya, y la primer mártir de la nueva fe, Sumayya bint Jubay.⁵⁷ De la misma forma, sabida es la influencia y el consejo que MuḤammad recibía de sus esposas, que llegaron a salvar más de una situación comprometida en que se vio envuelto el Profeta. Las mujeres musulmanas en estos primeros tiempos del islam podían ser *imâm*, o sea, presidir el rezo; participaban en la guerra al lado de sus esposos,⁵⁸ podían conceder *amân* o asilo a los fugitivos en tiempos de paz y a los refugiados enemigos. Y fueron las mujeres de Medina, la ciudad aliada al profeta contra La Meca, de las primeras en prestar juramento de apoyo a MuḤammad en su lucha contra sus enemigos.⁵⁹ De hecho, todavía en la época omeya, la mujer podía negarse a casar si ello no convenía a sus intereses..., o a su gusto personal. Famoso fue el caso de las damas árabes Sukainah, Ramlah y Za'înah bint ʿAbd al-RaḤmân, afamadas por la perfección de sus mentes y de sus cuerpos, que rehusaron casarse con el califa omeya ʿAbd al-Malik (685-705), ya que como éste padecía de piorrea estaba siempre rodeado de

⁵⁶ Abbott, "Women and the State...", *op. cit.*, vol. I, pp. 107-108.

⁵⁷ *Ibid.*, vol. I, p. 108.

⁵⁸ Acarreando agua, retirando a los heridos y muertos del campo de batalla e incluso mutilando los cadáveres de los enemigos vencidos, como en el famoso caso de Hind bint ʿUtba. O bien, tan sólo cantando y tocando sus tambores para motivar a sus hombres. Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, p. 53.

⁵⁹ Abbott, "Women and the State...", *op. cit.*, vol. I, pp. 111-113, 116-122 y 124.

moscas por lo que era el *Abû al-dubâb*, “Padre de las moscas”, a decir de Zainab.⁶⁰

¿Por qué se produjo la paulatina segregación de la mujer musulmana? De hecho, este proceso histórico parece haber iniciado en los últimos años de la vida del propio MuHammad; intentó ser ampliado, sin gran éxito, por el segundo califa, Omar (634-644), y se consolidó al final de la época Omeya (661-750) y sobre todo en la época del califato *ʿabbâsî* (750-1258), cuando la elaboración de la *šarīʿa* se consumó.⁶¹ Las razones de esta situación son diversas, desde los problemas internos en el harén de MuHammad,⁶² las disputas entre sus mujeres que motivaron diversas disposiciones y actitudes del Profeta al respecto, hasta el “peligroso” papel que ʿAīša, la esposa favorita de MuHammad, intentó desempeñar en la sucesión de aquél: se trataba de coartar la participación de la mujer en la vida política del islam, a diferencia de lo que ocurría en el mundo bizantino, por ejemplo.⁶³ Además, los problemas ligados con la herencia del patrimonio familiar, que había que conservar al controlar la sexualidad de la mujer, quien debía unirse con alguien conve-

⁶⁰ *Ibid.*, vol. II, p. 348. Esta segunda parte del estudio de Abbott muestra la importancia de la mujer a lo largo del califato de los rašidûn y luego del de los omeyas. Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, pp. 118-119, también comentan este proceso histórico.

⁶¹ Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, pp. 60-61, 69-87 y 99-100 analiza cómo, primero Omar y luego los *ʿabbâsîs* discriminaron paulatinamente a la mujer y desarrollaron la “tríada infernal” en su contra: la poligamia, el concubinato y la seclusión de la mujer, en parte como resultado de la influencia que las conquistas del islam trajeron a la *umma*.

⁶² Analizados por Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, pp. 84-85.

⁶³ Recordamos el *hadîth* que dice: “No prosperará un pueblo que ha puesto a una mujer al frente de sus asuntos”, declaración que pusieron en circulación los rivales de ʿAīša, la esposa predilecta de Mahoma, para coartar su participación en la vida pública de la nascente comunidad islámica. Vide Isabel Fierro, “La mujer y el trabajo en el Corán y el *hadîth*”, en María J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Andalus...*, *op. cit.*, p. 44. Cf. comentarios de Roberto Marín Guzmán, *Kitab al-Bukhalaʾ* (El libro de los avaros) de Al-Jahiz: fuente para la historia social del Islam medieval, México, Centro de Estudios de Asia y África, El Colegio de México, 2001, 250 p., ilus., p. 130, al respecto. Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, pp. 93-95 y 117-118, también comentan el papel y la importancia de ʿAīša en los primeros tiempos del islam. Los artículos de Abbott, ya citados, muestran con claridad la gran participación de la mujer en los primeros tiempos del islam, lo que sin duda indujo a sus rivales a utilizar todos los medios posibles —incluidos éstos de carácter ideológico— para socavar el accionar femenino en la esfera política y reservar ésta a los varones.

niente para los intereses de su grupo inmediato.⁶⁴ Hay que considerar también la misma expansión del islam, que llevó a estos primeros musulmanes a entrar en contacto con mujeres no árabes —esclavas o libres, musulmanas o no— que modificaron la situación inicial que hemos comentado, llevando a la seclusión y a la desaparición de la esfera pública de las mujeres musulmanas.⁶⁵ Finalmente, por la construcción de lo que se ha denominado un “imaginario femenino”,⁶⁶ religioso y popu-

⁶⁴ *Poesía femenina hispanoárabe*, ed., introd. y not. por María Jesús Rubiera Mata, Madrid, Castalia-Instituto de la Mujer, 1990, 164 p., *cum figuris* (Biblioteca de escritoras, 12), pp. 7-8. Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, pp. 58-59, resalta la rebeldía de muchas mujeres contra el islam a la muerte de Muḥammad. En general, esta autora analiza el proceso histórico de la paulatina segregación de la mujer en el inicial desarrollo del islam.

⁶⁵ Cf. Abbott, *Women and the State...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 113-115, y vol. II, pp. 351, 360 y 368. La autora señala que la presencia de esclavas extranjeras como concubinas de los califas fue un factor muy importante en este proceso. De hecho, los tres últimos califas omeyas fueron hijos de esclavas, ya no árabes “puros”. Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, p. 67 considera también que la expansión del islam lo puso en contacto con sociedades misóginas que legalmente colocaban a la mujer en una posición inferior. Esta consideración fue asimilada paulatinamente dentro del mundo islámico. De hecho, diversas fuentes hacen énfasis en las características físicas de las esclavas, capaces así de agradar sexualmente a sus amos. Cf. Marín (*Kitab...*, *op. cit.*, pp. 95-99) donde comenta el texto de Ibn Butlān (s. xi). Este último, como ejemplo de lo dicho por nosotros, dice de las esclavas “laníes”: “De color blanco y tez rosada, carnes duras. El humor predominante en ellas es el frío. Son más aptas para el servicio que para el placer, porque son de buen natural, dignas de confianza, honradas, buenas guardianes. No son nada sensuales” (p. 98). Cf. María Arcas Campoy, “El reflejo de la sociedad en los tratados de derecho islámico”, *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, año 33, 1997, p. 85, sobre esta misma temática de “clasificación” de las esclavas según su belleza.

⁶⁶ El “imaginario” son las imágenes, los símbolos, las metáforas y las representaciones que ayudan a construir varias formas de subjetividad. Así aparece la imagen de la “buena musulmana” como mujer pasiva, maternal, esposa obediente, aquella que siempre cumple con lo “permitido” (*Halāl*) frente a lo prohibido (*Harām*). Cf. Rosita Estrada Valencia, “Espacios de resistencia cotidiana de la mujer árabe-musulmana”, México (Tesis de Maestría en Estudios de Asia y África, El Colegio de México), 124 p., pp. 19, 28, 34, 37 y 43 y *passim*, y María Jesús Viguera, en María J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Andalus...*, *op. cit.*, p. 25. Empero, creemos que este “imaginario” también puede ser variable, ajustándose a la cultura y a las costumbres de cada pueblo. Por ejemplo, entre los bereberes en la época almorávide (s. x-xi) la mujer mantiene un rango elevado, de gran influencia y equiparable por completo al del hombre, según opina José María Fórneas, “Acerca de la mujer musulmana en las épocas almorávid y almohade”, en María J. Viguera (ed.), *La mujer en Al-Andalus...*, *op. cit.*, pp. 85-86. Lo mismo se puede decir para las mujeres de Al-Andalus, como se aprecia en los artículos que aparecen en la misma obra de Viguera, y en la antología de *Poesía femenina...*, *op. cit.*, *passim* y sobre todo pp. 7-10.

lar, claramente misógino; elaboración histórica en la que seguramente confluyeron desde costumbres y creencias preislámicas⁶⁷ hasta los usos y situaciones que se vivieron a partir del surgimiento y la expansión del islam, y la necesidad de impedir el acceso de las mujeres a cargos públicos,⁶⁸ como ocurría en el Imperio bizantino, por ejemplo. Creemos que la conformación de este “imaginario” explica la representación de la mujer en las tradiciones y en las obras de literatura popular del mundo islámico.

No es nuestro propósito analizar aquí en detalle este proceso, sino observar cómo se manifestaron estas situaciones históricas en el propio *S. Corán* y en la transmisión de la *sunna* del Profeta. En cuanto a ambos, se ha dicho que a primera vista, el “orden ideal islámico” que parecen reflejar se caracteriza por la diferencia entre el hombre y la mujer en términos de superioridad-inferioridad, respectivamente, y la separación entre el “mundo femenino” (el ámbito doméstico) y el “mundo masculino” (el ámbito público).⁶⁹ Empero, esta perspectiva debe matizarse a la luz del análisis del propio texto coránico sobre todo. Como en otros aspectos, la contradicción parece ser la regla sobre todo en este caso: pueden encontrarse *ayat* que parecen hablar de la igualdad de la mujer frente al hombre y otros que muestran exactamente lo contrario. La necesidad del *tafsîr* o interpretación del mensaje coránico y, sobre todo, la técnica de *al-nâsij wa l-mansûj*, “del abrogante y del abrogado”, o sea, que una revelación posterior anula a otra revelada primero, si son contradictorias,⁷⁰ se aplicaría con claridad en este aspecto. Por ello, en la *sûra* XXIV se menciona un castigo igual para el adúltero y la adúltera (2-3); condena a ochenta azotes al hombre que calumnia a una mujer sin poder presen-

⁶⁷ Como la que identificaba el inclemente sol del desierto con una deidad femenina y maléfica, en tanto la Luna era un dios masculino y benefactor. *Vide* Marín, *Kitab...*, *op. cit.*, p. 153.

⁶⁸ El *Hadîth* que impide la participación de la mujer en cargos públicos se considera falso actualmente. *Vide* Ruiz, “El código...”, *op. cit.*, p. 564.

⁶⁹ Fierro, “La mujer y el trabajo...”, *op. cit.*, p. 35. Igual opina Marín, *Kitab...*, *op. cit.*, pp. 127-129, al estudiar esta obra del s. IX. Cita la *sûra* XXXIII, 32-33 en apoyo a su comentario.

⁷⁰ Félix María Pareja, *Islamología*, 2 v., Roma, Orbis Catholicus, 1951, vol. II, pp. 384-386. *Cf.* opinión al respecto de esta técnica de Ruiz, *La religión...*, *op. cit.*, p. 69.

tar cuatro testigos (4); concede iguales posibilidades de defensa en un juicio al hombre y a la mujer (6-10); en 30-31 señala que tanto el hombre como la mujer deben manifestar una actitud recatada y cumplir sus deberes ante Dios (la mujer cuidando el tipo de vestido que porta, como veremos), y en 32 protege a las esclavas “que desean ser mujeres honradas”, al no aceptar prostituirse. La responsabilidad sobre su violación recae enteramente en el hombre.

Pero en cambio, la *sûra* XXXIII parece sentar las bases para la reclusión de la mujer en su casa (33), para el uso del velo (59), y para que sólo pueda ser vista lícitamente por sus familiares cercanos (55). Y, finalmente, la famosa *sûra* IV, 38, señala que el hombre está por encima de la mujer y autoriza al varón a golpearla,⁷¹ si es necesario... Esta visión contradictoria es una constante: de hecho, la ortodoxia islámica retomó la perspectiva de subordinación de la mujer al hombre. Contrariamente, *sûfíes*, *jâriyíes* y *qarmaṭas*, por ejemplo, insistían en que las regulaciones aplicables a la primera sociedad islámica no necesariamente lo eran a las formaciones sociales posteriores. Es evidente que el punto de vista ortodoxo acabó por imponerse. Al respecto, analicemos otros ejemplos extraídos del texto coránico de esta perspectiva contradictoria.

Dios creó a un solo ser y a su pareja de la misma especie, y a partir de ahí la humanidad se esparció (IV, 1). A los hombres y mujeres, Dios los considera iguales en su fe y en la práctica en general de los preceptos del islam: “Allâh ha preparado para ellos perdón y una gran recompensa” (XXXIII: 35).

¿Es el hombre un grado superior a la mujer? La declaración que aparece en II: 228 parece referirse a una cierta responsabilidad mayor del hombre para el sostenimiento del hogar, como se señala en la *sûra* IV, 38:

Los hombres son los que mantienen a las mujeres, con lo que Allâh ha hecho que algunos de ellos sobresalgan entre los demás y con lo que gastan de su fortuna. Las buenas mujeres son obedientes, custodiando lo invisible como Allâh ha custodiado.

⁷¹ Costumbre preislámica en La Meca, no así en Medina. Muḥammad acabó por aceptar la costumbre mequí, muy antigua, no sin grandes reticencias, ante la presión de sus seguidores. Heller y Mosbahí, *Tras los velos...*, op. cit., pp. 165-167.

La obediencia se debe a Dios. Lo invisible son los “derechos del esposo”, según la posible interpretación que seguimos, que desde luego, no es la única.⁷² En nuestro concepto, mas bien se refiere al honor del esposo. Realmente, en la misma *âyat* II: 228 se declara enfáticamente: “Y las mujeres tienen derechos similares a los establecidos contra ellas de una manera justa”, con lo que el principio de igualdad esencial hombre-mujer parece claro.⁷³

El S. *Corán* prescribe un buen trato a la mujer en general; desde luego haciendo énfasis en las numerosas viudas que dejaron las iniciales guerras contra los enemigos del islam. La expansión posterior consolidó la necesidad de tal protección conferida por la *umma* en su conjunto (IV, 127-128).

Se establece asimismo la necesidad de que la mujer sea respetada por medio del ocultamiento de su belleza a los demás. Dos versículos dan cuenta de lo anterior:

Y di a las mujeres creyentes que bajen la vista y refrenen sus pasiones sexuales⁷⁴ y no muestren sus encantos salvo lo que aparece de eso. Y que lleven puestos los mantos sobre el pecho. Y no deberán mostrar sus encantos salvo a sus esposos o sus padres, o los padres de sus esposos, o sus hijos, o los hijos de sus esposos, o sus hermanos, o los hijos de sus hermanos, o los hijos de sus hermanas, o sus mujeres, o aquellos que sus manos derechas posean, o a los varones, de entre los hombres, que carezcan de instinto, o los niños que no conocen la desnudez de las mujeres. Y que no golpeen sus pies para que los adornos que ocultan se hagan evidentes. (XXIV, 31)

Y también:

Oh Profeta, di a tus esposas y a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con sus prendas externas. Esto es más apropiado, para que se distingan, y no se les moleste. (XXXIII, 59)

⁷² De M. MuHammad Alí, como ya dijimos.

⁷³ Ruiz (“El código...”, *op. cit.*, pp. 560-561) piensa que en el islam se tiene una imagen “pesimista y denigrante” de la mujer por su esencia o naturaleza seductora e irresistible llamada ‘*awra*, y que la hace inferior al hombre. Empero, esta situación no es privativa del pensamiento musulmán, se encuentra también entre los hebreos y en el mismo Occidente. Para Ahmed (*Women and...*, *op. cit.*, p. 64): “The egalitarian conception of gender inhering in the ethical vision of Islam existed in tension with the hierarchical relation between the sexes encoded into the marriage structure instituted by Islam”.

⁷⁴ La misma recomendación se hace a los hombres, en el *âyat* inmediato anterior a éste.

La “distinción” se daría entre las mujeres libres y las esclavas, según uno de los comentaristas del *S. Corán* (nota 46 de la misma *sûra*)⁷⁵ o, en nuestro concepto, de las otras mujeres de la época, no creyentes y de mala fama, sobre todo las mujeres bizantinas. En todo caso, el uso del *jimâr* (para la cabeza) y del *ÿilbâb* (para el cuerpo) que se mencionan en el párrafo precedente, al igual que el velo (*burquë*, entre otros términos) propiamente dicho, no es de ninguna manera de origen islámico: era utilizado ampliamente entre otros pueblos semitas, como los hebreos, y aún más entre bizantinos y persas sasánidas, como símbolo de estatus social y de respetabilidad de la mujer, y ello desde épocas muy antiguas: leyes asirias prohibían que las esclavas y prostitutas usasen el velo.⁷⁶ Así, tan sólo se retomó aquí una práctica antiquísima, orientada básicamente a la protección y diferenciación de ciertos grupos de mujeres de otros, en un primer caso, básicamente a las propias esposas del Profeta.⁷⁷ Las ancianas, por su parte, ya no necesitan usar el velo (XXIV: 60): su misma edad les confiere respetabilidad. Desde luego, los intérpretes posteriores del *S. Corán* introducirán nuevas ideas al sentido original del precepto: se discute entonces la validez o invalidez de la mirada masculina; si ésta puede repetirse o no, si se realiza con lujuria o no, si pueden verse o no la cara y las manos de la mujer...⁷⁸ Se llega a señalar que con las mujeres feas no hay problema, ya que todos pueden verlas: “La mujer fea puede ser vista por el hombre en cualesquiera [sic] circunstancia”.⁷⁹

⁷⁵ Edición *S. Corán* ya citada.

⁷⁶ Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, *op. cit.*, vol. II, pp. 108-109.

⁷⁷ Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 162. En esta obra se discuten los diversos argumentos en pro del uso del velo (pp. 159-160) y en contra del mismo (159). De hecho, Ahmed (*Women and...*, *op. cit.*, pp. 144-145, 157 y 162) considera que el inicio del feminismo en Egipto está ligado a la crítica de su uso por Qassim Amin en 1899. Sobre la obra de este autor, cf. opiniones de Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 316). Sobre el feminismo egipcio, *vide* reflexiones de Western, *op. cit.*, pp. 531-542.

⁷⁸ Mutahhari, *El vestido...*, *op. cit.*, pp. 46-47.

⁷⁹ Según al-Qayrawânî, *Compendio de derecho...*, *op. cit.*, p. 155. Sobre el papel del velo para la construcción de un “espacio ambulante” para la mujer, cf. Mikel de Epalza, “La mujer en el espacio urbano musulmán”, en María J. Viguera, *La mujer en Al-Andalus...*, *op. cit.*, p. 58. Cf. la opinión de Ruiz, “El código...”, *op. cit.*, pp. 556-559, sobre el uso del velo. Sobre la “vuelta del velo” en Turquía y en el Egipto de hoy, *vide* Ahmed (*Women and...*, *op. cit.*, pp. 168 y 218-229). Presiones diversas sobre las egipcias, pero un convencimiento personal también en algunos casos lo explican. Un dramá-

En nuestro concepto, con tal declaración se prueba cómo a veces se pierde por completo el sentido original del mensaje coránico en la elaboración posterior de la *šarīʿa*.

En el *S. Corán* se mencionan también diversas reglas en cuanto a la relación de la mujer con uno de los “Pilares del Islam”, la *salat* u oración ritual: no debe orarse luego de haber tenido relaciones sexuales o de haber tocado a las mujeres (IV, 43). La prohibición de cohabitar con las mujeres menstruantes se menciona también de forma clara (II, 222). Un *hadīt* menciona algo similar como declaración explícita de Muḥammad: “Nada está prohibido [durante la menstruación] excepto las relaciones sexuales”.⁸⁰

Como se ve, la prohibición es clara y no tiene nada que ver con una supuesta actitud “moralista” o intolerante del Islam hacia la práctica sexual: el placer sexual es totalmente lícito para el islam. Según la *sunna* del Profeta, Muḥammad declaró:

¿Qué debe hacerse con un grupo de amigos míos que hacen a un lado la carne, los perfumes y las mujeres? Yo mismo como carne, huelo el perfume y recibo placer de mis esposas. Quienquiera que se oponga a mis métodos no es de los míos [...] Dentro de la naturaleza de los Profetas

tico ejemplo de las consecuencias de tal situación de segregación de la mujer en este último país a partir de 1979, en Parvin Darabi y Romin P. Thomson, *Rage Against the Veil. The courageous life and death of an Islamic dissident*, Nueva York, Prometheus Books, 1999, 274 p., *cum figuris, passim*. El problema es muy complejo. En Egipto, por ejemplo, aun las mujeres educadas adoptan el traje tradicional islámico por decisión propia; empero, algunas reivindican su derecho a usarlo sin tomar en cuenta la opinión de sus familiares. Así, el velo puede ser una marca que distingue a la mujer musulmana a través del mundo y línea de demarcación de la comunidad islámica frente a otras. Pero, también, puede considerarse como un mecanismo de control social, de imposición sobre la voluntad de la mujer. De cualquier forma, la reintroducción forzosa del uso del velo en diversos países del islam de hoy debe comprenderse como parte del renacimiento religioso en un contexto de crisis económica y demográfica; políticas estatales favorables al fundamentalismo islámico en contra del avance de movimientos de izquierda, como en el caso del Egipto de Anwar El-Sadat; la “modernización” de las costumbres de la mujer, contrarias a la visión patriarcal tradicional de control sobre ella, y que algunos sectores sociales intentan mantener, entre otros factores. Moghadam, *Modernizing Women...*, *op. cit.*, pp. 136-138, 142-143, 149 y 158. La autora analiza en su obra las diversas formas de respuesta femenina a esta situación en diversos países —Egipto, Irán, Argelia, Afganistán, entre otros— del mundo islámico de hoy.

⁸⁰ Sunan-i-Abi Dawūd, *Al-Hayd*, *apud* Mutahhari, *El vestido...*, *op. cit.*, p. 16.

está su amor a las mujeres [...] Dios no me envió a instituir el monasticismo y el ascetismo. Dios me envió a presentar la Ley Divina, la cual es primordial y simple, y a hablar a la gente acerca del regreso a Dios. Yo hago mis oraciones rituales. Yo ayuno y también tengo relaciones con mis esposas. Quienquiera que ame la religión, la cual coincide con mi naturaleza primordial, debe seguir lo que yo hago. El matrimonio es una de mis costumbres.⁸¹

Y tal era que según un *hadît*: “Narró Anás: ‘El Profeta acostumbraba ir alrededor de [tener relaciones sexuales con] todas sus esposas en una noche, y él tenía nueve esposas’”.⁸²

Podría discutirse si el placer corporal está restringido al hombre o es lícito que la mujer participe en él. Al respecto, diversos testimonios apoyarían una u otra posibilidad. Parece que una de las obligaciones de la mujer es la de brindar placer físico a su compañero. Un *hadît* recogido por Al-Bujârî dice:

Narró Abu Hurâira: El Profeta dijo, “Si una mujer pasa la noche alejada de la cama de su esposo [no duerme con él], entonces los ángeles envían sus maldiciones hasta que ella regrese [a su esposo]”.⁸³

Por lo demás, se sabe que el hombre en el Paraíso, además de ser atendido por las vírgenes eternas, las *hurîes*, tendrá erecciones “perfectas” y orgasmos casi infinitos, de 80 años.⁸⁴ La mujer, empero, no parece estar exenta del placer físico, según puede interpretarse el siguiente *Hadît*:

⁸¹ Al Hurr al-Amili, *Wasa'il Ash-Shi'a*, *apud ibid.*, pp. 5-6. Sobre la vida sexual en el islam, cf. Bousquet, *op. cit.*, *passim* y Bouhdiba, *op. cit.*, *passim*. Heller y Musbahi (*Tras los velos...*, *op. cit.*, *passim*) analizan ampliamente la abierta actitud de la cultura árabe hacia el sexo y el erotismo.

⁸² Al-Bujârî, v. VII, libro 62, núm. 6, en *loc. cit.* La frecuencia de la práctica sexual con las esposas es de cada cuatro noches, según Al-Gazâlî, *apud* Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 59. La *sunna* también explica la legalidad de la práctica de un método de control de la natalidad, lícito en el islam. En Al-Bujârî, v. VII, libro 62, núm. 136, *loc. cit.*, leemos: “Narró Yâbir: ‘Acostumbrábamos practicar el *coitus interruptus* mientras el *Corán* estaba siendo revelado’. Yâbir agregó: ‘Acostumbrábamos practicar el *coitus interruptus* durante la vida del Apóstol de Allâh’”. Sobre los métodos de control de la natalidad en el islam, cf. Hernán Taboada, “Los métodos de control de población en el islam”, en *Estudios de Asia y África*, México, D. F., vol. xxxiii, núm. 3 (107), septiembre-diciembre 1998, pp. 141-156, y específicamente sobre el *ʿazl*, pp. 146-153.

⁸³ Al-Bujârî, v. VII, libro 62, núm. 122, en *loc. cit.*

⁸⁴ Según el imán y polígrafo egipcio Yalal al-Dîn al-Suyuti, *apud* Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 179. Cf. opinión similar de Daniel Easternman, *apud* Estrada, “Espacios de resistencia...”, *op. cit.*, p. 56, nota 41.

Narró Yâbir bin ʿAbd Allâh: Cuando yo me casé, el Apóstol me dijo, “¿Con qué tipo de mujer te has casado?” Yo repliqué: “Me he casado con una matrona”. Él dijo: “¿Por qué, no te gustan las vírgenes para acariciarlas?” Yâbir también dijo: El Apóstol de Allâh dijo, “¿Por qué no te casas con una muchacha para que puedas jugar con ella y ella contigo?”⁸⁵

El placer sexual era compartido por hombres y mujeres dentro del matrimonio, como muy diversos testimonios muestran.⁸⁶ La mujer tiene derecho a gozar de su cuerpo y podía, en la época Clásica, decidir abortar o continuar su embarazo.⁸⁷

De hecho, la práctica de la cliteroctomía (*jafâD*) no es de origen islámico, ni precepto coránico.⁸⁸ Creemos que no es factible asociar esta práctica al islam, como se hace comúnmente, si bien se le conocía (y aún se le conoce en el sur de la península arábiga) desde épocas preislámicas. En árabe, mutilar a la mujer implicaba purificarla, *tuHûr* en árabe. El islam clásico llama *jafâD* a la excisión. También se le llama *jitân*, y en Egipto y Sudán, *tabura* o *tahara*.⁸⁹ De hecho, en los países musulmanes donde se da esta tradición se han hecho esfuerzos por prohibirla, con pocos resultados positivos: en Sudán, por ejemplo, al menos se ha propuesto su sustitución por la forma egipcia, la cliteroctomía y no la infibulación completa (*tahâra šar’iyya*). Poco se ha logrado. De hecho, el *S. Corán* en las *sûrât*

⁸⁵ Al-Bujârî, v. VII, libro 62, núm. 17, en *loc. cit.*

⁸⁶ Vide al respecto el completo e interesante recuento de Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, *op. cit.*, pp. 55, 58 y 203-260). Este tema, empero, presenta también aspectos contradictorios: durante su viaje nocturno y su ascenso a los cielos (*miʿrâġ*), Muḥammad encontró a gran número de mujeres presas de atroces tormentos. *El libro del Viaje Nocturno y la Ascensión del Profeta*, est., Intr. y trad. por Fernando Cisneros, México, Centro de Estudios de Asia y África. El Colegio de México, 1998, 124 p., *cum figuris*, pp. 89-91, y Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, *op. cit.*, p. 115. Šayṭân y la mujer hacen pecar sexualmente al hombre, que aun durante el coito debe tener su mente fija en Allâh. Estos aspectos recuerdan también la actitud paleocristiana frente al sexo. Cf. *ibid.*, pp. 66, 137 y 142.

⁸⁷ Según Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, p. 92. Se apoya en la autoridad de Basim Musallam. Taboada, “Los métodos de control...”, *op. cit.*, pp. 143-145) discute el problema del aborto en el Islam, tolerado en mayor o menor medida por las escuelas legales pero en la práctica común en diversas áreas y con diversos métodos.

⁸⁸ Cf. al-Qayrawânî, *Compendio de derecho...*, *op. cit.*, p. 154 y Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 298-299.

⁸⁹ Erlich, *op. cit.*, pp. 192 y 202. Cf. *khafâd* o *khifâd* (excisión femenina) en H. A. R. Gibb, et al. (eds.), *Encyclopédie de l’Islam*, [varios volúmenes en publ.], Leyde-París: E. J. Brill-G. P. Maisonneuve, 1960, vol. IV, pp. 946-947. Sobre la circuncisión masculina, vide *khitân*, en *ibid.*, vol. V, pp. 20-23.

III, 191; XIII, 8; XXV, 2; XXX, 30; XXXII, 7; XXXVIII, 27; XL, 64; LIV, 49; LXIV, 3; XCV, 4, parece condenarla explícitamente. Según la *šarīʿa*, su práctica debía implicar “tan sólo” cortar parte del clítoris, de acuerdo con la recomendación hecha por el Profeta a ‘Umm al-Attiyya: “Redúcela pero no la destruyas. La circuncisión no debe ir demasiado lejos, porque así es mejor para la apariencia y da más placer al esposo”.⁹⁰

Es completamente diferente el caso de la mutilación completa, y por lo tanto queda rigurosamente prohibida en el islam. Recuérdese que tan sólo la escuela *šāfiʿī* la considera obligatoria (*wāyib*) para el islam; las otras dicen que es tan sólo recomendable (*mustahabb*)⁹¹ o meritoria, piadosa (*makrūma*) para la mujer.⁹²

⁹⁰ Spencer J. Trimingham, *Islam in the Sudan*, Londres, Oxford University Press, 1949, x + 280 p., map., p. 182. Cf. “Female Genital Mutilation. An overview. World Health Organization, Geneva 1998”, en www.who.int/frh-whd/FGM.html, 20 de junio de 2002: “Infibulación y razones religiosas”. Renée Saurel (*L’enterrée vive. Essai sur les mutilations sexuelles féminines suivi de la Conférence de la Mi-décennie de la femme à Copenhague*), pref. por Simone de Beauvoir, Genève, Slatkine, 1981, x + 311 p., pp. 140-168) analiza la ética sexual del Islam, si bien no logra establecer una relación clara, que no existe, entre el Islam y la mutilación femenina. Además, la mutilación no se practica en el grueso de los países musulmanes: Arabia Saudita, Siria, Yemen, Iraq, Túnez, Irán y Turquía. Vide Marie Bassili Assaad, “Female circumcision in Egypt: social implications, current research, and prospects for change”, *Studies in family planning*, Cairo, vol. XI, núm. 1, enero, 1980, pp. 5 y 10. Esta autora menciona incluso que la progenitora de una de las mujeres egipcias, copta, de sus estudios de caso, se salvó de ser mutilada porque su madre (la abuela de la entrevistada) era iraquí.

⁹¹ Al-Qayrawānī, *Compendio de derecho...*, op. cit., pp. 154, 232. Cf. Bouhdiba (op. cit., pp. 214-215 y 222-228) sobre el valor de la mutilación según la sexualidad del Islam. Visión contraria es la de Muhammad Lutfi al-Sabbagh, “Islamic rulings on male and female circumcision” en www.who.int/HealthEd/Religion.htm, 20 de junio de 2002, que aboga por erradicar tal práctica; contraria por completo, según él, a la *šarīʿa*, a la *sunna* del Profeta, al *S. Corán*, al islam mismo.

⁹² Aldeeb Abu-Salieh, Sami, “Jehova, his cousin Allah, and sexual mutilations”, en George C. Denniston, and Marilyn Fayre Milos (ed.), *Sexual Mutilations. A human tragedy*, Nueva York, Plenum Press, 1997, xiv + 237 p., cum figuris, pp. 46-50. De hecho, las cifras que reporta la OMS para esta práctica en el mundo árabe son muy bajas, comparativamente con las del África subsahariana: 23% de mujeres en Yemen, según datos de 1997. Cf. “Estimated prevalence rates for FGM, updated May 2001”, en www.who.int/frh-whd/FGM.html, 20 de junio de 2002. Actualmente, en Egipto y sin importar la creencia religiosa, 97% de coptas y musulmanas la practican. Si bien fue prohibido recientemente (diciembre de 1997) efectuar la operación en los hospitales públicos, la misma se continúa practicando en condiciones higiénicas muy deficientes. Cf. Sonia G. Puente, “Judges postpone circumcision trial”, *Middle East Times Egypt*, Cairo, 21-27 de noviembre, 1997, p. 5; “L’excision remise à la porte des hôpitaux”, *Al-Abram Hebdo*, Cairo, 31 de diciembre-6 de enero, 1998, p. 7. Este porcentaje se

Así, esta práctica de origen subsahariano y a la vez ligada al desarrollo del cristianismo primitivo en Egipto, se impuso por la fuerza de la costumbre en diversas áreas del mundo islámico (Egipto, Sudán, Somalia, Yibuti, Etiopía) a pesar de su condena en la mayoría de los pueblos del islam.⁹³

En relación con el matrimonio, el *S. Corán* plantea prohibiciones similares a las de otras culturas: la unión con parientes cercanos se prohíbe explícitamente (IV, 19, 22-23) al igual que aquel que se realice con mujeres ya casadas (IV, 24); al respecto, la elaboración de la *šarīʿa* establecerá una serie de reglas que amplían estas disposiciones básicas.⁹⁴ Desde luego, la prohibición del matrimonio de la mujer con un no musulmán es total, lo cual es explicable históricamente si se considera la inferioridad numérica de los primeros musulmanes frente a sus enemigos. Legendariamente, tal situación se fundamenta en la historia de Zainab, hija de Muḥammad y su esposo Abu Lasi, no musulmán que nunca aceptó tal fe. Muḥammad perdonó su vida a cambio del divorcio de su hija del no musulmán: regla establecida desde entonces para todas las musulmanas.⁹⁵

Un cambio importante en relación con la época preislámica es el pago de la dote a la mujer (IV, 4) y no a su familia, con lo cual se asegura su manutención en caso de rompimiento posterior de la pareja. Este aspecto se une a la exposición de los derechos de las esposas, en donde destacan las reglas sobre el divorcio (II, 226-230, 236; IV, 35) que en general procuran

menciona en reportes de Amnistía Internacional, o se cita al respecto de datos que proporciona la Organización Mundial de la Salud, en estimación de 1995 como último dato disponible para mayo de 2001. *Vide* "Estimated...", *loc. cit.*

⁹³ Cf. José Carlos Castañeda Reyes, *Fronteras del placer, fronteras de la culpa. A propósito de la mutilación femenina en Egipto*, México, CEA, El Colegio de México, 2003, 116 p.

⁹⁴ Cf. al-Qayrawānī, *Compendio de derecho...*, *op. cit.*, pp. 188-199, estudio comparado de J. Riosalido sobre las disposiciones al respecto de las diversas escuelas legales.

⁹⁵ Knappert, *Islamic legends...*, *op. cit.*, p. 244. Los códigos modernos de los países musulmanes han llegado a modificar esta tradición, como en Túnez o Turquía. Cf. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, *op. cit.*, vol. III, artículo "Marriage and divorce". De hecho, la práctica de la poligina en el islam puede explicarse también históricamente: las viudas de los musulmanes mequies no podían regresar a buscar el apoyo de sus clanes, por lo que al favorecer su matrimonio con los musulmanes de Medina se les protegía y se impedía que retornasen a las costumbres de la época preislámica. Cf. Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, p. 52.

protegerlas, en claro contraste con la situación preislámica. La obediencia de la mujer se convierte por tanto en una cualidad fundamental, que la leyenda explica también a partir de las desgracias que derivan de la actitud rebelde de la esposa.⁹⁶

De cualquier forma, el régimen patriarcal ubica a la mujer bajo la autoridad del hombre: el “mal comportamiento” femenino, la conducta inmoral, su capacidad “diabólica” de seducción⁹⁷ se castiga con el confinamiento (IV, 15-16), el cual es de distintos grados, según la gravedad de la falta (IV, 34). El adulterio, contrariamente a la costumbre hebrea de lapidación, se castiga con cien azotes a cada uno de los culpables (XXIV, 2). El hombre tiene el derecho de casarse hasta con cuatro mujeres, siempre y cuando sea capaz de mantenerlas (IV, 3). Este condicional ha abierto la posibilidad de reglamentar tal costumbre en beneficio de la mujer, como es práctica común en los países musulmanes actuales.⁹⁸

Fuera del ámbito matrimonial, la mujer puede rendir testimonio legal, si bien deben ser dos por un hombre, lo que se justifica invocando su “desconocimiento” de ciertos asuntos relacionados con los negocios, en los que poco tenían que ver (II, 282). De cualquier forma, es una diferencia muy importante en comparación con otras legislaciones antiguas, como la romana que tan sólo permitía el testimonio legal de la mujer en asuntos relacionados con el propio mundo femenino.⁹⁹ Empero, los juristas limitarían posteriormente el papel de la mujer como testigo legal de manera similar a como lo hacían los romanos: si Abû Hanîfa admite como testigos a hombres y mujeres para todo tipo de causas, Mâlik, Šâfi‘î y Hanbâl tan sólo admiten testigos mujeres en causas relacionadas con temas esencialmente femeninos, y también aquellos ligados con la vida doméstica básicamente.¹⁰⁰

⁹⁶ Knappert, *Islamic legends...*, op. cit., p. 70.

⁹⁷ Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, op. cit., pp. 8 y 53) señalan que esta capacidad es *fitna*; o sea, equivalente al caos, a la guerra civil.

⁹⁸ Cf. Esposito, *The Oxford Encyclopedia...*, op. cit., vol. III, artículo “Marriage and divorce”.

⁹⁹ Cf. Yan Thomas, “La división de los sexos en el derecho romano”, en Georges Duby y Michelle Perrot, *Historia de las mujeres en Occidente*, 4 v., trad. por M. A. Galmarini, Madrid, Taurus, 1993, *cum figuris*, vol. I, pp. 169-172 y 179.

¹⁰⁰ Cf. al-Qayrawânî, *Compendio de derecho...*, op. cit., p. 227.

Finalmente, hay que decir que la mujer tiene derecho a la herencia, al igual que los parientes masculinos: "Para los hombres hay una parte de lo que dejan los padres y los parientes cercanos, y para las mujeres una parte de lo que dejan los padres y los parientes cercanos, ya sea poco o mucho: una parte asignada" (IV, 7). Sin embargo, "Allâh os prescribe acerca de vuestros hijos: para el varón es la misma porción que para dos mujeres; pero si hubiere más de dos mujeres, serán de ellas dos terceras partes de lo que deje el difunto: y si hay una, para ella es la mitad" (IV, 11).

En general, la mujer recibe una porción inferior a la de los herederos masculinos:

Ellos te piden una decisión. Di: Allâh os da una decisión acerca de la persona que no tiene ni padres ni hijos. Si un hombre muere [y] no tiene un hijo y tiene una hermana, para ella es la mitad de lo que él deja, y él será heredado de ella si no tiene un hijo. Pero si hubiere dos [hermanas], para ellas serán dos terceras partes de lo que él deje. Y si hay hermanos, hombres y mujeres, entonces para el varón es una porción igual a la de dos mujeres. Allâh os lo aclara, para que no erréis. Y Allâh es Conocedor de todas las cosas. (IV, 177)

Como se ve, parece evidente que el peculiar carácter del mensaje coránico permitirá, al momento de la elaboración de la *šarîʿa*, adaptar esta última a las diversas situaciones que el islam enfrentó al expandirse o al entrar en confrontación los mismos musulmanes, hombres y mujeres, por diversas causas. En efecto, el carácter histórico y pragmático de la elaboración de la *šarîʿa* puede explicar, para nosotros, la posición de subordinación y de franco abuso en que cayó la mujer musulmana;¹⁰¹ pero esto es un producto histórico, no algo predeterminado por la tradición religiosa del islam, y, por tanto, no es inatacable.

Así, las escuelas de *šarîʿa* reglamentaron y ampliaron estas disposiciones generales, conservando, por ejemplo, el espíritu de la desigualdad en la herencia dependiendo del sexo de la persona.¹⁰² La justificación de esta situación descansa en el supuesto del papel tradicional del hombre como principal sos-

¹⁰¹ Según Ahmed (*Women and...*, op. cit., pp. 91-92) la elaboración de la *šarîʿa* relegó las disposiciones más justas del *S. Corán* hacia la mujer.

¹⁰² Al-Qayrawânî, *Compendio de derecho...*, op. cit., pp. 142-147 y 229-231.

tén de la casa; además, el pago de la dote al momento del matrimonio implicaría otra fuerte erogación para el varón.¹⁰³

Puede decirse que, en general, la *sunna* del Profeta es muy poco favorable a la mujer. A pesar de ello, ya citamos el *hadît* que muestra con claridad que MuHammad se preocupó por mejorar la situación de las mujeres a instancia de ellas mismas, y no como una “graciosa concesión” del Enviado de Dios. Pero otras de estas tradiciones son claramente misóginas. Uno de los *hadît* más claros al respecto es el que recoge al-Bujârî:

Narró Abu Said Al-Judri: Una vez el Apóstol de Dios fue a la *Musalla* (a ofrecer la oración). Entonces pasó junto a las mujeres y dijo: “Oh, mujeres, den las almas, como yo he visto que la mayoría de los habitantes del fuego del Infierno eran ustedes [las mujeres]”. Ellas le preguntaron: “¿Por qué es así, oh apóstol de Allâh?” Él replicó: “Ustedes maldicen frecuentemente y son ingratas con sus esposos. Yo no he visto a ninguno más deficiente en inteligencia y en la religión que ustedes. Un hombre cauto y sensible podría ser descarriado por algunas de ustedes”. Las mujeres preguntaron: “¡Oh, Profeta de Ala! ¿Qué es deficiente en nuestra inteligencia y en nuestra religiosidad?” Él dijo: “¿No es evidencia que el testimonio de dos mujeres sea igual al testimonio de un hombre?” Ellas replicaron aceptándolo. Él dijo: “Esta es la deficiencia en su [de la mujer] inteligencia. ¿No es verdad que una mujer no puede ni rezar ni ayunar durante su menstruación?” Las mujeres replicaron aceptándolo. Él dijo: “Esta es la deficiencia en su religiosidad”.¹⁰⁴

Ejemplos como estos, tomados fundamentalmente de al-Bujârî, parecen ser muestra clara de la misoginia que se desarrolló en el mundo islámico; sobre todo en la época *ʿabbâsî*. Citemos tan sólo dos, muy significativos:

Narró Sahl bin Sad: El Profeta de Dios dijo, “Si del todo hay un mal presagio, está en el caballo, la mujer y la casa”.¹⁰⁵

Narró Usama bin Zaid: El Profeta dijo, “Después de mí no dejo ninguna aflicción más dañina para los hombres que las mujeres”.¹⁰⁶

¹⁰³ Kawther M. al-Monawi, *A Segment of Woman Rights in Islam*, trad. por S. Shaheen, Riyadh, Dar Ashibil for Pub. and Print., s. a., 107 p., pp. 57-58. Marín Guzmán (*Kitab...*, op. cit., p. 132) presenta una explicación similar y señala que la costumbre islámica en torno de la herencia propició la fragmentación de las tierras agrícolas, que al cabo de unas tres generaciones quedaban subdivididas en parcelas pequeñas.

¹⁰⁴ Al-Bujârî, v. I, libro 6, núm. 301, en loc. cit.

¹⁰⁵ *Ibid.*, v. VII, libro 6, núm. 32.

¹⁰⁶ *Ibid.*, v. VII, libro 62, núm. 33. El gran impulsor de la misoginia en el Islam

Pero a cambio otro *hadîr* parece mostrar una actitud comprensiva de MuHammad hacia la mujer:

Narró  Ai a: Fuimos con el Profeta al Ha  y y cuando llegamos a  ar f [la Kaaba] yo tuve mi menstruación. Cuando el Profeta vino a mí, yo estaba llorando.  l me pregunt : “ Por qué lloras?” Yo dije: “Ojalá que no hubieses realizado el Ha  y este año”.  l pregunt : “ Es tal vez que tienes tu menstruación?” Yo repliqué: “S ”.  l entonces dijo: “Esta es la cosa que All h ha ordenado para todas las hijas de Adán. Así es que haz todo lo que los peregrinos hacen excepto que no realices el Tawaf alrededor de la Kaaba hasta que est s limpia”.¹⁰⁷

Y también:

Narró Abu Huraira: El Profeta dijo, “Una matrona no debe ser dada en matrimonio excepto después de consultársele, y una virgen no debe ser dada en matrimonio excepto después de su permiso”. El pueblo pregunt : “ Oh, Apóstol de All h!,  C mo podemos saber su permiso?” “Su silencio [indica su permiso].”¹⁰⁸

Como vemos, no todos los *hadices* parecen ser contrarios a la mujer, pero existen bastantes que favorecen su situación de inferioridad social frente al hombre.¹⁰⁹

La mujer en la leyenda popular y en algunos ejemplos literarios

Es interesante observar que algunos de los elementos que revisamos antes se ilustran también en esta otra esfera. Nuestro recorrido debe iniciar, evidentemente, por el principio: por la creación de Eva. Así, según una leyenda egipcia, Adán fue creado durante el sagrado Viernes, alrededor de las cuatro de la

fue Ibn Taimiya (1263-1328), principal ideólogo de los fundamentalistas de nuestros días. Vide Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, op. cit., p. 173.

¹⁰⁷ Al-Buj r : v. VII 1, libro 6, núm. 302. Sobre la menstruación cf. las opiniones de Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, op. cit., pp. 145 y 150). Las secreciones sexuales en general, de hombre y de mujer, son consideradas como grandes impurezas.

¹⁰⁸ Al-Buj r : v. VII, libro 62, núm. 67.

¹⁰⁹ Marín Guzmán (*Kitab...*, op. cit., p. 100), y Fierro (“La mujer y el trabajo...”, op. cit., pp. 36-37, 41 y 45-46) recogen y comentan diversos *hadices* que muestran la subordinación de la mujer al entorno doméstico, entre otros aspectos.

tarde. Su cabeza fue formada con barro del lugar donde estaría luego la tumba del Profeta en Medina, y su corazón con barro tomado de La Meca. La creación de Eva no se describe: Adán soñó con ella y al día siguiente la encontró a su lado. Pero antes de unirse a ella, Adán tuvo que obtener la autorización de Dios. El mismo ʿIbrīl le transmitió el mensaje del Altísimo: “Dios hizo a la mujer con el propósito de casarla con el hombre. Como precio de la novia, él debe recitar veinte oraciones. Él debe amarla como se ama a sí mismo y cuidarla bien”.

Y luego, juntos, sobre sus respectivos camellos, macho y hembra, fueron llevados a la tienda de seda donde se unieron.

La expulsión del Paraíso se produce también por la falta de Eva al seducir a Adán para comer el fruto del Árbol prohibido; sería un árbol de higos, o un árbol productor de vino o de pan, sólo Dios lo sabe realmente. Debe decirse que la Serpiente es descrita como una criatura alta y esbelta, con verdes ojos brillantes y larga cabellera, como una mujer... ¿Por qué logró seducir a Eva? Por el temor de Nuestra Madre por hacerse vieja y perder su belleza: en una palabra, por la vanidad que desde entonces acompaña a las mujeres. Ante ello, aceptó comer el fruto del árbol prohibido. Y el castigo de Dios llegó: expulsados del Paraíso, arribaron a la isla de Sarandīb (Ceilán); ahí, Adán se dejó la barba. Es interesante observar que sus lágrimas de arrepentimiento, al caer a la tierra, la fertilizaron y se volvieron plantas y especias; en cambio, las lágrimas de Eva se convirtieron en objetos bellos, pero superfluos: perlas y corales rojos. Se dice que por su pecado Eva fue condenada a permanecer en las playas del mar Rojo, donde actualmente se levanta la ciudad de Yedda, el lugar más caliente de toda la península arábiga. Llorando y vagando, arrepentida, atravesó Arabia y llegó cerca de una montaña llamada ‘Arafat (“Reconocimiento”); ahí vio a muchos ángeles orando, Adán con ellos. Era que los ángeles le enseñaban cómo efectuar las ceremonias de la *Hijya* o Peregrinación. Eva fue invitada a unirse a su esposo en el deber sagrado, el cual finalizó con una oración conjunta en la sagrada mezquita de La Meca. Hasta entonces Dios permitió a Adán abrazar de nuevo a su esposa: con ello las maquinaciones de Iblis o Saytân no resultarían. Cada vez que el hombre se acerque a su esposa debe realizar lo mismo, para evitar tales peligros para el niño que se conciba.

Entonces Yibrîl enseñó a Adán la agricultura, y Eva tuvo que aprender a encender el fuego, hacer cacharros de barro y cocinar decentemente en ellos. Y tuvo hijos con dolor: veinte veces tuvo gemelos, hombre y mujer. Fue nuestro inicio.

Los dos primeros gemelos, Kâbil (Caín) y Habîl (Abel) se enemistaron por una mujer también: debían intercambiar sus respectivas hermanas para casarse, como Dios ordenó, pero Caín no quiso entregarla en vista de su gran belleza. ¡Cuántas veces, la causa de la perdición del hombre, como veremos! La lucha entre los gemelos finalizó como se sabe, y Kâbil fue luego muerto también por el Ángel Vengador de Dios, por desobedecer sus mandatos.¹¹⁰ El primer crimen por una mujer se había cometido: seguirían otros.

Hay que decir que el temor de Eva por perder su juventud y belleza se había cumplido también. Tan sólo una mujer las recuperó, empero, para cumplir los designios de Dios: Zuleija, la esposa de Yûsuf (José). Gracias a sus oraciones fue otra vez una mujer de 12 años, y pudo casarse con José, y darle tres hijos.¹¹¹

Las historias donde intervienen mujeres o seres que las recuerdan son innumerables: las más altas y las más bajas pasiones las rodean.¹¹² En la península arábiga son famosas las *agual* —la algola, un vampiro que toma comúnmente la forma de una mujer hermosa— o, al menos, seres fantásticos que se consideran básicamente hembras y capaces de tener comercio sexual con los hombres, para destruirlos.¹¹³ De manera similar, en el norte de África, Salomón debe enfrentarse a la famosa Salmâs al-Hammâ, una Qarina, mujer-demonio gigantesca, con larga cabellera y ojos como brasas encendidas. Una Qarina ha cometido el peor pecado que una mujer puede cometer: co-

¹¹⁰ Leyenda en Knappert, *Islamic legends...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 35-41. Los descendientes de Caín fueron los banû Kâbil, que tenían hijos con sus hermanas y hasta con sus madres. *Vide ibid.*, vol. I, p. 57.

¹¹¹ Leyenda en lengua swahili. *Ibid.*, vol. I, p. 104.

¹¹² La belleza de la mujer siempre es una tentación para el hombre. *Vide* la historia de Enoc o Idrîs en *ibid.*, vol. I, pp. 58-59. La belleza es virtud que se resalta siempre. Como ejemplo, la hermosa dama de la "Historia del alhamel y las mocitas" (noches 9-11, LMUN, vol. I, pp. 439-453). En ésta y en las notas que siguen respetamos la ortografía que utiliza Cansinos. Este autor hace una revisión de los caracteres de la mujer en esta obra: ("Estudio...", *op. cit.*, vol. I, pp. 150-187) que las muestra desde lo más sublime hasta lo más abyecto.

¹¹³ Cansinos, "Estudio...", *op. cit.*, LMUN, vol. I, pp. 331-332.

merse a sus propios hijos;¹¹⁴ es también celosa, envidiosa de otras mujeres. Recorre por ello en las noches las aldeas, provocando abortos y enfermando terriblemente a los bebés. La Qarina es la imagen de la codicia y la envidia en el mundo. Luego de fiera lucha, Salomón logró vencerla. Pero cuando él murió, Salmâs regresó a sus malas costumbres.¹¹⁵

Quizá en parte por esta mala conducta de muchas mujeres el musulmán prefiere hijos: en una ocasión Dios permitió el cambio de sexo de un hijo. El santón Abdul Qâdir lo logró, según una leyenda argelina, luego de rezar a Dios durante una noche, la hija se transformó en el hijo deseado por sus padres.¹¹⁶ Y es que según el Profeta de Dios, las únicas mujeres perfectas fueron “Asia la egipcia; Mariam, madre de Jesús; Jadíya, madre de Fâtima, la hija de MuHammad, y Fâtima misma”.¹¹⁷

De Jadíya, la primera mujer del Profeta, se resalta su modestia y fidelidad, su amor sincero por el profeta, su capacidad para tomar decisiones, y que fue el primer musulmán: una mujer,¹¹⁸ rasgo sin duda de gran interés.

El carácter pudoroso y los valores de belleza, inteligencia, fidelidad, amor sincero y desinteresado de algunas mujeres deben resaltarse: la literatura los inmortaliza, como en la historia de Tauaddud, la esclava, uno de los mejores ejemplos al respecto.¹¹⁹ Pero sobre todo la esclava asombró al califa Hârûn al-

¹¹⁴ Una condena muy severa a las mujeres de todas las culturas es la de ser “malas madres”, derivada de la idea de que la maternidad es natural y que el binomio maternidad-feminidad es más o menos insoluble. Dra. Martha Torres, PIEM, El Colegio de México, junio, 1998, comunicación personal.

¹¹⁵ Leyenda argelina. Knappert, *Islamic legends...*, op. cit., vol. I, pp. 149-151. Otro genio femenino malévol, famoso en el Magreb también, es la Aïcha Kandicha, personaje de una hermosura excitante y lujuriosa, lasciva, que arrastra a la muerte al hombre que se prenda de ella. Fernando Valderrama M. (“Mitos y leyendas en el mundo bereber (I)”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, año 30, 1994, p. 16) la considera una “reliquia cartaginesa” del norte de África. Importa destacar aquí su naturaleza femenina.

¹¹⁶ Fernando Valderrama M., “Mitos y leyendas en el mundo bereber (II)”, en *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas*, Madrid, año 31, 1995, p. 324.

¹¹⁷ Valderrama, “Mitos y leyendas...”, op. cit., vol. I, p. 272.

¹¹⁸ *Ibid.*, vol. I, pp. 192-197. Es conocido el gran amor y respeto de MuHammad por Jadíya, a decir de Maxime Rodinson (*Mahoma*, trad. por M. Vela, rev. por Celma Agüero, México, Era, 1974, 295 p. (Biblioteca Era), pp. 62-63).

¹¹⁹ El tema de la “muerte por amor” también está presente en la literatura islámica. Recuérdese la historia de Qais y Laila que comentan Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, op. cit., pp. 132-134).

Rašid por su inteligencia (¿impensable en una mujer?): “Todo por el asombro que le produjo al jalifa la elocuencia de la esclava y su mucho saber y penetración, y su cumplida perfección y destreza en todas las ramas del arte y de la ciencia”.¹²⁰

Precisamente la heroína Šahrazad comparte tales virtudes: bella y joven (“tenía el visir dos hijas dotadas de belleza y hermosura y gentileza y garbo y de cuerpos bien formados”), pero también valerosa por arriesgarse a morir (“¡Por Allâh, padre mío! Cásame con el rey y a fe que moriré o serviré de rescate a las hijas de los musulmanes y las libraré de entre sus manos”), y discreta, honesta, virtuosa, inteligente, culta y conocedora de las más variadas tradiciones (“Y había la mayor leído libros e historias y vida de reyes antiguos y noticias de pueblos pretéritos. Mil libros dicen que reuniera de los libros de historias, de los libros relacionados con los pueblos antiguos y los reyes pasados y los poetas afamados”), con lo que salva su vida e indirectamente la de las otras mujeres de su ciudad cada noche, en contra de la misoginia de su marido el rey Šahriar, ansioso de venganza por la traición de una mujer.¹²¹

La acción de la propia Šahrazad motiva a la reflexión; de hecho, puede considerársele una verdadera “mujer sabia”, una *adiba*, si bien de una literatura oral,¹²² que “sabía de memoria” muchos relatos populares, capacidad que es una virtud que se alaba en este tipo de mujeres, a decir de las biografías que se conocen de algunas de estas “mujeres sabias”.¹²³ “Se hizo sabia” en ausencia de una figura masculina en su hogar, en donde re-

¹²⁰ Noches 269 a 280, LMUN, vol. II, pp. 57-103. Cita en esta última página.

¹²¹ LMUN, vol. I, pp. 385-386. Cf. las opiniones de Cansinos en *ibid.*, vol. I, pp. 70, 143-144, 147, 392 y 396, y de Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, *op. cit.*, pp. 120-121).

¹²² Sobre la relación entre la oralidad y la escritura, cf. Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, 3ª reimpr., trad. por A. Scherp, México, FCE, 1999, 190 p. (Sección de obras de lengua y estudios literarios), *passim*. Sabra Webber (“Women’s folk narratives and social change”, en Elizabeth Warnock Fernea, *Women and the Family in the Middle East. New voices of change*, Austin, University of Texas Press, 1985, XII + 356 p., pp. 310-311) da cuenta del papel típico de la mujer como narradora de historias de fantasía, *khurafats*, en el norte de África; en este caso en Kelibia, Túnez.

¹²³ Cf. María Luisa Ávila, “Las mujeres sabias en Al-Andalus”, en María J. Viguera, *La mujer en Al-Andalus...*, *op. cit.*, pp. 143-144. La obra ya citada, *Poesía femenina...* (*passim*), permite conocer la producción literaria de algunas de estas mujeres sabias. Cf. Ahmed (*Women and...*, *op. cit.*, pp. 113-114) sobre el tema de las mujeres educadas en la época clásica del islam.

cibió una educación que en otras circunstancias habría estado destinada a su hermano;¹²⁴ estudió sola, de manera similar al de otras “sabias” conocidas;¹²⁵ reunió una gran biblioteca, al igual que en otros casos de estas mujeres.¹²⁶ Además, como otras mujeres de la élite (Šahrazad era hija de un visir) tuvo posibilidades de ser educada y de mostrar así su real capacidad.¹²⁷ De hecho, recordemos la consideración de Ibn Rušd, Averroes (m. 1198) sobre las virtudes intelectuales de la mujer, lo cual contrasta con otros aspectos de su visión bastante desfavorable hacia aquélla:

cuando algunas mujeres han sido muy educadas y poseen disposiciones sobresalientes, no ha resultado imposible que lleguen a ser filósofas y gobernantes [...] Sin embargo, en estas sociedades nuestras se desconocen las habilidades de las mujeres, porque en ellas sólo se utilizan para la procreación, estando por tanto destinadas al servicio de sus maridos y relegadas al cuidado de la procreación, educación y crianza. Pero esto inutiliza sus otras posibles actividades [...] Todo esto es evidente *per se* [...] por lo que las mujeres deben ser educadas del mismo modo [que los varones] por medio de la música y la gimnasia.¹²⁸

Como se ve, el caso de Šahrazad no era de ninguna manera desconocido en la sociedad islámica clásica.

Hay otras virtudes, empero, que se resaltan continuamente en el “imaginario” popular: fundamentalmente el pudor, que el velo ayudaría a mantener,¹²⁹ la castidad y la fidelidad.¹³⁰

¹²⁴ Rubiera, “Oficios nobles...”, *op. cit.*, p. 72.

¹²⁵ *Ibid.*, p. 145.

¹²⁶ *Ibid.*, p. 150.

¹²⁷ Marín Guzmán, *Kitab...*, *op. cit.*, pp. 133-134.

¹²⁸ *Apud ibid.*, pp. 138-139. Cf. interpretación similar de Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, *op. cit.*, pp. 121-122). Curiosamente, la prostituta culta, cantora, música, poetisa o hasta filóloga, podía situarse por lo mismo sobre la esposa legítima, cuya función básica era el cuidado del hogar. Vide Rubiera (*op. cit.*, p. 73), y la opinión de Marín (*Kitab...*, *op. cit.*, p. 137).

¹²⁹ Cf. Norma Mobarec Asfura, *Las mil y una noches como fuente de conocimiento histórico jurídico*, Santiago, Jurídica de Chile, 1958, 122 p., p. 103. La autora cita la “Historia de grano de belleza”, pero este aspecto aparece también en muchas otras secciones de la obra, como sería la “Historia de Asis y Asisa” (noches 104-120, LMUN, vol. I, pp. 862-921).

¹³⁰ Como ejemplo, las historias de “El rey y la esposa del visir” (noches 345-346, LMUN, vol. II, pp. 340-344) y sobre todo la de “El aguador y la mujer del platero” (noche 259, LMUN, vol. II, pp. 13-14), entre otras narraciones.

Tales aspectos explican la admiración, respeto y cariño por la mujer que algunos cuentos populares egipcios demuestran.¹³¹

También, la virginidad es virtud que se exalta en las mismas huríes, las mujeres que reciben a los hombres buenos y a los guerreros muertos por el islam en el Paraíso: este último junto con las huríes fue creado por Dios en jueves.¹³² Las almas de los soldados del islam al morir eran recogidas por las huríes en el campo de batalla; de hecho, cada guerrero musulmán tiene una Novia celeste que lo espera. El *S. Corán* menciona en diversas *sûrât* su amor por los guerreros (LVI, 36-37), su belleza (XLIV, 54; LII, 20; LVI, 22; LXXVIII, 33), y sobre todo su pureza virginal (II, 25; IV, 57) que siempre se renueva, eternamente: luego del coito, el himen se rehace.¹³³ Sin embargo, en *Las mil y una noches* se realiza una apología irónica sobre la virginidad: en la “Historia prodigiosa del espejo de las vírgenes” (noches 710-717), el joven príncipe recorre el imperio islámico buscando a una virgen, armado de un espejo mágico que le permitirá reconocerla. Desespera de hallarla en Egipto, Siria, Persia, donde todas las muchachas “decentes” de los harenes fallan ante el espejo. Finalmente la encuentra en el sitio de las Tres Islas, donde el *šayj* preserva celosamente a su hija virgen para entregársela precisamente al príncipe. Y es así como su hija Latifa, virgen pura, y la virginidad son alabadas:

Te doy el único tesoro que es inestimable. Y ese tesoro, más valioso que todas las estatuas de diamante y todas las pedrerías de la tierra, es esta

¹³¹ S. Fanjul, *Literatura popular árabe*, op. cit., p. 169.

¹³² Leyenda turca. Knappert, *Islamic Legends...*, op. cit., vol. I, p. 27. Uno de los mejores elogios de la virginidad, el de Al-Harîrî, apud Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, op. cit., pp. 65-66).

¹³³ En el *S. Corán* se plantea con claridad que el destino de los creyentes, hombres o mujeres, es el mismo: la vida eterna. Vide *sûra* XXXIII, 35. Knappert, *Islamic Legends...*, op. cit., vol. II, p. 464. Ya habíamos comentado algunas de las implicaciones de esta situación. Sobre los placeres “carнаles” en el paraíso musulmán, vide cap. XI, “El Paraíso anticipado”, de Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, op. cit., pp. 177-202). Desde luego, considérese que sobre todo los guerreros muertos en el *yibâd* gozarían plenamente de estos placeres. Los hombres y mujeres salvos no muertos en la “Guerra santa” alcanzarían un destino similar sin importar su sexo, tan sólo el haber sido buenos y buenas musulmanes. Cf. Knappert, *Islamic legends...*, op. cit., vol. II, pp. 461-473, sobre la visión popular del Paraíso musulmán. Empero, también se cree que el hombre puede rehusar que su esposa entre a acompañarlo al Jardín Eterno. Como se ve, la ambivalente visión de que hemos hablado se aprecia aquí también.

joven virgen. Porque la virginidad, unida a la belleza del cuerpo y a la excelencia del alma, es la panacea que compendia todos los remedios y vale por todas las riquezas.¹³⁴

De ahí la dificultad y rareza para reconocer tal “estado perfecto”: “Es algo sutil que no sale a la cara ni se puede reconocer por el olor. Ese conocimiento sólo es patrimonio de Alláh y sus elegidos”.¹³⁵

A pesar de los sarcasmos y de los espejos mágicos, la importancia de la virginidad cierta o fingida de la novia se mantiene como valor muy importante en las diversas sociedades musulmanas actuales. Así, en Palestina se sigue el siguiente “programa de boda”, *grosso modo*:

1. *Sabrat al-'urs*, velada para mujeres, con cantos y bailes, toda la noche. Paralelamente, la “despedida” del hombre en su casa.
2. *Ziffat al-'aris*, al día siguiente, cortejo con bailes y cantos del novio, el cual entra a la casa de la novia al final.
3. *Ziffat al-'arus*, cortejo de la novia, montada en yegua o camella [como Eva]. Entra a casa del novio.
4. *Laylat al-dujla*, “Noche de la entrada”, fiesta en casa del novio y consumación del matrimonio.

¹³⁴ Cansinos, “Estudio...”, *op. cit.*, LMUN, vol. I, p. 187. Estas palabras recuerdan, entre otras fuentes, el pensamiento de padres y monjes de la Iglesia oriental cristiana, como Atanasio, Pacomio o Juan Crisóstomo y sus elogios de la virginidad. Vide L.-Th. Lefort, ed. y trans., *S. Athanase. Lettres festales et pastorales en copte*, Louvain, L. Durbecq, 1955, xxxiv + 170 + iii + 136 p. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Scriptores coptici, 19-20), p. 77. El mismo tema y similares ideas en el Pseudo-Clementino “De virginitate”. Su autor fue el monje Besa, c. 450. Fue texto bien conocido en el alto Egipto durante los siglos iv y v. Vide K. H. Kuhn, ed. y trans., *Letters and Sermons of Besa*, Louvain, L. Durbecq, 1956, xiv + 144 + ii + 146 p. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 21-22). También John Chrysostom, *On Virginity. Against remarriage*, Nueva York, The Edwin Mellen Press, 1983, xlii + 157 p. (Studies in women and religion, 9).

¹³⁵ Knappert, *Islamic legends...*, *op. cit.*, *loc. cit.* Entre paréntesis, hay que decir que tales palabras recuerdan la sabiduría salomónica: “Tres cosas me son estupendas, y una cuarta no llego a entenderla: el rastro del águila en los aires, el rastro de la serpiente sobre la roca, el rastro de la nave en medio del mar, y el rastro del hombre en la doncella. Éste es el obrar de la mujer adúltera: después de haber comido se limpia la boca, y dice: ‘Nada de mal he hecho’”. *Proverbios*, XXX: 18-20. *Sagrada Biblia*, trad. por Eloíno Nacar Fuster y Alberto Colunga, 46ª ed., Madrid, Católica, 1985, x + 1642 p., map. (BAC).

5. Se muestran en público las sábanas y el camisón de la novia para probar su virginidad.¹³⁶

Debe señalarse, sin embargo, que las virtudes femeninas pueden florecer aun entre las mujeres que se dedican a practicar el matrimonio *mut'a* o temporal o de placer, y que en *Las mil y una noches* se describen en la historia “Del raro lance que le ocurrió a Harunu-r-Raschid con el joven Al-Omani” (noches 511-513).¹³⁷

Al final, ¿qué cualidades femeninas son las más importantes? Evidentemente, las que se ligan a la maternidad, pero también la castidad, la virtud, la pureza y la honestidad; todo aquello que se considera edificante y propio de las funciones básicas de la mujer. En gran parte, son esos los atributos que salvan definitivamente a Šahrazad de la muerte y redimen a su esposo a través de ella:

¡Ye, Šahrazad: por Allâh, que antes que estos hijos vinieran al mundo ya yo te había perdonado la vida, en atención a haber podido comprobar tu castidad, y tu virtud, y tu pureza, y tu honestidad! ¡Bendígate Allâh y bendiga también a tu padre, y a ti madre, y a tu raíz y tu ramaje! Y Allâh sea testigo que cómo te absuelvo y te redimo de todo mal que te pudiera amagar.¹³⁸

En cambio, las malas cualidades femeninas son siempre causa de problemas, de incidentes pícaros o trágicos. “Fuera una rosa, dentro una mona”,¹³⁹ es proverbio popular que demuestra tal desprecio hacia ciertas mujeres. El *Kitab al-Bujala'* (s. IX) dice: “Soy capaz de soportar los mayores dispendios con tal de lograr rápidamente la paz familiar: Dios maldiga a las mujeres, aunque no me cabe la menor duda de que quien las obedece es aún peor que ellas”.¹⁴⁰

¹³⁶ S. Fanjul, *Literatura popular árabe*, op. cit., p. 108.

¹³⁷ LMUN, vol. II, pp. 1010-1024.

¹³⁸ LMUN, vol. III, pp. 1550-1551. Para Cansinos, el carácter “antifeminista” de algunos pasajes del LMUN se debe a la influencia aria en su formación. Cansinos, “Estudio...”, op. cit., LMUN, vol. I, p. 74.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 199. Colección de refranes sobre la mujer, en *ibid.*, vol. III, p. 1607.

¹⁴⁰ Marín, *Kitab...*, op. cit., p. 99.

La lascivia de la mujer se destaca frecuentemente: recuérdese tan sólo la historia del cestero y su esposa.¹⁴¹ La inclinación procaz es tal que, para satisfacerla, algunas mujeres son capaces de cometer actos de bestialismo, como en la “Historia de Uardan, el carnicero”, y sobre todo la “Historia en la que se trata de la incontinencia en la mujer y el modo de curarla”.¹⁴² Asimismo, se advierte de los peligros de dejarse arrastrar por una excesiva pasión por las mujeres, por ejemplo en la “Historia de Uardujan, hijo del rey Cheliaad”.¹⁴³ Cansinos ve en estos aspectos una clara intención didáctica: precaver a hombres y mujeres de lo que arriesgan por dejarse arrastrar ante la pasión amorosa, los castigos terreno y divino eterno. La “Historia de Ali-ben-Bekkar y Schemsu-n-Nehar” (noches 138-147)¹⁴⁴ es un buen ejemplo al respecto.

Es interesante notar que las “malas tintas” contra la mujer se cargan aún más al referirse a las mujeres “enemigas de la fe” musulmana: las damas bizantinas parecen ser retratadas con todos los rasgos de su conducta “licenciosa y corrupta”, según opinan algunos contemporáneos, en la “Historia del rey Omaru-N-Noman y de sus hijos Scharkan y Zu-l-Mekan” (noches 60-102).¹⁴⁵

La temática de las malas virtudes de la mujer es recurrente en *Las mil y una noches*, pero también en otros ejemplos del pensamiento popular islámico: tal es la historia de Zuhura o Venus, capaz de trastornar con sus encantos a los dos ángeles caídos por burlarse de Enoc, que el *S. Corán* menciona como Hârût y Mârût (II: 102), y que finalmente son castigados eternamente por Dios.¹⁴⁶ A la mujer se le llega a comparar con Šaytân. En una tradición *šī‘íta*, ‘Alî declara que “Una mujer es un demonio, dos mujeres dos demonios, tres mujeres el Infierno”.¹⁴⁷

¹⁴¹ Noches 282-283 en LMUN, vol. II, pp. 113-115. Cf. opiniones de Cansinos, “Estudio...”, *op. cit.*, LMUN, vol. I, p. 155.

¹⁴² Noches 238-240, LMUN, vol. I, pp. 1366-1372. Al respecto, las egipcias son las mujeres de peor fama, como se ve en la primera historia que citamos. Cf. Cansinos, “Estudio...”, *op. cit.*, LMUN, vol. I, pp. 302-303.

¹⁴³ Noches 494-505, LMUN, vol. II, pp. 882-966.

¹⁴⁴ *Vide ibid.*, vol. I, pp. 183 y 1024-1065.

¹⁴⁵ *Ibid.*, vol. I, pp. 703-851. Cf. las opiniones de Cansinos en esta misma obra: vol. I, pp. 150-151.

¹⁴⁶ Leyenda egipcia. Knappert, *Islamic legends...*, *op. cit.*, vol. I, pp. 59-62.

¹⁴⁷ *Apud* Fanjul, *Literatura popular árabe*, *op. cit.*, p. 187.

No en balde, en muchos cuentos populares árabes modernos la mujer aparece como un ser antipático, traidor, cobarde, infiel, egoísta. Así

Una mujer cuando dormía dejaba la cabeza para el marido y lo otro lo sacaba fuera de la jaima para su amante y allí le hacía lo que quería. Un día ella se quedó dormida y su marido salió fuera de la tienda y vio el engaño y con un cuchillo que puso al rojo vivo le quemó el "higo".¹⁴⁸

¿Será por todo ello que en el islam se considera popularmente que hay más santos que santas?¹⁴⁹ La mala mujer, empero, puede ser redimida y convertida en bienaventurada por un bendito varón que la conduzca al buen camino.¹⁵⁰

Reflexión final

Culminamos así esta breve revisión sobre una temática realmente inagotable, sobre todo si profundizásemos en los casos concretos, tarea por realizar en el futuro. Pueden sin embargo señalarse algunos aspectos que parecen desprenderse de lo dicho.

En primer lugar, es claro que al analizar, así sea de forma somera, los fundamentos de la legislación islámica sobre la mujer, se nota cierto avance en comparación con la situación precedente y en relación con otras civilizaciones y culturas de la época de surgimiento y esplendor del islam clásico. Muchas otras disposiciones parecen ser de origen popular, que el islam

¹⁴⁸ *Ibid.*, loc. cit. La crudeza de este tipo de narraciones se aprecia también en el LMUN, vol. I, p. 544; por ejemplo, la "Historia del visir Nuru-d-Din y de su hermano Schemsui-d-Din" (noches 20 a 25). "Llegóse entonces a él Situ-l-Hosn y tiró de él hacia ella y tiró Verdú-d-Din de ella y la atrajo hacia sí y la abrazó y le echó sus piernas en torno a sus caderas. Y montó el cañón [*madfā*] y apuntó a la fortaleza y disparó y la derribó y la encontró perla sin horadar y montura sin cabalgar y le tomó su virginidad. Y se enardeció su vigor y tornó a apuntar el cañón y más de quince veces lo disparó."

¹⁴⁹ Cf. Knappert, *Islamic legends...*, op. cit., p. 1.

¹⁵⁰ Como se ve en la historia de la famosa Baida, hermosísima mujer redimida por Sidi Beliut, santón bereber. Cf. Valderrama, "Mitos y leyendas...", op. cit., vol. II, p. 52. Sobre la doble imagen, positiva y negativa, de la mujer en el islam, cf. Heller y Mosbahi, *Tras los velos...*, op. cit., p. 123. Esta situación es similar en el cristianismo, como demuestra Georges Duby en *Mujeres del siglo XII. Recordando el linaje femenino*, trad. por C. Díaz, Barcelona, Andrés Bello, 1996, 224 p., *passim*.

tan sólo ha adaptado. A veces, a pesar de la condena ortodoxa sobre ciertas prácticas, como las de la mutilación o la del matrimonio temporal —verdadera prostitución disfrazada, si bien reglamentada, como sucede también en Occidente—, tales costumbres se encuentran tan arraigadas que no es posible extirparlas, aun en pueblos tan “occidentalizados” como se supone es la nación egipcia. Y como vimos, en este caso no puede achacarse tal costumbre a la influencia del islam, considerando los factores que analizamos en la obra que citamos antes.¹⁵¹

¿Por qué se conformó ese “imaginario popular” misógino del que hablábamos antes? Las razones son diversas, como veíamos, pero entre todas ellas surge de manera clara el deseo del hombre por controlar a la mujer, su cuerpo y su sexualidad.¹⁵² De hecho, el islam no establece la tesis de la inferioridad de la mujer; por el contrario, afirma la potencial igualdad entre los sexos, y más aún, considera que las mujeres son, realmente, seres poderosos y peligrosos para la sociedad, por lo que debe diseñarse una estrategia —que comprende la poligamia, el repudio femenino, la segregación— para contener su poder, el *qaid*, que neutraliza sus efectos de descomposición social.¹⁵³ De ahí que la desigualdad de la mujer en la visión musulmana sea un producto histórico, como vimos, y variable según la región y el momento histórico de que se trate. No es igual la situación de la mujer musulmana en Iraq, en Persia, entre los bereberes o en la península Ibérica. En Al-Andalus,

¹⁵¹ Castañeda, *Fronteras...*, op. cit., *passim*.

¹⁵² La “sexualidad desbordada” de la mujer es fuente de problemas que deben evitarse. La imagen de la mujer insaciable por el sexo encuentra su mejor prototipo en las mujeres egipcias, como lo prueba desde la historia de José y Suleika en la *S. Biblia* hasta los versos del poeta turco Fázil Bey, que dice de las egipcias, según considera Cansinos Assens: “¡Cuánta lascivia! ¡Cuántos arrumacos! ¡Cuánto deseo de cópula! ¡Siempre tienen a su lado un bombero, pues la sangre les arde! Y si por dentro les corriera el Nilo, no bastaría a apagar ese incendio”. LMUN, vol. I, p. 304. Sin duda, esta imagen estereotipada deriva de la religiosidad y las costumbres del Egipto antiguo, que no es posible analizar aquí, pero cuyo tema básico es el de la regeneración, el renacimiento del muerto, que copulará en la muerte como lo hizo en la vida. Cf. Emily Teeter, “Celibacy and adoption among God’s wives of Amun and singers in the temple of Amun. A re-examination of the evidence”, en Emily Teeter and John Larson (ed.), *Gold of Praise. Studies on ancient Egypt in honor of Edward F. Wente*, Chicago, Oriental Institute, 1999, xxxi + 494 p., ilus., maps., plans., pp. 410-411.

¹⁵³ F. Mernissi, *Beyond the veil...*, op. cit., pp. 19 y 46.

por ejemplo, la mujer musulmana podía hacer saber su reclamo por su amante, diciéndole:

Mi señor Ibrâhîm,
 ¡oh dulce nombre!,
 vente a mí
 de noche.
 Si no quieres,
 ireme a ti,
 dime a dónde,
 a verte.
 No te amaré
 si no es con la condición
 que unas mis ajorcas
 con mis arracadas...
 Amiguito, decídete,
 Ven a tomarme,
 Bésame la boca,
 Apriétame los pechos;
 Junta ajorca y arracada.
 Mi marido está ocupado...
 Sube conmigo a la cama,
 Vidita mía,
 Acuéstate desnudo...
 ¡Dulce saliva!
 ¡Déjame, por el profeta!,
 ¡déjame besarle!¹⁵⁴

¹⁵⁴ Jarchas de requerimiento, en *Poesía femenina...*, op. cit., pp. 41-46. No consideramos este tipo de composiciones como un simple motivo literario, sino como reflejo histórico de la sociedad en la que surgen. Es muy interesante el paralelismo que puede establecerse entre este tipo de poesía erótica y el de los cantos de amor del Egipto antiguo. Cf. sobre esta poesía egipcia, tan sólo Pascal Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, París, Imprimerie Nationale, 1992, 220 p., ilus., (La salamandre); John Foster, *Love songs of the New Kingdom*, Austin, University of Texas Press, 1974, xix + 120 p., ilus., (Poetry. Egyptology. General interest), y Michael Fox, *The Song of Songs and the Ancient Egyptian Love Songs*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1985, xxvii + 454 p. El paralelismo con las jarchas lo ve también Barbara Lesko, "Listening to the ancient Egyptian women: letters, testimonials, and other expressions of self", en Emily Teeter and John Larson (ed.), *Gold of Praise. Studies on ancient Egypt in honor of Edward F. Wente*, Chicago, Oriental Institute, 1999, xxxi + 494 p., ilus., maps., plans., pp. 247-254, y en Barbara Lesko, "True art in ancient Egypt", en Leonard Lesko (ed.), *Egyptological Studies in Honor of Richard A. Parker. Presented on the occasion of his 78th birthday December 10, 1983*, Hanover, Brown University Press, 1986, xvii + 171 p., ilus., maps., plans., pp. 85-97.

Este aspecto deriva en otra consideración: el desconocimiento y la visión distorsionada que sobre estas temáticas se tiene en Occidente, no sólo entre el “gran público” sino incluso en ciertos sectores académicos.¹⁵⁵ Esta visión ignora muchos aspectos elementales de la realidad islámica presente y pasada, al censurar en vez de intentar comprender tal realidad. Y lo más importante, y como escribíamos antes: son las propias mujeres que habitan en los países islámicos las que deberán decidir cuáles rasgos de su historia y su cultura son criticables y deberán cambiarse o conservarse, como muestra de sus propias tradiciones y formas de vida. La condena o la conmiseración de Occidente al respecto es irrelevante en última instancia, a veces parte únicamente de la ignorancia o de la mala fe en contra del islam; por lo demás, desconfianza mutua de la que las fuentes que estudiamos a veces dan cuenta también.¹⁵⁶ Evidentemente, la censura mundial en contra de problemáticas atroces como las que han vivido las mujeres afganas o las argelinas hoy día son necesarias, pero no sin considerar un análisis lo más objetivo posible de los procesos históricos (en donde el colonialismo e imperialismo occidentales continúan dejando su huella) y la realidad de la civilización islámica. De hecho, el imperialismo occidental ha tomado lo anterior como pretexto que justifica su dominación colonialista sobre los países del islam. A decir de Ahmed:

¹⁵⁵ Recordemos al respecto las críticas que realizan Marnia Lazreg (“Feminism and difference: the perils of writing as a woman on women in Algeria”, en Marianne Hirsch and Evelyn Fox Keller (ed.), *Conflicts in Feminism*, Nueva York, Routledge, 1990, ix + 397 p., pp. 326-348), y Chandra Talpade Mohanty (“Under western eyes. Feminist scholarship and colonial discourses”, en Chandra Talpade Mohanty, et al. (ed.), *Third World Women and the Politics of Feminism*, Indianapolis, Indiana University, 1991, xi + 338 p., pp. 51-80), ambos textos interesantes por su crítica a las visiones “occidentalizadas” y “orientalistas” de algunos académicos, hombres y mujeres, sobre las mujeres del Tercer Mundo. *Vide* también el resumen analítico y la propuesta metodológica para abordar el estudio de la condición de la mujer dentro de las sociedades del llamado Medio Oriente, de Sandra Hale (“The politics of gender in the Middle East”, en Sandra Morgen (ed.), *Gender and Anthropology. Critical reviews for research and teaching*, 3ª impr., Washington, D. C., American Anthropological Association, 1993, vi + 462 p., pp. 246-267).

¹⁵⁶ Tal es el caso de la “Historia del rey Omaru-N-Noman y de sus hijos Scharkan y Zu-l-Mekan” (noches 60-102) que mencionamos previamente: la visión crítica del islam contra sus enemigos infieles de la época.

La idea de que Otros hombres, los hombres en las sociedades colonizadas o en las sociedades más allá de las fronteras del Occidente civilizado, oprimían a las mujeres fue usada, en la retórica del colonialismo, para hacer moralmente justificable su proyecto de socavar o erradicar las culturas de los pueblos colonizados.¹⁵⁷

Lo anterior parte de la visión distorsionada, orientalista, sobre el islam, que fijó una única interpretación de éste y utilizó la imagen de la mujer musulmana oprimida como muestra de la inferioridad cultural de los musulmanes frente a sus dominadores europeos.¹⁵⁸

Al final, sin embargo, cada pueblo termina por escoger su propia vía, y cada sector social, como el de las mujeres en este caso, también. La educación y la superación de las propias limitaciones impuestas por su entorno cultural es la única vía de liberación de la mujer musulmana. En la literatura femenina árabe contemporánea, por ejemplo, lo apreciamos con claridad. Así se ve en la obra de Nawāl al-Saʿdāwī, doctora y feminista egipcia, bien conocida en Occidente por sus obras sobre la sexualidad femenina en el islam, además de escritora de relieve. En su *Mudhakkirat tabiba* (*Recuerdos de una doctora*, 1965), escribe:

La lucha entre mí y mi feminidad empezó muy temprano..., antes de que mi feminidad brotase y antes de que yo supiese nada acerca de mí misma, mi sexo, mi origen... Todo lo que yo supe en ese momento fue que yo era una niña, como yo escuché de mi madre. ¡Una niña! Y había solamente un significado para la palabra “niña” en mi mente... que yo no era un muchacho... Yo no era como mi hermano... Mi hermano juega..., salta..., da volteretas..., pero yo, cuando alguna vez me siento y el vestido sube unos centímetros sobre mis muslos, mi madre lanza una filosa, ofensiva mirada sobre mí, y yo oculto mi vergüenza e impureza... ¡Vergüenza e impureza! ¡Todo en mí es vergüenza e impureza, a pesar de que yo soy una niña de nueve años! Yo siento pena por mí misma... Las primeras lágrimas de mi vida no fueron vertidas a causa de un fracaso escolar o porque hubiese roto algo caro..., ¡sino porque yo era una niña! Yo lloré por mi feminidad antes de que la conociese... Yo negaré mi feminidad... Yo cambiaré mi naturaleza... Yo resistiré todos los deseos de mi cuerpo... Yo les probaré a mi madre y a mi abuela que

¹⁵⁷ Ahmed, *Women and...*, op. cit., p. 151.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 149-150. Sobre la visión orientalista, el multicitado ensayo de Edward Said, *Orientalism*, Nueva York, Pantheon Books, 1978, XII + 368 p., *passim*.

yo no soy una mujer como ellas... Yo nunca pasaré mi vida en la cocina pelando cebollas y ajos... Yo nunca dedicaré mi vida a un marido que come y come... Yo le probaré a mi madre que soy más lista que mi hermano, que un hombre, que todos los hombres..., y que soy capaz de hacer todo lo que mi padre hace, y aún más...¹⁵⁹

Finalmente señalemos que muchos de los aspectos ligados a las tradiciones populares sobre la mujer que estudiamos en estas páginas son ejemplos concretos de la pervivencia de tales rasgos de la cultura de los pueblos; tradiciones que trascienden lejanas épocas, cuando surgieron. En el caso del mundo islámico, la rica herencia multicivilizacional que lo conformó se plasma también en este tipo de elementos, a los cuales el islam como religión tuvo que adaptarse en cada área, luego de su elaboración teórica inicial.

Para terminar, creemos que en última instancia, serán las propias mujeres musulmanas, independientemente de la opinión de hombres y mujeres de Occidente, las que habrán de decidir el grado de “libertad” del que han de gozar; de hecho, muchas mujeres musulmanas, a despecho de la opinión occidental, consideran que el propio islam no es sexista.¹⁶⁰

¹⁵⁹ Nawāl Al-Saʿdāwī, “Growing up female in Egypt (from *Mudbakkirat tabiba*)”, en Elizabeth Warnock Fernea, *Women and the Family in the Middle East. New voices of change*, Austin, University of Texas Press, 1985, xii + 356 p., pp. 111-112, 119. Sobre la literatura femenina árabe contemporánea y sus principales temas —amor, matrimonio, restricciones de la visión tradicional del islam sobre la mujer— cf. Escritoras árabes: *passim*. Estrada, “Espacios de resistencia...”, *op. cit.*, *passim* es un ejemplo de los “modos de resistencia” cotidianos que utilizan las mujeres musulmanas en contra de la opresión y en busca de lograr la igualdad frente a los hombres. Empero, Al-Saʿdāwī ha sufrido en repetidas ocasiones la represión del gobierno egipcio por sus actividades: en 1991 su asociación fue prohibida y en el 2001 tuvo que comparecer ante la Personal Status Court de El Cairo acusada de comentarios contrarios a la ética del islam y publicados en el periódico *Al-Midan*. De hecho, su condición de mujer no necesariamente tuvo que ver con esta última situación: el Dr. Nasr Abu Zeid encaró cargos similares en 1995. Cf. “Biographical information. Nawal El Saadawi. Sherif Hetata”, www.nawalsaadawi.net/bio.htm, 24 de abril de 2003. Opiniones sobre esta autora en Moghadam, *Modernizing Women...*, *op. cit.*, pp. 151 y 159, y Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, p. 215.

¹⁶⁰ “The unmistakable presence of an ethical egalitarianism explains why Muslim women frequently insist, often inexplicably to non-Muslims, that Islam is not sexist. They hear and read in its sacred text, justly and legitimately, a different message from that heard by the makers and enforcers of orthodox, androcentric Islam.” Ahmed, *Women and...*, *op. cit.*, p. 66. En cambio, Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, *op. cit.*, pp. 70-71), recuerdan esta visión ambivalente y la opinión de F. Mernissi quien señala que el islam “civilizó” la sexualidad de la mujer, no la del hombre, a conveniencia de este último.

Puede aceptarse que la emancipación de la mujer musulmana es la base de la modernidad del islam,¹⁶¹ pero tal liberación será construida por las propias mujeres del islam, mediante su búsqueda por lograr una mejor educación, participar en la vida productiva de su país y luchar por la vía democrática y feminista para lograrlo.¹⁶² Pero creemos que también en sus propias tradiciones será en donde las mujeres que habitan los países musulmanes podrán, por ellas mismas, sentar las bases para lograr su propio camino de mayor bienestar cotidiano, de acuerdo con su propia cultura¹⁶³ sin renunciar a aquellos aspectos que de la cultura y civilización universales puedan rescatar para mejorar y enriquecer su vida cotidiana. Pero nunca perderán el valor que la herencia de su pasado, culto o popular, le confiere a su propia civilización:

El fundador de El Cairo fue de origen pastelero,
jardines maravillosos plantó y los trazó helwânies.
Andaban las mozas de El Cairo con ojos negros y rojas
[mejillas dulces.
Enloquecimos de ver a las hermosas con los cobardes.
Visten seda india por encima del cuello para
[trastornarnos.
Señor, creas beldades y cobardes y sobre nosotros los
[dejas.
Si van meneando las ancas, ¿qué seso le quedará a tu
[siervo?
El pobre hombre a la cena dirá: ¿qué me resta para el
[desayuno?¹⁶⁴

Y en el *S. Corán*, mujeres y hombres del islam seguirán encontrando sus raíces, los fundamentos de su fe y de su vida:

¹⁶¹ Según Heller y Mosbahi (*Tras los velos...*, op. cit., p. 321), y Moghadam (*Modernizing Women...*, op. cit., p. 256), quien señala que "women are modernizing the Middle East".

¹⁶² Como explica y ejemplifica Moghadam (*ibid.*, pp. 206, 250-251 y 255). Para esta autora, las mujeres de clase media simbolizan este cambio y modernización en el Medio Oriente.

¹⁶³ Así opina también Ahmed (*Women and...*, op. cit., pp. 235-248).

¹⁶⁴ El texto que citamos es un *mawwâl*, una poesía netamente popular de transmisión oral bien afincada en Egipto a pesar de su origen iraquí: "es la expresión popular egipcia por antonomasia". Vide S. Fanjul, *Literatura popular árabe*, op. cit., pp. 68-69, 101-103 y 229.

Y no recae culpa sobre vosotros por lo que digáis indirectamente al pedir a [tales] mujeres en matrimonio o bien si guardáis [vuestras intenciones] ocultas en la mente. Allâh sabe que las tendréis en vuestra mente, pero no les hagáis una promesa en secreto salvo si habláis de manera lícita. Y no confirméis el lazo matrimonial hasta que se cumpla el plazo prescrito. Y sabed que Allâh conoce lo que está en vuestra mente, así que cuidaos de Él; y sabed que Allâh es Indulgente, tolerante. (II, 235) ❖

Dirección institucional del autor:
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa
Área de Historia del Estado y la Sociedad
Colegio de Historia Depto. de Filosofía. División de CSH.
Ave. San Rafael Atlixco núm. 186
col. Vicentina, Iztapalapa,
09340. México, D. F. México