Feminismo en el Magreb

Poder Arroyo Medina

El Magreb es el nombre árabe de Marruecos (y por extensión el del conjunto que forman los cinco países del norte de África: Marruecos, Argelia, Túnez, Libia y Mauritania). Magreb significa el lugar en el que se pone el sol y constituye, por sus características históricas y humanas, un espacio particular e individualizado dentro del conjunto del mundo árabe-musulmán.

La historia de Marruecos como nación moderna comienza en 1956, el 2 de marzo de ese año Francia firma el tratado de independencia, el 17 de abril se produce la renuncia española a la soberanía en los territorios del norte y, finalmente, el 29 de octubre la zona de Tánger pasa a ser jurisdicción marroquí.

Dos son los protagonistas de esta lucha nacional, por un lado Muhammad V, que fue siempre consciente de la necesidad de salvaguardar la unidad e identidad de la nación, sobre todo cuando en 1930 la política colonial francesa intentó dividir a los dos componentes de dicha nación, el árabe y el bereber, dotándoles de un régimen jurídico diferente, en lo que se conoció como el *dahir berbére,* y cuando, años más tarde, la política francesa de reformas intenta la "argelización" de Marruecos. La otra presencia central es el partido *Istiqlal* (Independencia), que liderará el espacio político en las décadas precedentes y posteriores a la independencia.

Durante estas décadas la vinculación entre nacionalismo y feminismo no ofrece dudas. Si bien, y como defiende la autora marroquí Rita el-Khyat, el feminismo magrebí, entendido éste como búsqueda de modernización y emancipación de las mujeres, es dependiente directo del contacto con el colonialismo europeo, del que se deriva una serie dé transformaciones materiales que son el punto de partida para los cambios en las conductas y expectativas de las mujeres en este país.

Sin embargo, como corriente de pensamiento y forma de concebir lo social, el feminismo magrebí se inserta dentro de una tradición renovadora propiamente árabe y musulmana. La preocupación por la situación de la mujer está ligada a la preocupación por la modernización de estas sociedades en plena época de decadencia otomana. En el siglo XIX surge, en el Mashreq (Egipto, Líbano y Siria, fundamentalmente) una corriente de pensamiento denominada *nahda* (renacimiento), que se enfrenta a la primacía de una ciencia moderna y extranjera, y que será consciente de la necesidad de adquirir ese conocimiento científico, como vía para su propio desarrollo, adaptándolo, eso sí, a la realidad musulmana, para lo cual se trata de volver a las fuentes del verdadero Islam.

Esa actitud de renovación se sustentaba sobre tres pilares centrales: la democratización política, el progreso científico-técnico y la mejora en la situación de la mujer. Los representantes de esta corriente renovadora son pensadores como Rifa al-Tahtawi, Qasim Amin, Yamal ad-Dine al-Afgani o Muhammad Abduh. Ellos están convencidos de que el desarrollo del mundo árabe no puede lograrse sin la participación activa de la mitad de la población; es decir, de la parte femenina. Este criterio lo compartirán en el siglo XX otros hombres que, como el tunecino Tahar al-Hadad, retomarán la preocupación por la mujer como una parte integral de la construcción de las modernas sociedades musulmanas.

La cuestión de la mujer en Marruecos

Siguiendo a Zakya Daud, podemos establecer, en el desarrollo de la cuestión de la mujer en Marruecos, tres etapas. La primera corresponde al periodo comprendido entre 1940 y 1965, la segunda a los años que van desde 1965 a 1985 y la tercera desde este último año a la fecha.

En la primera etapa destaca la actitud modernizadora del rey, que a través de sus discursos o de actos sim-

bólicos —como el dejar en abril de 1947 que su hija mayor, Lalla Aixa, que aparece desvelada, lea en Tánger un discurso político—, va construyendo una actitud positiva hacia la emancipación de la mujer, que tendrá uno de sus mayores logros en la política de alfabetización de las mujeres, puesta en marcha inmediatamente después de la independencia. Pero también es éste el momento de la redacción de la *mudawana*, o código de estatuto personal,[1] que estipula la dependencia de la mujer al hombre en el ámbito de las relaciones personales y que responde a una codificación respetuosa del rito malekí[2] con un interés de reforma reducida, en respuesta a una sociedad y sobre todo a unos dirigentes preocupados por el problema de la autenticidad. Se trata de evolucionar, pero siempre en el contexto de la *sharia* —ley— islámica.

A partir de 1965 se vive en el reinado de Hassan II un espíritu de desencanto con relación al anterior entusiasmo nacionalista. Las décadas de los setenta y ochenta son años que marcan a la sociedad marroquí, son años de fuerte crisis económica, crecimiento demográfico y cerrazón política, apoyada ésta en un incremento de la influencia de los ulemas, en un reforzamiento del orden piramidal en el que Hassan II intenta instaurar el poder espiritual de la monarquía y fortalecer la visión tradicional de la familia y, por tanto, el papel dominante del hombre.

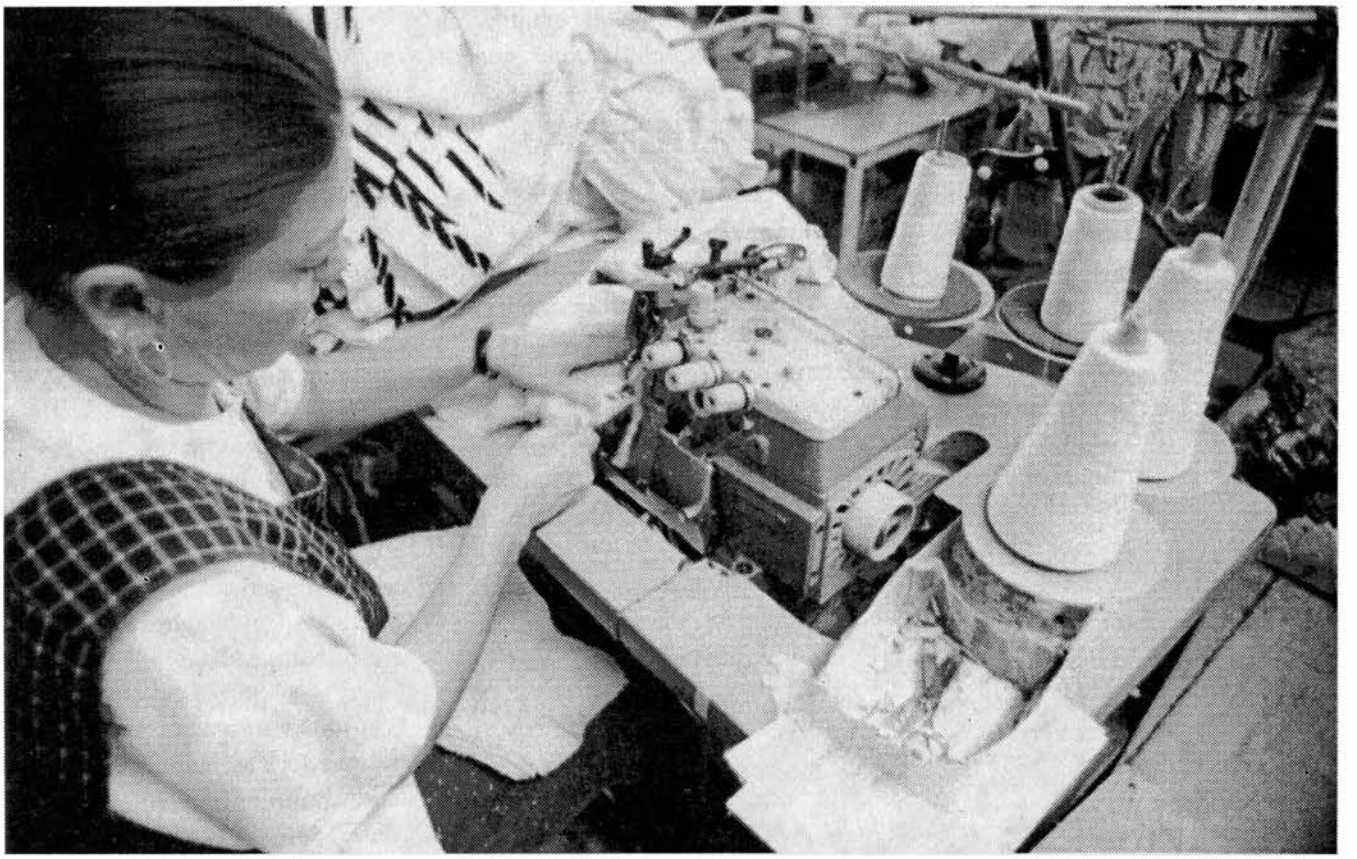
Pero estos años conocen una fuerte dinamización de la sociedad a través de las mujeres que acceden, eso sí, en condiciones de precariedad al espacio laboral; las fuerzas productivas se invierten y el trabajo femenino viene a sustituir al masculino, afectado profundamente por el paro. La consecuencia de este hecho es que la mentalidad tradicional sufre un fuerte golpe, la mayoría de los hombres admiten muy mal lo que ellos consideran una invasión de un espacio intrínsecamente masculino; para muchos de ellos los acontecimientos no son más que la prueba de una degradación de las costumbres y de un ataque al orden sexual. Es decir, el problema socio-económico se transcribe en términos sexuales por los que se consideran inseparables los conceptos de masculinidad y poder económico. En estas condiciones el trabajo femenino es un atentado contra el poder del hombre y no puede ser considerado como mecanismo válido para cambiar el estatuto interno de las mujeres, ni el espíritu conservador y arcaizante de las estructuras sociales.

Con todo, en estas décadas comienza a formalizarse un discurso feminista reivindicativo por parte de ciertos intelectuales, formados en diversas disciplinas. Pero también se gesta un feminismo oficial dependiente del poder político, que se convertirá en un obstáculo para las propias demandas feministas de igualdad y representación, ya que su objetivo principal será legitimar ese poder político que lo ampara y cuya característica principal es su carácter patriarcal y patrimonial.

A partir de 1985 se produce un auge del asociacionismo feminista. Y en esos años se multiplica, en el ámbito intelectual marroquí, el interés por la cuestión de la mujer. Este interés da lugar a diversos estudios interdisciplinarios sobre la forma en que las mujeres viven su realidad, trabajos que abrirán un debate ideológico y sociológico en el pensamiento marroquí. Pero en este periodo se dan también las respuestas más intransigentes por parte de los estratos más conservadores.

En el inicio de la década de los años noventa, la Guerra del Golfo supone para el consciente colectivo árabe un punto de inflexión clave, la realidad de los hechos afecta la fragilidad institucional de unos Estados que no son capaces de responder a las necesidades de sus habitantes; el conflicto reaviva, así, la reclamación unánime de una apertura democrática de los distintos países, una reclamación que se extiende a la reivindicación de la igualdad entre los sexos, como reflejo de dicha apertura. Por su parte, estos hechos coinciden en Marruecos con un periodo electoral que activará la vida política y las dinámicas sociales. Pero al final de la década, el balance de los logros arroja apenas avances en la situación de la mujer, las viejas reivindicaciones siguen estando presentes, ya que no han tenido ocasión de hacerse realidad. En 1999, Mohammed VI accede al trono tras la muerte de su padre. En sus discursos iniciales reconoce la necesidad de que las mujeres gocen de los mismos derechos que los hombres, y propone las primeras medidas reformadoras a través de un "Plan de Acción Nacional para la Integración de la Mujer", que forma el marco actual de las cuestiones de las mujeres en Marruecos.

Los acontecimientos vividos en cada etapa reflejan, de forma clara, los diversos procesos políticos y económicos que se dan en el país, reafirmando una tendencia del feminismo magrebí y, por extensión, árabe, a permanecer dependiente de otras esferas, sobre todo la política. Esta falta de autonomía es la que hace que las cuestiones que se denuncian aparezcan y reaparezcan en cada una de las etapas como nexos comunes de todo el proceso, sin que se encuentren para ellas soluciones satisfactorias y definitivas.



La primera de estas cuestiones hace referencia al código de estatuto personal y a la organización del matrimonio-familia como institución básica sobre la que se levanta la estructura social. Se trata de cuestiones que conforman lo que podríamos llamar el espacio privado de lo social: el matrimonio, la poligamia, el divorcio y sobre todo las condiciones de repudio para la mujer y sus hijos, que en conjunto forman el núcleo de una serie de reivindicaciones sobre la necesidad de modificar la ley; su continua aparición en las distintas etapas de la lucha feminista es prueba de la resistencia al cambio de un sistema de valores y prácticas sociales considerados tradicionales.

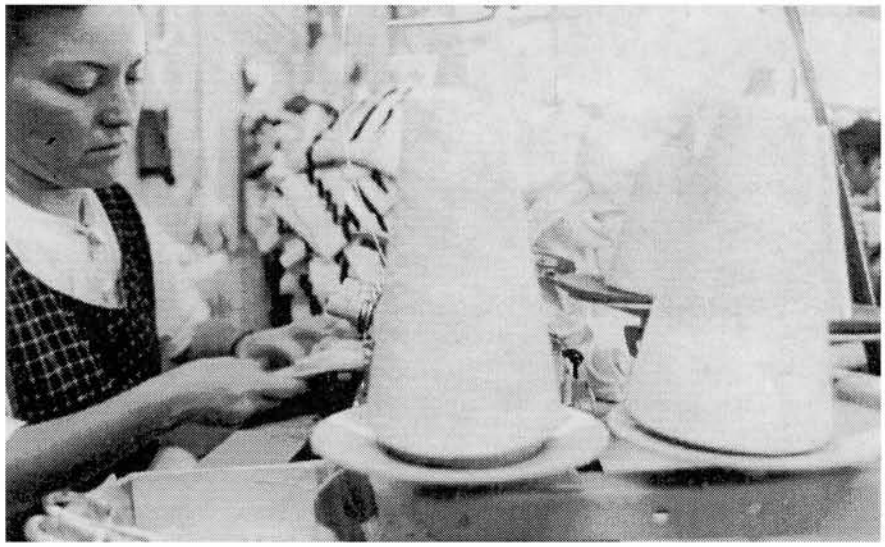
Otras cuestiones se enmarcarían en lo que podríamos denominar el espacio público de lo social, y afectan de forma plena al campo de la lucha social.

Se trata de la reivindicación de los derechos de la mujer como ciudadana de un Estado-nación, en el sentido moderno del término, y de los derechos de la mujer como trabajadora. Estos dos ámbitos de la lucha feminista en Marruecos deben ser encuadrados en una estructura social fuertemente tradicionalista, que se diseña bajo la forma de un régimen comunitario tradicional de tipo patriarcal, y sustentado por una fuerte jerarquía piramidal basada en la edad y el sexo. En este tipo de sistema las relaciones y funciones establecidas *entre* y *para* cada miembro del grupo están perfectamente determinadas, reconocidas y admitidas.

Un sistema en el que la familia es y sigue siendo la unidad básica de organización central y económica; la institución social dominante, mediante la cual los individuos y los grupos heredan sus filiaciones, ya sean religiosas, de clase o culturales; en ella la responsabilidad de los comportamientos individuales repercute en el conjunto de los miembros a través del recurso al *honor familiar*. En la familia tradicional árabe el padre representa la autoridad máxima, a él corresponde la responsabilidad de proveer a la familia de todo lo necesario, mientras que la mujer queda subordinada al dominio masculino, segregada y apartada de cualquier espacio que no sea el de esposa, madre, hija, hermana, etcétera. De esta forma el concepto de familia recrea todo un entramado de lealtades, compromisos y relaciones de dependencia y reciprocidad. Sin duda, se trata de una fuerte presencia del orden patriarcal, cuyo origen excede los propios límites del tiempo y el espacio islámico, para adentrarse en una realidad antropológica anterior, la de las sociedades mediterráneas.

Pero frente a estas estructuras establecidas, las actuales condiciones de vida han hecho surgir el conflicto. Las nuevas expectativas de las mujeres de estas sociedades ya no responden a lo que la visión tradicional espera de ellas.

La vida urbana y el trabajo fuera del hogar son los dos factores más importantes que están actuando como catalizadores de un cambio radical en el modelo de familia tradicional. En la ciudad, la idea de la familia extensa, donde existe una vasta comunidad de mujeres bajo el dominio de una de ellas —la suegra—, no tiene materialmente cabida. Es imposible reproducir la forma del harén y por tanto es imposible recrear este campo particular del poder y la jerarquía femenina que, al servicio siempre del hombre, acaba por interrumpir la propia definición de lo femenino. La urbe impone un contacto mucho más directo y estrecho entre el marido y la mujer, del que se acabarán derivando, también, bajo la influencia de las necesidades económicas, transformaciones decisivas en las funciones y responsabilidades de ambos.



Y en consecuencia, cambios en la forma de concebir y ordenar las relaciones y estructuras sociales.

El trabajo de Fátima Mernissi

Nacida en el seno de una familia burguesa de Fez en 1940, Fátima Mernissi es un ejemplo de intelectual comprometida con su tiempo y su sociedad, no sólo por el carácter reivindicativo y de denuncia de su trabajo, sino por su propia actitud ante este trabajo. Fátima Mernissi es ante todo una mujer que escribe en un espacio cultural como el mundo árabe-musulmán, en el que escribir es una de las formas de hacer acto de presencia en el campo de lo público, y esto significa romper con el discurso tradicional que ordena los espacios de pertenencia, de lo lícito y lo ilícito, del orden y el desorden. Ese discurso reproduce un modelo aceptado de organización social, en el que el espacio público se identifica con lo masculino y el privado con lo femenino, del que la mujer sólo puede salir una vez que ha ocultado su cuerpo —su presencia— tras un velo censor.

Además, Mernissi procede de un mundo de oralidad, en el que las fronteras marcadas por el poder patriarcal condenaban a las mujeres al analfabetismo. Escribir se convierte en este contexto en la forma de transgredir esas fronteras, esos límites marcados de antemano que encierran a la mujer, pero también al hombre, en espacios físicos y mentales preestablecidos e inmóviles.

La búsqueda y definición de estas fronteras (*hudud*) se ha convertido en uno de los objetivos principales de su obra, en su forma de luchar contra el poder impuesto, ya que como ella misma dice, la frontera existe sólo en la cabeza de aquellos que poseen el poder.

Por su propia experiencia vital, la primera frontera a la que se enfrenta Mernissi es la que dibuja el harén familiar, descrito en su libro *Rêves de femmes*, ese espacio "lícito" en cuyo interior se viven las realidades femeninas; espacio primario de socialización en el que se aprenden y perpetúan los valores e imágenes de *mujeres sumisas y pasivas*, que justifican el dominio masculino y validan el orden heredado.

El harén es un elemento recurrente en la obra de esta autora, porque como realidad objetiva simboliza, al mismo tiempo, la arquitectura del pensamiento oficial musulmán sobre la mujer y lo femenino. Ella enfrenta la realidad y la construcción mental que encierra el harén a la realidad actual de la mujer marroquí —y árabe—, con el fin de reivindicar el papel activo de estas mujeres como agentes de cambio de sus sociedades y de su presencia como sujetos participantes en la historia del Islam.

Pero escribiendo sobre mujeres, Fátima Mernissi acaba escribiendo sobre toda una sociedad sometida a los vaivenes de un mundo en plena

transformación. Su mirada de socióloga se interesa por el sistema como conjunto, por sus bases legitimadoras y sus estructuras mentales y materiales. De esta forma es capaz de reconvertir el problema de la mujer en el problema genérico del poder, para trascender con ello otras fronteras, en este caso las del universo femenino, y construir un nuevo discurso sobre la igualdad entre iguales.

Mujeres y democracia

Parte de la obra de Mernissi plantea una cuestión de fondo, central en las actuales sociedades árabes: la de la vinculación entre la situación de la mujer y el desarrollo del ideal democrático en unos países que, tras sus respectivas independencias, se construyen sobre formas autoritarias de poder que legitiman mediante un nuevo lenguaje cargado de términos occidentales el sustrato patriarcal y patrimonial sobre el que se levantan.

Esos nuevos estados surgen de una contradicción de base esencial. Son herederos del ideal nacionalista europeo que ponen en marcha unas élites fuertemente occidentalizadas; élites que lideraron, sin embargo, el rechazo y el enfrentamiento político y militar armado contra las antiguas metrópolis coloniales. La forma que tuvieron estos grupos de aunar ambos polos de oposición fue la de reafirmar las identidades, salvaguardando la continuidad histórica y cultural, bajo la forma de la autenticidad (*asala*). Se pretendía, así, hacer convivir el concepto abstracto de *ciudadano*, con los elementos de una tradición asentada en usos y costumbres concretos.

Esta forma de actuar no es exclusiva de las sociedades árabes, sino que es propia de los espacios políticos que en el tercer mundo accedieron a la independencia durante la segunda mitad del siglo XX, y de la que se derivan fragmentaciones materiales e ideológicas esenciales, que en el caso árabe se manifiestan en la incapacidad de resolver importantes cuestiones pendientes, entre ellas la situación de la mujer; cuestiones que quedaron frenadas y absorbidas por la primacía de la lucha nacionalista.

Sobre este fondo de defensa de los elementos identitarios es donde encontramos la relación directa entre la mujer y la democracia. Para entender dicha relación hay que tener presente —como lo hace la propia autora marroquí— que la mujer es el símbolo de su comunidad y su presencia en el espacio público, hasta ahora vetado; representa la emergencia del individuo, es decir, pone en primer plano del debate la necesidad de resolver el binomio individuo/comunidad como uno de los retos a los que se enfrenta el pensamiento musulmán.



Es a partir de aquí, de la ruptura que supone esa presencia femenina en el espacio público, cuando la reivindicación femenina se transforma por pura necesidad en la reivindicación de los derechos básicos del hombre, o lo que es lo mismo, la emancipación de la mujer es la forma que adopta, en las sociedades árabe-musulmanas, la lucha por la democracia y por la igualdad entre todos los individuos, convertidos en ciudadanos de un Estado-nación moderno.

Los trabajos de campo que Fátima Mernissi realiza en la década de los años setenta son la prueba de esta presencia cada vez mayor de la mujer en el campo de lo público, pero también de las dificultades que este acceso conlleva. Estos estudios demuestran que las mujeres son uno de los motores más importantes de cambio en sus sociedades, pero su capacidad de transformación depende al mismo tiempo de tres factores de cambio social: el acceso a la educación, el trabajo asalariado y el control de la natalidad.

Estos tres factores actúan desmontando el modelo tradicional familiar, las circunstancias históricas por las que pasan estos países y, sobre todo, las condiciones económicas impuestas por los mercados internacionales, que en Marruecos, en concreto, se manifiestan en una crisis económica más o menos permanente

desde la década de los años setenta, han convertido el trabajo femenino en un requisito imprescindible; y junto a éste, el acceso a la educación se convierte en una necesidad clave, no sólo para la formación de una mano de obra especializada, cada vez más necesaria, sino para la propia evolución interna de la sociedad. Mernissi sabe muy bien que la educación es una estrategia fundamental de supervivencia frente a los fuertes, determinando las oportunidades reales de modernización de cada sociedad. Por último, el control de natalidad permite no solamente una redistribución más equitativa y racional de los recursos de los países, sino que también da a la mujer la oportunidad de superar su papel como mera reproductora y acceder con mayor libertad al espacio público en donde desarrollar su fuerza creativa. Estos tres elementos son interdependientes hasta tal punto, que el desarrollo de uno repercute directamente en los otros dos.

Esos testimonios son, al mismo tiempo, prueba de la fuerza de una mentalidad tradicional que ha ido fosilizándose durante generaciones bajo el peso de unas costumbres y valores ancestrales, que son la principal fuente de resistencia al cambio, haciendo que tradición y modernidad sean dos realidades diametralmente opuestas. Por eso, la escritora da tanta importancia a los tres factores mencionados como las vías para el desarrollo de la mujer como ser integral, pero también para el desarrollo de unas sociedades que deben aspirar a adaptarse a unos tiempos donde las fronteras les marcan la capacidad de competir en los mercados internacionales.

Por otro lado, y para legitimar a la mujer como sujeto, Fátima Mernissi —y aquí reside una de sus principales aportaciones—, indaga en la tradición[3] y en la historia musulmana para obtener los materiales con los que construir un discurso nuevo, pero propio y original.

En su revisión de las fuentes tradicionales recurre a la actitud de la *Salafiyya,* es decir, al movimiento renovador que a principios del siglo XIX trata de recuperar la capacidad modernizadora del Islam para elaborar una nueva ideología político-social, desde una actitud reformista. Es decir, volver a los orígenes, al discurso inicial del Islam con el fin de despojar a la propia tradición de los prejuicios y errores que la memoria histórica —cuyo fin fue, en muchos casos, la legitimación de un poder político— ha introducido en ella.

Una de las primeras consecuencias de admitir esa capacidad generativa del Islam es que el problema de legitimidad e identidad al que se enfrentan en la actualidad las sociedades musulmanas, se traspasa desde una concepción inmovilista del propio Islam, idea que está presente en el ideario occidental, al problema de la incapacidad de los modernos regímenes políticos árabes para consolidar el concepto de ciudadano y de libertad individual. Las poblaciones de estos países se encuentran sometidos, por esta razón, a una dualidad en sus elementos de identidad que les obliga a elegir constantemente entre la seguridad e inmovilidad de lo conocido —el pasado— y la alternativa de lo desconocido —el futuro—.

Construyendo un nuevo discurso

A partir de sus observaciones y de su diálogo con las mujeres marroquíes, Fátima Mernissi se propone rehacer el discurso musulmán sobre la mujer. Para ello indaga sobre las claves sexuales que construyen el discurso del poder, sobre sus bases legitimadoras e históricas para demostrar que éste es un discurso masculino. Su obra es un sólido intento de llevar a cabo una reflexión que una el aspecto teórico del pensamiento islámico y la realidad concreta de su sociedad, tal y como es vivida por sus mujeres. Un intento hecho desde dentro, respetando los elementos que dan identidad a los hechos que analiza.

Su primer interés es analizar el discurso oficial; recurre entonces a los textos a partir de los cuales ha sido establecido, se ocupa de los versículos del Corán y de los *hadices*, que son el punto de partida de las construcciones posteriores de los pensadores musulmanes y que conforman un segundo nivel de análisis. Su finalidad al establecer estas dos áreas de estudio es demostrar que fueron esos autores posteriores los que introdujeron, en el mensaje original, la legitimación jurídica de las leyes y normas que permitían y justificaban la segregación de los sexos y el papel dependiente de las mujeres respecto al poder masculino. Ese mensaje inicial favorecía interpretaciones diversas. Lo que ha formalizado el *corpus jurídico* y se ha filtrado al subconsciente colectivo ha sido una visión masculina del mundo y de la propia sexualidad, que hoy sigue vigente en las leyes de familia de los diversos países.

La interpretación musulmana dominante sobre la sexualidad femenina y las relaciones entre los sexos parte de varias consideraciones: la primera es el hecho de que en el pensamiento islámico los instintos y el deseo sexual poseen una neutralidad moral, es su uso y su repercusión en el orden social lo que debe ser controlado. Por otro lado, ese orden social, o lo que es lo mismo la organización de la *Umma* (comunidad de creyentes) fue —y es uno de los intereses centrales de la nueva religión—

lo que viene a poner fin a la ignorancia, promiscuidad y laxismo de la Arabia preislámica. Un orden que se asentará sobre un modelo patrilineal y monoteísta en el que la lealtad a la comunidad sustituye las anteriores lealtades tribales que impedían una unidad que ahora se va a asentar sobre un proceso de socialización basado en la institución familiar. Sólo en el interior de la familia es posible el control de los contactos entre los sexos con el fin de establecer claramente la línea de parentesco, o lo que es lo mismo, sólo en el interior de la familia se puede controlar la sexualidad de la mujer. Por último, controlar la sexualidad femenina tiene pleno sentido si se considera a la mujer como una entidad sexualmente activa e incluso agresiva; a la mujer se le atribuye un poder distorsionador (*qaid*) del orden social, ella representa la *fitna* (el desorden), su presencia puede hacer que el hombre abandone sus compromisos con Dios y con la comunidad. Una concepción de esta naturaleza de lo femenino sitúa al hombre y a la sociedad en una situación de debilidad que exige que los deseos femeninos sean dominados, lo que se hace mediante una obligación moral externa impuesta a la mujer que lleva a ocultar su cuerpo (que es, sin embargo, uno de sus mayores atributos) y a alejarla lo más posible del hombre, salvo cuando la relación se da en el contexto del matrimonio.

Esta serie de consideraciones son las que dan un protagonismo central —aunque negativo— a la mujer y constituyen la base para una justificación intelectual de las prácticas y comportamientos sociales que ordenan el deseo sexual y establecen la subordinación y obediencia de la mujer como un deber sagrado.

Una de las consecuencias inmediatas de dicha justificación es que el discurso sobre la mujer en los países musulmanes sigue siendo de naturaleza moralizante y teológica, lo que significa que determinadas deficiencias de la sociedad se expliquen no desde una argumentación científica, basada en relaciones socioeconómicas y políticas, sino como el fruto de conductas femeninas desviadas. Sobre todo cuando la mujer irrumpe como elemento activo en el espacio público, espacio masculino por excelencia.

Este hecho rompe con una ordenación de la estructura social tradicional, su simple presencia sirve para cuestionar la legitimidad de la separación entre el ámbito de lo privado y de lo público; pero la trasgresión del espacio sexualmente limitado se traduce en confusión, angustia y anomia en las relaciones entre hombre y mujeres.

Una de las originalidades del trabajo de Mernissi reside en introducir el psicoanálisis como vía de conocimiento de la sociedad musulmana; con él trata de demostrar que al impedirse el desarrollo normal de las relaciones entre los sexos, tanto los hombres como las mujeres sufren una frustración que transciende el plano de lo sexual para definir conductas más generales, de forma que la represión sexual en los hombres se interioriza a nivel de la moral y de la religión, y los deja indefensos para manifestarse ante otras represiones como la política, social o económica. En estas circunstancias todo cambio es vivido como un desafío negativo, porque su planteamiento implicaría plantear la propia crisis del sistema, y la necesidad de establecer valores y pautas de conducta nuevos. En definitiva, replantearse los criterios de identidad aceptados bajo el sofocante peso de la inercia y de la costumbre.

Escribiendo de nuevo la historia

Uno de los argumentos en los que el poder oficial se ha basado para negar el acceso de la mujer al espacio público era el de la ausencia de ésta en el ámbito del poder político. Para contra argumentar esta propuesta, Fátima Mernissi ofrece un interesante ejercicio intelectual: la revisión de la historia musulmana, con el fin de encontrar en ella los ejemplos de mujeres que tuvieron cargos de responsabilidad en el pasado, mujeres cuyas acciones y decisiones marcaron, en algunos casos, el desarrollo de la propia historia del Islam. Con este fin, la escritora marroquí recurre en primer lugar al recuerdo de las mujeres del profeta como referencia obligada. En su libro *El harén político. El profeta y sus mujeres* [1987], no sólo recupera las figuras de mujeres como Jadiya, Aixa o Umm Salma, Hint Bint Utba,[4] las cuales asistieron como protagonistas al nacimiento de una nueva época histórica con la aparición del Islam, representando todas ellas modelos de mujeres independientes, exigentes y conscientes de su papel en una época de valores aristocráticos que son parte de la esencia de la *arabidad* y hunden sus raíces en el tiempo de la *Yahiliyya*, sino que Mernissi revisa meticulosamente las fuentes de la tradición sobre las que se ha construido el discurso misógino musulmán, estudia detalladamente los *hadices*, pero también —y aquí lo más importante— el contexto histórico y personal en que éstos fueron recogidos.

A otro nivel, y para demostrar la presencia de otras mujeres en lo más alto del poder político, redescubre en *Las sultanas olvidadas* [1990] a una serie de reinas y sultanas que ejercieron ese poder terrenal con mayor o menor éxito.

Pero aún más interesante que la recuperación de estos ejemplos, es el intento de establecer el momento y las causas que hicieron que la memoria de estas mujeres quedara olvidada, suplantada por la visión de una mujer cosificada, pasiva y dependiente; necesitada en todo momento de tutela masculina. A este respecto varias son las ideas que propone la autora.

En primer lugar, Mernissi reconoce que uno de los mayores problemas a los que se enfrenta la emancipación de la mujer es la propia conciencia que ésta tiene de su *ahistoricidad*, por la cual la mujer musulmana se ve a sí misma como una entidad inmutable, a la que no debe afectar ni el tiempo ni la evolución de las realidades externas; de esta forma, todo cambio es experimentado como un ataque a su autenticidad y a la autenticidad de lo árabe. Esta concepción se enlaza con un problema más profundo: el de la relación de los árabes con el tiempo, cuya forma más externa puede ser la falta de superación del binomio pasado/presente; es decir, se vive el presente mirando siempre al pasado como el tiempo en el que se encuentran las respuestas a los problemas que se plantean en el presente.

En segundo lugar, en su relectura de la historia, Mernissi encuentra que el momento en el que la mujer pierde su derecho a la igualdad coincide con el momento de mayor esplendor del imperio musulmán, con la edad de oro de los siglos VIII y IX. La historia de este periodo es una historia palaciega, donde el prototipo de mujer es el de la *yariya*, o esclava refinada; es la época de Sherezade y del *califa* Harun ar-Rachib. Ella representa un ideal de lo femenino que se ha perpetuado en la mentalidad colectiva musulmana, pero también en la occidental, y él un ejemplo del éxito masculino.

La expansión del Islam como religión, pero también como modelo de organización social, implicó la configuración de un imperio heterogéneo en cuanto a su composición poblacional, pero también a sus elementos culturales. Las *yariyas* son símbolos de esa mezcla, proceden de los diversos territorios conquistados que desarrollaron como forma de supervivencia, por un lado el dominio de los saberes más exquisitos mediante los cuales satisfacer a los hombres que las compraban y, por otro lado la seducción; es decir, la manipulación del capricho de esos mismos hombres convertidos en sus dueños, en un entorno de intrigas, que fue en lo que se convirtió gran parte del ejercicio del poder a partir de aquellos siglos.

La *yariya* representa por tanto la prueba del éxito y del poder masculino, y al mismo tiempo, la subordinación de la mujer al hombre. Se trata de un modelo de mujer frente al cual (y a pesar de su excelente y refinada educación) el hombre se siente superior, porque ella es sólo una esclava y su obediencia es una cualidad intrínseca a su condición de dominada. La importancia de este modelo para la socióloga marroquí reside, además, en el hecho de que este tipo de relaciones de dominación que se manifiestan entre los sexos son fácilmente extrapolables al plano social, donde representan un sistema de distribución de la autoridad y del poder de tipo despótico.

La relación entre la *yariya* y el *califa* es el reflejo de una forma de ver y comprender el mundo, una forma de entender la relación entre gobernantes y gobernados.

Otro de los prototipos de mujer que han colaborado a establecer la actual visión de lo femenino es el modelo sagrado de la *hurí*, que encarna a una mujer dedicada al placer, un ser femenino que es recompensa para los creyentes y que entre sus cualidades destaca la de la virginidad y el amor eternos.

Estos dos modelos medievales diseñan las formas de entender la realidad de la mujer, pero en un mundo como el actual, en plena ruptura con los modelos de comportamiento heredados, esta forma de entendimiento afecta a ámbitos mayores, por ejemplo el laboral, ya que de esos modelos se deriva una división del trabajo que conduce en términos puramente económicos a la explotación de la mano de obra femenina; la mujer no accede en igualdad de condiciones al mercado laboral porque su trabajo es considerado *ilegítimo* desde el momento en que se desarrolla fuera del espacio privado del hogar y como tal, infravalorado y realizado en condiciones mucho más precarias que las del hombre, aún cuando ese trabajo es esencial para el conjunto de las economías nacionales.

Conclusión

El trabajo de esta autora nos propone una relectura "científica" de la historia y de la realidad musulmana para recuperar las presencias que la memoria colectiva ha olvidado. La presencia de mujeres activas e involucradas en el proceso histórico que supuso el nacimiento y la expansión del Islam y que se convierten en las fuentes de legitimación para las expectativas de las mujeres actuales.

Para conseguir su propósito, Mernissi lleva a cabo un itinerario por el recuerdo, más que por la historia, descubriendo las partes que el poder ha trastocado en el relato de los acontecimientos. Recurre entonces al tiempo-origen para extraer un orden de las cosas y de las ideas, lo decodi-

♦♦♦

fica y concluye que ese orden no corresponde al del tiempo presente.

Su obra nos ofrece la oportunidad de reflexionar sobre la cultura y la historia de una sociedad, como dos de los pilares sobre los que se levantan los modelos ideológicos y de comportamiento que permanecen en el tiempo como fruto de las acciones del hombre, pero que al mismo tiempo contribuyen a determinar dichas acciones, en un proceso continuo que se extiende a lo largo del hecho cronológico, y permanece latente en muchas de las legitimidades y valores de nuestro tiempo, recreando un espacio atemporal del que nosotros mismos participamos.

Por otro lado, al exponer la situación concreta de la sociedad marroquí en lo concerniente a las relaciones entre hombres y mujeres, Mernissi nos hace recapacitar sobre las consecuencias que provoca la pérdida de los horizontes conocidos (ya sean expresados por elementos simbólicos o por la división de los roles y valores sociales). Esa pérdida reaviva los miedos individuales y sobre todo los colectivos, enfrentando a esos individuos o grupos a la necesidad de implicarse en la búsqueda de nuevas vías de desarrollo. Sin embargo, en los países musulmanes, y dada la naturaleza del poder, esos mismos individuos carecen de los medios para expresar y defender políticamente sus ideas e intereses y las frustraciones a las que se enfrentan en un mundo en permanente cambio son más fáciles de transcribir en términos *morales*, donde los valores tradicionalmente aceptados —obediencia, sometimiento, piedad, modestia— son socavados por una fuerza que lleva al desorden y que puede estar muy bien representada por la figura de la mujer que accede al espacio público, rompiendo el orden establecido y aceptado como natural.

De todo ello podemos extraer la conclusión de que el protagonismo de las mujeres no se debe a un factor intrínseco derivado de su naturaleza femenina, sino a su condición de inferioridad social. Los tiempos actuales, como tiempos de cambio, ofrecen a la mujer la oportunidad de construirse una nueva realidad en la que supere el enclaustramiento a la que le somete la tradición; las mujeres se convierten, entonces, en las voces disonantes de una sociedad que necesita una fuerza alternativa para salir de la crisis y de la confusión. Además, el acceso femenino a lo que hasta ahora ha sido un espacio específicamente masculino, resta a los hombres parte de su protagonismo histórico como actores responsables de la modernización y del progreso.

Finalmente, podemos decir que el discurso que crea Fátima Mernissi es un discurso feminista, que se nutre de los elementos *identitarios* de lo árabe y lo islámico, buscando la independencia de su pensamiento del modelo occidental, y al mismo tiempo, supone una vía nueva de reivindicación de los derechos de la mujer, diferente a las otras dos existentes en el mundo árabe-musulmán: la islamista y la laica. Mernissi no renuncia a la creencia, ni pretende establecer un discurso que rompa con lo anterior, lo que parece ser —para Sophie Bessis y Belkassen Souhayr—, una señal de identidad de una parte importante de los escritores marroquíes, pero establece, sin duda, la necesidad de recuperar al individuo y su libertad como centro de un debate que lleve a la democracia como forma de organización social y como exigencia ineludible de un tiempo que mira al futuro. ♦

Notas

[1] El código de estatuto personal o *mudawana* es una serie de leyes que regulan la institución familiar como elemento básico de la organización social, estableciendo las normas para las relaciones entre los sexos, para el matrimonio y la herencia.

[2] Maléki corresponde a una de las cuatro escuelas jurídicas ortodoxas del Islam *sunní*; su fundador fue el *iman* Malik ib Anas (716-795), al que propone el segundo *califa* abbasí al- Mansur la elaboración de un sistema jurídico que unificara los diferentes métodos en vigor según el país. Como las otras escuelas, el *malikismo* apoya su doctrina sobre el Corán y la *Sunna* y el *Iyma* (*consensus* universal de los musulmanes), pero a diferencia de las otras escuelas no admite la tradición de Ali, y en ella el *iyma* supera al *hadiz* como testimonio de los actos del profeta; para Malik, el *hadiz* no es la fuente más importante, va a usar paralelamente su juicio personal (*ra'y*), cuando el *iyma* no puede aportar una respuesta a una cuestión y solamente si este procedimiento no perjudica el bien público.

[3] Hablar de tradición en el pensamiento musulmán es referirse a un tiempo pasado en el que se encuentran las fuentes de legitimación de la realidad islámica. Ese tiempo está representado por el tiempo del profeta y de los cuatro primeros *califas rasidum*; es decir, el periodo de la *revelación* y de la configuración de la *Umma* sobre un nuevo modelo de moralidad ideal, levantada sobre una solidaridad moral nueva y un sentimiento de universalidad que convierte a todos los miembros de esa comunidad en iguales; es decir, con los mismos derechos y responsabilidades. Esa tradición ha quedado registrada en dos fuentes esenciales: el Corán y la *Sunna*, que recoge los dichos y hechos del profeta y que constituyen el punto de referencia obligada en todo proceso de legitimación islámica.

[4] Jadiya, Aixa y Umm Salma son tres de las mujeres de Mahoma, mientras que Hint Bint Utba lideró la oposición mecada al profeta, siendo una de sus más acérrimas enemigas, lo que provocó que Mahoma la incluyera entre las personas que deberían morir tras ser conquistada la ciudad, destino del que se libró por la intervención de su marido.

Bibliografía

1. Libros de Fátima Mernissi

—*Chahrazad n'est pas marocaine*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1988.

—*El harén en occidente*. Ed. Espasa Calpe, Madrid, 2001. Traducción española de la edición original en inglés por Inés Belaustégui Trías. *Scherazade goes west, or: The european harem*, 2000.

—*El miedo a la modernidad. Islam y democracia*. Traducción de Inmaculada Jiménez Morell. Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1992.

—*Êtes-vous vacciné contre le harem ?* Ed. Le Fennec, Casablanca, 1998.

—*Beyond the veil*. Worcester, Billing and sons, 1975. Traducción francesa. *Sexo ideología e Islam*. Ed. Tierce, 1983.

—*L'amour dans les pays musulmans*. Edition marocaine faite à partir du numéro de Jeune Afrique, 1986.

—*Le harem politique. Le prophète et les femmes*. Pris, Albin Michel, 1987. Traducción española. *El harén político. El profeta y las mujeres*. Traducción de Inmaculada Jiménez Morell. Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1999.

—*Le monde n'est pas un harem. Paroles de femmes du Maroc*. Albin Michel, París, 1991. Traducción española. *Marruecos a través de sus mujeres*, por Inmaculada Jiménez Morell. Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 2000.

—*ONG rurales du Haut-Atlas. Les Aït Débrouille*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1998.

—*Qui l'emporte la femme ? ou l'homme ? (conte populaire marrocain)*, raconté por Lalla Laâziza Tazi, recuilli par Fátima Mernissi et illustré par Saladi. Collectif d'elaboration: Mohamed Chebaâ, Abdallah Zrika, Jocelyne Laâbi, Abdellatif Laâbi.

—*Rêves de femmes*. Traducción francesa, París, 1996. Albin Michel, edición original en inglés, 1994.

—*Sultanes oubliées: les femmes chefs d'etat en Islam*. Albin Michel y Ed. Le Fennec, París y Casablanca, 1990. Traducción española del inglés, *Las sultanas olvidadas*, por Marco Aurelio Galmarini, Muchnik, Barcelona, 1997.

—*Women in Moslen Paradise*. Ed. Kali, New Deli, 1986.

—*Women in muslim history*. Ed. Simorgh, Pakistán, 1989.

—*Women's work: religion and scientific concepts: as political manipulation in dependant Islam*. Ed. Cromm Helm, London Sydney, 1985.

2. Artículos de Fátima Mernissi

—"A coeur ouvert", *Lamaliff*, nº 146, mayo-junio, 1983.

—Aixa Belardi, Fátima Mernissi, y otros. *La mujer en la otra orilla*. Colección de los Cuatro Vientos, Barcelona, 1996. Traducido del francés por Caroline Rosés. Le Fennec, 1994-95.

—Al-Sulûk al-yinsî fi muytama ra'sumalî taba'i". 1982, Beyrut, Dâr al Hadât.

—"Clin d'oeil", en *Femmes Marocaines, Citoyennes de Demain, Approches*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1994.

—"Comment priver une ouvriere de son salaire minimun", en *Femmes partagées famille-travail*, nº 2, *Approches*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1988. Recogido en *El poder olvidado*.

—"Comprendre pour se depasser", *Lamaliff*, nº 157, marzo, 1986.

—"De l'Amourologie" en *Kalima*, nº 1, 1986.

—"Democracy as moral disitegration: The contradiction between religious belief and citizenship as a manifestation of the ahistoricy in the arab identity", en *Women in the arab world*, Ed. por Nahid Toubia, Zeed Books, London, 1988.

—*Developpement capitaliste et perception des femmes dans la société arabo-musulmane: une illustration des paysannes du Gharb*, 1981, Genève: BIT. *Rural development and women in Africa*, Ed. Fátima Mernissi, Geneve: ILO, 1984, pp. 123-128.

—"Doing daily battle: interviews with Moroccan women", traducción de Mary Jo Lakeland, en *The Women's Press*, London, 1988.

—"Esquisses d'un phantasme" en *Kalima*, nº 7 al 11, 1986-87.

—"Etat, planification nationale et discours scientifique sur la femme", en *Portraits de Femmes*, nº 1, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1987.

—"Fátima Mernissi", en Esteva, Jordi, *Mil y una voces*, El País-Aguilar, Madrid, 1998, pp. 218-219.

Fátima Mernissi, "Women, saints and sanctuaries", en *Sings: Journal of Women in Culture and Society*, año 3, nº 1, 1977, University Press Chicago, pp.101-112. Recogido en *El poder olvidado*, Icaria Antrazyt, Barcelona.

—"Femmes: ascension ou décrépitude", en *Al Assas*, nº 32, 1981.

—"Introduction", a Hadraoui, T., Monkadri, M., *Études femenines. Repertoire & Bibliografie*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1991.

—"Introduction", *Portraits de Femmes*, nº 1, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1987.

—"La jariya y el jalifa", en *Femmes et Pouvoirs*, nº 3, *Approches*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1988.

—"Le futur sans femme", en *Lamaliff*, nº 115, 1980.

—"Le prolétariat féminin au Marroc", en *Annuaire de l'Afrique du Nord*, 1982, CNRS, París.

—"Les femmes dans une société rural dépendente: les femmes et le quotidien dans le Gharb", MM, nº 98, 1982, pp. 4-45.

—"Nos femmes invisibles, rapportent des milliards", *Lamalif*, nº 103, enero, 1979.

—"Prèambulo", *Femmes partagées famille-travail*, nº 2, *Approches*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1988.

—"Préface", de *Marocaines et medias*, Ed. Le Fennec, Casablanca, 1991.

—"Prologue. Trois choses que vous devez savoir sur la violence", en *Femmes et violence*, Foundation Friedrich Ebert, Stiftung, Marrakech, 1993.

—"Prostitution et inégalités sociales dans le Corán", en *Kalima*, nº 16, 1987.

—"Technocratie, Démocratie et avenir femenin", en *Lamaliff*, 1981, pp. 11-12.

—"Virginity and patriarchy", *Lamalif*, nº 107, junio-julio 1979. *Woman and Islam*, Ed. Azizah al Hibri, Oxford, Pergamon Press, 1982, pp.183-191.