



Universidad de Valladolid

Facultad de Filosofía y Letras

Grado en Historia

**La mujer en el Corán:
Una hermenéutica feminista**

Carlos Ortega Sánchez

Tutora: Asunción Esteban Recio

Curso: 2014-2015



LA MUJER EN EL CORÁN: UNA HERMENÉUTICA FEMINISTA

AUTOR

Carlos Ortega Sánchez

Universidad de Valladolid

TUTORA

Asunción Esteban Recio

Universidad de Valladolid

RESUMEN

El estudio del Corán a través de la identificación e interpretación de los contenidos más controvertidos que han contribuido a una concepción desigual de la mujer, sumado a la revisión del papel de la mujer tanto en la Arabia Preislámica como en la Tradición islámica abren la posibilidad de una lectura de los textos sagrados del Islam en clave de integración y desarrollo.

La finalidad de este trabajo es la presentación de la hermenéutica feminista del Corán como una iniciativa para el cambio de las sociedades islámicas hacia la igualdad de género.

PALABRAS CLAVE

Pensamiento islámico, hermenéutica, mujer, Corán, feminismo, género.



WOMEN IN THE QUR'AN: A FEMINIST HERMENEUTICS

AUTHOR

Carlos Ortega Sánchez

Universidad de Valladolid

TUTOR

Asunción Esteban Recio

Universidad de Valladolid

ABSTRACT

The study of the Qur'an, identifying and reinterpreting the most controversial contents that have contributed to an unequal conception of women, in addition to reviewing the role of women in both the Pre-Islamic Arabia and the Islamic tradition, open the possibility of reading the Sacred Texts of Islam in terms of integration and development.

The aim of this work is to present feminist hermeneutics of the Qur'an as an initiative for change in Islamic societies towards gender equality.

KEYWORDS

Islamic thought, hermeneutics, women, Qur'an, feminism, gender.



Ella apareció con un rostro como la luna llena,
bajo un velo que parecía el crepúsculo.
Pero el velo era tan sutil sobre su frente, que,
de puro sutil, parecía no existir.
Pensé que el velo era un agua diáfana
tras de la cual aparecía la verdad pura
para el que la contemplaba.

**Abu Muhammad Abd al-Munim Ibn al-Fars
(1129 – 1200)**



1-Introducción y justificación del trabajo.	6
2-Estado de la cuestión: mujer, Islam y reforma.	8
2.1- El reformismo islámico en las últimas décadas del siglo XX y su relación con la hermenéutica feminista.....	8
2.2- Feminismo e Islam: la <i>Gender Yihad</i> o la Yihad del Género.....	10
2.3-La hermenéutica feminista en el Islam: <i>Tafsir</i>	12
2.3.1- La hermenéutica feminista y el Corán: Amina Wadud y Asma Barlas.....	14
2.3.2-Fátima Mernissi y la revisión de la Historia y de los hadices.....	16
3-La mujer y el Corán	18
3.1-La mujer en la Arabia Pre-Islámica.....	18
3.1.1-La mujer beduina en la Arabia Pre-Islámica.....	19
3.1.2-Lo femenino en la religión.....	21
3.1.3-La mujer en Al-Yahiliyya y su influencia en el Islam.....	22
3.2-La mujer en el Corán desde una perspectiva feminista.....	23
3.2.1-La mujer y la Revelación: una reforma social.	24
3.2.2-El Corán desde el prisma de la igualdad.....	26
a. La mujer en la Creación.....	27
b. La imagen coránica de la mujer como individuo.....	29
c. La Recompensa Igualitaria.....	30
3.2.3-Algunos aspectos controvertidos sobre la mujer y el Corán.....	31
a. Apuntes sobre términos misóginos, su traducción y su interpretación.....	32
b. El Patriarcado.....	35
c. La Poligamia.....	36
d. La Herencia.....	36
e. Divorcio y repudio.....	37
f. El <i>Hiyab</i>	37
3.3-La mujer y la tradición islámica: los hadices misóginos.....	40
4-Conclusión: Hacia un Islam igualitario	43
5-Bibliografía	46
6-Anexos	50



1-INTRODUCCIÓN Y JUSTIFICACIÓN DEL TRABAJO.

La mujer en el Islam se ha convertido en uno de los aspectos más controvertidos a nivel internacional en la actualidad. Las mujeres de las sociedades islámicas en las que la *sharía* está vigente han visto sus libertades individuales degradadas en un proceso basado en su alejamiento de la vida pública, iniciado en la década de 1950 y fundamentado en la aplicación férrea de la Ley Islámica en contraposición a las leyes occidentales.

Desde finales del siglo XX y comienzos del XXI, especialmente tras los atentados del 11 de Septiembre de 2001 en Nueva York, en los países occidentales la mujer islámica ha sido conceptualizada como una víctima del fundamentalismo. Según autoras feministas esta imagen, representada bajo las distintas formas del *hiyab*, ha fortalecido un uso del discurso feminista por parte de Occidente, ofreciendo sus valores como claves para la emancipación de esa mujer-víctima. Esta dicotomía plantea el dilema sobre los límites de las tradiciones y culturas propias y la libertad personal, por lo que se hace necesario un método de integración de ambos modelos sin romper con la identidad del individuo.

Los objetivos del presente trabajo son:

- Definir el Islam como una religión de integración y diversidad y no de segregación, en la que los individuos se relacionan en equidad con Dios.
- Presentar a la mujer como un sujeto activo en la historia del Islam y en sus textos sagrados.
- Invitar a la reflexión sobre la necesidad de compatibilizar el derecho islámico con los derechos universales.
- Mostrar la hermenéutica feminista del Corán como un tema novedoso y de actualidad y recalcar la importancia de su estudio para la localización, comprensión y modificación de las posibles situaciones de misoginia dentro del ámbito islámico.
- Hacer un breve estudio de la mujer y el concepto de lo femenino en la Arabia Preislámica para adquirir una perspectiva histórica.
- Precisar las interpretaciones del Corán que han ocasionado la restricción de las libertades de las mujeres musulmanas en determinados contextos hoy.



- Estudiar algunos hadices misóginos para ejemplificar el interés por la legitimación de un sistema patriarcal sobre uno igualitario y así adquirir una perspectiva global de la cuestión.
- Presentar la exégesis del Corán y el estudio de los hadices como alternativas para la creación de un *fiqh* igualitario.
- Plantear la hermenéutica en clave feminista como un modelo para el cambio social en las sociedades islámicas no igualitarias, como el origen para un proceso integrador.

Todo ello se basará en la relectura de los pasajes que justifican la superioridad del hombre para crear una interpretación holística¹, rechazando la desigualdad fomentada por el modelo patriarcal sin tener que implicar el rechazo de la sociedad y del propio Islam².

Así, la hermenéutica de cualquier texto debe atender, según Amina Wadud, a tres aspectos: al contexto en el que fue escrito, tanto social y cultural como histórico; a la composición gramatical, y al *Weltanschauung* o cosmovisión³. Si bien la estructura del presente trabajo versará en torno a esto, es importante decir que la finalidad última de la hermenéutica feminista no es la de la creación de una nueva visión exegética del Corán, sino la *praxis* para la reforma.

El estudio del Corán desde una perspectiva feminista conlleva a la reflexión de esos tres aspectos que no abarcan únicamente el propio Libro. Así, siguiendo las indicaciones de Wadud, es necesario analizar el contexto cultural en el que fue creado para su comprensión, tanto el de la Arabia Preislámica como los Tiempos del Profeta. Seguidamente, un estudio gramatical y minucioso de las suras y aleyas que condicionen la segregación de la mujer será de especial relevancia para la exégesis en clave de igualdad, identificando y desmontando la interpretación patriarcal para crear una nueva⁴. En tercer lugar es preciso contraponer el mensaje del Corán con el de la Tradición para determinar aquellos hadices falsos que, a través de su contenido misógino, han dañado la situación de la mujer.

¹ Wadud, Amina (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press, pp. 63-65.

Citas y bibliografía adaptadas a las normas de estilo de *AWRAQ: Revista de Análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, copublicada por Casa Árabe y la Dirección General de Relaciones Culturales y Científicas de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

² Amina Wadud (14/10/2013). *Islam, Feminism and Human Rights*. Leiden University Centre for the Study of Islam and Society. Leiden: Universidad de Leiden.

³ Wadud, Amina (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Op. Cit., p. 62.

⁴ Es importante anotar aquí que, si bien puede haber escepticismo con respecto a esta interpretación, la trascendencia de la finalidad es lo que debe primar, incluso sobre el valor objetivo de la propia interpretación.



El campo que el siguiente trabajo abarca es de una enorme amplitud y complejidad por lo que sólo puede ser ofrecido un planteamiento estructural y metodológico para un estudio mayor. Además se aporta un estado de la cuestión en el que se describirán las ideas de las autoras y autores que han influido de forma determinante en el desarrollo de una exégesis feminista del Corán, utilizadas como fuentes bibliográficas principales para el proyecto.

2- ESTADO DE LA CUESTIÓN: MUJER, ISLAM Y REFORMA.

2.1-EL REFORMISMO ISLÁMICO EN LAS ÚLTIMAS DÉCADAS DEL SIGLO XX Y SU RELACIÓN CON LA HERMENÉUTICA FEMINISTA.

A lo largo del siglo XX las diferentes sociedades musulmanas han vivido una transformación veloz y radical de sus modos de vida, especialmente tras la caída del Imperio Otomano. Los procesos descolonizadores, la creación del Estado de Israel y el auge y caída del socialismo árabe han dado lugar al aumento de los radicalismos y al avance de la conciencia polarizadora de oposición Oriente-Occidente dentro de los miembros de la *Umma*. Tal y como afirmó la profesora Amina Wadud en su lectura del 14 de Octubre de 2013 en la Universidad de Leiden⁵, dicha oposición y rechazo hacia la ‘occidentalización’, justificada en los diferentes acontecimientos bélicos sucedidos durante la Guerra Fría y los años 90, ha dado lugar a que en muchas sociedades islámicas se reviva el recuerdo del pasado glorioso, viéndose al Islam como una religión universal frente al dios moribundo occidental. Esta idea tendrá como consecuencia la reafirmación en la identidad religiosa, la vuelta al uso firme de la *sharía* en contraposición a las escuelas de jurisprudencia, el *fiqh*⁶ y la mitificación de los fundadores del Islam y de dicha época, buscándose una regresión hacia la pureza de aquellos años.

En dicha regresión encontramos un enfrentamiento entre la modernidad y la tradición en la que la mujer ha cobrado una relevancia fundamental, pues será portadora de los signos de identidad y orden islámicos⁷ que simbolizan la fragilidad de una sociedad tradicional amenazada por la

⁵Wadud, Amina (14/10/2013). *Islam, Feminism and Human Rights*. Leiden University Centre for the Study of Islam and Society. Op. Cit.

⁶ Debe entenderse en el contexto del esfuerzo de establecer una jurisprudencia islámica universal, no en el de las propias escuelas de jurisprudencia islámica.

⁷ Bessis, Sophie (2008). *Les arabes, les femmes, la liberté*. Madrid: Alianza Editorial, D.L, 65-66.



modernización occidental, identificada en última instancia con lo impuro. En los últimos años se ha creado una identidad religiosa fundamentada en la tradición que a su vez se simboliza en lo cultural, de manera que si esto último se vulnera se ataca radicalmente a la identidad de toda la sociedad. Probablemente el ejemplo más visible de lo anterior sea el uso del *hijab* como modelo de adscripción al Islam, donde se ve la ideologización de la tradición de la que Daryush Shayesan habla⁸, aunque la idea más relevante es que en este proceso la mujer ha adquirido un papel secundario en la vida pública de los países islámicos, a pesar de haberse convertido en el simbólico estandarte de los movimientos islamistas.

Una serie de corrientes reformistas desarrolladas durante los años 80 y 90 dentro del Islam suponen una respuesta intelectual a ese interés por la vuelta a los tiempos del Profeta y un anticipo al reformismo en clave feminista a partir de la hermenéutica, de la que hablaremos con posterioridad. La necesidad de hacer valer conceptos como libertad civil o Derechos Humanos puramente occidentales dentro de las sociedades islámicas se ha encontrado con una fuerte oposición por el rechazo suscitado en las últimas décadas, por lo que se ha demostrado que el reformismo debe venir desde el interior de la comunidad islámica y que éste siempre debe tener un carácter integrador.

Uno de los grandes reformadores, Abdullah An-Naim, aboga incluso por la sustitución del término ‘reforma’ por el de *islah* (إصلاح), conceptualizando así la idea de que si hay cambio debe provenir desde el Islam, y que ideas como las anteriores deben dirigirse hacia el reconocimiento y autodeterminación de los musulmanes y no de Occidente⁹. Muhammed Arkoun, por su parte, resume sus ideas reformistas en la necesidad de dar un nombre plural a las ‘culturas y sociedades islámicas’, en el mismo plano integrador que An-Naim, aunque haciendo una mayor reflexión sobre el proceso. La relevancia de este autor viene por su carácter activo y por el planteamiento de bases reformistas muy concretas, en las cuales la *ijtihad* (اجتهاد) es la clave, como el uso de la razón sobre el texto islámico a modo de exégesis para la creación de una opinión (*tafsir*).

A partir de esto Arkoun dispone que el proceso de reforma debe partir de una ‘crítica de la razón islámica’ sumada a la propia ‘islamología aplicada’ para conseguir en conjunto esa reforma desde el interior, consiguiendo un método ‘progresivo-regresivo’ en el que se supere la valoración mitológica de la Arabia de los siglos VIII y IX. Sin embargo, una de las cuestiones más relevantes de sus ideas es la llamada a la creación de una hermenéutica feminista, pidiendo disculpas ‘por no

⁸ Juan José Tamayo Acosta (director) (2010). *Religión, género y violencia*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía, p. 223.

⁹ Nasr Abu Zayd (2006). *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press, p. 88.



haber hecho un análisis detallado de los numerosos versos [del Corán] que han fijado por siglos la el estatus de la mujer. Tal trabajo no ha sido hecho aún en el contexto de la crítica de la razón islámica¹⁰. Esto es claramente un anticipo a la obra culmen de la hermenéutica feminista de Amina Wadud, *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*¹¹, de la que posteriormente hablaremos.

Así pues se invitará a la creación de la rama de la hermenéutica feminista del *islah*, algo que ocurrirá con la entrada del nuevo milenio, en el que un amplio conjunto de autores y autoras se incorporarán a dicha reforma para la equiparación de la mujer.

2.2-FEMINISMO E ISLAM: LA GENDER YIHAD O LA YIHAD DEL GÉNERO.

Previamente a la descripción de la hermenéutica feminista debemos contextualizarla describiendo a qué nos referimos con el feminismo en el Islam.

El feminismo en las sociedades islámicas tiene su causalidad en el rechazo de la ley islámica, la *sharía*¹², por ser considerada un instrumento de dominación patriarcal por la ideologización de lo tradicional en pro de la neutralización del papel de la mujer en la vida pública. El propósito, por consiguiente, del feminismo será el de comprender las intenciones originarias del Islam, enunciando y practicando la igualdad, procediendo a la armonización entre lo jurídico y lo antológico, reorientando la legislación positiva hacia la emancipación de la mujer¹³. Por tanto, el objetivo será posibilitar a la mujer el acceso a cargos políticos y judiciales, así como a liderar congregaciones religiosas en beneficio de ambos sexos, a partir de la afirmación básica de la justicia social y de la igualdad de género¹⁴.

La autora Amina Wadud otorgó en 2006 al feminismo islámico el controvertido nombre de *Gender Jihad*¹⁵ identificando al término 'yihad' como una liberación existencial y material de su asociación

¹⁰ Arkoun (1994) pp. 60-63, en *Ibidem* pp. 85-86. [Apologies] 'for not having undertaken a detailed analysis of numerous verses [of the Quran] that for centuries fixed the status of women. Such work has not yet been done in the context of critique of Islamic reason'.

¹¹ Amina Wadud (1999) *Qur'an and Women: rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. Nueva York: Oxford University Press.

¹² Del árabe, شريعة إسلامية, 'camino del Islam'.

¹³ Juan José Tamayo Acosta(2009). *Islam, cultura, religión y política*. Madrid: Trotta, pp. 222-223.

¹⁴ Margot Badran (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. London: Oneworld Publications, pp. 242-250.

¹⁵ Amina Wadud. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld Publications, London.



con el terrorismo para su uso en la emancipación de la mujer, optando por la *yihad del alma* y no por su identificación con la violencia fundamentalista. Así, dicho término plantea la dificultad del feminismo islámico de no poder dejar de lado el Islam (luego, es un movimiento *islamista*) pero también la dificultad de no poder compaginarlo con el respeto a los Derechos Humanos y, por consiguiente, al feminismo¹⁶.

El movimiento del feminismo islámico (o *Gender Jihad*) tiene su origen en la rápida modernización de los países islámicos y en el creciente duelo entre dicha modernización, es decir, en el sistema liberal de importación occidental, y en el tradicionalismo, que trata de protegerse exaltando la identidad manifestada a través de la imposición de valores patriarcales. Esto tiene como consecuencia el nacimiento del feminismo, que ataca a las bases del sistema de dominación sobre la mujer proponiendo diferentes modelos de reformas a los que se reaccionará desde el patriarcado asociándolo con una de las causas de la crisis de los valores tradicionales del Islam. Esta concepción sobre feminismo de los sectores más fundamentalistas acabará fomentando, a través de la propaganda religiosa, el miedo al desenfreno y a la depravación¹⁷ llegando a extremos como la violencia institucional o la amenaza y al ataque de grupos terroristas a personalidades concretas.

No obstante, la semilla que precedió al nacimiento del feminismo islámico fue plantada con el descontento popular causado por la difícil situación política del mundo árabe en los años setenta, a pesar de que su eclosión como tal se sitúa a finales de los ochenta y los noventa, momento en el que se produce una polarización del movimiento hacia el laicismo, por un lado, y hacia la exégesis, por otro.

El primer modelo tiene como principal representante a la egipcia Nawal al-Saadawi. Al-Saadawi, activista por los derechos de la mujer en el Islam y creadora de la *Asociación de Solidaridad con la Mujer Árabe* en 1985, que fue amenazada por grupos islamistas y por el propio expresidente Mubarak, quien clausuró dicha asociación forzando el exilio de la autora hasta su retorno durante las revueltas de la Primavera Árabe¹⁸. Otra representante de este modelo de gran

¹⁶ Amina Wadud (20/01/2015). *The Gender Jihad. The Sohaib and Sara Abbasi Program in Islamic Studies of Stanford University*. Stanford: Stanford University.

¹⁷ Sophie Bessis (2008). *Les árabes, les femmes, la liberté*, Op. Cit., pp. 66, 94, 100.

¹⁸ Nieves Paradela Alonso (2014). «El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer». *Encuentros Multidisciplinares*, 16, 46. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid 1-7.



relevancia hoy es la citada política neerlandesa de origen somalí Ayaan Hirsi Ali¹⁹, quien por su fuerte activismo ha recibido ataques y amenazas de grupos fundamentalistas.

El segundo modelo tendrá como clave la reforma *dentro* del Islam, la exégesis, con los procesos de la *ijtihad* y el *tafsir* como claves y como principal autora la citada Amina Wadud, cuya obra surge de la necesidad de crear un corpus de interpretación legal del Corán en clave feminista para la creación de un argumentario legítimo dentro de la legalidad islámica, aprovechándose de la volubilidad de ésta, suponiendo esto una reforma desde dentro a partir de la hermenéutica feminista para la reforma.

Las bases para el avance de la hermenéutica feminista del Islam serán recogidas por Ziba Mir Hossein, antropóloga iraní que plantea el feminismo islámico para la reforma del *fiqh* y de la *sharía*, no para la ruptura con éstos. Por tanto, basa sus estudios en el análisis y reforma de la jurisprudencia islámica, especialmente en su obra *Islam and Gender: The Religious Debate in Contemporary Iran*, donde de nuevo plantea los dilemas que enfrentan a la ley islámica con la situación de la mujer, planteando la reforma a partir de dicho modelo.

El modelo exegético de la hermenéutica feminista, por su énfasis religioso, resulta menos comprensible para el laicismo más occidental, pero su interés por el respeto a los Derechos Humanos y por su condena al patriarcado lo convierten en un modelo clave para la reforma desde el punto de vista intelectual y del progreso en clave integradora y no rupturista²⁰.

2.3-LA HERMENÉUTICA FEMINISTA EN EL ISLAM: TAFSIR.

Descomponiendo el concepto de la hermenéutica feminista nos encontramos con una serie de exégesis diferentes que han de entenderse como una serie de ‘principios comunes para superar el fundamentalismo, el patriarcalismo y el androcentrismo en que suelen incurrir y que sirven de base para la organización, la disciplina, la moral y la doctrina teológica de las religiones’²¹.

La hermenéutica feminista en clave interreligiosa aborda los textos en primer lugar desde la ‘hermenéutica de la sospecha’, entendiendo que el creador e intérprete de los textos es el

¹⁹ Anais Ginori (2015). «No quiero ceder a las amenazas de los terroristas». La Repubblica/ EL PAIS, 20 de marzo de 2015.

²⁰ Nieves Alonso Paradela (2014). «El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer». Encuentros Multidisciplinares, 16, 46, Op. Cit.

²¹ Juan José Tamayo Acosta (2010). *Religión, género y violencia*, Op. Cit. p. 146.



patriarcado, haciéndose necesaria la duda, pues la marginación lingüística y la trivialización de la aportación histórica y religiosa de la mujer se hacen evidentes. Esto nos lleva a la ‘hermenéutica de la proclamación’, que entiende que los textos sagrados no son motivo de prédica hoy, sino que son fruto de una mentalidad diferente del pasado. Por otro lado, la ‘hermenéutica de la memoria’ manifiesta la necesidad de comprender a la mujer como un sujeto activo en la historia, solidarizándose con las víctimas del patriarcado. Con todo esto, la hermenéutica tiene como uno de sus objetivos prioritarios extender el interés por el texto sagrado entre las mujeres para su comprensión y su reinterpretación a partir del compromiso, fomentando la creatividad en busca de una forma igualitaria de recontar la historia religiosa. Como consecuencia, la hermenéutica debe acabar, en su papel más activo, con la imagen de una divinidad de atributos varoniles, potenciando los atributos positivos relacionados con valores universales, muchos de ellos presentes en los noventa y nueve nombres de Alá²². A partir de estos conceptos y de la correlación entre las distintas hermenéuticas se debe consumir la emancipación de la mujer desde la interpretación coránica, es decir, el *tafsir*.

El *Tafsir* (تفسير), por tanto, se define como la exégesis para la reforma de los textos sagrados del Islam, por lo que su desarrollo en clave feminista implica una nueva visión de la mujer a escala social y legal dentro de gran parte de la comunidad musulmana, organizada en diversas ocasiones a partir de la Ley Islámica o *Sharía* y condicionando el orden social e individual en países como Irán o Afganistán o sólo el individual en el resto de países (condicionando, por ejemplo, los sistemas de matrimonio, de divorcio o de herencia). El *tafsir* del Corán y la reinterpretación de los hadices abren la posibilidad de renovación del *fiqh* en clave de integración, consumando la parte teórica de la reforma de la situación de la mujer en el mundo islámico hoy a partir de la combinación de la hermenéutica y la historiografía de género²³.

La interpretación del papel de la mujer en el Corán y en los hadices para la locación de su papel en la sociedad islámica se fundamenta en tres ramas básicas²⁴ de las cuales se desprende el modelo hermenéutico: la interpretación tradicional, la interpretación reactiva y la interpretación holística.

²² Juan José Tamayo Acosta (2009). *Islam, cultura, religión y política*, Op. Cit., p. 253; Juan José Tamayo Acosta (2010). *Religión, género y violencia*. Op. Cit., pp. 135-151.

²³ Margot Badran (2010). «Feminismo islámico en marcha», *Clepsydra: revista de estudios de género y teoría feminista*, N°9, pp. 70, 77.

²⁴ Amina Wadud (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Op. Cit., pp. 2-9.



La primera forma de interpretar, la tradicional, es considerada como la ‘lectura masculina’ del Corán, es decir, la lectura coránica hecha exclusivamente por hombres y que ha tenido como consecuencia ese papel secundario de la mujer en la vida pública. Las otras dos serán consecuentes a la primera, con el interés básico de la reformación. La primera de ellas, la reactiva, se basa en la negación de la sacralidad del texto coránico, pues éste es la fuente directa de la ‘pobre’ situación de la mujer dentro de la *Umma*, fallando en lo ecuménico y objetando la ruptura radical con el Islam. Dentro de estas ideas encontramos a Ayaan Hirsi Ali, quien aboga por ‘no caer en el relativismo frente a culturas intolerantes’ y afirmando que ‘la violencia hacia niños y mujeres es algo propio del Islam’²⁵.

La tercera vía es la propia de la hermenéutica feminista y la que aquí nos concierne: la vía holística. Ésta es la reinterpretación para la relocalización de la mujer en la sociedad islámica siempre en clave de integración y nunca en clave de ruptura (hecho por el cual se precisa de la hermenéutica).

El modelo hermenéutico defendido por Wadud se define por la palabra alemana *Weltanschauung*, es decir, el análisis de la cosmovisión del concepto en cuestión. Define claramente los cinco puntos por los cuales el texto debe ser analizado versículo a versículo. El primero de ellos será el análisis del versículo en su contexto literario (en este caso sagrado); el segundo en el análisis de los textos en cada una de las discusiones sobre él; el tercero en base a la estructura lingüística o sintáctica; el cuarto a la luz de los conceptos principales del Corán y el quinto, como conclusión, dentro del *Weltanschauung* coránico, es decir, dentro de la propia visión histórica, cultural y antropológica (en última instancia) del Islam. El ejemplo más básico de esto último es la idea del Corán como texto histórico revelado en el siglo VII en Arabia, en una postura consecuente a la situación de la mujer en la cultura preislámica, algo que desarrollaremos con posterioridad.

2.3.1-La hermenéutica feminista y el Corán: Amina Wadud y Asma Barlas.

La Hermenéutica feminista del Corán tiene como principales representantes a Amina Wadud y a Asma Barlas, las cuales ofrecen en su obra amplias reflexiones sobre cada una de las aleyas más importantes del Libro referentes a la mujer y de la importancia de esas reflexiones para la comprensión de su situación en el Islam. Una de las máximas a las que Amina Wadud hace

²⁵ Ayaan Hirsi Ali (2015). *Reformemos el Islam*. Barcelona: Galaxia Gutemberg, p. 37.



referencia es que el Corán ha sido interpretado desde siempre como un libro *para* hombres con aleyas *sobre* las mujeres. Lo que plantea es la lectura del Corán como un libro *para* mujeres, replanteando la consideración absoluta de la mujer dentro del Islam. Es necesario el uso de un lenguaje inclusivo, una integración mayor de la mujer en la lectura para que tenga efecto la idea de que:

‘El Qur’an no es solo descriptivo; es prescriptivo, con el objetivo de lograr una respuesta del lector dentro del proceso de entrega y creencia. Esta eficacia aumenta en proporción a la complejidad y totalidad de la motivación humana que se expande más allá de lo meramente racional para incluir un impacto emocional’²⁶.

La participación de la mujer en esto se hace muy necesaria para comenzar a construir la igualdad.

Es esta la razón por la cual la autora procede al análisis desde el punto de vista lingüístico del Corán y de las aleyas consideradas misóginas para dar un vuelco a través del procedimiento descrito, reinterpretando y estableciendo una nueva concepción del significado del texto.

El papel de Asma Barlas, en amplia relación con el de Wadud, se centra más en el análisis y fomento de la repercusión de la propia hermenéutica feminista, proporcionando los argumentos para la defensa de este modelo a través de la señalización de los elementos patriarcales que consideran que la tradición es un elemento sintético a partir de un producto natural, por lo que dicha tradición puede ser rehecha para la liberación. El uso de la hermenéutica para esto es evidente, especialmente para la creación de un instrumental crítico que analice cómo los musulmanes leen el Corán y cómo conciben la religiosidad, todo ello generalmente dictado en clave patriarcal y no en clave de interpretación personal, por lo que es necesario hacer de cada musulmán un intérprete o *mujtahid* y fomentar la interpretación personal con el interés de acabar con los errores patriarcales. Este fomento de la hermenéutica coránica individual debe dudar de elementos como, por ejemplo, la imagen errónea de Dios-Alá como Padre, con una clara concepción masculina, luego patriarcal, de la divinidad, desviando la atención de lo universal a lo masculino y relegando a la mujer a un papel

²⁶ Amina Wadud (1999). *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, Op. Cit, p. XV: ‘*The Qur’an is not just descriptive; it is prescriptive, with goal of achieving some response from readers as part of the process of surrender and belief. This responsive efficacy increases in proportion to the complexity and totality of human motivation, which extends beyond mere rational cognition to include emotive impact*’.



secundario dentro de la religión y de la sociedad²⁷. Para la autora, lo fundamental es el triple análisis del texto, de la tradición y de la razón propia para alcanzar la hermenéutica²⁸.

‘La promesa de liberación del Corán también reside en su tratamiento de la igualdad como un hecho ontológico, rechazando sexualizar la moral personal y afirmando los múltiples caminos hacia Dios, disponiendo la posibilidad de hablar directamente a las mujeres’²⁹.

Amina Wadud, más dedicada al análisis práctico del Corán, no sólo hace referencia a términos, sino que también presta atención a las mujeres que son citadas de forma distintiva, englobándolas en dos grupos: aquellas a las que se refiere con la *idafa* (الإضافة), es decir, a aquellas mujeres ‘esposas de’, otorgándoselas un papel subordinado; y a mujeres con un papel protagonista, que en ocasiones también son referidas como ‘mujeres de’, ‘madres de’ o ‘hermanas de’. Estas últimas son principalmente tres: la Reina de Saba, la madre de Moisés y María, a cuya persona se dedica por completo una sura coránica. Aquí la autora busca resaltar el papel activo de dichas mujeres en la historia religiosa y coránica³⁰. Además de ello, Wadud transmite sus ideas a la repercusión en la concepción de la mujer en el mundo islámico actual y elabora una propuesta para una nueva forma de entender a la mujer, una nueva forma de comprender a la mujer dentro del Islam reformando la sociedad para el impulso de la igualdad de género a través de la lectura del Corán.

2.3.2- Fátima Mernissi y la revisión de la Historia y de los hadices.

En paralelo a la Hermenéutica coránica se encuentra la revisión de los hadices, los Hechos del Profeta, en cuya lectura reside una base fundamental para el establecimiento y comprensión de la estructura social en las sociedades islámicas así como de la *sharí'a* en los países suníes especialmente. Los Hechos del Profeta, tan amplios como difíciles de mesurar, suponen un amplio conjunto de textos que influyen directamente en la memoria colectiva de la *Umma* mediante sus historias, condicionando así, junto con la lectura del Corán, no solo gran parte de las instituciones y de la legalidad sino también de su cosmovisión.

²⁷ Asma Barlas (2006). «Qur’anic hermeneutics and sexual politics». Text, Tradition, and Reason in Comparative Perspective. Nueva York: Cardozo’s Program for Jewish Law and Interdisciplinary Studies, pp. 143-151.

²⁸ Ver Anexo 1.

²⁹ *Ibidem*, p. 149. ‘The Qur’an’s liberatory promise also lies in its treatment of sexual equality as an ontological fact, its refusal to sexualize moral personality, its promise of multiple paths to God, and its readiness to speak directly to women.’

³⁰ Amina Wadud (1999). *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, Op. Cit, pp. 29-44.



La autora marroquí Fátima Mernissi dedica gran parte de su obra a reflexionar sobre el papel de la mujer en la memoria colectiva islámica a partir del estudio de los hadices y de la historia desde el punto de vista holístico. Sin embargo, lo que caracteriza a dicha autora es la defensa de un feminismo espiritual basado en la tradición sufí. Esta vinculación hace que afirme que la espiritualidad del Islam se perdió rápidamente con las interpretaciones de los Hechos del Profeta y del propio Corán, negándola para la redistribución especulativa, política e interesada de la sociedad, rechazando el carácter integrador y redentor del Islam en un proceso histórico hacia la segregación sexual³¹.

Así pues, lo más necesario para Mernissi es que la reflexión sobre el Islam tenga un carácter individual, rechazando el Islam institucional y sustituyéndolo por el personal a través del estudio y la intuición, dejándose influir por las experiencias y el interés por otras realidades que abran la mente para romper las ‘fronteras íntimas’.

Estas ideas, que tienen mucha relación con el sufismo norteafricano, son tomadas por la autora para ser leídas en clave feminista, de forma que la historia y el papel de la mujer en ella no solo debe ser visto de forma activa, sino que debe contribuir para volver a conceptualizar el papel de la mujer hoy. Las mujeres, responsables en gran parte del mundo islámico del uso del relato como entretenimiento (tomando como ejemplo a la famosa Scheherezade de *Las Mil y Una Noches*), son las responsables de la creación de un lenguaje narrativo y, muchas veces, de las propias historias, lo que debe revalorizarse hoy y usarse, retomando la cultura oral, a favor de la igualdad de género, rechazando elementos patriarcales y revalorizando el papel de las mujeres cercanas al Profeta o el de las mujeres líderes desde Aixa a Benazir Bhutto³².

³¹ Natalia López Izquierdo (2014). «Fatema Mernissi o el feminismo espiritual del Islam: la alianza entre el sufismo y saber tradicional femenino como instrumento al servicio de la transformación del mundo y del individuo». *Espéculo: Revista de Estudios Literarios. La voz ascendente: género y creación tras las revoluciones árabes*, 53. Madrid: Universidad Complutense de Madrid, pp. 82-97.

³² Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

Fátima Mernissi (1997). *Las sultanas olvidadas*. Barcelona: Muchnik.



3- LA MUJER Y EL CORÁN.

El estudio de la mujer en el Corán se basa principalmente en el análisis del Libro para la revalorización del papel de la mujer, degradado a partir de la interpretación patriarcal y recuperando su valor como Texto para la reforma social. Para ello, haremos una breve referencia a la mujer y a lo femenino en la Arabia Preislámica, en tanto que la Tradición ha considerado muy negativamente este periodo. Seguidamente procederemos al análisis del Corán y del papel de la mujer en él, así como de las interpretaciones más controvertidas. Por último, para terminar esta visión de la hermenéutica feminista, haremos una breve referencia al papel que la Tradición islámica desarrollada tras la muerte del Profeta ha jugado en la legitimación de la segregación social de la mujer.

3.1-LA MUJER EN LA ARABIA PREISLÁMICA

El periodo de *Al-Yahiliya* es comprendido por su propia etimología como ‘el período de la ignorancia’, en el cual la Verdad no había llegado al pueblo árabe. El hecho de identificarse con la época de desconocimiento de Alá no tiene por qué indicar, no obstante, que se trate de una época de subdesarrollo a pesar de la escasez de fuentes, sino que diversas culturas florecieron entre la caída del Imperio Romano y la llegada del Profeta³³.

La generalizada idea de que fue una época de elevada inestabilidad se apoya principalmente en que la estructura social, al estar conformada por una serie de redes de tribus y clanes, se encontraba en un constante estado de enfrentamiento, a lo que se añade el interés por el control de las rutas caravaneras. Si bien estas ideas son ciertas, también es necesario apuntar que los nexos entre las distintas comunidades permitieron el desarrollo de un sistema comercial, de ganadería y agricultura eficaces, que conformaron el sistema de vida de los pueblos beduinos de Arabia durante los dos siglos previos al nacimiento del Islam. Dicho sistema estableció una serie de autoridades foráneas que permitieron cierta estabilidad para el desarrollo del sistema comercial, en amplia relación con el Imperio Romano de Oriente.

Es importante destacar que la sociedad estaba regulada en gran medida por poblaciones nativas que establecían redes clientelares con miembros de clase inferior, siendo la base los esclavos y rehenes

³³ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, p. 83.



de guerra³⁴. En las relaciones entre los miembros de cada clase tenía especial protagonismo el honor y, con él, la venganza contra el deshonor, lo que conduce irremediabilmente al posicionamiento del hombre como protector de la mujer.

Esta idea estableció el esquema que tiende a crear paralelismos con las sociedades islámicas tradicionales en las que lo masculino se sitúa simbólicamente ‘al exterior’, mientras que lo femenino permanece ‘en el interior’. Es decir, que pudo condicionar el alejamiento progresivo de la mujer de lo público y su confinamiento en lo privado durante la expansión musulmana.

3.1.1-La mujer beduina en la Arabia Pre-Islámica.

El concepto de feminidad puede ser definido como ‘oasis, agua y suma belleza: el símbolo de la fertilidad y la seguridad, de la que reúne y crea, de la que surge y se eleva’³⁵. Podemos hacer una analogía con la dualidad desierto-oasis y masculino-femenino y que lo exterior envuelve y protege a lo interior, todo relación por el nomadismo y la vida en el desierto. En este papel el hombre se presenta como protector de la pureza de la sociedad o, más bien, de la tribu, pureza que la mujer porta simbólicamente. La sociedad se caracteriza por un patriarcalismo en el que la mujer es sometida a la autoridad del hombre. Éste, en su miedo al deshonor y a no poder defender a su familia, sigue en determinadas ocasiones rituales cruentos como el sacrificio de niñas recién nacidas, causado por el temor a la violación en caso de guerra entre tribus³⁶. Sin embargo, la negatividad de este fenómeno no debe enturbiar la idea de que la Arabia Preislámica gozó un clima de enorme heterogeneidad en el que la mujer gozó de gran independencia, especialmente en cuanto a lo sexual.

La mujer beduina gozó de una libertad muy amplia, basada en la familia polígama baálica en la que, siendo el hombre el señor, ella gozaba de autonomía para escoger marido y dejarlo³⁷. Disfrutó asimismo ‘de libertad social, de reunión, de broma e ingenio con los hombres’, además de

³⁴ *Ibidem*, p. 85.

³⁵ Adonis, 1976; en Rodolfo Gil Grimau (1981). *Teoría y práctica mágicas en la Arabia Preislámica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras, p. 520.

³⁶ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 88.

³⁷ Philipp K. Hitti (1950). *Historia de los árabes*. Madrid: Razón y Fe, pp. 24-25.



amplio poder en las fiestas orgiásticas de carácter religioso en concepto de creación y culto a la fertilidad³⁸.

La sexualidad se marcó por estar fuera de lo matrimonial, y esta característica sería común a gran parte de tribus árabes frente a prácticas más resaltadas como el enterramiento de recién nacidas, práctica que, si bien no fue común a todas las tribus y épocas, 'es en parte la interpretación islámica de la época anterior'³⁹.

Muhammad Sayyah Mesned Alesa establece en su tesis⁴⁰ ocho características de dicha sexualidad que pueden definir el estatus activo de la mujer dentro de las sociedades preislámicas, dejando atrás la idea de mujer como sujeto pasivo y su absoluto sometimiento a la autoridad masculina. Aún así es cierto que la mujer tuvo poca autoridad en el ámbito matrimonial, siendo objeto de matrimonios forzados en caso de guerra tras secuestros o violaciones grupales que supondrían la deshonra de la tribu entera.⁴¹

No obstante, el concepto de matrimonio no impidió que una mujer casada tuviera relaciones con otros hombres para que, en caso de tener hijos, éstos gozaran de las habilidades de los amantes a pesar de tener el apellido del marido.

Las mujeres más humildes podían vivir, con permiso del marido y durante un tiempo determinado, con un hombre adinerado hasta conseguir dinero para mejorar su situación económica.

Además, una mujer podía tener relaciones con varios hombres y en caso de embarazo ella elegiría uno de ellos para que diera su apellido al hijo, 'estando el hombre obligado a aceptar' con ello, la paternidad, y manteniendo económicamente entre esos hombres a la mujer⁴².

Otros dos modelos destacables son el intercambio de parejas, cambiando de forma legal los consortes, y el pacto de casamiento entre la hermana o hija de un hombre con otro hombre que, a su vez, daba en matrimonio a su hermana o a su hija al otro hombre, entrando esto más en la política matrimonial y en el interés por la endogamia tribal que en lo puramente sexual.

³⁸ Rodolfo Gil Grimau (1981). *Teoría y práctica mágicas en la Arabia Preislámica*, Op. Cit., pp. 524-525.

³⁹ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 89.

⁴⁰ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la Mujer en la Sociedad Árabo-Islámica Medieval entre Oriente y Occidente*. Universidad de Granada, Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas, Granada.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 89-91.

⁴² *Ibidem*, pp. 89-90; Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, Op. Cit., p. 209.



Existirían, por último, los matrimonios temporales, muy extendidos durante este periodo, especialmente contraídos por comerciantes o por invasores durante las guerras.

La viudedad es uno de los aspectos más controvertidos, pues si bien la mujer estaba supeditada a una autoridad masculina en lo matrimonial, si enviudaba, el primogénito de los hijos fuera del matrimonio del hombre pasaría a sostener económicamente a la viuda, algo conocido como *Adaizan*⁴³. Las fuentes islámicas medievales, afirman sobre las viudas en Al-Yahiliyya que ‘antes del Islam la mujer a quien se le moría el marido u otro ser querido se golpeaba la cabeza hasta hacerse saltar la sangre’⁴⁴, lo que vuelve a contraponer teorías sobre el estatus de la mujer.

El caso de la prostitución (*Al-Baga*) es de amplia relevancia, pues tiene gran relación no sólo con la sexualidad de la mujer, sino con la religiosidad. Puede decirse que la prostitución fue ampliamente aceptada por las tribus árabes, existiendo casas de prostitución identificables por sus banderas rojas⁴⁵. Sin embargo el aspecto religioso de la prostitución hace que ésta cobre una nueva dimensión basada en el ritual (‘igual que en los cultos a Afrodita’)⁴⁶, pues ahora la mujer es el puente hacia la divinidad, realizado mediante matrimonios temporales con mujeres que acabarían por ser sacerdotisas.

3.1.2-Lo femenino en la religión.

La relación con lo divino y la pureza hizo de la prostitución sagrada una forma de liberación a través del concepto de la pureza de la mujer, cuyo ideal de belleza absoluta lleva a ese progresivo aislamiento en el que lo masculino queda al exterior y lo femenino al interior, oculto y protegido, como un oasis en el desierto.

La importancia de lo femenino en la cosmovisión de la Arabia Preislámica toma cuerpo en la creencia en divinidades representativas de esos valores de pureza y de fertilidad, de las cuales cabe destacar la tríada de Hijas de Él: Al-Uzza, Al-Lat y Manat. De estas tres divinidades, las dos

⁴³ *Íbidem*, p. 90.

⁴⁴ Ibn Manzur, XI, 1300; en Rodolfo Gil Grimau (1981). *Teoría y práctica mágicas en la Arabia Preislámica*, Op. Cit., p. 446.

⁴⁵ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 90.

⁴⁶ Rodolfo Gil Grimau (1981). *Teoría y práctica mágicas en la Arabia Preislámica*, Op. Cit., pp. 488, 490.



primeras tienen amplia relevancia en la presencia de lo femenino en lo cultural, siendo la tercera una posible analogía de la Némesis romana.⁴⁷

Al-Uzza será 'La Estrella', y consumará el ideal de feminidad en cuyo nombre se harán los rituales sexuales de las prostitutas-sacerdotisas. Al-Lat, 'La Celeste', por su parte, se presenta semidesnuda, envuelta en un velo, y se identifica con una personificación femenina de la divinidad solar superior, Shams⁴⁸, perteneciente a su vez a la tríada tanto preislámica como aramea junto con Baal (que a su vez tiene un fuerte componente relacionado con la fertilidad) y la deidad lunar Sahr. Es importante apuntar que la propia divinidad solar Shams tiene en muchos textos religiosos semíticos naturaleza femenina⁴⁹. La presencia de las tres diosas y el fuerte contenido femenino de Shams y de Baal, añadidos a la situación de libertad de la mujer, que en diversas ocasiones llegó a liderar tribus, sugieren la posibilidad de que, si bien el sistema daba protagonismo político al hombre, señala ser una posible herencia de un sistema matriarcal⁵⁰.

3.1.3-La mujer en Al-Yahiliyya y su influencia en el Islam.

En un sistema patriarcal como el de la Arabia Preislámica, en el que el hombre es el principal actor político el protagonismo de la mujer y de lo femenino es más que evidente tanto por la presencia de un amplio número de divinidades femeninas como del papel social de la mujer que, en parte, a través de la sexualidad, encuentra su emancipación, todo como herencia de un posible sistema matriarcal previo.

La llegada del Islam no supuso en ningún caso una ruptura con estas ideas, si bien sí supuso una transformación. Las palabras de Muhammad Sayyah sobre la posición social de la mujer en los tiempos del Profeta describen esta transformación:

‘El hombre en el mundo islámico es el encargado de cuidar de la familia. Es su deber. Pero su autoridad no es una autoridad que dirija. El Islam hizo que, al menos teóricamente y siempre dentro de un marco patriarcal, la mujer fuera la compañera del hombre a la hora de construir la familia, teniendo en cuenta su opinión en su dirección y su política.’⁵¹

⁴⁷ *Íbidem*, pp. 396-398.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 398, 490.

⁴⁹ Emiliano Martínez Borobio (1999). «Divinidades de arameos y árabes preislámicos». *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 2, p. 317.

⁵⁰ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 93.

⁵¹ *Ibidem*, p.95.



El nuevo sistema que estableció el Islam puede ser considerado como una adaptación del orden preislámico para la creación de un estado político, y se sabe que, posteriormente, con los califas Rashidum y con los Omeyyas, la mujer permaneció en una posición semejante, con gran presencia en la política y asuntos estatales así como en lo militar⁵², todo ello influido por la idea no de Alá como Dios Padre, sino como una divinidad universal e integradora.

3.2-LA MUJER EN EL CORÁN DESDE UNA PERSPECTIVA FEMINISTA.

La revelación de la Verdad implicó una ruptura con la sociedad de la Arabia Preislámica, pero más allá de ello supuso la creación del máximo texto sagrado para los musulmanes: el Corán. Con la Revelación de Alá a Mahoma y su plasmación en el Libro las circunstancias sociales de Arabia comenzaron a cambiar de forma rápida.

La creación del Islam transformó su concepción de la sociedad y las diferentes interpretaciones del texto fueron condicionando el rumbo de la Comunidad Islámica, siendo visible ‘cómo a lo largo del tiempo los imames fueron introduciendo nuevos elementos que cambiaron, e incluso contradijeron, las enseñanzas originales del Profeta’⁵³.

Estos cambios surgidos de las interpretaciones hicieron virar el rumbo del Islam hasta hoy, fundamentando una tradición que, dentro del patriarcado, ha mostrado claras señales de misoginia en distintos contextos sociales. La revisión del Corán, dentro de dicha tradición, a través del uso de la hermenéutica feminista, es una de las bases fundamentales para la reconstrucción del sistema legal y social dentro del Islam hoy en clave de igualdad, ya que, según esta interpretación el Libro establece equidad en el género, una paridad que, a través de la manipulación (‘una de las características estructurales del ejercicio del poder en las sociedades musulmanas’, según Fátima Mernissi⁵⁴) ha sido degradada.

‘En verdad, para los musulmanes y las musulmanas, los creyentes y las creyentes, los obedientes y las obedientes a las órdenes de Dios, los sinceros y las sinceras, los pacientes y las pacientes, los humildes y las humildes ante Dios, los caritativos y las caritativas, los que ayunan y las que

⁵² Philip K. Hitti (1950). *Historia de los árabes*, Op. Cit., pp. 269-270.

⁵³ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 100.

⁵⁴ Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, Op. Cit., p. 19.



ayunan, los que protegen y las que protegen su sexo y los que recuerdan y las que recuerdan mucho a Dios, Dios ha preparado un perdón y una recompensa enormes' (Corán, 33:35)⁵⁵.

El mensaje de paz e igualdad inherente al Corán, manifestado en esta aleya y en otras muchas, es contradicho por versículos a los que el tiempo y una lectura interesada han atribuido un significado misógino justificando la degradación del estatus social de la mujer, por lo que se hace preciso que el Corán se convierta en el instrumento de liberación de la mujer a partir de una revisión textual y contextual.

3.2.1-La mujer y la Revelación: una reforma social.

La llegada del Islam y su rápido establecimiento en la práctica totalidad de Arabia hicieron que, con esa expansión, las estructuras sociales y políticas del mosaico de pueblos que dominaban la península se vieran totalmente alteradas. Los cambios que introdujo, como hemos concluido en el punto previo sobre Al-Yahiliyya, no supusieron en absoluto una ruptura con el estatus social de la mujer, que gozaba de amplias libertades, sino que conformaron un nuevo orden en el que la posición de la mujer poco o nada tenía que ver con la situación de subyugación que en muchas ocasiones se sobreentiende a esta época.

La herencia preislámica en el Corán es muy amplia, y la expansión de su enseñanza, primero de forma oral y luego, durante el califato de Utmán (644-656), de forma escrita, llevaron consigo a la instauración de un sistema en el que la mujer, gracias a dicha herencia, tendría un papel valorado y muy protagonista.

Las reformas que el Libro instaure para la situación de la mujer son diversas, y todas ellas tienen como objetivo último la mejora de su situación con respecto al período anterior. Ejemplo de ello es el establecimiento del valor jurídico de la mujer, otorgando con ello derechos escritos y prohibiéndose aspectos negativos de Al-Yahiliyya, como el enterramiento de niñas⁵⁶:

⁵⁵ Es necesario hacer un apunte sobre la traducción de las aleyas citadas. Las aleyas provienen de la traducción de Raúl González Bórnez (2006), pero también se aportarán las traducciones de Amina (1999) desde el inglés si esto influye a la comprensión del texto. Se harán referencias extraídas de la edición del Corán de AL-MEHRI, de *Sahih International* (Ver Anexos). En cualquier caso, las variaciones entre traducciones son múltiples, siendo el único texto realmente fiable el original en árabe, proporcionado también en los anexos. Ver Anexo 2.

⁵⁶ Juan José Tamayo Acosta (2010). *Religión, género y violencia*, Op. Cit. p. 57.



‘Y cuando a alguno de ellos se le anuncia la buena nueva de una niña su rostro se ensombrece y se llena de pesar. Se aparta de la gente por el mal que se le ha comunicado. ¿Se quedará con ella a pesar de la humillación o la ocultará bajo tierra? ¡Observad qué mal juzgan!’ (Corán 16:58-59)⁵⁷.

Esta mejora jurídica, además de casos extremos poco comunes como el citado, también se hace en relación a asuntos más cotidianos, como el casamiento de una mujer adulta sin su propio consentimiento, algo posible anteriormente. Además, el Islam establece el respeto mutuo en las relaciones maritales. En este fomento del matrimonio se buscó superar la endogamia propia de lo tribal impulsando las relaciones fuera del entorno familiar y prohibiendo las internas, algo de nuevo propio del periodo inmediatamente anterior.⁵⁸

Con esa mejora de la situación jurídica de la mujer nos encontramos con un aumento de las reformas en cuanto al divorcio, que se mantiene como una última solución, primándose siempre la reconciliación ante la separación, recomendándose la espera de hasta tres menstruales, tanto por el tiempo como por la posibilidad de embarazo⁵⁹. El Islam ahora se alza como una forma de protección de la mujer ante el posible abandono del marido (el abandono suponía una situación crítica para ella), justificando posibles repudios por parte de la mujer. Esta posibilidad se abre si el marido se niega a mantener a la mujer o si éste es estéril⁶⁰.

Dos asuntos especialmente polémicos que serán tratados en profundidad más adelante son la imposición del velo y la poligamia. En cuanto al primero, su origen más posible se encuentra en el celo, ya preislámico, de guardar el honor de las mujeres. Si bien el velo ya existía como tal, a partir de ahora será una imposición en muchos casos, aunque el Corán poco dice con respecto a esta cuestión⁶¹.

En cuanto a la poligamia, se limitó, siguiéndose fomentando desde el propio Texto la monogamia y permitiéndose el matrimonio con un número máximo de cuatro mujeres y con la condición de un trato equitativo para cada una. Esto se ha visto en muchos casos desde una perspectiva histórica, y es que el establecimiento del Islam no fue en absolutamente pacífico, y ya que las guerras libradas por Mahoma y sus seguidores dejaron tras de sí viudas y huérfanos (considerados marginales en la

⁵⁷ Ver Anexo 3.

⁵⁸ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 95.

⁵⁹ Juan José Tamayo Acosta (2009). *Islam, cultura, religión y política*, Op. Cit., p. 230.

⁶⁰ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 97.

⁶¹ *Ibidem* p. 97.



sociedad del momento), la poligamia surgiría como una forma de protección, tanto de las primeras y su descendencia⁶² como de los huérfanos, pues no hay que olvidar que el Profeta también lo era.

El papel social de la Revelación y su establecimiento físico con la creación del Corán suponen un paso adelante para la situación de la mujer dentro de la sociedad Árabe del siglo VII. Esta posición en la que las mujeres encontraban su liberación a partir de la sexualidad tiene ahora una nueva apertura en el campo de lo jurídico y hacia lo social, suponiendo un pilar fundamental tanto en lo público y político como en lo privado y familiar.

Nunca debe olvidarse que el sistema fue patriarcal antes y después del Islam, y que la mujer, especialmente en lo económico, recibió un trato desigual, justificándose esto en que es el hombre responsable de la protección y del mantenimiento económico de la mujer, luego debe tener mayores beneficios económicos. Si bien los pasajes del Corán referentes a esto son diversos, muchos son ambiguos, permitiendo una diversidad interpretativa que debe ser tomada en ventaja por el feminismo.⁶³

Esta posición de desigualdad de la mujer, a pesar de la evidente mejora gracias a esa nueva concepción jurídica expandida y aceptada por los árabes únicamente gracias a la nueva Fe, encuentra en el Corán una plasmación segura de esos derechos. La progresiva degradación en el tiempo de esas ideas a través de la interpretación patriarcal del texto durante los siglos siguientes que en origen y en contexto, desvirtúan la visión del Libro han llevado hasta la legitimación de actos de misoginia, por lo que hoy debemos ver el texto, de nuevo, bajo el prisma de la reforma de género.

3.2.2- El Corán desde el prisma de la igualdad.

El proceso de reflexión sobre los derechos de la mujer en el Islam y el estatus de igualdad dentro del sistema social que inauguró el Corán en el siglo VII nos muestra al Islam como modelo de derechos en clave integración de la mujer como un principio activo, iniciando una evolución hacia la solidaridad y la justicia social a través del feminismo pacifista⁶⁴: 'el Islam instaura un

⁶² Juan José Tamayo Acosta (2009). *Islam, cultura, religión y política*, Op. Cit., p. 229.

⁶³ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 97.

⁶⁴ Juan José Tamayo Acosta (2010). *Religión, género y violencia*, Op. Cit. p.145.



sistema donde el hombre y la mujer son el paradigma de la colaboración entre lo diverso para lograr una unión⁶⁵.

La principal autora que ha desafiado al sistema patriarcal⁶⁶ vigente hoy en gran parte del mundo islámico es la citada Amina Wadud, quien a través de su obra *Qur'an and Woman: Rereading the sacred Text from a Woman's Perspective* habla en primer lugar de la concepción igualitaria de la mujer y del hombre en el Corán y, en segundo lugar, desmonta las interpretaciones misóginas del texto para elaborar el *tafsir* holístico en clave feminista. Las ideas principales de la obra serán plasmadas en este punto y en el siguiente, pues son la principal clave tanto teórica como práctica de hermenéutica feminista del Corán.

a. *La mujer en la Creación*⁶⁷.

‘En el nombre de Al.Lah, el Clementísimo, el Misericordiosísimo.

¡Oh gentes! ¡Temed a vuestro Señor, que os creó de una sola alma [*nafs*] y que creó de ella a su pareja [*zawj*] y que, a partir de ambos, ha hecho surgir hombres y mujeres en abundancia! Y temed a Dios, en cuyo nombre os pedís unos a otros y (cuidad) las relaciones familiares.

En verdad, Dios os observa’ (Corán 4:1)⁶⁸.

La Creación de la Tierra y de la Humanidad se dispone en el Libro, en todo momento, desde una perspectiva igualitaria, sin hacer distinción alguna entre hombre y mujer, utilizando un lenguaje inclusivo y nunca estableciendo jerarquía de género. Así, El Espíritu de Alá se incluye en cada humano en el último paso de la Creación, y no se establecen una creación primera ni de un hombre ni del alma de un hombre. La Creación, por tanto, no está expresada en términos de género.

Es importante hacer una transcripción de dos términos incluidos en la traducción de la aleya (4:1): *nafs* y *zawj*. El primero tiene como traducción principal ‘alma’, y el segundo, ‘pareja’, y es muy necesario apuntar que ambos términos son neutros. Por tanto, ‘Temed a vuestro Señor, que os creó de una sola *nafs* (نَفْس) y que creó de ella a su *zawj* (زوج)’. *Zawj*, aquí, no puede conceptualizarse como Eva, pues, sin haber más detalles en el Libro de la Creación a este respecto, se establecen tres posibles interpretaciones:

⁶⁵ Khadiya Candela; en *Íbidem*, p. 144.

⁶⁶ *Íbidem*, p. 250.

⁶⁷ Amina Wadud (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Op. Cit., pp. 15-29.

⁶⁸ Ver Anexo 4.



La primera, que los detalles se sobreentienden de la tradición bíblica, por lo que la pareja sí sería Eva; la segunda, que no es relevante si el *nafs* tenía género en ese momento histórico; y, por último, que no puede entenderse pues la Creación en su concepto no es entendible a nivel humano.

La Creación se nos presenta como algo absolutamente dual:

‘Y hemos creado todas las cosas por parejas. Quizás así reflexionéis’
(Corán 51:49)⁶⁹.

El origen de la Humanidad se presenta como un alma única que contiene a la pareja, y ésta pareja se expandirá por toda la Tierra, lo que iguala a todas las naciones y culturas. La feminidad y la masculinidad deben verse en El Corán como caracteres aplicados *culturalmente* al hombre y a la mujer, sin determinar necesariamente el rol de género. Los géneros se crean para confortarse mutuamente.

En cuanto a los sucesos del Jardín del Edén, son especialmente interesantes las referencias a Adán y Eva que se hacen, pues El Corán supera la negativa implicación de la mujer como causa del mal y del daño, aceptada en la tradición tanto grecorromana como bíblico-judaica, llegando hasta a culpar a Adán:

‘Cuando dijimos los ángeles: “Prosternaos ante Adán” y se prosternaron todos menos Iblís que se negó (...).
Pero le tentó Satanás.
Dijo: “¡Oh, Adán! ¡Puedo mostrarte el árbol de la inmortalidad y del gobierno imperecedero?”
Entonces, ambos comieron de él y se les hizo evidente su desnudez y comenzaron a cubrirse mutuamente con hojas del Jardín. Adán desobedeció a su Señor y se extravió’ (Corán 20:115-121)⁷⁰.

Hay que apuntar que esta aleya no hace que los hombres sean culpables del mal, sino de que los hechos ocurridos corresponden a un error individual, algo que se extiende al resto del Libro, que hace referencias individuales que no deben dar paso a una generalización. El carácter redentor del Islam culmina con la siguiente aleya: ‘Luego su Señor le escogió, aceptó su arrepentimiento y le guió’ (Corán 20:122).

⁶⁹ Ver Anexo 5.

⁷⁰ Ver Anexo 6.



b. La imagen coránica de la mujer como individuo⁷¹.

Según las interpretaciones de Amina Wadud, el rol de la mujer en el Islam a través del Corán tiene tres categorías: la primera es la representación de ese rol en un contexto social, cultural e histórico, la segunda la descripción de una función universalmente aceptada de la mujer (como madre), y la tercera como cumplidora de una labor no específica de un género, citada en el Libro para demostrar que dicha labor *no* es de género.

La clave para entender la imagen de la mujer en el Corán sin interpretar las suras como misóginas se basa en entenderlo en su contexto histórico sin negar los principios absolutos y universales que contiene. Ese contexto histórico es difícil de diferenciar, en tanto que es muy discreto con los detalles históricos. A pesar de ello, la crítica tradicional ha sabido diferenciar entre las suras Mecanas y las suras Medinesas.

La situación de la mujer en el Corán incluye una compleja serie de caracteres y de cuentos particulares hechos para guiar de forma más tangible a través de ejemplos. Éstos deben comprenderse únicamente como referencias de un imaginario a la luz de un objetivo general pero, de nuevo, debe comprenderse a las mujeres citadas como individuos y no para establecer leyes generales.

Como ya se ha citado con anterioridad, las mujeres nombradas en el Corán son muy diversas, pero las únicas con nombre propio son María, madre de Jesús, seguida en importancia de Bilquis, la Reina de Saba. El resto de mujeres serán citadas con una construcción posesiva con respecto a un hombre (la *idafah*), una clara referencia al sistema patriarcal en el que se contextualiza el Libro pero que no debe restar individualidad a las mujeres referidas.

El Corán, no obstante y, como ha podido verse, no hace distinciones de género, sino que muestra la relación entre Alá y un individuo concreto, nunca en términos de género y sí en términos de individualidad. El potencial espiritual de ambos sexos es exactamente igual en tanto que no hay distinción de género. Esta distinción sí se hace desde los intérpretes coránicos medievales, que afirman la predominancia del hombre en el Corán, pero de nuevo nos enfrentamos a interpretaciones patriarcales. Así, contemporáneos como Sayyid Qutb afirman a través de su propia *ijtihad* que no hay valor inherente al género.

⁷¹ Amina Wadud (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Op. Cit, pp. 29-43.



Una de las referencias más importantes a la distinción entre individuos es el *Taqwa*, que se traduce por ‘piedad’. Sayyid Qutb, en un breve vistazo al Libro, nos muestra cómo los versos del Corán son inclusivos no sólo para el género, sino también para razas y culturas, y todo se iguala a partir de ese modelo de piedad.

‘Y, quien haga buenas acciones, sea varón o hembra, y sea creyente, entrará en el Jardín y no será oprimido en lo más mínimo’ (Corán 4:124)⁷².

Volviendo a los caracteres femeninos, en el Corán se destacan las mujeres que son ejemplos *individuales* de piedad, de *Taqwa*. Ejemplos de ello son la madre de Moisés, Umm-Musa o la Reina de Saba, Bilquis. La referencia a esta última es muy especial, pues aceptó a Alá tras recibir una carta del rey Salomón, dejando de lado la fe de su pueblo por la Fe Verdadera. Aunque en el Islam se afirma comúnmente que no debe haber lideresas, asunto que contribuye al alejamiento de las mujeres de la política y que se tratará con posterioridad, evidencia en ella un ejemplo individual de autoridad política femenina, sabia por aceptar el Islam y por conducir a su pueblo hacia él de forma pacífica.

c. La recompensa igualitaria.

El Corán establece la equidad de la recompensa no de forma absoluta sino a partir de las acciones propias de cada individuo. Estas acciones piadosas (*Taqwa*), son el final del proceso que iguala a todos los seres humanos, como son la Muerte y la Resurrección. Las tres fases del proceso tienen la equidad de trato como característica, sin hacer distinciones, pues el peso de las acciones en vida dependen únicamente del individuo. La equidad de la recompensa en el Más Allá se refleja en la siguiente aleya:

‘A quien haya cometido un mal no se le recompensará más que con algo semejante y quienes hayan hecho un bien, hombre o mujer, y sean creyentes, entrarán en el Jardín y allí se les recompensará sin medida’ (Corán 40:40)⁷³.

El ser humano se condena a sí mismo con malas acciones, y no es nunca condenado por Alá; de nuevo, cada individuo es responsable de sus méritos y no hay compensación en base a la relación con el otro, sino en la relación con la Divinidad.

El caso del Paraíso como recompensa tiene especiales referencias patriarcales, pues en él promete mujeres a los hombres (se entiende, aunque luego lo matiza como un bien terreno e innecesario comparado con estar junto a Dios). El mejor ejemplo de ello es la aleya 3:14, que ha

⁷² Ver Anexo 7.

⁷³ Ver Anexo 8.



sido interpretada como una compensación *en* mujeres *para* hombres. Sin embargo, la propuesta feminista reflexiona sobre el hecho de que ésta es una sura mecana lo que, históricamente, hace referencia a un momento en el que la audiencia del Profeta eran los patriarcas, luego el lenguaje busca una materialización de lo eterno e inmaterial, con la intención única de persuadir a los líderes tribales con ofertas atractivas pero también advirtiéndolos de la debilidad de su estatus social con respecto a Dios:

‘Fue adornado para la gente el amor por las pasiones: las mujeres, los hijos, la acumulación de oro y plata por quintales y los caballos de raza, los ganados y los campos de cultivo. Esos son los placeres de la vida en este mundo. Pero junto a Dios está el mejor destino’ (Corán 3:14)⁷⁴.

Estas ideas y otras referidas a la compensación a través de las relaciones de género en el Libro se resumen en tres niveles: el primero, es el *hur-ul-‘ayn*, propio del modelo Mecano descrito; el segundo es el modelo de matrimonio en el Islam, ya en las suras Medinesas, es decir, el *zawj* y la paridad; y en el tercero la trascendencia absoluta de lo anterior en algo superior desde la perspectiva de lo Incomprensible. Si bien los dos modelos superiores son evidentemente equitativos, el primero no lo es. Este surge de la idea de ofrecer *huri*, mujeres vírgenes, complacientes, blancas y de ojos negros (modelo belleza poco común en Arabia) con el único interés de atraer a la causa del Profeta a los patriarcas, en tanto que inmediatamente después El Corán sustituye esa idea por la indiferencia de género a través del *zawj*.

Las representaciones del Infierno y del Paraíso no deben ser tomadas de forma literal, pues son reflejos físicos de lo inconmensurable. Los versículos medinenses, más avanzados, muestran ideales de paridad, clave en la que la Humanidad fue creada, como se ha visto. No obstante, el fin último es la cercanía a Alá, no a los valores materiales, que desprecia. El valor último es el del Bien sobre el Mal, ejercidos como finales en sí mismos y en beneficio de la divinidad, realizables de forma equitativa sin tendencia de género.

3.2.3-Algunos aspectos controvertidos sobre la mujer y el Corán.

Las interpretaciones patriarcales del Corán han dado lugar a una serie de controversias que han tenido como resultado una discriminación legal y social de la mujer, siempre a través de una visión interesada que haga de ésta una ‘menor de edad’ en el sentido kantiano⁷⁵. En este punto se

⁷⁴ Ver Anexo 9.

⁷⁵ M^a Jesús Rubiera Mata (1998). «La mujer en el Corán como fuente de la xaria: posibilidad de nuevas interpretaciones». *Anales de Historia Contemporánea*, 13. Alicante: Universidad de Alicante, p. 19.



procede a un análisis tanto para la identificación de las aleyas a partir de las que el patriarcado ha establecido dichas leyes misóginas como para la relativización de éstas en pro de una nueva lectura.

a. Apuntes sobre términos misóginos, su traducción y su interpretación⁷⁶.

Dos son los términos fundamentales que han sido destacados en sus diferentes contextos de uso en El Corán para determinar la superioridad inherente al hombre frente a la de la mujer: *darajah*, *faddala* y *nushuz*⁷⁷.

El primer término, *darajah* (درجة) ha sido tradicionalmente utilizado para justificar que el trabajo o la acción de un hombre es de mayor valor que el de la mujer, independientemente del trabajo o acción, traduciéndose el término como ‘nivel’ o ‘grado’. El verso utilizado afirma lo siguiente:

‘(...) Sus esposos tienen más derecho a retornar a ellas durante este tiempo, si desean arreglarlo. Y las mujeres tienen derechos equivalentes a sus obligaciones, conforme a lo razonable. Y los hombres un grado [*darajah*] sobre ellas. Dios es Todopoderoso, sabio’ (Corán 2:228)⁷⁸.

Esta limitación, si bien establece normas sobre la separación del matrimonio temporal con posibilidad de divorcio, no puede ni debe entenderse de una forma universal en la que los hombres estén *siempre* un grado por encima de las mujeres, sino que, dentro de la ambigüedad que presenta el versículo, debe darse mayor importancia a la oración precedente a *darajah*, en la que lo razonable reside en la convención social vigente. Es decir que, en conjunto, el versículo no ofrece una ley absoluta sino una opción relativa al tiempo y al espacio, siendo viable la alternativa de la equidad en todo momento si se adquiere la perspectiva⁷⁹.

En cualquier caso, El Corán no establece un orden social monolítico en ningún momento, sino que reconoce la necesidad de diversidad y siempre la recompensa individual a cada componente de la sociedad independientemente del sexo, como también puede verse:

‘(...) Los hombres tienen una parte de lo que realizan y las mujeres una parte de lo que realizan. Y pedid a Dios que os otorgue de Su favor (...)’ (Corán 4:32)⁸⁰.

⁷⁶ Amina Wadud (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Op. Cit , pp. 63-78.

⁷⁷ Las traducciones de palabras concretas han sido extraídas tanto de las traducciones desde el inglés de Wadud (1999) como de <http://www.um.es/alqatra/index.php> [consultado el 6 de Agosto de 2015] Diccionario árabe-español de la Universidad de Murcia.

⁷⁸ Ver Anexo 10.

⁷⁹ Las autoras y autores del estudio feminista del Corán incitan a la adquisición del lector de esa perspectiva, que no es absoluta pero es la que más beneficia a la equidad de género.

⁸⁰ Ver Anexo 11.



Los dos siguientes términos se encuentran en la siguiente aleya, probablemente la más polémica en aspectos de género de todo el Libro:

‘Los hombres son los encargados [*quwwamun*] de proteger y atender a las mujeres por aquello con lo que Dios ha favorecido [*faddala*] a unos sobre otros y por lo que gastan de sus bienes.

Y las casadas virtuosas son discretas y protegen en ausencia (de sus esposos) lo que Dios ha encargado proteger.

Y a aquellas de las que temáis [*nushuz*] una conducta rebelde y obstinada, amonestadlas (primero), y (si no surte efecto) alejaos de ellas en el lecho y (en última instancia) golpeadlas [*daraba*]. Pero si os obedecen, no hagáis nada contra ellas. Dios es Excelso, Grande’ (Corán 4:34)⁸¹.

Aquí encontramos una serie de términos que es necesario definir. En primer lugar está el término *quwwamun* (قَوَّامُونَ) que significa ‘a cargo de’, lo que justifica desde una visión patriarcal el que el hombre mantenga y proteja a la mujer en vez de ser entendido en contexto como el mantenimiento y cuidado de la mujer durante el cuidado de los hijos tanto durante el embarazo como en los primeros meses o años de éstos⁸².

Este término, junto con el término *faddala* (فَضَّلَ) pueden ser interpretados en la idea de que el hombre debe proteger y mantener a la mujer como preferencia directa de Alá. Esto no interfiere en ideas de superioridad física o intelectual del hombre sobre la mujer, no se trata de una ley absoluta. La preferencia que el Corán sí que da al hombre en aspectos concretos sobre la herencia tiene fuerte relación con esto, por lo que se ha entendido como que el hombre debe mantener económicamente a la mujer además de protegerla. Sin embargo, de nuevo, la ambigüedad del texto permite conservar el derecho a la autodeterminación de la mujer, a pesar de que su lectura patriarcal busque establecer la superioridad masculina natural o la preferencia de Alá por los hombres.

Sayyid Qutb afirma que ‘El hombre y la mujer son ambos pertenecientes a la creación de Alá y Alá nunca tiene la intención de oprimir a nadie de Su creación’⁸³. Por ello, es importante reforzar con respecto a esto que, si Dios ha favorecido con riquezas a unos sobre otros (individuos, no sexos), es necesario en cualquier caso hacerse cargo y proteger a las mujeres en su derecho de maternidad. Se establece, por tanto, una obligación ideal del hombre para la mujer a favor de la creación de una sociedad de solidaridad entre géneros.

⁸¹ Ver Anexo 12.

⁸² Juan José Tamayo Acosta (2010). *Religión, género y violencia*, p. 58.

⁸³ Sayyid Qutb (1980) en Amina Wadud (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Op. Cit. pp. 72-73. ‘The man and the woman are both from Allah's creation and Allah... never intends to oppress anyone from His creation’.



Los siguientes términos están relacionados con el trastorno de las relaciones maritales, lo que conlleva, en un caso extremo según la traducción generalmente aceptada, a la violencia de género en caso de la no obediencia de la mujer al marido. Wadud aclara que el término *qanitat* (قَانِتَاتٌ) tiene ‘bueno’, por significado, y que las traducciones que identifican el término con ‘obediente’ favorecen que se asuma que la obediencia sea con respecto al marido. Veamos dos traducciones, una la traducción feminista y otra, la traducción general:

La primera, de Amina Wadud:

‘So good women are [qanitat], guarding in secret that which Allah has guarded’⁸⁴.

Y, por otro lado, de Sahih International:

‘So righteous women are devoutly obedient, guarding in (the husband’s) absence what Allah would have them guard’⁸⁵.

Ahora bien, siguiendo con el término *nushuz* (نُشُوز), ‘discordia’, se ha entendido como una desobediencia de la mujer para el marido, en base a la traducción interesada anterior⁸⁶. No obstante, esta palabra es usada de forma neutral en el Corán, para hombre y para mujer, y puede significar perfectamente la idea de desorden marital, sin tener que hacer referencia a una insubordinación femenina. El Corán plantea una solución verbal en primer lugar, con arbitraje y mediación si es necesario, seguida de una separación temporal y, por último, según la traducción, el golpe o el azote, es decir, el uso de la violencia.

La palabra *daraba* (ضَرَبٌ) si bien se traduce comúnmente por ‘golpear’, no implica necesariamente la violencia contra la mujer, una violencia que El Corán condena en todo momento tanto de forma general como específica (como en el caso de las niñas enterradas), como hemos visto previamente. Sin embargo, el principal argumento contra esto reside en que, de nuevo, la interpretación y traducción no son únicas y no dejan lugar a otras definiciones de *daraba* como

⁸⁴ Amina Wadud (1999). *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, Op. Cit., p. 70.

⁸⁵ Extraído de <http://quran.com/4/34>, [consultado el 10 de Agosto de 2015].

⁸⁶ Basta con buscar una traducción al término نُشُوز (*nushuz*) en cualquier diccionario árabe-español para encontrar como acepción principal la palabra ‘discordia’ o ‘trastorno’, y no palabras que impliquen la subyugación de la mujer de forma necesaria.



‘separar’, ‘partir’ o ‘dividir’, como disponen diccionarios como *Lisan al-Arab*, *Lane’s Lexicon*⁸⁷ o el *Hans Wehr’s Dictionary of Modern Written Arabic*⁸⁸.

La posibilidad de una lectura en clave de igualdad de género queda ahora abierta.

b. El Patriarcado.

Las justificaciones para el dominio de un sistema patriarcal en el Islam son diversas pero débiles. La *sharía* es un ejemplo de ese dominio del sistema patriarcal a través de la creación de una legalidad que segrega a la mujer de lo público, quedando discriminada no solo social, sino legalmente⁸⁹.

El patriarcalismo es algo poco o nada visible en el Corán, aunque sí es muy visible en sus interpretaciones. Éstas muestran, en primer lugar, la ya nombrada identificación de Dios con Padre⁹⁰, luego con una imagen de divinidad absoluta masculina, dejando a lo femenino en un segundo plano, representando a la imperfección. La Verdad Revelada, en este caso en base a las interpretaciones, adquiere un lenguaje androcéntrico a partir de esa concepción masculina de la divinidad, por lo que será el varón el que establezca valores sociales y ésta queda desposeída tanto en lo religioso como en lo social⁹¹.

El patriarcado se legitima a través de la situación de la mujer en un segundo plano a través de la universalización de las aleyas y disponiendo a la mujer como un útil para el hombre.

Por parte de algunos sectores del Islam se entiende que la propia creencia es una variación de un sistema patriarcal. Por otro lado, una rama mayoritaria piensa que Dios trasciende a la ideología y, dentro de éstos, encontramos a los que piensan que el Islam es justo para las mujeres y aquellos que piensan que el Islam es absolutamente patriarcal pero que el *verdadero* Islam no lo es⁹².

⁸⁷ Amina Wadud (1999). *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, Op. Cit., p. 76.

⁸⁸ Hans Wehr (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*, New York: Spoken Language Services, p. 538. En cualquiera de los tres diccionarios, de amplia aceptación, podemos encontrar estas traducciones además de la tradicional.

Ver Anexo 13.

⁸⁹ M^{ra} Jesús Rubiera Mata (1998). «La mujer en el Corán como fuente de la xaria: posibilidad de nuevas interpretaciones». *Anales de Historia Contemporánea*, Op. Cit., p. 18.

⁹⁰ Asma Barlas (2006). «Qur’anic hermeneutics and sexual politics». *Text, Tradition, and Reason in Comparative Perspective*, pp. 143-151.

⁹¹ Juan José Tamayo Acosta (2010). *Religión, género y violencia*, p. 138.

⁹² Al-Hibri, (1982); en Amina Wadud (1999). *Qur’an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman’s Perspective*, Op. Cit., p. 81.



c. La Poligamia.

La poligamia, asunto tratado anteriormente desde el punto de vista histórico, encuentra una justificación patriarcal en el aspecto económico, reproductivo y sexual a partir de la siguiente aleya:

‘Y si teméis no ser justos con los huérfanos, casaos con (otras de) las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Pero si, aún así, teméis no ser justos, hacedlo (sólo) con una o con una de vuestras esclavas. Eso estará más cerca de no ser injustos’ (Corán 4:3)⁹³.

La primera de las justificaciones asume a la mujer como una carga cuyo papel es *reproductivo* y no *productivo*; la segunda alega que la poligamia es una solución a la esterilidad y la tercera que la sexualidad masculina hace que éste necesite más de una mujer⁹⁴.

Si bien ésta es la visión patriarcal que justifica la poligamia, no tiene una aplicación real más que en lugares concretos hoy, y es evidente que debe ser comprendida desde el punto de vista histórico tratado con anterioridad, y así como que la esclavitud ya no es aceptable en ningún término, la poligamia tampoco, pues pertenece a un contexto espacio-temporal distinto. Es más, la propia aleya permite ver que, aunque se continúe con la costumbre preislámica, el Islam es partidario de la monogamia⁹⁵.

d. La Herencia.

Una de las razones por las que el Corán puede ser considerado un libro de desigualdad y no de equidad son las aleyas 4:11 y 4:12⁹⁶, que establecen leyes concretas sobre la herencia. Sin embargo, el valor de estos versos reside en que, en ellos, se otorga valor jurídico a la mujer frente a su posición jurídica en la Arabia Preislámica, que era inexistente. Así, la herencia para mujeres, ya sean hijas o viudas, es considerada y fortalecida⁹⁷.

Algunas de las distribuciones sitúan al hombre por encima de la mujer, pero lo cierto es que El Corán plantea diversas formas de herencia, combinables, por lo que pueden obtenerse modelos equitativos de reparto. Así, se distribuye de forma igualitaria entre los sobrevivientes al difunto no

⁹³ Ver Anexo 14.

⁹⁴ Amina Wadud (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Op. Cit., pp. 82-85.

⁹⁵ Dolors Bramon Planas (2012). «La condición de mujer en el islam: del texto del Corán a su interpretación». *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*. Barcelona: Universidad de Barcelona, pp. 30-31.

⁹⁶ Estas dos aleyas muestran cómo la herencia favorece al hombre, aunque se asume que la mujer en estado de viudedad será mantenida económicamente por los descendientes:

‘Y a vosotros os corresponde la mitad de lo que dejen vuestras esposas si no tienen hijos. (...) Y a ellas les corresponde un cuarto de lo que dejéis si no tenéis hijos (...)’ (Corán 4:12).

⁹⁷ Amina Wadud (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Op. Cit., p. 87.



en base al género sino a las posibilidades de rentabilización para producción de beneficio de dicha herencia. El hecho de que la mujer a través de esto tradicionalmente reciba menor herencia ha girado más en torno a la idea patriarcal de que ‘los hombres tienen responsabilidad sobre las mujeres a causa de lo que gastan en su manutención’⁹⁸.

e. Divorcio y repudio.

No hay indicaciones para que el repudio unilateral en el matrimonio dependa del marido. Lo que prima siempre en El Corán es la reconciliación pacífica. Si bien hace alusiones al repudio de hombres con respecto a las mujeres y no al revés es porque esto, que era común en la Arabia Preislámica, ahora es para establecer nuevas formas de proteger a la mujer frente al abandono.⁹⁹

Sin embargo, también es cierto que el Profeta afirmó que el repudio ‘es el acto más execrable de los permitidos’¹⁰⁰ en los hadices. El Corán establece un período de reconciliación de tres meses (o de tres menstruaciones) de convivencia obligada llamado *iddah* (2:228)¹⁰¹ previamente al divorcio además de una serie de pasos, como el arbitraje entre familiares y mediación. Este período es creado para que el hombre no abandone a la mujer en caso de embarazo como se ve en el versículo que, como ya se ha citado se establece la equidad en cuanto al divorcio¹⁰².

Las consecuencias para la mujer del repudio eran muy negativas en los momentos previos a la Revelación, y ésta otorga a la mujer un grado más dentro de la sociedad, manifestando, además, fuerte rechazo por el abandono. De nuevo, podemos tener una visión patriarcal o una visión equitativa de las palabras del Libro.

f. El Hiyab.

El uso del velo por parte de las mujeres en el Islam es un asunto de enorme complejidad y polémica, por lo que en el presente trabajo, si bien la referencia es obligada, sólo podremos dar unas breves pinceladas sobre su justificación a través de la historia y el Corán

⁹⁸ Dolors Bramon Planas (2012). «La condición de mujer en el islam: del texto del Corán a su interpretación». *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*, Op. Cit, pp. 28-39.

⁹⁹ *Ibidem*: 31-32; Amina Wadud (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, Op. Cit., p. 79.

¹⁰⁰ Dolors Bramon Planas (2012). «La condición de mujer en el islam: del texto del Corán a su interpretación». *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*, Op. Cit, p. 31.

¹⁰¹ Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, p. 69.

¹⁰² *Ibidem*, pp. 29-31.



La base de su uso puede encontrarse en ciertas costumbres preislámicas, y aunque su uso se justifica a través de estas aleyas coránicas, es la tradición del Islam la que ha contribuido a su imposición.

Existen tres aleyas que recomiendan vestiduras discretas:

‘Y di a las creyentes que recaten sus miradas y protejan sus partes privadas y no muestren sus encantos, excepto lo que está a simple vista.

Que cubran sus pechos y que no muestren sus encantos excepto a sus esposos, sus padres, los padres de sus esposos, sus hijos, los hijos de sus esposos, sus hermanos, los hijos de sus hermanos, los hijos de sus hermanas, sus mujeres, sus esclavas, los hombres con deficiencia mental que carezcan de deseo sexual o los niños que aún no reconocen las partes privadas de las mujeres. Y que no golpeen con sus pies para dar a conocer sus encantos ocultos. (...)’ (Corán 24:31)¹⁰³.

‘Y permaneced en vuestras casas y no os mostréis ante los hombres como se mostraban en los tiempos de ignorancia anteriores (...)’ (Corán 33:33)¹⁰⁴.

‘¡Oh Profeta! Di a tus esposas y a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran todo el cuerpo con sus túnicas. Eso es mejor para que sean reconocidas y no sean molestadas (...)’ (Corán 33:59)¹⁰⁵.

Si bien estas tres aleyas no incluyen el término *hiyab* (es decir, no hablan de la prenda o del concepto como tal), han llevado a que la interpretación teológica de los imames imponga su uso en términos de pureza¹⁰⁶. Esta obligación hizo comenzar un proceso de ruptura del espacio físico en el Islam¹⁰⁷.

El *hiyab* (حِجَاب) tiene como significado ‘cortina’, entendida como un paño grande que oculta (no necesariamente un rostro). En el Libro se presenta como término en una única ocasión:

‘(...) Y cuando queráis pedirles algo de la casa a ellas, hacedlo desde detrás de una cortina [*hiyab*] (...)’ (Corán 33:53)¹⁰⁸.

Según Mernissi, desde la pronunciación de esta aleya, el *hiyab* cobraría tres dimensiones: una visual, pues proviene del verbo *hayaba*, ‘esconder’; una espacial, pues su intención es separar; y una ética, que es prohibir. El uso del *hiyab* no es identificable en las tres primeras aleyas, pues no aparece la palabra ‘cortina’, sólo se recomienda la discreción en la vestimenta¹⁰⁹.

¹⁰³ Ver Anexo 16.

¹⁰⁴ Ver Anexo 17.

¹⁰⁵ Ver Anexo 18.

¹⁰⁶ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, p. 104.

¹⁰⁷ Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, p.106.

¹⁰⁸ Ver Anexo 19.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 112.



En la cuarta aleya sí se utiliza el *hiyab* como concepto, aunque en este caso sólo hace referencia a las mujeres del Profeta exclusivamente. De esta aleya y de las anteriores diferentes autores han coincidido en que las tres primeras aleyas tienen una clave histórica evidente, frente a la anterior, que manifiesta la necesidad de privacidad de Mahoma con sus mujeres¹¹⁰.

La clave histórica tiene su justificación en que, con los primeros años de Islam, aún con el Profeta vivo, la guerra se adueñó de Arabia, y con ella un caos en el que las mujeres fueron las principales perjudicadas, pues las violaciones se multiplicaron. Según Mernissi, el uso de túnicas amplias, no identificadas como *hiyab* hasta las interpretaciones posteriores, fueron impuestas como una medida de seguridad, de ocultación y de prevención de las mujeres musulmanas libres frente a las constantes amenazas en un ambiente de creciente machismo, para que las mujeres pudieran caminar con libertad por la calle¹¹¹.

Un vistazo breve al Islam hoy nos presenta al velo en términos de pureza, como algo de gran trascendencia religiosa y social con origen directo en el Corán. Sin embargo, el *hiyab* físico que separa lo público de lo íntimo conlleva a un *hiyab* invisible que en ocasiones ha llevado a la segregación de la mujer de lo público a través de las interpretaciones de los imames.

Aunque su significado diste hoy del concepto que se le dio en su día, el *hiyab* ha trascendido como un símbolo de una tradición y de una identidad, significado que en origen nunca tuvo. Así, se ha comprendido desde Occidente tanto como una imposición como una carga para la mujer, que se ha convertido en esa portadora simbólica de los valores de pureza de toda la sociedad islámica, sociedad que ha politizado el *hiyab*¹¹².

Sin embargo hoy el velo se ha convertido en un símbolo de adscripción a la comunidad islámica y que muchas feministas dentro del Islam¹¹³ llevan con orgullo, a pesar de que su uso ha causado un amplio revuelo en Occidente, que lo ha identificado con una forma de represión física de la mujer, especialmente desde 2001. Hoy, el feminismo liberador en el Islam se ha identificado desde Occidente con aquella mujer que ‘desafía las normas sociales (usando jeans raídos y tiñéndose el cabello de azul), pero no a aquella que encuentra propósito, valor y orgullo en la lucha por vivir de acuerdo con ciertas virtudes tradicionalmente establecidas’, considerándosela una

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 103-106.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 205-207.

¹¹² Sophie Bessis (2008). *Les árabes, les femmes, la liberté*, Op. Cit., pp. 60-66.

¹¹³ Por ejemplo, Amina Wadud o Cherifa Ben Hassine, experta en mujer e Islam y profesora en la Universidad de Valencia.



víctima. Se identifica a una mujer sin velo como una mujer liberada y a una mujer con velo una mujer subordinada al patriarcado¹¹⁴.

El debate que hoy se vive en gran parte del mundo occidental sobre el velo ‘ha oscurecido nuestro campo de visión y nuestra capacidad para reconocer en las sociedades musulmanas algo más que misoginia y violencia patriarcal¹¹⁵’. Ver más allá, en una respuesta integradora y no disgregadora en el debate sobre el velo, puede ser una clave fundamental hacia el desarrollo de los derechos de la mujer en el Islam.

3.3-LA MUJER Y LA TRADICIÓN ISLÁMICA: LOS HADICES MISÓGINOS.

A pesar de que el objetivo de este trabajo es la visión del Corán desde la perspectiva feminista, también es necesario hacer una revisión breve del estudio de los hadices (o alhadices) desde la misma perspectiva. Sus bases metodológicas tienen menos relación con el *tafsir* (la exégesis del Corán) y más con el análisis de los acontecimientos históricos para desmentir aquellos hadices que fomentan la misoginia.

El estudio de la mujer en la tradición islámica localiza los elementos que, buscando la legitimidad de lo sagrado a través de supuestos hechos y dichos del Profeta, determinan la segregación de género, aunque el estudio contrastado del Corán permite comprobar que muchos contradicen el mensaje del Libro, como han demostrado autoras como Fátima Mernissi o Hidayet Tuksal¹¹⁶.

El proceso de recopilación de los hadices comenzó poco después de la muerte de Mahoma con el interés de reflejar sus actos y enseñanzas. Los recopiladores –alfaquíes- fueron también los creadores de la ciencia islámica, que tiene como objetivo la verificación de los textos.

Uno de los primeros recopiladores fue Bujari, que dedicó su vida tras la muerte del Profeta a este trabajo. Concluyó con 7.275 hadices verdaderos. Doscientos años después, aproximadamente, la ciencia islámica llegó a contabilizar un número de 596.725 hadices falsos sobre las enseñanzas del Profeta.

¹¹⁴ Saba Mahmood y Charles Hirschkind (2014). «Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia». *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* No. 20, Flacso-Ecuador, p. 135.
Ver Anexo 20.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 135.

¹¹⁶ Margot Badran (2010). «Feminismo islámico en marcha», *Clepsydra: revista de estudios de género y teoría feminista*, Op. Cit., pp. 78-79.



Así, Qadi Ayad estableció tres normas para identificarlos: sospechar de aquellos que pueden tener interés material o ideológico, de aquellos que presumen de que las fuentes son de personas célebres y, por último, aquellos que, por mentirosos compulsivos, mienten sin más¹¹⁷. Esto, que puede parecer baladí, dio paso a una ‘hermenéutica de la sospecha’¹¹⁸ que culminó con esta ciencia del Islam, que a su vez será utilizada para contrastar algunos de los hadices misóginos, como los siguientes:

‘Si tuviera que ordenarle a una persona que se inclinara ante otra, se lo ordenaría con toda seguridad a la esposa para que se inclinara ante el esposo’.

‘Las mejores mezquitas de las mujeres son sus casas’.

‘Las mujeres son defectos; encerradlas en sus casas’¹¹⁹.

El daño al desarrollo de la situación de la mujer a lo largo de la historia que estos hadices han causado es enorme, pues son tomados por verídicos, si bien contradicen las enseñanzas del Corán.

Un caso ejemplar son los hadices misóginos desarrollados en torno a la figura de la última y más amada de las nueve mujeres de Mahoma: Aixa bint Abu Bakar. Aixa tuvo y tiene hoy un papel fundamental, pues es tanto una de las figuras históricas femeninas más importantes para la concepción de la mujer en el Islam como la clave para recuperar la imagen original de ésta.

Así como los judíos trivializaron la imagen de Mahoma, los enemigos políticos de Aixa hicieron lo mismo con ella, en tanto que tenía enorme poder como una de sus sucesoras más directas, siendo denominada por el propio Profeta ‘Madre de los creyentes’¹²⁰. Según uno de los discípulos de Mahoma, Ibn Hayyar, Aixa fue la mayor conocedora del *fiqh*, la más inteligente y cultivada, y esto hizo que tuviera una gran cantidad de seguidores. Uno de los hadices en su contra que más han trascendido es:

‘El Profeta dijo que el perro, el burro y la mujer interrumpen la oración si pasan por delante del creyente interponiéndose entre éste y la alquibla’¹²¹.

Al enterarse de este hadiz, creado por Abu Huraira, uno de sus enemigos, Aixa contestó:

‘Nos comparáis ahora con los burros y los perros. Por Dios, yo he visto al Profeta orando, y yo estaba aquí, acostada en la cama, entre él y la alquibla, y para no distraerlo, evitaba moverme’¹²².

¹¹⁷ Abu Zahra, en Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, Op. Cit, pp. 57-59

¹¹⁸ Juan José Tamayo Acosta (2010). *Religión, género y violencia*, Op. Cit, p. 253.

¹¹⁹ Bujari (1987), en Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 104.

¹²⁰ Juan José Tamayo Acosta (2009). *Islam, cultura, religión y política*, Op. Cit., p. 237.

¹²¹ Bujari, *As Sahih*, en Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, Op. Cit, p. 81.

¹²² *Ibidem*, p. 87.



Sin embargo, este hecho, también verídico, ha resultado de menor trascendencia.

Aixa tuvo que enfrentarse a rivales políticos que utilizaron hadices misóginos ‘de dudosa fiabilidad’¹²³, pero sin duda, el hadiz más dañino es el siguiente:

‘El pueblo que deja sus asuntos en mano de una mujer no prospera’.¹²⁴

Este hadiz, también de Bujari, tiene como transmisor principal a Abu Bakar, y su intención misógina es tan evidente como su relevancia en el Islam hoy en día, pues en su práctica más radical condena a las mujeres al alejamiento de la política.

Su origen se encuentra en la rivalidad política (y militar) de Aixa por el califato contra Ali Ibn Abu Talib, y si bien pertenece a los tiempos del Profeta, es ampliamente dudoso. Una de las pocas posibilidades de su veracidad reside en el contexto histórico, pues pudo referirse al conflicto hereditario que se vivió en el Imperio Sasánida, a cuyo trono pretendieron una serie de herederas¹²⁵.

En cualquier caso, tras su muerte, Mahoma afirmó la autoridad de sus esposas y el hadiz de Aixa como ‘Madre de los creyentes’ fue recordado por Abu Bakar¹²⁶ en apoyo de su hija intentando evitar el ya inevitable enfrentamiento con Ali. Aixa reunió a las esposas del Profeta y organizó tras el asesinato de Utman una resistencia contra éste, y sería ella la que comandaría el ejército contra él. Según Muhammad Sayyah:

‘Ella era la comandante jefe del ejército que se oponía a Ali Ibn Abu Talib. Ella era quien mandaba, la que prohibía, escribía y quien negociaba’¹²⁷.

Su papel fue de una importancia clave, y su capacidad de actuación evidente. A pesar de ello, se encontró de frente con el sector misógino de los creyentes, y en el enfrentamiento de la batalla del Camello luchó y perdió. Aixa, entonces, se retiró del escenario político, habiendo debilitado lo suficiente a Ali como para que Muawiya lo derrotara y alcanzara el liderazgo del califato, gobernando en el Islam. Es ahora cuando este hadiz sería recitado una y otra vez, y es interesante decir cómo Abu Bakar recordó de forma muy pertinente otro hadiz que afirmaba que: ‘Hasan [hijo de Ali] sería el hombre de la reconciliación’. Esto carece de lógica en tanto que el nacimiento de

¹²³ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 108.

¹²⁴ Bujari (1987), en *Ibidem*, p. 109.

Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, Op. Cit., p. 65: ‘No conocerá la prosperidad el pueblo que confie sus asuntos a una mujer’.

¹²⁵ Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, Op. Cit., p. 68.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 73

¹²⁷ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 103.



Hasan fue poco antes de la muerte del Profeta, sin llegarse a mostrar la capacidad de negociación del niño¹²⁸.

Las consecuencias obvias de estos hadices fundamentaron el crecimiento de un Islam patriarcal, en el que los nuevos gobiernos y las conquistas unidos al aumento de hadices misóginos culminaran con el alejamiento progresivo de la mujer de lo público (y, consecuentemente, de la política)¹²⁹.

4- CONCLUSIÓN: HACIA UN ISLAM IGUALITARIO.

La lectura patriarcal del Corán y la producción de hadices misóginos cuya veracidad ha sido en el presente trabajo cuestionada, a lo largo de los años posteriores a la vida del Profeta ocasionaron una progresiva segregación de la mujer en las sociedades islámicas. Este alejamiento de lo público mediante el *hiyab* invisible del que nos habla Fátima Mernissi comenzó su proceso a la par que el Islam se expandía, con nuevos imames y el establecimiento de un Islam patriarcal. Éste usó sus propias interpretaciones junto con una visión sesgada de *Al Yahiliyya* para la legitimación de una segregación que negara una interpretación holística que pudiera dar cabida a la igualdad de género.

No sería hasta el periodo colonial y la llegada del siglo XX cuando este proceso de separación de lo público y lo privado iniciado a partir del siglo VIII fuera frenado. Sin embargo, los acontecimientos acelerados ocurridos tras la Segunda Guerra Mundial, tales como la creación del Estado de Israel, el fracaso de los gobiernos cercanos al socialismo árabe o al nasserismo y de acontecimientos, como la Revolución Iraní para la formación de una República Teocrática, han modificado la mentalidad de los musulmanes.

En la segunda mitad del siglo XX nos encontramos con un progresivo avance hacia el fundamentalismo islámico, hacia la creación de un ‘islamo-nacional-populismo’¹³⁰ que ha promovido la fabricación de una identidad nueva justificada en la tradición. Esta tradición, con símbolos claros como el *hiyab* físico, se contrapondrá a Occidente para relativizar sus leyes

¹²⁸ Fátima Mernissi (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*, Op. Cit., pp. 75-78.

¹²⁹ Muhammad Sayyah Mesned Alesa (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*, Op. Cit., p. 246.

¹³⁰ Sophie Bessis (2008). *Les árabes, les femmes, la liberté*, Op. Cit., p. 68.



universales, buscando la permanencia de su identidad frente a la ‘evolución’ que el progreso occidental promete.

El auge de movimientos como el salafismo ha servido para reciclar esa tradición reimpulsando el uso de, por ejemplo, el safseri tunecino, las toquillas de Cabilia o los caftanes marroquíes, añadidos al velo islámico, todo ello como prácticas de vestimenta de pureza contrapuesta al ‘desnudo occidental’¹³¹: el *hiyab* se ha elevado como elemento de separación de la mujer de lo público.

La mirada occidental ha tornado sus ojos hacia el Islam, especialmente tras los atentados terroristas del 11 de Septiembre de 2001, y, ante este miedo al ‘musulmán como talibán’, es decir como integrista radical, nos ha alejado de poder ver el Islam como una religión de diversidad y de integración en la que muchas y muy diversas realidades tienen cabida. Se ha establecido una visión de un Islam en la que la mujer juega un papel fundamental, pero no como liberadora, sino como víctima¹³².

Si bien estos conceptos distan ampliamente de la realidad de la mujer en el Islam hoy, que responde a una infinidad de realidades, se abre frente al auge de los fundamentalismos la posibilidad de una lectura en clave feminista, una revisión de los textos a partir de una hermenéutica que revaloriza el Corán como instrumento de integración de género y no de segregación, y que observa a la figura de Mahoma como protector y amigo de las mujeres, que lucharon mano a mano junto a él, especialmente en el caso concreto y modélico de Aixa, en una situación de igualdad.

La presentación de la mujer como activo histórico, especialmente durante los tiempos del Profeta, y la revalorización de su papel igualitario en el Corán invitan a esa relectura que observa tres términos que, si bien han estado enemistados, hoy, gracias a la hermenéutica feminista, pueden volver a unirse: Islam, Derechos Humanos y feminismo¹³³.

Desde el punto de vista del feminismo, la obsesión por la presentación de ‘Islam’ y ‘Derechos Humanos’ como términos contradictorios tanto desde el propio Islam como de Occidente ha de ser detenida.

Sin entrar en el detalle que correspondería a un asunto de tal magnitud, es interesante hacer referencia, en primer lugar, a la creación de la Declaración Islámica Universal de los Derechos

¹³¹ *Ibidem*, p. 66.

¹³² Saba Mahmood y Charles Hirschkind (2014). «Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia». *Iconos, Revista de Ciencias Sociales*, Op. Cit. pp. 128-135.

¹³³ Amina Wadud (14/10/2013). *Islam, Feminism and Human Rights*, Op. Cit.



Humanos de 1981, validada por la Conferencia Internacional Islámica. Si bien no ha tenido una relevancia práctica excesiva, el texto supone un paso crucial hacia un Islam igualitario y universal, en tanto que reconoce la igualdad de género desde el Islam¹³⁴.

Cumpliendo con los objetivos del trabajo, la hermenéutica feminista en el Islam se está mostrando como una alternativa para la creación de un *fiqh* igualitario. En los últimos años, la revisión del Corán y de los hadices en clave de integración por parte de las autoridades musulmanas (legales y religiosas) ha dado paso a procesos de cambio y mejora, como puede verse en el dictado del Alto Tribunal de Egipto de 1997 con la prohibición (desde el derecho positivo y desde la *sharía*) de la ablación genital femenina por suponer una violación fundamental de los derechos de las niñas y por no tener raíz ni en el Corán ni en la Tradición¹³⁵. Otro caso ejemplar y de especial relevancia es el Código de Familia Marroquí de 2004 o *Mudawana*, que otorga derechos de igualdad a la mujer basándose en el Corán¹³⁶.

La conexión del Islam actual con su tradición y el fomento de la lectura coránica en clave patriarcal de las últimas décadas han tenido como consecuencia la creación de un pasado colectivo que ha olvidado a la mujer, desposeyéndola de su historia. Sin embargo, el Islam se encuentra hoy en un proceso de apertura en el que intelectuales musulmanes participan a través del *tafsir* buscando modificar el funcionamiento de una sociedad que se aleja día a día del fundamentalismo religioso en el camino hacia la mejora de la situación de la mujer. Como conclusión, podemos observar cómo la hermenéutica feminista se presenta hoy como una de las claves para crear un Islam que, sin renunciar a su tradición y a su cultura, avance hacia la igualdad de género.

¹³⁴ Ver Anexo 21.

¹³⁵ Badouin Dupret (2015). *La sharía: orígenes, desarrollo y usos contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra, pp. 55-57.

Ver Anexo 22.

¹³⁶ Ver Anexo 23.



5-BIBLIOGRAFÍA.

- ABU ZAYD, Nasr (2006). *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- ADELKHAH, Fariba (1996). *La revolución bajo el velo*. Barcelona: Bellaterra, D.L.
- AL HIBRI, Aziza (2005). «A Story of Islamic Herstory: Or How did We ever get into this Mess». *Women and Islam: Women's Studies International Forum Magazine*, 5.
- AL MEHRI, A.B. (2010). *The Qur'an. With Surah Introductions and Appendices. Saheeh International Translation*. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers.
- ALTHAMINA, Akhalil (2007). «How did Islam contribute to change the legal status of women: The case of the jawari or the Female Slaves», *Al-qantara: Revista de estudios árabes*, Vol. 28, Fasc. 2.
- BADRAN, Margot (2010). «Feminismo islámico en marcha», *Clepsydra: revista de estudios de género y teoría feminista*, Nº9, Págs. 69-84. Universidad de Georgetown.
- BADRAN, Margot (2009). *Feminism in Islam: Secular and Religious Convergences*. London: Oneworld Publications.
- BARLAS, Asma (2006). «Qur'anic hermeneutics and sexual politics». *Text, Tradition, and Reason in Comparative Perspective*. Nueva York: Cardozo's Program for Jewish Law and Interdisciplinary Studies.
- BESSIS, Sophie (2008). *Les árabes, les femmes, la liberté*. Madrid: Alianza Editorial, D.L.
- BRAMON PLANAS, Dolors (2012). «La condición de mujer en el islam: del texto del Corán a su interpretación». *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Págs. 25-36.
- CAMPANINI, Massimo (2007). «Hermenéutica Coránica y Hegemonía Política: El Reformismo en el Pensamiento Islámico». *Revista Internacional de Pensamiento Político*, Vol. 3. Págs. 33-44.



-CORRIENTE CÓRDOBA, Federico (1974). *Las Mu'allaqat: antología y panorama de Arabia preislámica: traducción literal y completa de los siete poemas originales, anotada y comentada en los aspectos literario e histórico*. Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.

-DUPRET, Badouin (2015). *La sharía: orígenes, desarrollo y usos contemporáneos*. Barcelona: Bellaterra.

-FLEUHR-LOBBAN, Carolyn (1983). «Challenging Some Myths: Women in Shari'a (Islamic) Law in the Sudan.». *Expedition: The magazine of the University of Pennsylvania*, Vol. 25, N°3. Págs. 32-39.

-GARCÍA, Isa (trad.) (2013). *El Corán*. Bogotá.

-GIL GRIMAU, Rodolfo (1981). *Teoría y práctica mágicas en la Arabia Preislámica*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, Facultad de Filosofía y Letras.

-GINORI, Anais (2015). «No quiero ceder a las amenazas de los terroristas». *La Repubblica/ EL PAIS*, 20 de marzo de 2015.

-GONZÁLEZ BÓRNEZ, Raúl (trad.) (2006). *El Corán*. Madrid: Ed. Miraguano.

-HIRSI ALI, Ayaan (2015). *Reformemos el Islam*. Barcelona: Galaxia Gutemberg.

-HITTI, Philip K (1950). *Historia de los árabes*. Madrid: Razón y Fe.

-HUMBLY, Gavin (1998). *Women in the medieval islamic World: power, patronage and piety*. Houndmills, Basingstoke: Macmillan s.a.

-IZQUIERDO LÓPEZ, Natalia (2014). « Fatema Mernissi o el feminismo espiritual del Islam: la alianza entre el sufismo y saber tradicional femenino como instrumento al servicio de la transformación del mundo y del individuo». *Espéculo: Revista de Estudios Literarios. La voz ascendente: género y creación tras las revoluciones árabes*, 53. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.

-KISTER, M.J (1980). *Studies in Jahiliyya and Early Islam*. Londres: Variorum.

-MAHMOOD, Saba y HIRSCHKIND, Charles (2014). « Feminismo, fundamentalismo islámico y la política de la contrainsurgencia». *Iconos, Revista de Ciencias Sociales* No. 20, Flacso-Ecuador.



-MARISCAL SERRANO, Gabriel (2008). *Islam, Shari'a, democracia y derechos humanos*. Bilbao: Lección inaugural del curso 2008/2009 de la Academia Vasca de Derecho. Boletín Nº16 Mariscal.

-MARTÍNEZ BOROBIO, Emiliano (1999). «Divinidades de arameos y árabes preislámicos». *Isimu: Revista sobre Oriente Próximo y Egipto en la antigüedad*, 2, pp. 313-318.

-MERNISSI, Fátima (2002). *El harén político: el profeta y las mujeres*. Madrid: Ediciones del Oriente y del Mediterráneo.

-MERNISSI, Fátima (1997). *Las sultanas olvidadas*. Barcelona: Muchnik.

-PACHECO PANIAGUA, Juan Antonio (2002). «La mujer y el velo en el Mediterráneo Musulmán». *Philologia Hispalensis*, 16/2, Sevilla: Universidad de Sevilla.

-PARADELA ALONSO, Nieves (2014). «El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer». *Encuentros Multidisciplinares*, 16, 46. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.

-MOLINA LÓPEZ, Emilio (2007). *Leyes y dictámenes: el estatus femenino en el derecho islámico* en ROLDÁN DE CASTRO, Fátima. *La mujer musulmana en la historia*. Huelva: Universidad de Huelva.

-RUBIERA MATA, Mª Jesús (1998). «La mujer en el Corán como fuente de la xaria: posibilidad de nuevas interpretaciones». *Anales de Historia Contemporánea*, 13. Alicante: Universidad de Alicante. Págs. 17-24.

-SAFI, Nadia (2012). *El tratamiento de la mujer árabe y hebrea en la poesía andalusí*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Estudios Semíticos.

-SATTRAPI, Marjane (2008). *Persépolis*. Paris: L'Association.

-SAYYAH MESNED ALESA, Muhammad (2007). *El Estatus de la mujer en la sociedad árabo-islámica medieval entre oriente y occidente*. Granada: Universidad de Granada, Departamento de Historia Medieval y Ciencias y Técnicas Historiográficas.



-TAMAYO ACOSTA, Juan José (director) (2010). *Religión, género y violencia*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.

-TAMAYO ACOSTA, Juan José (2009). *Islam, cultura, religión y política*. Madrid: Trotta.

-VATTIMO, Gianni; OÑATE, Teresa; NÚÑEZ, Amanda; ARENAS, Francisco (2008). *Politeísmo y encuentro con el Islam: hermenéutica entre civilizaciones II*. Madrid: Dykinson.

-WADUD, Amina (1999). *Qur'an and Woman. Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*. New York: Oxford University Press.

-WADUD, Amina. (2006). *Inside the Gender Jihad: Women's Reform in Islam*. Oneworld Publications, London.

-WADUD, Amina (14/10/2013). *Islam, Feminism and Human Rights*. Leiden University Centre for the Study of Islam and Society. Leiden: Universidad de Leiden.

-WADUD, Amina (20/01/2015). *The Gender Jihad*. The Sohaib and Sara Abbasi Program in Islamic Studies of Stanford University. Stanford: Stanford University.

-WEHR, Hans (1976). *A Dictionary of Modern Written Arabic*. New York: Spoken Language Services.

-YOUSAFZAI, Malala (2014). *Malala: mi historia*. Madrid: Alianza Editorial.

-YOUSAFZAI, Malala (2013). *Yo soy Malala: la joven que defendió el derecho a la educación y fue tiroteada por los talibanes*. Madrid: Alianza Editorial.

RECURSOS WEB:

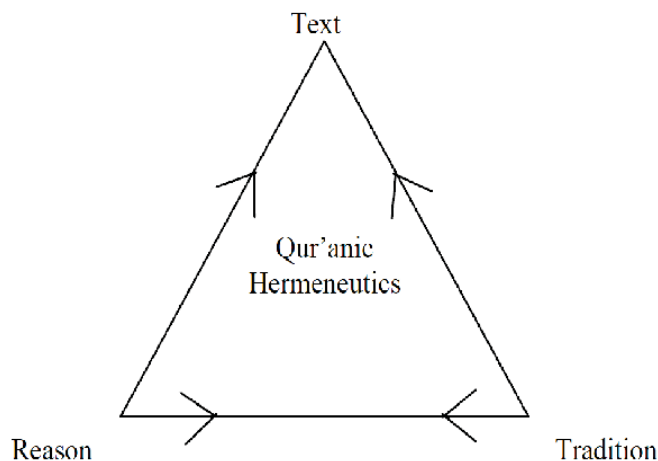
-Al-Qatra, diccionario para estudiantes de árabe, <http://www.um.es/alqatra/index.php>.

-The Noble Qur'an, <http://quran.com/>.

6-ANEXOS.

Anexo 1:

Explicación gráfica de los elementos necesarios a analizar para constituir una hermenéutica coránica¹³⁷.



Anexo 2:

Corán (33:35):

إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ
 وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ
 وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ
 وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّامِينَ وَالصَّامَاتِ وَالْحَافِظِينَ
 فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا
 وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا ﴿٣٥﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘Indeed, the Muslim men and Muslim women, the believing men and believing women, the obedient men and obedient women, the truthful men and truthful women, the patient men and patient women, the humble men and humble women, the charitable men and charitable women, the fasting men and fasting women, the men who guard their private parts and the women who do so, and the men who remember Allah often and the women who do so - for them Allah has prepared forgiveness and a great reward’.

¹³⁷ Asma Barlas (2006). «Qur’anic hermeneutics and sexual politics». *Text, Tradition, and Reason in Comparative Perspective.*, Op. Cit., p. 149.

Anexo 3:

Corán (16:58-59):

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ﴿٥٨﴾
 يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ
 فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ﴿٥٩﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And when one of them is informed of [the birth of] a female, his face becomes dark, and he suppresses grief.

He hides himself from the people because of the ill of which he has been informed. Should he keep it in humiliation or bury it in the ground? Unquestionably, evil is what they decide’.

Anexo 4:

Corán (4:1):

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
 وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ ۚ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ
 اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴿١﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘O mankind, fear your Lord, who created you from one soul and created from it its mate and dispersed from both of them many men and women. And fear Allah , through whom you ask one another, and the wombs. Indeed Allah is ever, over you, an Observer’.

Anexo 5:

Corán (51:49):

وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٤٩﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And of all things We created two mates; perhaps you will remember’.



Anexo 6:

Corán (20:115-121):

وَلَقَدْ عَاهَدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ﴿١١٥﴾
 وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ
 أَبَىٰ ﴿١١٦﴾
 فَكُنَّا يَتَذَكَّرُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِزَوْجِكَ فَلَا يُخْرِجَنَّكَ مِنَ الْجَنَّةِ
 فَتَشْقَىٰ ﴿١١٧﴾
 إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَىٰ ﴿١١٨﴾
 وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَىٰ ﴿١١٩﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And We had already taken a promise from Adam before, but he forgot; and We found not in him determination. And [mention] when We said to the angels, "Prostrate to Adam," and they prostrated, except Iblees; he refused. So We said, "O Adam, indeed this is an enemy to you and to your wife. Then let him not remove you from Paradise so you would suffer. Indeed, it is [promised] for you not to be hungry therein or be unclothed. And indeed, you will not be thirsty therein or be hot from the sun’.

Anexo 7:

Corán (4:124):

وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
 فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴿١٢٤﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And whoever does righteous deeds, whether male or female, while being a believer - those will enter Paradise and will not be wronged, [even as much as] the speck on a date seed’.

Anexo 8:

Corán (40:40):

مَنْ عَمِلَ سَيِّئَةً فَلَا يُجْزَىٰ إِلَّا مِثْلَهَا وَمَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ
 ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ
 يُرْزَقُونَ فِيهَا بِغَيْرِ حِسَابٍ ﴿٤٠﴾



Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘Whoever does an evil deed will not be recompensed except by the like thereof; but whoever does righteousness, whether male or female, while he is a believer - those will enter Paradise, being given provision therein without account’.

Anexo 9:

Corán (3:14):

زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ
الْمَقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ
وَالْأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ
حُسْنُ الْمَعَابِ ۝١٤

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘Beautified for people is the love of that which they desire - of women and sons, heaped-up sums of gold and silver, fine branded horses, and cattle and tilled land. That is the enjoyment of worldly life, but Allah has with Him the best return’.

Anexo 10:

Corán (2:228):

وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ
يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ
وَيُعُولُهُنَّ أَحَقُّ بِرَبِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ
بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٢٢٨

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘Divorced women remain in waiting for three periods, and it is not lawful for them to conceal what Allah has created in their wombs if they believe in Allah and the Last Day. And their husbands have more right to take them back in this [period] if they want reconciliation. And due to the wives is similar to what is expected of them, according to what is reasonable. But the men have a degree over them [in responsibility and authority]. And Allah is Exalted in Might and Wise’.



Anexo 11:

Corán (4:32):

وَلَا تَنَّمَوْنَ مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And do not wish for that by which Allah has made some of you exceed others. For men is a share of what they have earned, and for women is a share of what they have earned. And ask Allah of his bounty. Indeed Allah is ever, of all things, Knowing’.

Anexo 12:

Corán (4:34):

الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَالصَّالِحَاتُ قَانِتَاتٌ حَافِظَاتٌ لِّلْغَيْبِ بِمَا حَفِظَ اللَّهُ وَاللَّتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنِ اطَّعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا ﴿٣٤﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘Men are in charge of women by [right of] what Allah has given one over the other and what they spend [for maintenance] from their wealth. So righteous women are devoutly obedient, guarding in [the husband's] absence what Allah would have them guard. But those [wives] from whom you fear arrogance - [first] advise them; [then if they persist], forsake them in bed; and [finally], strike them. But if they obey you [once more], seek no means against them. Indeed, Allah is ever Exalted and Grand’.



Anexo 13:

Imagen extraída de [http://quransmessage.com/]. Muestra la definición del término *daraba* por el diccionario *Hans Wehr Modern Written Arabic*, consultable en la propia web.

ضرب *daraba* i (*darb*) to beat, strike, hit (أ s.o., أ s.th., ب with; على ب with s.th. on; على أ s.o. on); to shoot, fire (أ, أ at s.o., at s.th.), shell, bombard (أ, أ s.o., s.th.); to play (أ, على أ musical instrument); to make music; to type (on a typewriter); to sting (scorpion); to separate, **part** (بين people); to impose (أ على on s.o. s.th.); ضرب عن to turn away from, leave, forsake, abandon, avoid, or shun s.o. or s.th.; — (*darb*, ضربان *darabān*) to pulsate, palpitate, throb, beat (vein,

Anexo 14:

Corán (4:3):

وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ
وَتُكْلَثَ وَرُبْعًا فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ
أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And if you fear that you will not deal justly with the orphan girls, then marry those that please you of [other] women, two or three or four. But if you fear that you will not be just, then [marry only] one or those your right hand possesses. That is more suitable that you may not incline [to injustice]’.

Anexo 15:

Corán (4:12):

﴿وَلَكُمْ نِصْفُ مَا تَرَكَ أَزْوَاجُكُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّهُنَّ بَنُونَ
 وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَهُنَّ وَلَدٌ فَلَكُمْ الرُّبْعُ مِمَّا تَرَكَنَّ مِن
 بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوَصِّينَ بِهَا أَوْ دَيْنٍ وَلَهُنَّ الرُّبْعُ مِمَّا
 تَرَكَتُمْ إِن لَّمْ يَكُن لَّكُمْ وَلَدٌ فَإِن كَانَ لَكُمْ وَلَدٌ
 فَلَهُنَّ الثُّمُنُ مِمَّا تَرَكَتُمْ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ تُوصُونَ بِهَا
 أَوْ دَيْنٍ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً أَوْ امْرَأَةٌ وَلَهُ أَخٌ أَوْ
 أُخْتُ فَلِكُلِّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا السُّدُسُ فَإِن كَانُوا أَكْثَرَ مِن
 ذَلِكَ فَهُمْ شُرَكَاءُ فِي الثُّلُثِ مِن بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ
 دَيْنٍ غَيْرٍ مُّضَاكَرٍ وَصِيَّةٍ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَلِيمٌ ﴿١٢﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And for you is half of what your wives leave if they have no child. But if they have a child, for you is one fourth of what they leave, after any bequest they [may have] made or debt. And for the wives is one fourth if you leave no child. But if you leave a child, then for them is an eighth of what you leave, after any bequest you [may have] made or debt. And if a man or woman leaves neither ascendants nor descendants but has a brother or a sister, then for each one of them is a sixth. But if they are more than two, they share a third, after any bequest which was made or debt, as long as there is no detriment [caused]. [This is] an ordinance from Allah, and Allah is Knowing and Forbearing’.

Anexo 16:

Corán (24:31):

وَقُلْ لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِن أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا
 يُدْرِكْنَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى
 جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ
 أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ
 إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا
 مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ
 الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ
 بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا
 أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٣١﴾



Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And tell the believing women to reduce [some] of their vision and guard their private parts and not expose their adornment except that which [necessarily] appears thereof and to wrap [a portion of] their headcovers over their chests and not expose their adornment except to their husbands, their fathers, their husbands' fathers, their sons, their husbands' sons, their brothers, their brothers' sons, their sisters' sons, their women, that which their right hands possess, or those male attendants having no physical desire, or children who are not yet aware of the private aspects of women. And let them not stamp their feet to make known what they conceal of their adornment. And turn to Allah in repentance, all of you, O believers, that you might succeed’.

Anexo 17:

Corán (33:33).

وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَىٰ وَأَقِمْنَ
الصَّلَاةَ وَآتِينَ الزَّكَاةَ وَأَطِعْنَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنَّمَا يُرِيدُ
اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ
تَطْهِيرًا ﴿٣٣﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘And abide in your houses and do not display yourselves as [was] the display of the former times of ignorance. And establish prayer and give zakah and obey Allah and His Messenger. Allah intends only to remove from you the impurity [of sin], O people of the [Prophet's] household, and to purify you with [extensive] purification’.

Anexo 18:

Corán (33:59):

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لَلْأَزْوَاجِ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ
مِنْ جَلْبَابِهِنَّ ذَلِكَ آدَبٌ أَنْ يَعْرِفَنَ فَلَا يُؤْذِينَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا
رَّحِيمًا ﴿٥٩﴾

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘O Prophet, tell your wives and your daughters and the women of the believers to bring down over themselves [part] of their outer garments. That is more suitable that they will be known and not be abused. And ever is Allah Forgiving and Merciful’.



Anexo 19:

Corán (33:53):

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ ءَامَنُوْا لَا تَدْخُلُوْا بِيُوتَ النَّبِيِّ اِلَّا اَنْ يُؤْذَنَ لَكُمْ
 اِلَى طَعَامٍ غَيْرِ نَظْرِيْنَ اِنَّهُ وَلٰكِنْ اِذَا دُعِيْتُمْ فَاَدْخُلُوْا فَاِذَا طَعِمْتُمْ
 فَانْتَشِرُوْا وَلَا مُسْتَعْسِنِيْنَ لِحَدِيْثٍ اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ يُؤْذَى النَّبِيَّ
 فَيَسْتَحْيِ مِنْكُمْ وَاللّٰهُ لَا يَسْتَحْيِ مِنَ الْحَقِّ وَاِذَا سَأَلْتُمُوْهُنَّ
 مَتَعًا فَسْأَلُوْهُنَّ مِنْ وَّرَآءِ حِجَابٍ ذٰلِكُمْ اَطْهَرُ لِقُلُوْبِكُمْ
 وَقُلُوْبِهِنَّ وَمَا كَانَ لَكُمْ اَنْ تُؤْذُوْا رَسُوْلَ اللّٰهِ وَلَا اَنْ
 تَنْكِحُوْا اَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهٖ اَبَدًا اِنَّ ذٰلِكُمْ كَانَ عِنْدَ اللّٰهِ
 عَظِيْمًا

Según la traducción al inglés de *Sahih International*:

‘O you who have believed, do not enter the houses of the Prophet except when you are permitted for a meal, without awaiting its readiness. But when you are invited, then enter; and when you have eaten, disperse without seeking to remain for conversation. Indeed, that [behavior] was troubling the Prophet, and he is shy of [dismissing] you. But Allah is not shy of the truth. And when you ask [his wives] for something, ask them from behind a partition. That is purer for your hearts and their hearts. And it is not [conceivable or lawful] for you to harm the Messenger of Allah or to marry his wives after him, ever. Indeed, that would be in the sight of Allah an enormity’.

Anexo 20:

La imposición del velo a las mujeres tras la Revolución Iraní es descrita con humor por la escritora y dibujante Marjane Satrapi en su novela gráfica *Persépolis*¹³⁸.



¹³⁸ Marjane Satrapi (2008). *Persépolis*. París: L'Association.



Anexo 21:

Se presentan algunos de los aspectos de la Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos que más relación tienen con la igualdad de género¹³⁹.

‘PREÁMBULO

CONSIDERANDO QUE la aspiración secular de los hombres a un orden mundial más justo en el cual los pueblos puedan vivir, desarrollarse y prosperar en un medio ambiente liberado del miedo, la opresión, la explotación y las privaciones está lejos de ser satisfecha;

CONSIDERANDO QUE los medios de subsistencia económica superabundantes con que la Misericordia Divina dotó a la humanidad son actualmente despilfarrados, o sin equidad o injustamente son negados a los habitantes de la tierra;

CONSIDERANDO QUE Dios ha dado a la humanidad, por medio de Sus revelaciones en el Santo Corán y la Sunna de su Santo Profeta Muhammad, un marco jurídico y moral duradero que permite establecer y regular las instituciones y relaciones humanas;

CONSIDERANDO QUE los derechos del hombre ordenados por la Ley Divina tienen por objeto conferir la dignidad y el honor a la humanidad y están destinados a eliminar la opresión y la injusticia;

CONSIDERANDO QUE en virtud de su fuente y sanción Divinas, estos derechos no pueden ser restringidos, abrogados ni violados por las autoridades, asambleas ni otras instituciones, ni mucho menos pueden ser abjurados ni alienados;

En consecuencia, nosotros, musulmanes

- a) que creemos en Dios, Bienhechor y Misericordioso, Creador, Soporte, Soberano, único Guía de la Humanidad y Fuente de toda Ley;
- b) que creemos en el Vicariato (*Jilafah*) del hombre que ha sido creado para cumplir la Voluntad de Dios sobre la tierra;
- c) que creemos en la sabiduría de los preceptos Divinos transmitidos por los Profetas, cuya misión alcanzó su apogeo en el mensaje Divino final transmitido por el Profeta Muhammad (que la Paz sea con Él) a toda la humanidad;
- d) que creemos que el raciocinio en sí mismo, sin la luz de la revelación de Dios, no puede constituir una guía infalible en los asuntos de la humanidad ni aportar alimento espiritual al alma humana, y que, sabiendo que las enseñanzas del Islam representan la quintaesencia de los mandamientos Divinos en su forma definitiva y perfecta, consideramos nuestro deber recordar al hombre la elevada condición y la dignidad que Dios le confirió;
- e) que creemos en la invitación hecha a toda la humanidad de participar en el mensaje del Islam;
- f) que creemos que, según los términos de nuestra Alianza ancestral con Dios, nuestros deberes y obligaciones tienen prioridad sobre nuestros derechos, y que cada uno de nosotros tiene el sagrado deber de difundir las enseñanzas del Islam por medio de la palabra, los actos y todos los medios pacíficos, y de aplicarlos no solamente a su propia existencia sino también a la sociedad que le rodea;
- g) que creemos en nuestra obligación de establecer un orden islámico:

¹³⁹ Extraído de <http://www.amnistiacatalunya.org/edu/docs/e-mes-islam-1981.html> [consultado el 12 de Agosto de 2015].



- I) donde todos los seres humanos sean iguales y nadie goce de un privilegio ni padezca una desventaja o una discriminación por el solo hecho de su raza, color, sexo, origen o idioma;
- II) donde todos los seres humanos nazcan libres;
- III) donde la esclavitud y los trabajos forzados estén proscritos;
- IV) donde se establezcan condiciones que permitan preservar, proteger y honrar la institución de la familia en tanto que fundamento de toda vida social;
- V) donde los gobernantes y los gobernados estén sometidos de la misma forma a la Ley y sean iguales ante ella;
- VI) donde no se obedezcan otras órdenes que las conformes a la Ley;
- VII) donde todo poder terrestre sea considerado como un depósito sagrado, que debe ejercerse dentro de los límites prescritos por la Ley, de la forma aprobada por ella y teniendo en cuenta las prioridades por ella fijadas;
- VIII) donde todos los recursos económicos sean considerados como bendiciones Divinas concedidas a la humanidad, y de los cuales todos deben disfrutar conforme a las reglas y valores expuestos en el Corán y la Sunna;
- IX) donde todos los asuntos públicos sean determinados y conducidos, y la autoridad administrativa ejercida, después de consulta mutua (*Chura*) entre los creyentes habilitados para tomar parte en una decisión compatible con la Ley y el bien público;
- X) donde cada cual asuma obligaciones según su capacidad y sea responsable de sus actos proporcionalmente;
- XI) donde cada cual sea garantizado de que, en caso de violación de sus derechos, serán tomadas las apropiadas medidas correctivas conforme a la Ley;
- XII) donde nadie sea privado de los derechos que le garantiza la Ley, salvo en virtud de dicha Ley y en la medida que ella autorice;
- XIII) donde cada individuo tenga el derecho de emprender una acción jurídica contra quienquiera que haya cometido un crimen contra la sociedad en general o contra uno de sus miembros;
- XIV) donde todos los esfuerzos se dirijan:
 - a) a liberar a la humanidad de todo tipo de explotación, de injusticia y de opresión;
 - b) a garantizar a cada uno la seguridad, la dignidad y la libertad en las condiciones estipuladas, por los métodos aprobados y dentro de los límites fijados por la Ley,

Afirmamos los presentes, en tanto que servidores de Dios y miembros de la fraternidad universal del Islam, a comienzos del siglo XV de la Era Islámica, comprometernos a promover los derechos inviolables e inalienables del hombre definidos a continuación, los cuales consideramos que están prescritos por el Islam.

I. DERECHO A LA VIDA

- a) La vida humana es sagrada e inviolable y todos los esfuerzos deben ser dirigidos a protegerla. Particularmente, nadie debe ser expuesto a heridas ni a la muerte, salvo con la autorización de la Ley.
- b) Después de la muerte al igual que estando en vida, el carácter sagrado del cuerpo de una persona debe ser inviolable. Los creyentes están obligados a vigilar que el cuerpo de un difunto sea tratado con la solemnidad requerida.

II. DERECHO A LA LIBERTAD



a) el hombre nace libre. Ninguna restricción debe imponerse a su derecho a la libertad, salvo bajo la autoridad y en la normal aplicación de la Ley.

b) Todo individuo y todo pueblo tienen el derecho inalienable a la libertad bajo todas sus formas — física, cultural, económica y política— y deben ser habilitados para luchar con todos los medios disponibles contra toda violación o derogación de ese derecho. Todo individuo o pueblo oprimido tienen derecho al apoyo legítimo de otros individuos y/o pueblos en esta lucha.

III. DERECHO A LA IGUALDAD Y PROHIBICIÓN DE TODA DISCRIMINACIÓN

a) Todas las personas son iguales ante la Ley y tienen derecho a las posibilidades legales y a una protección igual ante la Ley.

b) Todas las personas deben recibir un salario igual a igual trabajo.

c) Nadie debe verse privado de una posibilidad de trabajo ni sufrir discriminación alguna ni ser expuesto a un mayor riesgo físico por el solo hecho de una diferente creencia religiosa, de color, raza, origen, sexo o lenguaje.

IV. DERECHO A LA JUSTICIA

a) Toda persona tiene derecho a ser tratada conforme a la Ley y únicamente conforme a la Ley.

b) Toda persona no sólo tiene el derecho sino igualmente la obligación de protestar contra la injusticia. Debe tener el derecho de invocar los recursos previstos por la Ley cerca de las autoridades por todo perjuicio o pérdida personal injustificada. Asimismo debe tener derecho a defenderse de toda acusación planteada en su contra y obtener un juicio equitativo ante un tribunal judicial independiente en caso de litigio con las autoridades públicas o con cualquier otra persona.

c) Toda persona tiene el derecho y el deber de defender los derechos de otra persona y de la comunidad en general (*Hisbah*).

d) Nadie puede sufrir discriminación por tratar de defender sus derechos privados y públicos.

c) Todo musulmán tiene derecho y el deber de negarse a obedecer toda orden contraria a la Ley, cualquiera que sea el origen de esa orden.

X. DERECHO DE MINORÍAS

a) El principio coránico «no hay violencia en la religión» debe regir los derechos religiosos de las minorías no musulmanas.

b) En un país musulmán, las minorías religiosas deben tener la alternativa de elegir, para la normativa de sus asuntos civiles y personales, entre la Ley islámica y sus propias leyes.

XI. DERECHO Y OBLIGACIÓN DE PARTICIPAR EN LA DIRECCIÓN Y GESTIÓN DE LOS ASUNTOS PÚBLICOS

a) A reserva de la Ley, todo individuo de la comunidad (*Ummah*) tiene derecho a ejercer su función pública.

b) El proceso de libre consulta (*Chura*) es el fundamento de las relaciones administrativas entre el gobierno y el pueblo. El pueblo tiene igualmente el derecho de elegir y revocar a sus gobernantes conforme a este principio.

XII. DERECHO A LA LIBERTAD DE CREENCIA, DE PENSAMIENTO Y DE PALABRA

a) Toda persona tiene derecho a expresar sus pensamientos y convicciones en la medida en que estén dentro de los límites prescritos por la Ley. Por el contrario, nadie tiene derecho a divulgar mentiras ni difundir noticias susceptibles de atentar contra la decencia pública, ni de entregarse a la calumnia o a la difamación, ni de perjudicar la reputación de otras personas.



- b) La búsqueda del conocimiento y de la verdad no son solamente un derecho sino un deber de todo musulmán.
- c) Todo musulmán tiene el derecho y el deber de protegerse y combatir (dentro de los límites fijados por la Ley) contra la opresión, incluso si ello le lleva a impugnar a la más alta autoridad del Estado.
- d) No debe haber ningún obstáculo a la propagación de la información en la medida en que no haga peligrar la seguridad de la sociedad o del Estado y permanezca en los límites impuestos por la Ley.
- e) Nadie debe despreciar ni ridiculizar las convicciones religiosas de otros individuos ni fomentar contra ellos la hostilidad pública. El respeto hacia los sentimientos religiosos de los demás es una obligación para todos los musulmanes.

XV. EL ORDEN ECONÓMICO Y LOS DERECHOS QUE SE DERIVAN DE ÉL

- a) En su actividad económica, todas las personas tienen derecho a todas las ventajas de la naturaleza y a todos sus recursos. Son bienes concedidos por Dios en beneficio de la humanidad entera.
- b) Todos los seres humanos tienen derecho a ganarse la vida conforme a la Ley.
- c) Toda persona tiene derecho a la propiedad de sus bienes, individualmente o asociados con otros. La nacionalización de ciertos medios económicos en interés público es legítimo.
- d) Los pobres tienen derecho a una parte definida de la prosperidad de los ricos, fijada por la *Zaka*, impuesta y recaudada conforme a la Ley.
- e) Todos los medios de producción deben ser utilizados en interés de la comunidad (*Ummah*) en su conjunto, y no pueden desperdiciarse ni utilizarse mal.
- f) A fin de promover el desarrollo de una economía equilibrada y de proteger a la sociedad de la explotación, la Ley islámica prohíbe los monopolios, las prácticas comerciales excesivamente restrictivas, la usura, el empleo de medidas coercitivas para la obtención de mercados y la publicación de propagandas engañosas.
- g) Todas las actividades económicas están autorizadas en la medida en que no sean perjudiciales a los intereses de la comunidad (*Ummah*) y no violen las leyes de los valores islámicos.

XVIII. DERECHO A LA SEGURIDAD SOCIAL

Toda persona tiene derecho a la alimentación, al alojamiento, a vestirse, a la enseñanza y a la atención sanitaria en función de los recursos de la comunidad. Esta obligación de la comunidad se extiende más particularmente a todos los individuos que no puedan mantenerse a sí mismos a causa de una incapacidad temporal o permanente.

XIX. DERECHO A FUNDAR UNA FAMILIA Y CUESTIONES ADYACENTES

- a) Toda persona tiene derecho a casarse, fundar una familia y educar a sus hijos conforme a su religión, sus tradiciones y su cultura. Todo consorte posee estos derechos y privilegios y está sometido a las obligaciones estipuladas por la Ley.
- b) Cada uno de los componentes de la pareja tiene derecho al respeto y consideración del otro.
- c) Todo esposo está obligado a mantener a su esposa e hijos según sus medios.
- d) Todo niño tiene derecho a ser mantenido y educado correctamente por sus padres, y está prohibido hacer trabajar a los menores e imponerles carga alguna que se oponga o perjudique a su natural desarrollo.



- e) Si por alguna razón, los padres se ven incapacitados para asumir sus obligaciones respecto a un hijo, incumbe a la comunidad asumir esas obligaciones con cargo a la reserva pública.
- f) Toda persona tiene derecho al apoyo material, así como, a la asistencia sanitaria, y a la protección de su familia durante la infancia, la vejez o en caso de incapacitación. Los padres tienen derecho al apoyo material, así como a la asistencia sanitaria y a la protección de sus hijos.
- g) La maternidad tiene derecho a un respeto, a cuidados y asistencias particulares por parte de la familia y de los organismos públicos de la comunidad (*Ummah*).
- h) En el seno de la familia, los hombres y las mujeres deben repartirse las obligaciones y derechos de acuerdo con su sexo, sus aptitudes, talento e inclinaciones naturales, teniendo en cuenta sus responsabilidades comunes respecto a sus hijos y padres.
- i) Nadie puede ser obligado a casarse contra su voluntad, ni perder su personalidad jurídica o padecer una discriminación a causa de su matrimonio.

XX. DERECHOS DE LA MUJER CASADA

Toda mujer casada tiene derecho:

- a) a vivir en la casa donde vive su marido.
- b) a recibir los medios necesarios para mantener un nivel de vida que no sea inferior al de su consorte y, en caso de divorcio, a recibir durante el período de espera legal (*Iddah*) los medios de subsistencia compatibles con los recursos de su marido, tanto para ella misma como para los hijos que ella alimenta y de los cuáles tiene la tutela; recibirá dichos subsidios independientemente de su propia situación financiera, de sus propias rentas o de los bienes que pueda poseer;
- c) a solicitar y obtener la disolución del matrimonio (*Jul'a*) conforme a las disposiciones de la Ley; este derecho se ajusta a su derecho de solicitar el divorcio ante los tribunales;
- d) a heredar a su marido, a sus padres, a sus hijos y demás parientes conforme a la Ley;
- e) a la estricta reserva confidencial por parte de su esposo, o ex-esposo si está divorciada, respecto a toda información que él pueda haber obtenido sobre ella y cuya divulgación podría perjudicar sus intereses. La misma obligación le incumbe a ella respecto a su consorte o ex-consorte⁷.

Anexo 22:

Declaración del Alto Tribunal Egipcio con la prohibición de la ablación genital femenina:

‘Dado que está médicamente establecido, tanto en ginecología como en obstetricia, que el aparato reproductor femenino no está enfermo, en el estado en el que le ha creado el Altísimo Dios, ni es causa de enfermedad o dolor que hubiera que intervenir quirúrgicamente. Así pues, atentar contra ese aparato natural es un asunto extremadamente delicado. La ablación no constituye, en el sentido estricto de la regla legal, ni la terapia de una enfermedad, ni el remedio a una afección, ni el alivio a un sufrimiento real ni el impedimento de un futuro sufrimiento, cosas que autorizarían la intervención quirúrgica. Se considera a dicha intervención, cuando no corresponde a un imperativo de salud o se hace con fines terapéuticos contra una afección congénita o una situación patológica, como un acto ilegal, dado que carece de una de las condiciones de justificación de los actos médicos sobre los que se basa el derecho del médico o cirujano para sanar al enfermo¹⁴⁰.

¹⁴⁰ Badouin Dupret (2015). *La sharía: orígenes, desarrollo y usos contemporáneos*, Op. Cit, p. 56.



Anexo 23:

Breve referencia al Código de Familia del Reino de Marruecos de 2004, *Al Mudawana*¹⁴¹, que especifica en su introducción compromisos por la mejora de la situación de la mujer. Si bien esta reforma es una de las más progresistas dentro del Islam, aún se tratan con delicadeza y levedad asuntos controvertidos como la poligamia (punto 4).

‘1. Adoptar una formulación moderna, en lugar de los conceptos que vulneran la dignidad y la condición humana de la mujer, así como que la responsabilidad de la familia recaiga conjuntamente sobre los dos cónyuges. A este respecto, Nuestro Antepasado el Profeta Sidna Mohammed, - que la Paz y la Salvación estén con Él - dijo: “las mujeres son iguales a los hombres ante la ley”. Asimismo, se refiere que dijo: “es digno el hombre que las honra, e innoble aquel que las humilla”.

2. Hacer de la tutela (*wilaya*) un derecho de la mujer mayor de edad, que ejerza a su libre albedrío y según su interés, en virtud de una lectura del versículo coránico según el cual no se puede obligar a la mujer a contraer matrimonio contra su voluntad: “No les impidáis reanudar los vínculos del matrimonio con sus maridos si los dos esposos concuerdan en lo que consideran justo”. La mujer puede no obstante delegar voluntariamente para ello en su padre o en uno de sus allegados.

3. Garantizar la igualdad entre hombre y mujer por lo que se refiere a la edad del matrimonio, fijado uniformemente en los 18 años, de acuerdo con ciertas prescripciones del rito malekí; y dejar a la discreción del juez la facultad de disminuir esa edad en los casos justificados. Garantizar asimismo la igualdad entre la niña y el niño cuya custodia se encomienda, otorgándoles la facultad de elegir tutor a los 15 años.

4. Por lo que respecta a la poligamia, Hemos velado por que se tengan en cuenta los designios tolerantes del *Islam*, en cuanto a la noción de justicia, hasta tal punto que el Todopoderoso une a la posibilidad de poligamia una serie de restricciones severas: “Si teméis ser injustos, casaos con una sola”. Pero el Altísimo descarta la hipótesis de una equidad perfecta, diciendo básicamente: “no podéis tratar a todas vuestras mujeres con igualdad, aunque pongáis empeño en ello”; lo que hace la poligamia prácticamente imposible legalmente. Asimismo, hemos tenido presente esa sabiduría destacable del *Islam* que autoriza al hombre a tomar una segunda esposa, legalmente, por razones de fuerza mayor, según estrictos y severos criterios, y además con autorización del juez, para evitar que en caso de prohibición formal de la poligamia, que el hombre recurriera a una poligamia de hecho, pero ilícita.

En consecuencia, la poligamia sólo está autorizada según los casos y en las siguientes condiciones legales:

- el juez sólo autorizará la poligamia después de asegurarse de la capacidad del marido para tratar a la otra esposa y a sus hijos equitativamente y en pie de igualdad con la primera, y a garantizarles las mismas condiciones de vida, y sólo si dispone de un argumento objetivo excepcional para justificar su recurso a la poligamia;

- la mujer podrá supeditar su matrimonio a la condición, consignada en acta, de que su marido se comprometa a abstenerse de tomar otras esposas. Esta condición se asimila, de hecho, a un derecho que le corresponde. A este respecto, Omar Ibn Al-Jattab - que Dios esté orgulloso de él - dijo:

¹⁴¹ Boletín Oficial nº 5184 del jueves 5 de febrero de 2004. Ley nº 70-3 del Código de Familia de Marruecos.



“Los derechos están supeditados a las condiciones que se les interpongan”, “El contrato tiene valor de ley para las partes” (*Pacta sunt servanda*). A falta de esta condición, le corresponde convocar a la primera esposa y solicitar su consentimiento, avisar a la segunda esposa de que su cónyuge ya está casado, y recabar asimismo su consentimiento. Por otra parte, debería estarle permitido a la mujer cuyo marido acaba de tomar una segunda mujer pedir el divorcio por el perjuicio sufrido.

(...)

6. Hacer del divorcio, como disolución de los vínculos matrimoniales, un derecho ejercido por el esposo y la esposa, según las condiciones legales propias de cada una de las partes y bajo control judicial. Se trata, en efecto, de restringir el derecho de divorcio reconocido al hombre, vinculándolo a normas y condiciones para prevenir el uso abusivo de ese derecho. El Profeta - que la paz sea con él - dice a este respecto: “el más detestable (de los actos) lícitos, para Dios, es el divorcio”. Para ello, conviene reforzar sus mecanismos de conciliación e intermediación, haciendo intervenir a la familia y al juez. Aunque le corresponde la potestad del divorcio al marido, la mujer también tiene esa facultad, por medio del derecho de opción. En todos los casos tipificados, antes de autorizar el divorcio, habrá que asegurarse de que la mujer divorciada gozará de todos los derechos que le corresponden. Por otra parte, se ha adoptado un nuevo procedimiento de divorcio. Requiere la autorización previa del tribunal y la regulación de los derechos que el marido debe a la mujer y a los hijos antes de registrar el divorcio. Prevé asimismo la inadmisibilidad del divorcio verbal en casos excepcionales.

7. Ampliar el derecho de la mujer a solicitar el divorcio judicial, por causa de incumplimiento por el marido de las condiciones estipuladas en el acta de matrimonio, o por perjuicio sufrido por la esposa, como la falta de manutención, el abandono del domicilio conyugal, la violencia o cualquier otro servicio, de conformidad con la regla jurisprudencial general que preconiza el equilibrio y la ecuanimidad en las relaciones conyugales. Esta disposición responde asimismo a la voluntad de reforzar la igualdad y la equidad entre los dos cónyuges. Asimismo, se ha instituido el divorcio de mutuo acuerdo, bajo control judicial’.



Gracias a Asun por el compromiso y por la paciencia.

Gracias a mi familia, por el apoyo incondicional.

Y gracias a Ainhoa y a Dafne, por enseñarme que la lucha de género es una lucha de todos.