



Universidad de Valladolid

Facultad de Derecho

Grado en DERECHO

EL ESTATUTO JURÍDICO DE LA MUJER EN EL CONTEXTO ISLÁMICO

Presentado por:

Alba Calvo Herrero

Tutelado por:

Prof. Dra. Dña. Mercedes Vidal Gallardo

Valladolid, 19 de Julio de 2019

RESUMEN:

El presente trabajo tiene por objeto el análisis de la situación de la mujer musulmana en base a dos consideraciones. La primera de ellas se basará en el lugar que ocupan el Islam y la mujer musulmana dentro de la sociedad globalizada e intercultural. En segundo lugar, se tratará la consideración de la mujer dentro del mundo islámico analizando el papel que representa dentro de esta cultura y las diferentes manifestaciones de inferioridad que consagran la discriminación de la misma.

PALABRAS CLAVE: inferioridad de la mujer musulmana, mujer e identidad islámica, derechos de la mujer musulmana, interculturalismo.

ABSTRACT:

The purpose of this paper is to analyze the situation of muslim women based on two considerations. The first one will be based on the place occupied by Islam and the muslim women within a globalized and intercultural society. Secondly, the consideration of women within the Islamic world will be discussed analyzing the role that they represent within this culture and the different manifestations of inferiority that consecrate discrimination against them.

KEY WORDS: inferiority of the muslim woman, woman and Islamic identity, rights of the muslim woman, interculturalism.

ÍNDICE.

1. Introducción.	5
2. El Islam en el contexto intercultural.....	7
2.1. Del multiculturalismo al interculturalismo.....	7
2.2. La incorporación del islam a la sociedad intercultural.	8
3. El Islam y sus fuentes.	10
3.1. Aproximación al Islam.....	10
3.2. Las fuentes del Islam.....	13
3.2.1. El Corán.	13
3.2.2. La Sunna.....	14
3.2.3. El Quiyás.....	14
3.2.4. El Ichná.....	15
4. La mujer musulmana en europa.....	15
4.1. La presencia del Islam en el contexto europeo.	15
4.2. La integración del Islam en el contexto español.	16
4.3. La mujer musulmana europea y su identidad islámica.	18
5. La condición de la mujer en la concepción islámica.	21
5.1. La mujer en los albores del Islam.....	22
5.2. Igualdad religiosa y desigualdad social.....	27
5.3. La inferioridad de la mujer musulmana.....	30
5.3.1. El derecho a fundar una familia, matrimonio y cargas materiales.	32
5.3.2. Otras manifestaciones de inferioridad.	37
5.4. El feminismo en el Islam.....	43
5.4.1. El punto de partida de esta realidad.	44
5.4.2. Su evolución hasta la actualidad.....	44
5.4.3. Hacia el reconocimiento de los derechos de la mujer musulmana.	46
5.5. Violencia de género.	50
5.5.1. Violencia doméstica.....	50
5.5.2. El matrimonio forzado.....	51

5.5.3.	La mutilación genital femenina.....	52
5.5.4.	Crímenes de honor.....	54
5.5.5.	Poligamia.....	55
6.	Las principales instituciones.....	55
6.1.	La poligamia.....	55
6.2.	La dote.....	57
6.3.	El repudio.....	59
6.4.	La cuestión del velo.....	61
7.	Jurisprudencia.....	66
8.	Conclusiones.....	77
9.	Bibliografía.....	79
9.1.	Artículos de revista, capítulos de libros y otras publicaciones.....	79
9.2.	Referencias de páginas web.....	81
9.3.	Repertorio de jurisprudencia.....	81

1. INTRODUCCIÓN.

Con este trabajo se pretende resaltar la posición de la mujer musulmana, tanto dentro de su cultura como en nuestras sociedades. Ser conscientes de la realidad tan difícil que viven estas mujeres, y darnos cuenta de que no todas se encuentran en la misma situación. Dar visibilidad a aquel sector de mujeres musulmanas que conservando su identidad, quieren hacerse un hueco en la sociedad occidental, hecho que se ve muchas veces dificultado por los numerosos estereotipos que existen hacia los musulmanes y en especial hacia la mujer musulmana; o simplemente dar a conocer a aquellas mujeres que luchan por romper con el patriarcado y el tradicionalismo de sus sociedades de origen y recibir una educación y un trabajo dignos. Realizar un estudio de las instituciones principales y analizar como muchas veces estas pueden llevar a la mujer musulmana a una posición de inferioridad, además de conculcar muchos de los derechos que le corresponden; al igual que arrojar luz sobre aquellos movimientos que reivindican aquellos derechos que estas mujeres anhelan y siendo conscientes de que a pesar de la evolución todavía queda mucho por conseguir. En definitiva, proporcionar una visión general de la realidad de la mujer musulmana desde diversos ámbitos.

En cuanto a la estructura, el presente trabajo tiene como base dos líneas principales: en primer lugar la situación de la mujer musulmana en un mundo globalizado en el cual conviven diversas culturas y religiones en constante interacción; y en segundo lugar el tratamiento que recibe la mujer dentro del mundo musulmán, su estatuto jurídico y las diferentes manifestaciones de la inferioridad de la mujer.

Para empezar se tratará de situar la religión musulmana dentro del contexto intercultural, así como el análisis del concepto del *interculturalismo*; además de realizar una breve aproximación al Islam y a sus fuentes. Continuaremos hablando de la situación de la mujer musulmana y su identidad dentro del contexto Europeo, realizando previamente un breve análisis sobre la presencia del Islam en España y en Europa.

Siguiendo la segunda línea de este planteamiento procederemos a tratar la condición de la mujer dentro de la concepción islámica. Realizaremos un recorrido analizando el papel de las mujeres en los orígenes de esta religión, siguiendo con la controversia existente entre la situación de la mujer dentro de la religión y de la sociedad.

Pasaremos después a un tratamiento general de la inferioridad de la mujer musulmana, tanto en el ámbito de la familia como fuera de él, aspecto que abarca desde la

discriminación existente en el derecho sucesorio hasta las dificultades que la mujer sufre tanto en el ámbito educativo como en el laboral; así como el llamado feminismo islámico y su lucha por llegar a un reconocimiento de los derechos que a la mujeres musulmanas les corresponden y cuyo disfrute les es muchas veces arrebatado; todo ello sin olvidarnos de las principales manifestaciones de violencia de género que sufren y que se vinculan a la práctica de esta religión.

Para finalizar trataremos las principales instituciones que caracterizan la situación de la mujer dentro de la religión musulmana, tales son: la poligamia, la dote, el repudio y el velo. Y por último dedicaremos un apartado a la jurisprudencia, para así poder contrastar el tratamiento que han recibido algunas de las instituciones anteriormente mencionadas en los tribunales españoles.

2. EL ISLAM EN EL CONTEXTO INTERCULTURAL.

2.1. Del multiculturalismo al interculturalismo.

El hecho de que vivamos en un mundo globalizado en el cual hay un flujo de migrantes constante, ha dado lugar a que en las sociedades del primer mundo salga a relucir un nuevo concepto debido a la realidad que en ellas se vive, la *multiculturalidad*. Se podría decir que esta consiste en una negación del axioma que durante años se ha mantenido: *una nación, una cultura*¹.

Este concepto vino a dar salida al *asimilacionismo*, “que consiste en la primacía, predominio o imposición de la cultura propia sobre las otras. Pueden darse distintas razones; una es que se considere que cierta cultura, la que sea, es superior a las demás. Otra razón es que se pretenda uniformización porque se piense que no es posible hacer compatibles varias culturas diferentes, porque no se consideraría posible la convivencia de lo heterogéneo. El resultado por un motivo u otro es la eliminación de la diferencia”².

Por tanto el multiculturalismo, reivindica el derecho a la diferencia. Es una reacción que se basa en la resistencia de culturas minoritarias o de grupos de inmigrantes frente a otras culturas originarias ante el peligro de perder su identidad. Pero esta corriente trae consigo también una serie de riesgos, ya que muchas veces por el hecho de ensalzar la cultura propia se puede llegar a una situación en la cual se hace más énfasis en las diferencias que en los puntos en común, y se podría decir que este multiculturalismo no reconoce la existencia de valores humanos generales y universales, lo cual nos llevaría a considerar que es relativista. Entonces lo que se produce es una restricción de la autonomía del individuo, puesto que se ensalzan las diferencias entre los grupos en vez de buscar puntos de unión, hecho que puede llevar a consecuencias como por ejemplo, el racismo. Se produce es una imposición de los intereses y de la supremacía del grupo sobre los intereses del individuo³.

¹ Bermejo Laguna, José Manuel (2013). “La formulación de presupuestos para una nueva síntesis con el Islam en la sociedad multicultural española”, *Tesis doctoral*. Directora: Marcos del Cano, Ana María. Codirector: Suárez Villegas, Juan Carlos. p.8.

² Elósegui, María. (2003): “Identidad cultural y actividad laboral de la mujer musulmana en Europa” *Thémata. Revista de Filosofía. Núm. 31*. pp. 64-65.

³ *Ibíd.*, p.65.

Y así es como llegamos al interculturalismo, que plantea la creencia en unos valores comunes detrás de la diversidad cultural. Esta corriente hace posible que podamos compartir una legislación que constata la universalidad de los derechos y del pluralismo cultural; y de esta manera exigir que todas las culturas tengan en cuenta unos valores universales dirigidos a respetar la igualdad de sexos y los derechos de las mujeres. Ahora bien, una vez dicho esto se nos puede ofrecer la duda de cuáles son los valores comunes a los que se refiere este concepto. Para el interculturalismo las leyes tienen la misión de promocionar unos valores comunes y además proteger la diversidad cultural. Estos valores deben reflejarse en Declaraciones Universales de derechos (incluyendo la igualdad de todos y la no discriminación por razón de sexo) o en los derechos fundamentales que se recogen en las Constituciones y que sirven para juzgar las diferentes tradiciones que tiene cada cultura. Además se promueve el hecho de que las personas pertenecientes a una cultura puedan, bien asumir una determinada tradición o bien rechazarla, y poder reflexionar sobre ella; y también que cada individuo tenga la posibilidad de aprender de otras tradiciones y culturas⁴.

2.2. La incorporación del Islam a la sociedad intercultural.

Sabemos que no todas las culturas son igualmente toleradas en las distintas sociedades, como por ejemplo ocurre en el caso de la cultura musulmana en la sociedad española. La integración social de los hombres y las mujeres musulmanas no deja de ser algo complicado, ya que por un lado se ve afectada por un sector que aboga por el inmovilismo, debido a que algunos de los correligionarios que poseen cierta responsabilidad dentro de sus comunidades creen que las innovaciones culturales que se reivindican, sobre todo por parte de la mujer, se consideran mecanismos de *asimilación* cultural; y por otra parte los musulmanes han sido y son estigmatizados debido a la amenaza que en Europa infunde la presencia islámica, no solo porque existe una creencia que piensa que el estilo de vida occidental puede verse afectado, sino también por el miedo que existe a que puedan llegar a atentar contra la seguridad personal; aunque realmente, como ocurre en el ejemplo de nuestro país la mayoría de los inmigrantes musulmanes lo que buscan es prosperar en lo profesional, lo personal y lo familiar⁵.

⁴ *Ibíd.* pp.65-67.

⁵ Bermejo Laguna, José Manuel (2013). “La formulación de presupuestos...” op. cit. pp.12-13.

Está claro que el Islam en occidente no va a manifestarse de igual manera que lo hace en los países musulmanes. Los creyentes no van a poder realizar la oración comunitaria en la Mezquita por temas de disposición laboral, o mismamente porque la zona en la que residen no encuentran una Mezquita. También pueden encontrarse problemas en lo que se refiere a la disposición de la carne *halal*, la inclusión de las mujeres en el ámbito laboral porque llevan el *hijab* o algún tipo de traba a la hora de practicar el *jitan* a los niños en los centros médicos.

Pero hay que destacar que ser musulmán en un ámbito como puede ser el contexto europeo no debería suponer una trasposición de la personalidad de las sociedades islámicas de donde se procede; si no que significa adaptarse a las nuevas circunstancias y mostrar un compromiso identitario reorientando el credo y la práctica religiosa al nuevo contexto social.

Tratando en particular la integración del Islam en la sociedad europea parece importante hacer referencia al Tariq Ramadan, un intelectual musulmán poseedor de conocimientos de la realidad europea y de la islámica, que ha reflexionado sobre las identidades de estos individuos tratando de aportar formas que les permitan interaccionar dentro de la sociedad del viejo continente. Este pensador tenía una idea de identidad musulmana que lejos de ser un modelo petrificado y estático, es un modelo dinámico y en desarrollo, que se aleja de las interpretaciones que tradicionalmente han cohibido el desarrollo personal de la población musulmana en sus sociedades de origen. Según la teoría de este intelectual “la interculturalidad reclama modelos identitarios fusionados a partir de personalidades conformadas en diferentes culturas, pero para ello se requiere, en primer lugar, acreditar de manera fehaciente que la sociedad multicultural cuenta con mecanismos jurídicos y políticos adecuados para albergar este ambicioso proyecto”⁶.

De las aportaciones de este erudito musulmán y de las profesoras Lema Tomé y Marcos del Cano, podemos decir que el hecho de establecer unos valores comunes y compartidos por las diferentes culturas y de que a partir de estos valores se hayan formulado unos juicios más objetivos, junto con el hecho de que se haya presentado un modelo identitario abstraído de revestimientos foráneos, ofrece una vía de integración de la identidad islámica en la cultura europea puesto que no puede ser rechazada, ya que se

⁶ *Ibidem. op. cit. pp. 19-20*

compromete con “los mismo valores éticos, políticos y jurídicos que otros tantos referentes culturales europeos también defienden”⁷.

3. EL ISLAM Y SUS FUENTES.

3.1. Aproximación al Islam.

El Islam como bien es conocido, es una religión monoteísta que se halla extendida en la actualidad por los cinco continentes, siendo un gran número de creyentes los que profesan esta religión, aunque no sea de manera homogénea, pues es una religión sujeta a diferentes interpretaciones y formas. Se caracteriza sobre todo porque regula de forma directa “todos los aspectos significativos de la vida individual, familiar y social”⁸. Esto quiere decir que el Corán, no solo se limita a la regulación de la familia, matrimonio, etc. sino que además rige las necesidades biológicas de los creyentes que profesan dicha religión.

Podemos decir que la religión islámica presenta, principalmente, tres rasgos que la caracterizan: una base de religión natural, raíz bíblica y una configuración que gira en torno personalidad religiosa de Mahoma. Como consecuencia de estos tres pilares, se concibe al Islam como *Ley revelada* (Sharia), es decir, no solo hablamos de una religión sino de una sociedad, una civilización cuyos rasgos giran en torno a esta religión, a pesar de los diferentes idiomas, razas o regímenes que abarca el mundo Islámico. Esto quiere decir que a diferencia de lo que ocurre, por ejemplo, en el caso de los cristianos, un musulmán aunque no practique la religión, irremediamente ésta es base de su identidad⁹.

Ante esto, cabe preguntarse el cómo o el porqué del surgimiento del Islam. Como muchas religiones, el origen del Islam vino a dar solución a los problemas que entonces perturbaban al pueblo. Los musulmanes llaman al tiempo anterior al Islam “yahiliyya”. “Se trata de una época de ignorancia, violencia y crueldad, de enfrentamientos entre las

⁷ Ibídem. pp.20-21.

⁸ Martínez Albarracín, Carmen A. (2011): “La Mujer en el Islam”, *III Congreso virtual sobre historia de las mujeres. (del 15 al 31 de octubre de 2011)*, Jaén. p.1.

⁹ Ibídem. pp. 1-2.

distintas tribus árabes que los mantenían prendidos en una espiral de venganza frente a la cual los 360 dioses que reinaban La Meca se mostraban impotentes”¹⁰.

Con la llegada del Islam, cuyo significado es someterse, se puso fin al estado de guerra entre los habitantes de La Meca y Alá, el Dios único. Estos renunciaron a los 360 dioses oficiales de la Ka’aba, y a los miles de diosillos domésticos a cambio de la promesa de trascendencia y de la paz de una ciudad cuyo problema era la violencia. Este trato fue propuesto por Mahoma, perteneciente a la tribu de los quraysíes, quien tuvo una experiencia mística que le empujó a dedicar su vida a revelar el Dios verdadero a los demás.

A Mahoma se le considera el último profeta elegido por Dios para llevar a cabo la revelación a los hombres, y esta revelación de Dios a Mahoma, es lo que en lengua árabe se llama Corán. “En el año 613 d.C. Mahoma recibió orden de Al – láh de predicar en público, y así lo hizo, en la Meca, su ciudad natal, que como sabemos nadaba en la violencia y el politeísmo. Sus conciudadanos se negaban a acatar a un Dios único, y pronto le fueron hostiles, hostilidad que hizo peligrar su vida y la de sus primeros discípulos, obligándolos a emigrar a Medina en el año 622. Ese año sería declarado después el primero del calendario musulmán, calendario que se denominó *hégira*, emigración, haciendo referencia a este éxodo. En el año 8 de la hégira (630 d. C), el Profeta vuelve triunfante a La Meca y el Islam se convirtió entonces en la religión oficial de la Ka’aba”¹¹. De manera que el Islam acaba siendo una especie de contrato mediante el cual se llega al orden y la paz, por lo que todo lo que ponga en peligro la umma o comunidad, será algo asociado a aquella época anterior al Dios único, y por tanto, tendrá connotaciones negativas. “El orden y la unidad que garantizan la paz primará sobre el individuo y sus deseos”¹².

Cuando hablamos del Islam, parece esencial hacer referencia a sus cinco pilares, que son los siguientes:

- a) En primer lugar, la profesión de fe. “Recibe el nombre de shahada, que significa en árabe *dar testimonio*. Constituye el enunciado básico de los monoteísmos, es decir, de

¹⁰ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica de las mujeres en el mundo islámico” *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época*. Vol. 8. p.234.

¹¹ *Ibidem*. pp. 235 -236.

¹² *Ibidem*.p.237.

la creencia en un Dios Único y en el Islam. Se expresa pronunciando tres veces, con intención y ante dos testigos (que a Dios – Omnisciente no le hacen falta, pero sí a la ley) la frase *no hay otra divinidad sino Dios y Muhammad es el Enviado de Dios*¹³.

- b) La oración (zala o azalá). Tiene lugar cinco veces al día y previamente se realiza a purificación corporal “mediante la realización de abluciones, mirando a la Meca y repitiendo determinadas formulas y gestos caporales de adoración como la postración. La oración del medio día de los viernes se hace en común en la Mezquita. Se trata de una oración solemne dirigida por el Imán, el cual lee el Corán en árabe y exhorta a los fieles sobre temas de distinta índole, social, política, cultural o religiosa, que le parezcan adecuados al momento”¹⁴.

Las cinco oraciones rituales se corresponden con diferentes momentos del día: antes de salir el sol, al medio día, por la tarde a la puesta de sol y por la noche¹⁵.

- c) La limosna (zaka). A diferencia de lo que se pueda pensar, la limosna además de ser un gesto de piedad, es un impuesto que están obligados a pagar una vez al año. Esta limosna o impuesto, se basa sobre todo en la concepción que se tiene del hombre como usufructuario de bienes que en definitiva, pertenecen a Dios. Inicialmente la recaudación corría a cargo del Estado que lo empleaba para el buen gobierno y teóricamente debería de ser lo único que tendrían que pagar los que profesasen el Islam. Pero finalmente los estados islámicos han tenido que establecer impuestos civiles, ya que han dejado de existir aquellas riquezas que provenían de las conquistas¹⁶.
- d) El ayuno. “Consiste en no comer, ni beber, ni fumar, en definitiva, no introducir nada en el cuerpo desde el alba hasta la puesta de sol desde el primer día al último del noveno mes del calendario musulmán, el Ramadán. Un elemento esencial del ayuno, así como de la oración, es que se trata de actos colectivos, asociando a toda la

¹³ Bramon Planas, D. (2013): “Los fundamentos del poder en el Islam”. *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España. Cuadernos de la Escuela Diplomática. Número 48*. p.32

¹⁴ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op.cit.p.239-240.

¹⁵ Martínez Albarracín, Carmen A. (2011): “La Mujer en el Islam” op.cit.p.6.

¹⁶ Bramon Planas, D. (2013): “Los fundamentos del poder...” op.cit.p.34

comunidad de creyentes en un mismo esfuerzo y una misma privación. De ahí su fuerte sentido social y psicológico”¹⁷.

- e) La Peregrinación a la Meca. Este pilar del Islam se refiere a la peregrinación a la Meca por parte de los creyentes a los que les sea posible llevarlo a cabo¹⁸.

En la Meca se encuentra La Gran Mezquita, que rodea a Kaaba, “que es un pequeño edificio de forma cúbica para el culto exclusivo de Al- lah. Está orientada de norte a sur, y en el ángulo sureste a medio metro del suelo, está – en esa esquina- incrustada la *pedra negra*, llamada también *la piedra más feliz*”¹⁹. Dicha peregrinación recibe el nombre árabe de Hach. Se trata de un viaje en el cual el objetivo es cumplir con lo que establece el Corán y la tradición, que supone someterse a una penitencia y a una serie de incomodidades y ayunos además de los correspondientes rezos. Este viaje permite a los creyentes expiarse de los pecados cometidos durante su vida además de conocer los lugares donde Mahoma vivió y predicó²⁰.

3.2. Las fuentes del Islam.

La importancia de las fuentes del Islam, no solo radica en el hecho de que son la referencia de los musulmanes en lo que se refiere a sus creencias, sino que además constituyen una base jurídica, política, y social, porque, como ya hemos dicho, el Islam no es solo una religión sino que rige aspectos vitales de los creyentes, o a veces de los que no lo son.

3.2.1. El Corán.

“Es el libro clave, fundamental, del Islam. Todo parte de él. Corán en árabe significa recitación. Mahoma recitaba lo que el ángel Gabriel le iba dictando. Los compañeros de Mahoma oían, memorizaban, tomaban notas en su propia mano, en hojas de palmera, en huesos de animales, en pergaminos”²¹.

¹⁷ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op.cit.p.240

¹⁸ Bramon Planas, D. (2013): “Los fundamentos del poder...” op.cit.p.34

¹⁹ Martínez Albarracín, Carmen A. (2011): “La Mujer en el Islam” op.cit.p.9.

²⁰ *Ibidem*. p.9.

²¹ *Ibidem*. p.3.

Está dividido en 114 capítulos (suras) y versículos (aleyas) que se dice que hay en torno a 6.700; y como bien se ha dicho hablamos de recitación, y por esta razón, los musulmanes atribuyen la obra a Allah. Fue Uthman el tercer califa, el que juntó los fragmentos y creó la versión oficial, eliminando las demás²².

Este libro escrito en árabe puro, recoge las llamadas revelaciones, las cuales se distinguen entre las de La Meca y las de La Medina. La diferencia de las mismas reside sobre todo en la temática de cada una y su forma²³.

“El texto del Corán no es narrativo, como puede ser la Biblia, es más bien una colección de principios teológicos básicos y de actuación. El Corán en la vida del musulmán, está siempre presente, porque, al mismo tiempo que sirve para rezar y para orientar y regir los comportamientos, también les resulta imprescindible para aprender a leer”²⁴.

3.2.2. *La Sunna.*

Es la segunda fuente del Islam. Al igual que el Corán, constituye no solo una fuente religiosa, sino que también es fuente jurídica; y su función es completar o aclarar lo que dice el Corán²⁵.

No solamente está compuesta de lo que hizo o dijo Mahoma, sino que además tiene en cuenta algunos de los actos de los primeros compañeros de Mahoma y de los primeros fieles, y tiene como base los *hadices* que vienen a ser los dichos o hechos de Mahoma en distintas circunstancias y que fueron recogidos por sus discípulos²⁶.

3.2.3. *El quiyás.*

Es un equivalente a lo que para nosotros es la analogía. Es un procedimiento que trata de resolver aquellas situaciones concretas para las que el Corán o la Sunna no han previsto nada, y de esta manera, una determinada situación a partir de la deducción

²² Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...”p.237.

²³ Martínez Albarracín, Carmen A. (2011): “La Mujer en el Islam” op.cit.p.3-4.

²⁴ *Ibidem.* p.4.

²⁵ *Ibidem.*

²⁶ Bermejo Laguna, José Manuel (2016). “Propuestas de convivencia intercultural sobre la igualdad hombre- mujer en las fuentes islámicas” *Grupo de investigación escritoras y escrituras*. Pp.1-2.

analógica, encuentra su solución en el Corán o la Sunna. Se suele emplear para la resolución de problemas de la vida cotidiana y no para aquellos que pueden tener un carácter más trascendental²⁷.

3.2.4. El *Ichmá*.

Es la aplicación del consentimiento de la comunidad, aunque esto parece difícil a día de hoy, puesto que el Islam es una religión extendida por todo el mundo²⁸.

4. LA MUJER MUSULMANA EN EUROPA.

4.1. La presencia del Islam en el contexto europeo.

“Los musulmanes forman parte de las sociedades europeas tanto por su número como por su nacionalidad”²⁹. Hay que ser conscientes de que la presencia de musulmanes en Europa no es temporal sino permanente y conseguir sobreponerse a los miedos, prejuicios y estereotipos, para así poder construir un mecanismo, un diálogo, que persiga una sociedad europea pluralista y respetuosa de las diferencias culturales, religiosas y de género. En el caso de la UE nos encontramos con un modelo *híbrido* basado en un marco *secularizado*, en el que existe una clara separación entre el ámbito religioso y el político, aunque respetando por un lado los derechos de los musulmanes, en cuanto a derechos individuales se refiere; y por otro lado las exigencias comunitarias de la religión islámica.

En definitiva, los musulmanes que están en Europa pretenden llegar a que se reconozca el derecho a ser musulmanes y a su vez poder participar en la ciudadanía, como cualquier europeo. Para ello algunos países europeos garantizan una serie de derechos como pueden ser: las libertades individuales (entre las cuales se encuentran la libertad de conciencia y la libertad de expresión); el derecho a la educación; y el derecho de asociación³⁰.

Aunque es cierto que la libertad religiosa está garantizada en la mayoría de los países europeos, cabría preguntarse por qué muchas veces nos encontramos con problemas en este ámbito. Lo que ocurre es que aunque Europa reconoce esta libertad, muchos se

²⁷ Martínez Albarracín, Carmen A. (2011): “La Mujer en el Islam” op.cit.p.5.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Lathion, Stéphane (2000): “Presencia del Islam en Europa: la mujer musulmana en España”. *También somos ciudadanas*. p. 351.

³⁰ *Ibidem*. pp. 352-354.

olvidan de la esfera pública que conlleva, restringiéndola al ámbito privado. La solución sería conseguir llegar a un diálogo, un acuerdo en el que hubiera un “reconocimiento por parte de los musulmanes de los beneficios concretos representados por las libertades y derechos individuales que existen en Europa que les permiten vivir su fe sin problemas mayores. Por parte de los europeos, el reconocimiento necesario es más abstracto, y significa la posibilidad, el pretexto que el Islam puede representar para repensar sus valores y poner en práctica sus principios”³¹.

En muchos casos lo que la población musulmana realmente pretende es una mayor visibilidad, es decir, exigen poder mantener las manifestaciones propias de su religión, y esto ha sido en muchos casos un foco de conflictos. Un ejemplo es el famoso suceso acontecido en Francia en 1989, cuando “tres alumnas musulmanas fueron expulsadas de un colegio de Creil por negarse a asistir sin el *foulard* o *hijab* que les cubría la cabeza”³². El Consejo de Estado realmente no resolvió la cuestión de fondo diciendo que se resolvería atendiendo al caso concreto, es decir, se llegó a dar a los centros el poder de decidir; aunque se emitió una circular cuyo trasfondo lleva a que la mejor manera de resolver el conflicto es mediante el abandono de cualquier símbolo religioso. Tras este dictamen se sucedieron varios del estilo durante la década de los 90, que han dado lugar a un notable descenso del uso del hijab en las escuelas francesas en estos últimos años³³.

4.2. La integración del Islam en el contexto español.

En este aspecto haremos mención a la manifestación más relevante de la presencia de la comunidad musulmana en España, que es el Acuerdo de Cooperación entre el Estado Español y la Comisión Islámica de España.

“La Ley 26/1992 ha mostrado el compromiso de nuestra sociedad con las políticas de la minoría islámica, al reconocer y garantizar manifestaciones identitarias que por estar integradas en esta norma gozan además de protección jurídica”³⁴.

³¹ *Ibídem.* pp. 357 – 359.

³² Jiménez – Aybar, Iván. (2002): “El Islam en una Europa multicultural”. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.* p.20.

³³ *Ibídem.* pp. 19-21.

³⁴ Bermejo Laguna, José Manuel (2013). “La formulación de presupuestos...”*op.cit.* pp.187-188.

Nuestra constitución establece una obligación de formalizar en una normativa específica los acuerdos de cooperación realizados con otras confesiones, artículo 16.3. Además la Ley Orgánica de Libertad Religiosa 7/1980 “en su Exposición de Motivos, ya hace una proclama de la interculturalidad al reconocer como la inscripción registral no sería suficiente para la formalización de un acuerdo de esta naturaleza, siendo necesario, además, que la confesión haya alcanzado en la sociedad española un *arraigo* evidente y notorio (artículo 7.1 de la LOLR)”³⁵. Y precisamente el Acuerdo nos ilustra sobre la influencia que ha tenido el Islam en la formación de nuestra identidad³⁶.

El Acuerdo, que fue formalizado en 1992 entre el Gobierno español y las Comisión Islámica Española (“que reagrupa de modo federativo a todas las asociaciones y movimientos islámicos que lo desean, y posibilitó la creación de un lazo entre todas las corrientes musulmanas presentes en el territorio español”³⁷), reconoce la cultura musulmana, otorga ventajas fiscales a algunas entidades de la CIE y además trae propuestas concretas en lo que se refiere a la convivencia con el Islam y los musulmanes. Algunos de los ejemplos más claros de las materias que trata este acuerdo serían: la posibilidad de interrumpir el trabajo por parte de los musulmanes que lo solicitan para acudir a la oración colectiva del viernes; el estatuto de los imanes; el matrimonio; la enseñanza; etc. Aunque es cierto, que muchas veces en la aplicación de este acuerdo existen reservas, como por ejemplo, cuando a las mujeres musulmanas se les obliga a quitarse el velo para hacerse las fotos del DNI³⁸.

Por tanto, podemos decir que “acreditada esta propuesta intercultural por la vía normativa, se está en condiciones de exigir a los hombres y mujeres musulmanes que despejen toda sospecha acerca de las intenciones que para con su cultura y tradiciones tiene la sociedad española, la cual fue de las primeras en la promulgación de una norma que recogiera distintas instituciones islámicas y las confiara protección jurídica”³⁹.

³⁵ *Ibidem*.p.188.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Lathion, Stéphane (2000): “Presencia del Islam...” *op.cit*.p.360.

³⁸ *Ibidem*. pp. 360 – 361.

³⁹ Bermejo Laguna, José Manuel (2013). “La formulación de presupuestos...” *op. cit.* p. 191.

4.3. La mujer musulmana europea y su identidad islámica.

“La mujer es la clave o el indicador de la medida en que estos países avanzan hacia la democracia y el respeto de los derechos humanos”⁴⁰.

En este sentido, la mujer no ha sido marginada única y exclusivamente en la sociedad islámica, ya que en la sociedad occidental han existido y siguen existiendo ejemplos de discriminación hacia la mujer. En el contexto Europeo, sabemos que históricamente siempre se ha valorado que la mujer fuera conservadora, que fuera portadora de valores tradicionales, además de que se le encomendaba el deber de cuidar del hogar y cuidar de los hijos⁴¹. A pesar de la defensa de los principios que caracterizaban a la ilustración y del hecho de que los ilustrados se manifestaron en contra de la desigualdad originada en la raza o en los privilegios, mantuvieron la diferencia basada en el sexo basándose en argumentos biológicos⁴².

“Estas violaciones de los derechos humanos han tenido lugar y siguen teniéndolo, en la mayor parte de las sociedades de la tierra. Y es importante saber que lo que ha impuesto y sigue imponiendo restricciones al desarrollo femenino ha sido, y es, el sistema patriarcal de nuestras sociedades. El patriarcado es una situación sistémica de dominación masculina que desarrolla estrategias para mantenerse en ella. La división de los espacios en públicos y privados, con la correspondiente asignación de papeles en función del sexo, es una de las herramientas más poderosas porque obstaculiza en gran medida el acceso de las mujeres a posiciones de poder político y económico. Además, ha puesto también a su servicio los instrumentos más potentes de legitimación: las religiones y la razón. El contenido doctrinal de la mayor parte de las religiones conocidas no es incompatible con la autonomía de las mujeres, pero históricamente las jerarquías religiosas, lideradas por varones, se han aliado y han reforzado a los diversos sistemas patriarcales de las diferentes sociedades y culturas. Lo mismo ha ocurrido con la razón. Cuando nuestra sociedad occidental se secularizó, se

⁴⁰ Elósegui, María. (2003): “Identidad cultural y actividad...” op.cit. p.70.

⁴¹ Un ejemplo, sería la obra *La perfecta casada* de Fray Luis de León (siglo XVI). Esta obra establece un modelo de mujer que inspira lo que debe ser la esposa perfecta en nuestra sociedad occidental hasta el siglo XX. Otro ejemplo sería la realidad de las mujeres en la época de la Ilustración, una época en la cual se defendían principios de universalidad y autonomía. Clavo Sebastián, M^a Josefina (2014) “Diálogo intercultural” *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad paquistaní*. Coordinado por: Goicoechea Gaona, M^a Ángeles y Clavo Sebastián, M^a José. pp. 48-50.

⁴² Clavo Sebastián, M^a Josefina (2014) “Diálogo intercultural” op. cit. pp. 48-50.

adulteró el uso de la razón y se la puso al servicio de la soberanía del varón tratando de justificar de modo racional la legitimidad de esta”⁴³.

En el caso de la sociedad islámica a pesar de que según evoluciona la sociedad se dan cambios en lo que se refiere al estatuto jurídico de la mujer musulmana que traen consigo una mejora en sus derechos, es cierto que muchas veces también se puede ver cómo se ha experimentado un retroceso. Es el caso de países como Marruecos, Argelia, Túnez y Líbano, en los que muchas mujeres consiguieron acceder a la universidad y a puestos destacados, pero en el momento en el que hay un *retroceso en la apertura democrática*, se vuelve a encerrar a la mujer, además de restringirla el acceso a la educación⁴⁴.

Según Fátima Mernissi⁴⁵, existe verdaderamente un conflicto legal entre el Islam y la democracia, ya que el Islam con la *sharía* obliga a los creyentes a vivir de la manera establecida por sus preceptos, mientras que la democracia (que podemos decir que es acorde con los valores de la Carta de Naciones Unidas) permite a los ciudadanos ejercer su derecho a la libertad de pensamiento. Por ello los países Islámicos tienen el temor de ser asimilados por occidente, temor que se eleva en el caso de las mujeres, pues no se quiere que pierdan su identidad islámica.

“Mernissi considera que hay una relación directa entre el ataque a la mujer y el desprecio a la democracia. En su obra *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, en la que afirma; ‘me pregunto hasta cuando este mundo árabe, a punto de entrar en el siglo XXI, podrá permitirse el lujo de bloquear el diálogo entre el Estado y la juventud, en general, y las mujeres, en particular. ¿Hasta cuándo los políticos árabes mantendrán vivo el sueño de la mujer obediente, modesta, resignada con la cabeza caída como víctima cuando ellas no solo han dejado de vivir sus papeles tradicionales, sino incluso han abandonado las fantasías tradicionales de los hombres? No comprendí el misterio de la hostilidad estatal hacia la mujer hasta que estalló la Guerra del Golfo. Fue entonces cuando vi claramente

⁴³ *Ibidem.* p.51.

⁴⁴ Elósegui, María. (2003): “Identidad cultural y actividad...” *op.cit.* p. 71.

⁴⁵ Mernissi, Fátima. *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid, Ediciones del oriente medio y del mediterráneo, 1992. Mernissi, Fátima. *Marruecos a través de sus mujeres*, Madrid, Ediciones del oriente medio y del mediterráneo, 1990. Citada por Elósegui, María. (2003): “Identidad cultural y actividad...” *op.cit.* p. 71.

que no se trataba de una guerra contra la feminidad sino de una guerra contra la democracia”⁴⁶.

Las musulmanas, en lo que se refiere al ámbito de la inmigración son las que más problemas tienen de adaptación en los países europeos, debido sobre todo a los roles que traen impuestos de sus países de origen, lo cual se agrava si contamos con que un importante número de mujeres inmigrantes proviene del ámbito rural. Esta situación conlleva un aislamiento, y por consiguiente una mayor dificultad para aprender el idioma y poder desarrollarse en su nuevo país de residencia. Por ejemplo, la situación de inseguridad y vulnerabilidad que puede experimentar cualquier inmigrante se puede agravar en el caso de la mujer musulmana, puesto que algunas tienen una dependencia económica absoluta con respecto de su marido⁴⁷.

Pero la cuestión que realmente se plantea es que muchas mujeres lo que quieren es “liberarse de las restricciones internas que les imponen sus grupos culturales, y quieren lograr la igualdad con el hombre. Pero, por otra parte quieren conservar su identidad cultural y no ser asimiladas por determinadas visones del feminismo que tampoco comparten”⁴⁸. A esto se le suma el problema de que las corrientes del feminismo Europeo no son uniformes y el hecho de que en el Islam (como en Europa) existe una lucha sobre la manera de interpretar qué roles le corresponden a la mujer y cuales le corresponden al hombre tanto en el ámbito privado como en el público⁴⁹.

⁴⁶ Mernissi, Fátima. *El poder olvidado. Las mujeres ante un Islam en cambio*, Barcelon, Icaria Antrazyt, 1993. Citada por Elósegui, María. (2003): “Identidad cultural y actividad...” op.cit. p. 72.

⁴⁷ Elósegui, María. (2003): “Identidad cultural y actividad...” op. cit. p.72.

⁴⁸ *Ibidem*.p.73.

⁴⁹ *Ibidem*.

5. LA CONDICIÓN DE LA MUJER EN LA CONCEPCIÓN ISLÁMICA.

Una vez que nos hemos introducido brevemente en los principales rasgos del Islam, vamos a comenzar a abordar el tema principal que no es otro que analizar la posición de la mujer en el mundo Islámico. Este hecho se complica, ya que su posición con respecto a las leyes, a la sociedad y nuestros occidentales ojos ha cambiado a lo largo del tiempo; y es que por mucho que queramos, actualmente no se puede unificar la visión de la mujer musulmana, ya que cambia en cada país, región e incluso en cada familia.

Podríamos decir que desde un determinado punto de vista el Corán en algunos de sus versículos afirma la superioridad del hombre con respecto a la mujer. Algunos ejemplos son “el versículo 228 de la azora de la Vaca que dice que *los hombres tienen preeminencia sobre las mujeres*, o el versículo 38 de la azora de las mujeres que dice que los hombres *están por encima de las mujeres porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas en favor de las mujeres*”⁵⁰. Otros rasgos que en principio nos hacen constatar esta afirmación son, por ejemplo, el hecho de que al hombre se le da la posibilidad de contraer matrimonio incluso con cuatro mujeres (poligamia), que la mujer no pueda contraer matrimonio con un hombre que no profese el islam, la facultad del hombre de repudiar a la mujer, la tutela de los hijos, las ventajas de hombre sobre la herencia (a la mujer le corresponde siempre la mitad que al hombre) o la notable desigualdad en el plano jurídico (el testimonio de un hombre es equivalente al de dos mujeres). Otro de los debates más suscitados sobre esta cuestión de superioridad es el velo, que analizaremos con posterioridad⁵¹.

Parece que a lo largo de la historia y aún en nuestros días la mujer musulmana sufre una clara desigualdad en cuanto a derechos no solo con respecto al hombre sino con respecto a otras mujeres que no profesan esta religión o que no nacieron en un país musulmán o en una familia musulmana. Pero, ¿es todo así?, ¿es posible que las mujeres musulmanas estén mejorando el acceso a los derechos que les corresponden?, ¿es posible que una musulmana pueda ser a la vez una mujer occidental, en un mundo occidental y con una fe basada en los preceptos del Islam? Son preguntas difíciles de contestar, ya que como

⁵⁰ Martínez Albarracín, Carmen A. (2011): “La Mujer en el Islam” op.cit.pp.13

⁵¹ *Ibidem*. pp.13-20.

hemos dicho depende de qué zona del mundo nos encontremos, pero está claro que existen mujeres musulmanas feministas que luchan por sus derechos, siempre reivindicando la compatibilidad de la lucha, con su identidad musulmana. No obstante, a pesar de los avances, aún quedan muchos obstáculos que salvar.

5.1. La mujer en los albores del Islam.

En este epígrafe se va a tratar, sobre todo, de analizar el papel que tenía la mujer musulmana en el origen del Islam y la situación en la que se hallaba entonces.

“Antes del Islam, la situación de la mujer era parecida a la de los animales. Los hombres veían a las mujeres solamente como objeto de su satisfacción. Lo que ganaban ellas trabajando se lo entregaban a sus hombres con la intención de recibir un mínimo de respeto a cambio, pero estos no tenían sentimientos como para poder agradecerlas. No se les daba ninguna importancia hasta el punto de que no recibían nada de las herencias de sus padres, hermanos o marido, sino que se lo repartían los hijos varones. Pero cuando llegó el profeta Mahoma (*la paz sea con Él*) con el mensaje de Dios, se iluminó el destino de las mujeres que tanto estaban sufriendo. Gracias al Islam, la mujer llegó a equipararse casi en todos los aspectos de la vida a los hombres. De la misma forma que los hombres, las mujeres, llegaron a tener ‘derechos’ que antes no tenían. Empezaron a ser propietarias del patrimonio que antes se quedaban los hombres, las mujeres que antes eran tratadas como sirvientas de la casa pasan a ser la razón de la felicidad y tranquilidad del hombre y son respetadas como las dueñas de la casa”⁵².

Hay autores como Iqbâl al Gharbi que afirman que la aparición del Islam constituyó realmente un beneficio para las mujeres con respecto a la época en la que existían las tribus preislámicas. Se dice que precisamente fue el Islam, el mensaje de Mahoma el que produjo una mejora en las condiciones de vida de las mujeres; por ejemplo, la llegada del Islam acabó con el infanticidio de las niñas, ya que una de las prácticas comunes en aquella época preislámica era enterrar vivas a las hijas recién nacidas. Por otro lado, el Corán en el aspecto de la poligamia, establece que el máximo de mujeres serán cuatro; y se les atribuyeron algunos derechos que antes ni siquiera tenían, como por ejemplo el derecho a heredar.

⁵² Bibi, Ayesa; Rafiq, Sidra. (2014) “El Islam desde la perspectiva de dos mujeres pakistaníes” *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad paquistaní*. Coordinado por: Goicoechea Gaona, M^a Ángeles y Clavo Sebastián, M^a José. pp. 39-40.

Además el Corán dijo que la mujer podría disponer de su dinero dentro de lo lícito⁵³. “El Corán mandó a los varones que respetaran a las mujeres y las tuvieran como modelo”⁵⁴. Sin embargo, todavía en el trato a la mujer cuando había una disputa, seguía habiendo influencias de la época de la Yahiliyyah, los musulmanes seguían pegando a sus mujeres como lo hacían en la época preislámica⁵⁵.

Ante esto cabe preguntarse cuál fue el papel que desempeñaron las mujeres en el advenimiento del Islam. Está claro que como dice Iqbàl al Gharbi, el principal instrumento del poder es la desinformación, ya que según constata, si una mujer no conoce su pasado, su memoria, difícil lo tiene para discutir su presente. Y es que según se dice, la primera persona en profesar el Islam fue Jadiya, la primera mujer de Mahoma, que lejos de parecer una mujer sumisa, fue una mujer de negocios que controlaba su propio patrimonio, y que incluso llegó a realizar operaciones de comercio internacional. Según dice Iqbàl al Gharbi, en las relaciones de fuerzas, la personalidad de Jadiya fue determinante para el credo musulmán y se plantea si esta primera esposa de Mahoma representa una de las relaciones conyugales donde en derechos, la mujer es igual al hombre. “Jadiya de carácter fuerte, se reservaba la libertad de escoger libremente marido. Y eso es lo que hizo cuando decidió desposar al profeta”⁵⁶.

Además encontramos biografías de mujeres que realizaron diversas obras y actos recogidas por algunos autores que nos dan a conocer el papel de la mujer tanto en el ámbito público como en el ámbito privado. Dentro de estas obras podemos destacar las de las mujeres de Mahoma (como por ejemplo Jadiya, a la que ya nos hemos referido), a las cuales se les conocía como las *madres de los creyentes*, y a través de los pasajes del Corán que se refieren a ellas, podemos constatar aquellas costumbres religiosas más aceptadas para las mujeres, que eran el ayuno y la limosna; y aunque la caridad se establecía para los dos sexos, bien es cierto que hubo mujeres de alto nivel económico que realizaron diversas obras como por ejemplo mezquitas, hospitales, etc. muchas de los cuales llevan el nombre de estas mujeres. Algunos otros testimonios que encontramos son los de mujeres andalusíes,

⁵³ Al Gharbi, Iqbàl. (2011): “Islam, mujer y memoria.” *Gran Angular. Afkar/ideas, primavera de 2011*. Pg: 34.

⁵⁴ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op.cit.p.245.

⁵⁵ Al Gharbi, Iqbàl. (2011): “Islam, mujer y memoria.” op.cit.p.34

⁵⁶ Ibídem.p.35.

como por ejemplo cuando “la hija de Sulayman el magnífico construyó en Istambul un complejo compuesto por mezquita, madrasa, escuela primaria, hospital y cocina que repartía comida entre los pobres”⁵⁷. Existen más casos, pero la mayoría anónimos. Hay que añadir que a la mujer se le permitía instruirse en la religión, pero no participar en la guerra santa (a no ser que fuera como cuidadoras de los heridos, enfermeras etc.), ni tampoco participar en el poder político, y aquí se cree que la razón principal es el *hadiṣ* que habla de la derrota de Aisha, el cual dice: “no prosperará un pueblo que ha puesto a una mujer al frente de sus asuntos”⁵⁸.

También existieron mujeres musulmanas que rechazaron el *hiyab*, el cual protagoniza uno de los debates más suscitados en la actualidad con respecto al mundo musulmán. Se habla de Aisha (nieta de Abu Bakr, compañero del profeta, hija de Um Kulthum y sobrina de Aisha, madre de los creyentes), que se negó a llevar el hiyab, ya que afirmaba que su belleza era algo obra de Dios, y que ella no quería ocultar su obra. Otro ejemplo fue Sukeina, bisnieta de Mahoma, que nunca llevó velo, es más “lejos de someterse al enclaustramiento, la vital Sukeina regentaba un salón literario en Medina, y en él recibía grandes poetas del *ghazal* (poesía erótica)”⁵⁹, además de participar en los debates entre dichos poetas. En esta misma línea “en la misma época de Omar siempre en búsqueda de más fantasía las mujeres musulmanas se destaparon las piernas y optaron por la audaz moda de la minifalda”⁶⁰.

Pero claro, como ha ocurrido a lo largo de nuestra historia, bien sea occidental u oriental, conocemos las historias de célebres mujeres según el protagonismo del hombre, a aquellas que son de clase social alta, el resto permanecerán para siempre en el anonimato⁶¹.

Frente a estos sucesos protagonizados por mujeres musulmanas, y quizá bastante alejados de lo que nos podríamos imaginar en un principio, está la realidad de la distinción entre géneros, en la que podemos observar una proyección hacia lo público del género

⁵⁷ Pérez Álvarez, M^a Ángeles, Rebollo Ávalos M^a José (2009): “El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos”. *Cauriensia*, vol.IV. pp.236-237.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Al Gharbi, Iqbāl. (2011): “Islam, mujer y memoria” *op.cit.* p. 36

⁶⁰ *Ibidem*. pp. 36 – 37.

⁶¹ Pérez Álvarez, M^a Ángeles, Rebollo Ávalos M^a José (2009): “El Islam en la vida...” *op.cit.*p.238.

masculino y una proyección hacia el ámbito privado del género femenino, a veces confundido con el ámbito doméstico por las funciones que a la mujer se le atribuyen (reproductoras y cuidado del hogar)⁶². En un principio, el recogimiento de la mujer dentro del hogar familiar suponía un honor para aquellas mujeres que eran nobles y libres, frente a las mujeres esclavas o de clases sociales bajas, que por el contrario podían moverse libremente. Pero esta situación cambió, de manera que la reclusión de las mujeres empezó a ser una medida que servía para “proteger las virtudes de la modestia, pureza y castidad, muy sobrevaloradas en la sociedad árabe”⁶³.

Las mujeres tenían una vida social bastante pobre; limitada a las mujeres, hombres de la familia y niños; este reducido círculo se podía ampliar por motivos festivos, dentro o fuera del hogar.

Los espacios por los que se movía la mujer siempre estaban alejados de la vida pública, en la intimidad, de manera que no se produjese la distracción de los hombres y estos pudieran atender a los importantes asuntos que estaban a su cargo. “Entre estos espacios, el más destacado sin duda es el hogar, relacionado con la mujer libre y honrada, es decir, con la esposa o esposas legales. Frente a él se encuentra el harén, espacio femenino de mujeres, esclavas en su mayoría, destinadas a satisfacer el placer de su dueño mediante variados encantos. Y, en un estado intermedio, aunque proyectado en principio también para el hombre, el baño (hammam), espacio de diversión para la mujer, donde se dedica a sí misma un tiempo de cuidado personal y descanso de sus obligaciones diarias”⁶⁴.

Una vez dentro del hogar, se dice que las mujeres desaparecen tras un velo, y la única manera de poder influir en la vida política (hablamos de las mujeres de clase social alta), era a través del hombre, para lo cual se tenían que convertir en su esposa favorita, y por esta razón el interior de las grandes casas acababa siendo un campo de batalla en el cual el objetivo de cada mujer era escalar a esta posición, para así ser la esposa influyente. Por otro lado como ya hemos dicho, nos encontramos con el harén, el cual es el inspirador de numerosos poemas y obras, debido a su carácter misterioso y erótico. Y el baño, a pesar de

⁶² Delgado Pérez, M^a Mercedes (2007): “Visiones poéticas Andalusíes. La mujer y el entorno femenino.” Roldán Castro, Fátima. *“La mujer musulmana en la historia”*. Universidad de Huelva. p. 59.

⁶³ *Ibíd.*

⁶⁴ *Ibíd.* pp. 59- 61.

también ser inspirador de relatos y poemas con connotaciones eróticas, para la mujer era un lugar de libertad y relajación, un punto de encuentro con otras mujeres. Allí además de cuidar su piel y pelo, y de darse un baño relajante, podían desahogarse con otras mujeres, como por ejemplo su madre o su hermana, podían descansar de su vida dentro del hogar, y de las intrigas a las que se enfrentaban dentro del mismo⁶⁵.

Pero la división de espacios no es lo único que establecía una clara diferenciación entre hombres y mujeres, ya que desde el punto de vista jurídico se le consideraba como una persona sin plena capacidad jurídica, y por tanto los derechos y obligaciones que la sharia (ley islámica), les otorga son diferentes a los de los hombres que eran considerados libres e inteligentes⁶⁶. “Además tenemos que tener en cuenta que en las sociedad musulmana, existen dos condiciones, la de libre y la de esclava, la primera se hallará sometida a la merma de sus derechos por razón de su sexo y la segunda lo estará por su condición social”⁶⁷.

Entonces podemos decir sin temor a equivocarnos que a pesar de que el Islam trajo beneficios a la mujer con respecto la época anterior su llegada “institucionalizó jurídicamente el sometimiento de las mujeres al varón”⁶⁸. Esto supuso que, en efecto, la mujer estaba subordinada al hombre, hecho que no solo se fundaba en razones económicas, sino también en motivos religiosos, y que es mostrado por el Corán y por los *hadices*. A pesar de que esto es lo que puede parecer de entrada, numerosas autoras establecen que el Corán realmente sitúa en igualdad a la mujer y al hombre y que son las interpretaciones realizadas por los *hadices* y por la jurisprudencia los que realmente establecen esta desigualdad jurídica. Por ejemplo en la aleya 228 de la Azora 2 referida a la situación de repudio, dice literalmente que los *hombres tienen sobre ellas preeminencia*; aunque por otro lado nos encontramos con preceptos que establecen la igualdad. Siguiendo el caso de la aleya que tratábamos, la 228 de la Azora 2 dice también que las mujeres *tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas*, pero claro, estos preceptos han sido más bien

⁶⁵ Ibídem p. 60-62.

⁶⁶ Dr. Molina López, Emilio (2007): “Leyes y dictámenes: El Estatus femenino en el derecho Islámico. El perfil de una condición jurídica desigual.” Roldán Castro, Fátima *La mujer musulmana en la historia*. Universidad de Huelva. p. 123.

⁶⁷ Ibídem. p. 123.

⁶⁸ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op.cit.pp. 245.

tratados desde un segundo plano por las interpretaciones realizadas por juristas, que tienen más bien un carácter patriarcal⁶⁹.

Dicho esto, tenemos que decir que las sociedades en las que el Islam se extendió durante la Edad Media ya tenían una estructura patriarcal, por tanto, no se puede culpar al Islam en su totalidad, que aunque como ya hemos mencionado reconoció derechos a la mujer que antes no tenía, no llega a ser la solución definitiva, imperando el régimen patriarcal de la sociedad⁷⁰.

En definitiva, “la mujer islámica, aún hoy, se encuentra en medio de esta contradictoria dualidad – igualdad teológica y desigualdad social- cuyas consecuencias han marcado su imagen de forma negativa en las sociedades occidentales”⁷¹. Esto quiere decir que la concepción que se tiene en occidente de la mujer proviene precisamente de la manipulación de los preceptos islámicos durante siglos, “esa imagen se corresponde con el perfil de una mujer relegada a un papel secundario y dependiente en todos los niveles”⁷².

5.2. Igualdad religiosa y desigualdad social.

Podríamos afirmar, basándonos en algunas de las fuentes contrastadas en este trabajo, que la forma más eficaz de luchar por los derechos de las mujeres musulmanas es desde el Corán, aunque es cierto que muchas veces su contenido ha sido distorsionado por los jurisconsultos, y de esta manera se ha relegado a la mujer a un estatuto inferior al del hombre.

Por tanto, cabe preguntarse si realmente existe igualdad religiosa entre mujer y hombre. Es posible que sí. El Corán nos ofrece numerosos preceptos en los cuales sitúa al hombre y la mujer en un plano de igualdad religiosa o espiritual. Vamos a tomar como ejemplo el siguiente fragmento: “Ciertamente para los musulmanes y las musulmanas, para los creyentes y las creyentes, para los piadosos y para las piadosas, para los sinceros y las sinceras, para los pacientes y las pacientes, para los humildes y las humildes, para los que dan limosna y las que dan limosna, para los que se abstienen en ramadán y las que se

⁶⁹ *Ibídem.* pp.245-246

⁷⁰ Pérez Álvarez, M^a Ángeles, Rebollo Ávalos M^a José (2009): “El Islam en la vida...” op. cit.p.238.

⁷¹ *Ibídem.* p. 232

⁷² *Ibídem.*

abstienen en ramadán, para los que esconden sus partes sexuales y las que esconden sus partes sexuales, para los que recuerdan constantemente a Dios y las que recuerdan constantemente a Dios, Dios ha preparado un perdón y una magnífica recompensa⁷³(Corán 33,35). Sabemos que el Corán está escrito en árabe puro, y por tanto, Dios es el que mejor conoce esta lengua, además de que (en esta lengua como en otras) se dice que no es necesario hablar en género masculino y femenino cuando dentro de un conjunto de personas se integran ambos sexos (a pesar de ser esto algo que está debatiéndose en la actualidad, y ya no queda tan clara esta cuestión). Por ello, aunque el Texto Sagrado omita algunas veces el género femenino, el mensaje del Islam se entiende que va dirigido a mujeres y hombres en igualdad.

Otro pasaje que podríamos tener en cuenta es el siguiente: “El que obre bien macho o hembra, y que sea creyente ciertamente entrara en el Paraíso y no será molestado en absoluto⁷⁴ (Corán 4,124). Este pasaje hace referencia al Paraíso. Es una creencia típica en las religiones monoteístas este lugar donde accederán los creyentes después de la muerte, como consecuencia de haber practicado la fe y haber realizado buenas acciones en vida; por tanto, podemos decir que en el siglo VIII en el Islam ya se empieza a reconocer que la mujer tiene alma, cosa que se discutió durante varios siglos en otras religiones monoteístas como por ejemplo el judaísmo o el cristianismo⁷⁵. Y es que como ya hemos dicho en el apartado anterior (páginas 22 a 27) el advenimiento del Islam trajo a las mujeres unos derechos y unas mejoras que no poseía en la época preislámica, época en la cual “la situación de la fémina era similar a la de un objeto del que podía disponer con total libertad el varón⁷⁶”.

El Islam favoreció a las mujeres con el derecho a la vida, ya que se dejaron de realizar prácticas de la Arabia preislámica, como por ejemplo los enterramientos de niñas vivas. También se dieron mejoras de tipo económico como por ejemplo la dote matrimonial y el derecho a heredar; y de tipo social como la limitación del número de esposas en lo que se

⁷³ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer en el Islam: del texto del Corán a su interpretación” Universidad de Barcelona. Goicoechea Gaona, M^a Ángeles, Clavo Sebastián M^a Josefina *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistani*. pp.25 – 26.

⁷⁴ *Ibidem*. p. 26

⁷⁵ *Ibidem*. pp. 26-27.

⁷⁶ Bermejo Laguna, José Manuel (2016). “Propuestas de convivencia...” *op.cit.*p.2.

refiere a la poligamia, aunque se conserva el repudio, que significa *liberarse de ataduras* y se considera uno de los privilegios que tiene el hombre musulmán. Por otro lado, el Corán coloca en posición de igualdad al hombre y a la mujer en lo que se refiere al *ilícito original* al contrario que la Biblia en la cual se hace referencia a la incitación por parte de la mujer⁷⁷.

A pesar de esto, es destacable el hecho de que el Corán establece preceptos que hacen decaer esta pretendida igualdad como por ejemplo, la Sura 4, Aleya 34; “en este precepto se encuentran dos situaciones de imposible conciliación con la dignidad e igualdad de trato que ambos sexos se deben; la superior *autoridad* del hombre sobre la mujer y la potestad de *corregir* físicamente a su esposa”⁷⁸. Sin embargo, aunque estos preceptos no sean precisamente igualitarios, e incluso en cierta manera justifiquen el machismo y el maltrato a la mujer, el Corán es la fuente en la cual se advierte la igualdad religiosa entre hombre y mujer, y como ya se ha dicho anteriormente y según algunos autores es el punto de referencia más efectivo para lograr la completa igualdad entre ellos⁷⁹.

Siguiendo a C. Pérez Beltrán “las normas coránicas que inciden en el *status* de las mujeres tienden hacia una mayor justicia social, en el sentido de que no iguala la condición social o jurídica de ambos sexos, pero sí que muestra gran interés por acortar las distancias entre ellos. Así por ejemplo, es usual que el Corán incida más directamente en lo masculino o que, sencillamente, se valga de lo masculino para incluir a las mujeres dentro de su proyecto de sociedad, favoreciendo su integración y elevando su estatus”⁸⁰.

Pero no todas las fuentes colocan a la mujer en posición de igualdad, ya que pesar de lo establecido por el Corán en la Sunna “la igualdad entre ambos sexos no ha sido reafirmada en los mismos términos que ha hecho el Corán”⁸¹, en ella la figura de la mujer se ve como una forma de incitar al pecado con falta de capacidad tanto intelectual como religiosa, además de la apreciación de una sumisión sexual con respecto al esposo⁸².

⁷⁷ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer...” op. cit. pp. 27-33

⁷⁸ Bermejo Laguna, José Manuel (2016). “Propuestas de convivencia...” op.cit.p.2.

⁷⁹ *Ibídem*.

⁸⁰ Pérez Betrán, Carmelo (2006): “Mujer árabe, cambio social e identidad islámica”. Motilla, Agustín: “*El Islam en Europa*” *Derecho y Religión. Vol. I, 2006*. pp. 240 – 241.

⁸¹ Bermejo Laguna, José Manuel (2016). “Propuestas de convivencia...”op.cit.p.2.

⁸² *Ibídem*.

Además de la *sharía* o ley islámica, nos encontramos con los códigos de estatuto personal como la *Mudawana*, que es el código de estatuto personal marroquí. Este código tiene una estrecha vinculación con valores significativos de la identidad marroquí, lo cual supone un problema para su modificación. Si nos pusiésemos en la hipótesis de que la legislación marroquí anulase las disposiciones discriminatorias, aun así la mujer estaría discriminada por los preceptos que introduce este código. La *Mudawana* establece una dependencia jurídica de un grupo de la población con respecto del otro, es decir, consagra la dependencia de las mujeres respecto de los hombres, y se refiere a instituciones como por ejemplo, matrimonio, filiación, divorcio y herencia⁸³.

Entonces nos encontramos por un lado, con pensadores que dicen que el Corán tiende a aproximar al hombre y a la mujer, en cuanto a destruir los estándares patriarcales propios de las época tribal; mientras que otros, mantienen una postura en la que “las relaciones jerárquicas o complementarias que establece el Corán en algunas ocasiones son motivo más que suficiente para rechazar cualquier transformación social y consagrar la situación de discriminación e inferioridad de las mujeres”⁸⁴. Por desgracia es esta corriente la que ha tenido más tirón a lo largo de la historia, y mediante ella se justifica el patriarcado ya existente en la sociedad tribal, además de la adulteración de las normas del Corán que suponían unas mejoras económicas y sociales para las mujeres.

Podemos afirmar que han sido realmente los comentaristas quienes tergiversaron el mensaje que un principio supuso una liberación para la mujer con respecto de la época preislámica, y lo aprovecharon para colocar al hombre en un estatus superior con respecto a la misma.

5.3. La inferioridad de la mujer musulmana.

Los juristas musulmanes vienen considerando que el hecho de modificar los preceptos que se refieren a los derechos y a las obligaciones de la mujer atenta contra el Islam; y se fundamentan en “que el Islam es válido para cualquier tiempo y cualquier

⁸³ Ramírez, Ángeles; Feliu Martínez, Laura. (2001). “Mujeres y derechos humanos en el Magreb”. *Cuadernos del Mediterráneo* nº 2-3. pp.63-64.

⁸⁴ Pérez Betrán, Carmelo (2006): “Mujer árabe, cambio...”op. cit.p. 241.

lugar”⁸⁵, lo cual les sirve de justificación para no eliminar los postulados que suponen un detrimento de los derechos de la mujer, y de esta manera parar la evolución que se inició en el momento de la llegada del Islam con respecto a los derechos de la misma.

Es obvio que el Islam no es válido para cualquier tiempo y lugar. Como todas las religiones debería de ir acorde con la evolución social, a lo cual ha contribuido el Iyihad (los dictámenes independientes), por tanto el Islam no es absoluto en cuanto a tiempo y lugar como afirmaban los jurisconsultos. Pero lo que realmente ocurre es que el derecho musulmán no apoya el Iyhad, el cual precisamente trata de cambiar algunas de las arcaicas costumbres que giran en torno a la mujer.

En cuanto a los derechos de la mujer, a su estatuto jurídico tenemos “por una parte, a la visión tradicional de los conservadores de la concepción del futuro basándose en la religión en tanto que un fundamento en el pasado de la Nación musulmana, y por otra parte, a la insistencia de los liberales sobre la necesidad del cambio para ir en armonía con la modernización, sobre todo después del contacto con la cultura occidental”⁸⁶. A pesar de que cada uno usa diferentes argumentos, los dos parten de la charia o ley islámica.

- En primer lugar la corriente conservadora se ancla al legado de los primeros jurisconsultos, rechazando totalmente el Iyhad, y fundamentándose en que a cada sexo le corresponden unos asuntos, y que el Islam mejoró la vida de la mujer liberándola y reconociéndola determinados derechos. Se basan para alcanzar sus pretensiones en el Corán y el Hadith.
- Por su parte la corriente innovadora a pesar de fundamentarse también en la Sharia, emplea otros métodos y se basa en el hecho histórico de que la mujer tuvo su importancia a la hora de constituir la comunidad musulmana, y reconoce su igualdad con respecto al hombre. Dentro de ella, nos encontramos otras dos corrientes, la moderada (no habla de igualdad total del hombre y la mujer, ya que está a favor de preceptos que consagran la inferioridad de esta, a pesar de oponerse a los

⁸⁵ Souad El Hadri.(2001): “”El Estatuto jurídico de la mujer en el Islam.” Una situación plural.” De Lucas Martín, Francisco Javier. *La multiculturalidad. Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001.* p.164.

⁸⁶ *Ibidem* pp.163-165

jurisconsultos), y la progresista (que trata de eliminar todo atisbo de discriminación sobre la mujer)⁸⁷.

Por tanto, queda claro nuevamente, que a lo largo de la historia ha sido la jurisprudencia la que ha logrado que la posición de la mujer en la sociedad musulmana sea inferior a la del hombre; y que los países que adoptan la sharía sin dar lugar a la reflexión independiente son los que constatan esta desigualdad de las mujeres.

Va a ser en los códigos de estatuto personal y familiares donde se consagra esta discriminación de la que hablamos, es decir, es precisamente en la vida familiar y cotidiana donde encontramos claramente establecida la inferioridad jurídica de la mujer con respecto al hombre. Para explicar este apartado, vamos a servirnos de la legislación Magrebí (Códigos marroquí, argelino y tunecino).

Para analizar la situación de la mujer vamos a dividir los tipos de normas en dos, en primer lugar las que tienen que ver con el matrimonio y el derecho a fundar una familia, así como las cargas que el hombre asume y que le otorgan supremacía. Todo ello, tomando de referencia la legislación Magrebí y sus disposiciones sobre la familia y el estatuto personal. En segundo lugar hablaremos de normas que manifiestan la inferioridad de la mujer en ámbitos distintos a la familia y al matrimonio.

5.3.1. El derecho a fundar una familia, matrimonio y cargas materiales.

A pesar de que la mujer dentro de la familia desempeña un papel fundamental; como es por ejemplo el caso de las mujeres en las familias magrebíes que asumen el papel de madre, esposa, educadora, etc.⁸⁸; para la jurisprudencia, el único que tiene capacidad para fundar la familia es el esposo, tomando siempre la iniciativa; de manera que se produce una cosificación de la mujer. El hombre escoge a su esposa, si advierte algún tipo de defecto puede devolverla, como una vulgar mercancía⁸⁹.

Hablamos de un sistema en el cual se sigue un procedimiento consistente en que el marido pide la mano de la mujer, se muestra interesado en casarse con ella, y no necesita autorización, mientras que la esposa solo puede aceptar cuando ha obtenido el

⁸⁷ *Ibidem.* pp.166-168

⁸⁸ Terrón – Caro, M. Teresa. (2012): “La mujer en el Islam. Análisis desde una perspectiva socieducativa” *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia.* N°3. p.241.

⁸⁹ Souad El Hadri.(2001): ”El Estatuto jurídico ...” *op.cit.*pp.170 - 171.

consentimiento del tutor. “Entonces el esposo ocupa un puesto de *elección*, que es positivo, cuando la esposa ocupa el puesto de *consentimiento* que es negativo, ya que ésta no dispone de ninguna libertad y se contenta con el silencio que se interpreta en este sentido como aquiescencia y beneplácito”⁹⁰.

a) Edad exigida para contraer matrimonio.

Son los códigos los que establecen una determinada edad para contraer matrimonio, sin la cual solo podrá ser celebrado con autorización del juez. Antes de alcanzar la mayoría de edad es el tutor el que debe de dar el visto bueno sobre el matrimonio. El objetivo de todo esto no es otra cosa que evitar el matrimonio entre menores, hecho al que contribuía la jurisprudencia y sobre lo que el Corán o la Sunna, no tenían ninguna disposición. En estos casos la discriminación reside en la diferencia que hay en la edad que se fija para contraer matrimonio, que suele ser distinta para el hombre y para la mujer, por ejemplo el Código de Estatuto Personal marroquí fija en el artículo 8 una edad de 18 para el varón y 15 para la mujer, una edad que parece bastante temprana⁹¹.

b) La tutela sobre la mujer.

“El contrato de matrimonio se perfecciona con el consentimiento de los dos esposos a través del tutor matrimonial (wali) de la mujer, en la presencia de dos testigos y con la dote matrimonial. (Artículo 9) de la Ley de Familia Argelina”⁹².

Esta ley da a entender que para que se produzca el matrimonio tiene que intervenir el wali, que es el tutor de la mujer, en el momento de prestar el consentimiento, lo cual nos hace ver que la mujer no tiene derecho a elegir a su esposo⁹³.

“La polémica sobre la wilaya (tutela) se debe a la falta de un texto expreso en el Corán y en la Tradición del Profeta que esclarece este asunto de modo definitivo. Pues, si exceptuamos la Escuela Hanafi, las demás Escuelas exigen la tutela sobre la mujer en el acta de matrimonio, porque ésta no debe nunca celebrarse a nombre de mujeres. De hecho, la

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*. op.cit.pp.172-173.

⁹² Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer en el Derecho Matrimonial Islámico”. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres* N° 16, 2001. p. 17.

⁹³ *Ibidem*.

mujer no debe concluir acta de matrimonio ni la suya propia ni en representación de otra. Cuando se realiza el acta de matrimonio en ausencia de su tutor, dicha acta será considerada nula y la unión tiene que romperse aunque tenga hijos con su esposo”⁹⁴.

Pero la tutela, según los diferentes Estados Islámicos varía. Como se ha dicho anteriormente, vamos a tomar como referencia el Magreb. En un primer lugar, en Argelia el consentimiento de la mujer tiene que ser prestado por medio del tutor; parecido ocurre en el caso marroquí, pero aquí se dice que en el caso de que nos encontremos una mujer mayor de edad sin padre, esta podría realizar ella misma el contrato, pero en el resto de casos se necesitará tutor. Podríamos decir que actualmente el tutor ya no obliga a la mujer a contraer el matrimonio con alguien, pero tampoco se prescinde de la institución del wali del todo, lo cual es algo que está estrechamente relacionado con el hecho de que solamente hayan sido Túnez y Bangladés los que han firmado la convención de Naciones Unidas sobre el consentimiento para el matrimonio, la edad mínima para contraer matrimonio y el registro de los matrimonios⁹⁵.

c) Matrimonios mixtos.

“El derecho islámico permite al varón contraer matrimonio con mujer musulmana o que pertenezca a alguna religión del libro – cristianas y judías fundamentalmente -. A la mujer musulmana, sin embargo, se le impide el matrimonio con cualquier varón que no sea musulmán. La razón principal de tal prohibición para la mujer está en que los hijos e hijas heredan la religión del padre”⁹⁶.

En el caso de los matrimonios mixtos tampoco se puede decir que exista algún precepto en alguna fuente que los prohíba, aunque la jurisprudencia va en contra del hecho de que una mujer se case con un no musulmán sobre todo por la herencia de la religión. Pero como ya se ha resaltado en otras ocasiones nos encontramos con una jurisprudencia a favor de la sociedad patriarcal, lo cual da como resultado una interpretación que prohíbe a una mujer musulmana casarse con un no musulmán. Para ello, el hombre no musulmán tendría que convertirse al Islam, una situación que se contraponen al principio de libertad religiosa que afirman muchas aleyas del Corán⁹⁷.

⁹⁴ Souad El Hadri (2001): “El Estatuto jurídico...”op.cit. p.174.

⁹⁵ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer...”op.cit.p.17.

⁹⁶ Ibídem.p.15.

⁹⁷ Souad El Hadri (2001): “El Estatuto jurídico ...”op.cit.p.174.

d) Poligamia.

En este caso nos encontramos nuevamente con un ejemplo de discriminación a la mujer, ya que como bien sabemos mientras que el varón puede contraer matrimonio hasta con cuatro mujeres, la mujer solamente puede tener un esposo, es decir, está admitida la poligamia (en la versión de poliginia) pero no la poliandria. Además es el hombre el que organiza las relaciones con cada una de sus mujeres.⁹⁸ “Si tenemos en cuenta el versículo ya citado del Corán 2, 223, el papel de la mujer en el matrimonio queda reducido al de mero objeto de placer para el hombre”⁹⁹.

La poligamia será tratada posteriormente, en el apartado cinco dedicado a las principales instituciones que afectan al estatuto de la mujer en el Islam. Dentro de las páginas 55 a 57.

e) Ruptura del vínculo matrimonial. Repudio.

En cuanto a la ruptura del vínculo matrimonial tenemos que decir en primer lugar que existen varias posibilidades además de la nulidad y el fallecimiento, ya que “el matrimonio islámico se resuelve por tres modos: el repudio unilateral extrajudicial o talak, el repudio consensual o mediante compensación y la disolución judicial”¹⁰⁰.

Como hemos visto en el ámbito de la disolución del matrimonio también se denota el estatuto inferior de la mujer, ya que el hombre tiene sobre la mujer el privilegio de poder repudiarla. La institución del repudio se tratará con más detenimiento en el punto 5, en las páginas 59 a 61.

f) Tutela de los hijos.

“En caso de tutela o divorcio la tutela de los hijos corresponde al padre, ya que estos pertenecen al padre y a él le corresponde decidir sobre su educación. A la madre se le puede confiar temporalmente la custodia de los hijos pequeños hasta que alcancen la edad de siete años”¹⁰¹.

⁹⁸ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op.cit.p.249.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer ...” op.cit.p.19.

¹⁰¹ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica ...” op.cit.p.250.

g) Dote y pensión alimenticia.

Hay que decir que la dote ya existía antes de la llegada del Islam, pero con su advenimiento se produjo un cambio en su concepción y vino a ser un regalo que el esposo, en el comienzo de la vida conyugal ofrece a su esposa. Pero como ya ocurre en otras ocasiones la jurisprudencia no sigue esta línea y simplemente considera que la dote es algo que se da a cambio de la sumisión de la mujer en cuanto al derecho que tiene el hombre a deleitarse sexualmente a su costa; por tanto junto con la pensión alimenticia constituyen una justificación del poder del varón sobre la mujer,¹⁰² debido a esto la mujer es reducida “a una mera esclava en la casa del esposo; entonces, debe obedecer a su esposo y no salir fuera del hogar sin previa autorización expedida por este”¹⁰³. En el punto 5 analizaremos con más profundidad esta institución (páginas 57 y 58).

h) Derechos y deberes. Autoridad del hombre sobre la mujer.

A cambio del deber que tenía el hombre de mantener a la mujer y de la dote, esta le tiene que obedecer, así como dedicarse a las tareas domésticas. Pero también se reconocía el derecho a la corrección de la mujer, aunque con límites¹⁰⁴. “*¡Amonestad a aquellas de quienes temáis que se rebelen, dejadlas solas en el lecho, pegadles! Si os obedecen no os metáis más con ellas. Dios es excelso y grande* (4, 34). El orden prescrito para la corrección era primero la mera reprimenda o amonestación, a continuación relegar a la mujer interrumpiendo las relaciones con ella, finalmente, solo si los anteriores medios resultaban ineficaces, se admitía el castigo corporal que, en cualquier caso, debía ser moderado. En los actuales Códigos de los Estados islámicos no se hace referencia a este derecho.”¹⁰⁵

¹⁰² Souad El Hadri (2001): “El Estatuto jurídico ...” op.cit.p.179.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer ...” op.cit.p.18

¹⁰⁵ *Ibidem*

5.3.2. Otras manifestaciones de inferioridad.

- a) El valor del testimonio de la mujer.

Nos referimos en este caso al ámbito procesal, en el que por diversas razones, sobre todo relacionadas con la naturaleza intelectual de la mujer, su testimonio se considera la mitad que el del hombre, es decir, se precisará el testimonio de dos mujeres para que sea igual al de un hombre. Una de las materias en las que esto destaca, es sobre todo en el ámbito comercial, pues se consideraba que la mujer no entendía de negocios comerciales. Para justificar esto, como en otros casos en los que se consagra la inferioridad de la mujer, se utilizan como base los *hadices* del profeta. Uno de ellos, se refiere a la infidelidad de una esposa, entonces es requerido el testimonio de otra mujer para refutar la afirmación de la primera. Otros, por otro lado, se apoyan como bien hemos dicho en la inferioridad intelectual de la mujer¹⁰⁶.

Pero a pesar de esto hay materias en las que la mujer tiene un testimonio tan válido como el del hombre, referido sobre todo a materias que el hombre no puede ver: “El testimonio femenino es admisible en cinco clases de materias, sin necesidad de que, además, testifiquen hombres acerca de ello. Tales son: El parto, la menstruación, el vagido del recién nacido, el parentesco de leche, los defectos de los genitales de las mujeres, sean estas libres o esclavas; materias a cuyo conocimiento no le es dado al hombre tener acceso. Y no es válido el testimonio de ellas en nueve materias, a saber: talión repudio, casamiento, manumisión, castigo correccional no canónico, habilitación y recusación de testigos, testimonio acerca de otro testimonio y representación en cuestiones patrimoniales”¹⁰⁷.

Pero a pesar de esta afirmación en los *hadices*, tenemos que decir, que el Corán en ciertos preceptos aboga por la igualdad de testimonio de la mujer y el hombre, como es por ejemplo el caso del testamento y además ha habido casos en los que se ha manifestado una oposición en lo que se refiere a la inferioridad incluso en materia mercantil. En este caso nos referimos a las Sura 2 de la Aleya 282, que establece que la segunda mujer solo interviene en el caso de que la primera haya cometido algún tipo de error en su declaración, es decir, una especie de asesora. Además, y para recalcar lo absurdo que resulta este tipo de discriminación, nos hallamos en una sociedad en la cual el acceso a la información es fácil,

¹⁰⁶ Bermejo Laguna, José Manuel (2016). “Propuestas de convivencia...” op.cit.p.3

¹⁰⁷ Dr. Molina López, Emilio: “Leyes y dictámenes: El Estatus...”op.cir.p. 136.

y por tanto considerar inferior el testimonio de una mujer resulta algo completamente anacrónico¹⁰⁸.

b) Derechos hereditarios de la mujer.

La inferioridad aquí está estrechamente relacionada con la dependencia de la mujer con respecto al hombre, ya que este está obligado a mantener a la mujer.¹⁰⁹ Ya lo dice la Azora 4,11 “Dios os manda acerca de vuestros hijos: dejad al varón una parte igual a la de dos hembras; si las mujeres fuesen más de dos, tendrán el tercio de lo que deja el difunto; si fuese una tendrá la mitad, y a cada uno de los padres corresponderá el sexto de lo que deje si tuviese un hijo (...)”¹¹⁰.

Esto significa que la mujer tiene derecho a heredar, pero los códigos árabes, establecen que para el mismo tipo de parentesco entre hombre y mujer, a ésta le corresponde la mitad. A pesar de todo, las normas que rigen este aspecto no han sido modificadas en las reformas recientes¹¹¹.

Hay que decir que el derecho sucesorio en el caso de la mujer heredera resulta de lo más complejo ya que “podrá heredar por parentesco, por matrimonio, manumisión, derechos sobre un esclavo, en una banda variable que va desde la mitad hasta un octavo, y en el ámbito de un complejísimo reparto de la masa hereditaria sobre la base de siete a diez categoría de herederos femeninos: hija, hija del hijo, madre, abuela, hermana, esposa y dueña de esclavo liberto (*Mudanwana*); y cuando no hay herederos directos, sus bienes irán a parar al tesoro público”¹¹².

c) Acceso a los cargos públicos.

Nos referimos a cargos como por ejemplo, el de juez (cadí). Se cree que el origen de este ejemplo de discriminación hacia la mujer se encuentra en un hadiz: “Jamás conocerá la prosperidad el pueblo que confía sus asuntos a una mujer”¹¹³. Pero, indagando en la

¹⁰⁸ Bermejo Laguna, José Manuel (2016). Propuestas de convivencia...” op.cit.p.3

¹⁰⁹ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op.cit.p. 253.

¹¹⁰ Ibídem.

¹¹¹ Pérez Betrán, Carmelo (2006): “Mujer árabe, cambio...” op.cit.p.246

¹¹² Dr. Molina López, Emilio (2007): “Leyes y dictámenes: El Estatus ...” op. cit. pp.135-

¹¹³ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op. cit. pp.253-254

procedencia de este hadiz, podemos ver que viene del momento en el que la última mujer de Mahoma era derrotada por Alí el cuarto califa; y de esta forma observar la realidad y darnos cuenta de que la discriminación de la mujer no solo tiene su origen en motivos religiosos, económicos y sociales, sino que también tiene su fundamento en razones políticas e históricas¹¹⁴.

Pero precisamente en contraposición con esto encontramos la Sura número 42, que se llama *La consulta*, que hace referencia precisamente a que los asuntos públicos había que consultarlos a la comunidad de creyentes en su totalidad, tanto hombres como mujeres, y además, el Corán hace referencia “al buen gobierno presidido por la reina *Saba* cuando decidió no entrar en guerra con el rey *Salomón* por las trágicas consecuencias que podía tener para su pueblo”¹¹⁵.

En la actualidad, aunque aún existe algún que otro impedimento para que las mujeres entren en política, poco a poco van teniendo más protagonismo; y es que a pesar de las controversias que han existido entre los pensadores en lo que concierne a la participación de la mujer en estos ámbitos, desde los inicios del s. XX, hay muchos países árabes que ya cuentan con mujeres en sus parlamentos e incluso en sus gobiernos. Es sobre todo a partir de los noventa cuando se empieza a favorecer la participación de la mujer en las instituciones del país¹¹⁶.

d) Educación.

“La educación se convierte en el mejor garante para superar ciertos valores negativos anclados aún en el determinismo patriarcal de nuestras sociedades contemporáneas, que han generado no pocos conflictos, resueltos en su mayor parte, de forma violenta, en tanto que las mujeres han visto condicionadas sus potencialidades públicas y privadas por la hegemonía masculina”¹¹⁷. Lo que viene a recalcar el autor Pérez Beltrán es la importancia de la educación en las sociedades, en este caso y conforme al tema que estamos tratando, constata la relevancia que tiene la educación para la liberación de la mujer, para su participación en la política, para su salud sexual y reproductiva y dentro del ámbito las relaciones familiares.

¹¹⁴ *Ibidem.* p.254.

¹¹⁵ Bermejo Laguna, José Manuel (2016):“Propuestas de convivencia...” op. cit. p. 4

¹¹⁶ Pérez Betrán, Carmelo (2006): “Mujer árabe, cambio ...” op. cit. pp. 254-255

¹¹⁷ *Ibidem.* p. 247.

Pero a pesar de que la educación es un derecho humano, según Naciones Unidas dos tercios de los 876 millones de analfabetos que hay en el mundo son mujeres, y no está previsto que esta cifra disminuya de manera notable en los próximos 20 años. A este respecto podemos comprobar que conforme al *Informe sobre desarrollo humano* del año 2005 que algunos países que ya poseen un alto número de niñas escolarizadas como pueden ser Qatar, Argelia, o Jordania entre otros; mientras que hay otros países como por ejemplo Arabia Saudí, Yemen, Mauritania o Sudán en los que aún gran parte de la población infantil femenina no se encuentra escolarizada. A esto se le suma el problema de que según el *Informe sobre el desarrollo humano en el mundo árabe*, las dos terceras partes de los 65 millones de adultos analfabetos son mujeres.

Podríamos decir que esta notable diferencia entre ambos sexos se debe a factores históricos, sociales, económicos e ideológicos, aunque en gran parte son el resultado de prioridades políticas, es decir, el desarrollo de políticas que dan prioridad a elementos que se consideran más inmediatos, aparcando así al colectivo femenino y sus problemas, colectivo que debido al analfabetismo y a la falta de una educación adecuada sigue aplicando valores tradicionales en su propio detrimento. Pero no es el analfabetismo el único problema, sino que también nos encontramos con altos índices de absentismo y abandono, sobre todo al comienzo de la adolescencia y en particular en el ámbito rural. Otro de los problemas es la islamización, que ha promocionado unos valores como puede ser que las jóvenes guarden su virginidad, eviten el contacto con el exterior y con el sexo opuesto y salvaguarden el honor de su familia. Y por último, otro de los problemas que podríamos señalar en materia educativa lo encontramos en el material para la enseñanza, los libros, manuales, etc. que infravaloran la capacidad de la mujer para desarrollar tareas que sean diferentes a las de ser madre y esposa, legitimando de esta manera el status inferior de la misma, mientras que al hombre se le atribuyen cualidades más racionales e intelectuales¹¹⁸.

Por tanto, se podría decir que en el ámbito de la educación, a pesar de los avances que hay en la actualidad, existe una manifestación de la inferioridad de la mujer.

¹¹⁸ *Ibíd.* pp.247-250.

e) El acceso al mundo laboral.

Según la Combalía Solís, la Sharía realmente no prohíbe que la mujer trabaje fuera del hogar, eso sí es cierto que existe una diferencia entre el hombre y la mujer, ya que para el hombre el trabajo es un deber tanto religioso como legal, mientras que para la mujer es opcional además de que en el caso de que acceda por deseo personal este trabajo tiene que ser compatible con el deber que tiene para con la familia, es decir, con su deber de cuidar del hogar y de los hijos¹¹⁹.

En el ámbito de la inserción en el mundo laboral, a pesar de ser un ámbito en el que parece que también hay diferencias entre el hombre y la mujer, es verdad que en los últimos años ha habido un incremento de la participación de estas. Esto se debe sobre todo a factores sociales, ideológicos y económicos, lo cual quiere decir que el aumento de las posibilidades de acceso al mundo laboral que ha experimentado este colectivo se debe a diversas causas. Entre ellas podríamos hablar del cambio del modelo de familia hacia el modelo nuclear, sobre todo en el medio urbano, que implica que los cónyuges colaboren más entre ellos para poder gestionar los asuntos de la familia y una mayor visibilidad de las mujeres; o también los avances en materia educativa.

Otro de los factores que han contribuido al incremento de la participación femenina son la crisis económicas y las nuevas estrategias de desarrollo de los países árabes a partir de los años 80 del siglo pasado, estos factores llevaron a algunos países a instaurar Planes de Ajuste Estructural supervisados por el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial, cuyas estrategias favorecieron la inserción de las mujeres en el mundo laboral, aunque muchas veces las condiciones eran de subcontratación¹²⁰.

Por último, tenemos que decir que la pobreza es también una de las razones del desarrollo, ya que obliga a todos los miembros de la familia a buscar medios de subsistencia, entre ellos que la mujer trabaje fuera de casa.

En cuanto a las características del trabajo de la mujer árabe tenemos que hacer las siguientes consideraciones:

¹¹⁹ Combalía Solís, Zoila (2006): “Mujer, Islam y trabajo: una aproximación desde el derecho”. *Anuario de la Facultad de Derecho de Ourense*. p. 100.

¹²⁰ Pérez Betrán, Carmelo (2006): “Mujer árabe, cambio...” op. cit. pp.250-252.

- En el medio urbano se caracteriza sobre todo por su participación en la industria de la manufactura y transformación, servicios personales y domésticos. Y aunque es verdad que la participación de las mujeres en otros sectores profesionales como por ejemplo la salud o educación va en aumento; se podría decir que por lo general se dedican a actividades económicas con una remuneración bastante pobre. En el mundo rural predomina la participación de la mujer en actividades y empleos no remunerados.
- “Escasez de las mujeres en puestos de responsabilidad.
- Elevado porcentaje de paradas.
- La percepción de salarios más bajos”¹²¹.

¹²¹ *Ibidem*, pp.252-254.

5.4. El feminismo en el Islam.

Muchos de los mecanismos internacionales y reformas para eliminar la discriminación de la mujer musulmana en los diferentes ámbitos han sido impulsados por asociaciones y movimientos feministas que a lo largo de la historia han tratado de conseguir la igualdad entre el hombre y la mujer; y aunque está claro que se han producido grandes avances, aún queda mucho que conquistar.

Como hemos dicho anteriormente, hoy en día ya sabemos que no se puede culpar exclusivamente al Islam de la discriminación hacia la mujer, sino que “son los propios musulmanes los que han convertido en preceptos religiosos las leyes e imposiciones de los hombres. Ello ha marcado al Islam con la impronta del estancamiento y, lo que es más grave, se ha privado a la mujer de los derechos que su religión les había otorgado”¹²², pero a pesar de la vinculación que existe entre religión e identidad cultural favorece el hecho de que se mantenga el sistema patriarcal, el contacto con occidente ha hecho que se pongan en marcha *movimientos a favor de la liberación de la mujer*. Aunque también es cierto que la problemática que gira en torno a la mujer musulmana no es fácil de abordar, sobre todo debido a “la heterogeneidad de la población femenina de todos los países de religión musulmana, y por la diferente situación social y política imperante en cada uno de ellos, donde aún conviven estructuras familiares cuasi tribales y patriarcales con otras modernizadas. Además mujeres del ámbito rural y mujeres ciudadanas son realidades bien distintas. Se puede decir que en la mayoría de los países conviven tradición y modernidad. Las mujeres ciudadanas que participan de la modernidad son mujeres cultas, profesoras de universidad, periodistas, escritoras, psicólogas, sociólogas corresponsales de periódicos en el extranjero, etc. en muchos casos no han renunciado a sus creencias religiosas, pero someten al Islam a una revisión constante y defienden que con su vida son ejemplo de independencia femenina y protagonistas de primer orden del movimiento feminista musulmán”¹²³.

¹²² Pérez Álvarez, M^a Ángeles, Rebollo Ávalos M^a José (2009): “El Islam en la vida...” op.cit. p. 239.

¹²³ Ibídem. pp. 239-240.

5.4.1. *El punto de partida de esta realidad.*

“Existen muchas opciones distintas de reivindicación de la emancipación femenina. Una de ellas, el feminismo islámico, construye su discurso desde lo considerado como sagrado. Desde esta perspectiva, el feminismo islámico propone una lectura personal del Corán, individualizada por medio de una razón y sensibilidad propias. Iyihad del individuo, que interpreta la palabra divina según su propia experiencia humana, siempre en el marco ético de los pilares del islam: la búsqueda de un conocimiento liberador e íntegro es obligación de todo musulmán”¹²⁴.

Entonces, las notas que tenemos que tener en cuenta como punto de partida para un feminismo como el que hemos establecido en el apartado anterior son las siguientes: “el islam ha de significar liberación para las mujeres musulmanas; el Corán y la Sunna recogen principios éticos y teológicos básicos; solo el Corán es palabra divina; los Códigos de Estatuto Personal se asientan sobre un cimiento jurídico muy susceptible de considerarse patriarcal; la tradición ha tendido a sacralizar la palabra de algunas figuras religiosas, dificultando la crítica interna, entorpeciendo el dinamismo personal en las enseñanzas del islam y la emancipación femenina; y costumbre, cultura y sociedad son conceptos íntimamente ligados a lo religioso”¹²⁵.

Teniendo en cuenta esto, según Solano Gallego, hay que realizar una interpretación del Corán desde la libertad, justicia, respeto e integridad personal, y no realizar una lectura literal y descontextualizada; sino unitaria, espiritual y adaptada a la sociedad en la que nos encontramos, procurando no caer en el recurso de utilizar el texto sagrado como una legitimación del poder o como un reafirmación de la autoridad del varón sobre la mujer¹²⁶.

5.4.2. *Su evolución hasta la actualidad.*

Es en el s. XIX, en Egipto es donde comienza a tener lugar un movimiento de defensa de los derechos de las mujeres. Formaron parte tanto hombres como mujeres que creían que la realidad que las mujeres vivían era uno de los motivos del atraso que experimentaban los países árabes en aquel momento, la nación no evolucionaría si ellas no

¹²⁴ Solano Gallego, Esther. (2007). “Feminismo Islámico: ¿Es el Islam una religión igualitaria y emancipadora para la mujer?” *Hesperia, Culturas del Mediterráneo*. p. 239

¹²⁵ *Ibidem*. pp. 240-241.

¹²⁶ *Ibidem*. p. 241.

prosperaban. Este incipiente feminismo se caracteriza sobre todo por ser “burgués, ilustrado y con profundas vinculaciones con el pensamiento nacionalista y reformista de la época”¹²⁷.

Este primer feminismo nos ofrece una dialéctica bastante importante entre aquellas mujeres que optan por el desvelamiento como símbolo de la nueva mujer; mientras que otras, más cautas, entendían que aún la tradición era la que regía los comportamientos sociales, y que el momento en el que realmente el velo se volvería prescindible sería cuando los hombres fuesen educados para aceptar y respetar a las mujeres desveladas y libres.

En este primer feminismo es importante resaltar la figura de Huda Shaarawi (1882 - 1947), que dedicó su vida a trabajar en favor de la educación de las mujeres, y luchó por intentar conseguir unos mecanismos de organización y actuación pública que resultarían esenciales para el desarrollo del feminismo egipcio y árabe. Fue la fundadora de varias asociaciones, entre las cuales vamos a destacar *La Unión Feminista Egipcia* en 1923 y también representó a Egipto en un congreso feminista en Roma. Cuando regresó a El Cairo, se quitó el velo frente a la multitud de personas que la recibieron en la estación de tren, a pesar de ser consciente de la contradicción a la que nos hemos referido antes. Tras la muerte de Shaarawi el feminismo egipcio había llegado a ser un movimiento potente y combativo, que reivindicaba cambios en favor de la mujer, tanto en la esfera pública como en la privada. Aparecieron entonces mujeres como al – Gazzali quien defendió que se implantara un Estado islámico regido por la *sharía* en el que las mujeres tendrían reconocidos todos sus derechos precisamente por esa misma *sharía*. Pero sin duda una de las grandes preocupaciones de estos movimientos fue la reforma de los Códigos de estatuto personal¹²⁸.

En Marruecos, son las asociaciones feministas los principales actores en lo que se refiere a la lucha contra la discriminación de la mujer, lo cual debe pasar como no podía ser de otra forma por la reforma de la *Mudawana*. “La primera organización feminista marroquí surgió en 1961 del sindicato Unión Marroquí de Trabajadores (UMT); se trata de la Unión

¹²⁷ Paradela Alonso, Nieves. (2014). “El Feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer.” *Encuentros multidisciplinares*. pp. 1-2.

¹²⁸ *Ibidem*. pp. 2-4.

Progresista de Mujeres Marroquíes”¹²⁹. Pero no es hasta la mitad de los 80 cuando empieza a tenerse más en cuenta la situación de la mujer, y comenzaron a darse debates parlamentarios en los que se cuestionaba la *Mudawana*. Finalmente en 1992 se crean la Asociación Marroquí de Derechos de las Mujeres y la Asociación Marroquí de Mujeres Progresistas, pero estas organizaciones aún no luchaban con independencia de los partidos políticos, por lo que los intereses de la mujer no eran prioritarios. “Este escaso activismo de las formaciones políticas fue evidente durante el preludio del cambio de la *Mudawana* – en 1992, cuando la oposición preparaba una propuesta de reforma de la constitución”¹³⁰.

Con la entrada de los años 70 del s. XX, llegan los famosos petrodólares y las riquezas de los países del Golfo, que no contentos con exportar petróleo sacaron a relucir un *modelo de Islam tradicional*. En esta época se experimentó una marcha atrás en lo que se refiere al reconocimiento de la igualdad de las mujeres, “la correlación de fuerzas ideológicas se había alterado de forma radical. Lo que antes era un discurso residual y minoritario, ahora se convertía en otro dominante y mayoritario. Se teorizaba sobre el necesario estado islámico, se acuñaba el lema *el islam es la solución*, e inevitablemente iba configurándose un subdiscurso islamista sobre la mujer que solo en la década de los años 90 llegaría a ser nombrado como *feminismo islámico*”¹³¹. Este nuevo feminismo aboga por la liberación de la mujer mediante la “aplicación de la *Sharía*, una vez, eso sí depurada de todas las falsas interpretaciones acumuladas tras siglos de exégesis coránica, masculina y patriarcal”¹³².

5.4.3. *Hacia el reconocimiento de los derechos de la mujer musulmana.*

“En las últimas décadas, los países islámicos se han esforzado por buscar una alternativa a la *Declaración Universal de los derechos Humanos de 1948* por medio de otra *Declaración* que fuera menos laica y más en línea con los principios de la religión islámica. Estas declaraciones introducen, en nombre de la defensa de los derechos humanos, una discriminación intolerable contra las mujeres. En la mayoría de los países islámicos la

¹²⁹ Ramírez, Ángeles; Feliu Martínez, Laura. (2001). “Mujeres y derechos...” op. cit. pp. 67-69.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ Paradela Alonso, Nieves. (2014). “El feminismo árabe...” op cit. pp. 4-5.

¹³² *Ibidem*. p. 5.

inferioridad de la mujer se palpa en las disposiciones y normas que rigen la relación hombre/mujer, que es generalmente una relación de supremacía en el seno de la familia.”¹³³

Como bien sabemos la Ley Islámica nos trae preceptos en los cuales se puede observar una clara desigualdad entre el hombre y la mujer. Por otro lado nos encontramos con que en los países islámicos cada vez se ve más necesaria la convivencia de la Sharía y el derecho positivo, debido a la búsqueda de un *estándar mínimo de derechos fundamentales*, lo cual no ha sido recibido de igual manera en estos países debido principalmente al hecho de que existe una diferencia de interpretaciones del derecho islámico de uno a otro, en especial para los derechos de la mujer y el ejercicio de los mismos. En la aplicación de la ley islámica muchas veces nos encontramos una discriminación hacia las mujeres, la cual se ha ido diluyendo mucho más en el ámbito público que en el privado, en el cual incluso ha crecido¹³⁴.

Los movimientos, asociaciones y mujeres feministas han sido un pilar de gran importancia, casi imprescindible para la defensa de los derechos de las mujeres. Pero también nos encontramos con otros instrumentos que se han empleado en esta lucha, como son las convenciones internacionales; las reformas de derecho privado, sobre todo en lo que se refiere a los Códigos de Estatuto Personal; o con el Plan de Integración de la mujer en el desarrollo. De ello hablaremos a continuación.

a) Convenciones internacionales.

En primer lugar, vamos a hacer referencia al ejercicio de los derechos en el ámbito público, y aquí nos encontramos con la Convención sobre los Derechos Políticos de la mujer de 20 de diciembre de 1952, la cual establece el derecho de las mujeres “a ser electoras ser elegibles y ocupar cargos públicos”¹³⁵. A pesar de esto el Islam, considera que el ámbito público pertenece al hombre, y por ello, solo veintiocho países miembros de la Organización para la Cooperación Islámica (OCI) forman parte de la Convención, de los cuales siete son firmantes y estableciendo reservas a la aplicación, ocho. En la actualidad, aunque existen reservas en algunos países sobre el desenvolvimiento de la mujer en la vida pública, la mayoría de los Estados islámicos han ido admitiendo poco a poco la

¹³³ Souad El Hadri.(2008) “El Islam y los derechos de la mujer”. *Revista cultural*. pp. 91-92.

¹³⁴ Rossell Granados, Jaime. (2006). “Estados Islámicos y derechos de la mujer” *Islam y derechos humanos*. pp. 133-134.

¹³⁵ *Ibíd*em.p.134.

incorporación de la mujer a este ámbito, y reconociendo su derecho a ser electora y elegible.

Pero donde nos encontramos más problemas es en el aspecto privado. En la aplicación de la ley islámica en muchos países musulmanes se pone a la mujer en una situación en la que está bajo la autoridad del hombre, al que tiene que obedecer; sin llegar a disfrutar del ejercicio de los derechos que le corresponden. Por ejemplo con el matrimonio de reconocer la autoridad de su padre a la de su marido. Todo esto tiene su fundamento en el hecho de que Dios ha hecho a la mujer y al hombre diferentes, y de esta manera justifica la desigualdad y los roles que cada uno de ellos asume, tanto en la familia como en la sociedad.

En los años cincuenta la comunidad internacional vio la necesidad de tomar constancia de esta situación de la mujer y favorecerla, y fruto de eso surge la Convención sobre la Nacionalidad de la Mujer Casada de 29 de enero de 1957 y la Convención sobre el Consentimiento para el Matrimonio, la Edad Mínima para Contraer Matrimonio y el Registro de los Matrimonios de 7 de noviembre de 1962, la cual trataba de cumplir con el artículo 16 de la DUDH. Pero esta Convención tampoco ha sido bien recibida en la mayor parte de los países islámicos puesto que la *Sharía* restablece una serie de normas que, pueden ser contrarias a lo establecido en la Convención, no tanto en relación con la emisión del consentimiento sino con la edad legal para poder contraer matrimonio, lo cual nos deja entrever que en la mayoría de los países de la OCI existen disposiciones discriminatorias con respecto a los tratados internacionales, sobre todo en lo que se refiere a la familia, matrimonio y sucesiones; pero también en el ámbito laboral, sanidad o educación (cosa que poco a poco va cambiando). En esta línea es la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer de 1979 la que ha intentado reformar aquellos aspectos en los cuales se denotaba una clara discriminación. Forman parte de ella la mayoría de los países de la OCI¹³⁶.

b) Las reformas de los Códigos de Estatuto Personal: La Mudawana.

Los Códigos de Estatuto personal contienen muchas de las disposiciones referentes a familia y matrimonio, es decir, preceptos que están cargados de contenido discriminatorio hacia la mujer. Uno de ellos es la Mudawana marroquí.

¹³⁶ *Ibidem*. pp.134-138.

Entró en vigor en 1957 y sus disposiciones establecían la situación de discriminación de la mujer. “La primera modificación se produjo en 1992 cuando un grupo de mujeres agrupadas en la Unión de la Acción Femenina, se movilizaron para exigir las reformas de la *Mudawana*”¹³⁷. Algunas de las novedades que se incluyeron en esta fueron: la posibilidad de la mujer de solicitar el divorcio (aunque en contraposición se le quitaba la custodia de los hijos cuando contraía un nuevo matrimonio); las llamadas cláusulas de monogamia (es decir, la posibilidad de que la mujer haga que su marido se comprometa a no casarse con otra; o que aunque el repudio se mantiene, se practica con limitaciones.

Pero lo importante de esta reforma no fue tanto el hecho de que se introdujeran más o menos novedades, sino que “por primera vez, y a petición popular, el sagrado texto de la *Mudawana* era sometido a revisión”¹³⁸.

c) El Plan de Integración de la mujer en el Desarrollo.

Este plan es un proyecto fruto de las presiones de las asociaciones de mujeres marroquíes, que perseguían una mejora de su situación. Este plan se elaboró en 1999 y persigue objetivos similares a los planes que se han ideado en otros países. También es cierto que este plan no ha obtenido los resultados esperados para llevarse a cabo, está paralizado; aunque aún se conservan “las esperanzas puestas en el compromiso de Mohamed VI con los valores de la Democracia y el Progreso”¹³⁹.

Este Plan tiene como base la llamada Plataforma para la Acción, que es uno de los materiales de conclusión de la IV Conferencia Mundial de las Mujeres de 1996, celebrada en Pekín¹⁴⁰.

“El Plan parte de que hay grandes sectores de la población, sobre todo mujeres que viven en las zonas rurales, que en ningún momento resultan alcanzados por las diferentes intervenciones que se hacen. Es una población continuamente marginada en todos los aspectos, y sobre la que hay que intervenir. Hay cuatro objetivos que el Plan se plantea:

¹³⁷ Pérez Álvarez, M^a Ángeles, Rebollo Ávalos M^a José (2009): “El Islam en la vida...” op. cit. pp.243-244

¹³⁸ *Ibidem*. p.244.

¹³⁹ *Ibidem* pp. 244-245.

¹⁴⁰ Ramírez, Ángeles; Feliu Martínez, Laura. (2001). “Mujeres y derechos...” op. cit. pp.72-

- Refuerzo de los poderes y capacidades de las mujeres en los campos jurídico, político e institucional.
- Promoción de la participación de las mujeres en la educación formal e informal, alfabetización y promoción de la educación para la igualdad.
- Puesta en marcha de una política de salud reproductiva y mejora de los indicadores de salud entre las mujeres.
- Integración de las mujeres en el desarrollo económico: empleo, formación y lucha contra la pobreza”¹⁴¹.

5.5. Violencia de género.

5.5.1. Violencia doméstica.

Como hemos establecido en apartados anteriores, la interpretación del Islam se tiene que hacer en términos de justicia e igualdad; pero luego nos encontramos con disposiciones como por ejemplo “y a aquellas de las que temáis que no os sean sumisas, reñidles, relegarlas a sus habitaciones, y golpeadlas”¹⁴². Estos preceptos son los que nos llevan a preguntarnos si se está legitimando el castigo corporal.

Ante este precepto se ha establecido una interpretación dentro del feminismo. En primer lugar el significado de esta palabra: *daraba* (golpear). El hecho de golpear, no quiere decir otra cosa que dar un *golpe de efecto* con el objetivo de hacer cambiar de actitud. Si tradujésemos *pegar* como forma de violencia física iría en contra de algunas exigencias de Mahoma, como la que dice “tratad a vuestras mujeres bien y sed amables con ellas puesto que son vuestros socios y comprometidos colaboradores”¹⁴³. En tercer lugar se justifica el uso de este término debido a que es necesario que el Corán utilice un lenguaje accesible a todos.

“Actualmente carece de sentido permitir *pegar* a la esposa como mero acto simbólico sin causarla ningún daño; este paso ya está superado en el aprendizaje humano, dado que la humanidad ha llegado a condenar toda forma de violencia. Sin embargo, esta es la realidad diaria de muchas mujeres, insuficientemente condenada e incluso parcialmente legitimada

¹⁴¹ Ibídem.p.73.

¹⁴²Solano Gallego, Esther. (2007). “Feminismo islámico: ¿Es...” op. cit. p. 249

¹⁴³ Ibídem. pp.250-251.

por ciertos sabios, considerados como líderes espirituales en el mundo musulmán, cuya responsabilidad ética es evidente”¹⁴⁴.

5.5.2. El matrimonio forzado.

El matrimonio forzado es aquel que se define porque ha sido contraído sin el libre y pleno consentimiento de las partes. En el derecho musulmán “el Islam y el Corán instruyen sobre el derecho de la musulmana y el musulmán a defender su facultad de autodeterminación. La práctica social del matrimonio forzado se fundamenta en interpretaciones desviadas, anacrónicas y descontextualizadas preñadas de cultura patriarcal y misoginia que no es una contaminación exclusiva de esta religión”¹⁴⁵.

Es una realidad, como hemos venido analizando a lo largo de este trabajo, que la mujer por el simple hecho de ser mujer es sujeto de numerosas discriminaciones y restricciones de derechos. La profesora Vidal Gallardo, se refiere a las *prácticas culturales perjudiciales* como aquellas “formas de violencia contra la mujer de conformidad con su tratamiento en los instrumentos jurídicos internacionales”¹⁴⁶ Una de estas prácticas es el matrimonio forzado, que como hemos dicho, es un matrimonio en el que los contrayentes (uno de ellos por lo menos), no han prestado su consentimiento libremente, es decir, que se le ha obligado física o psicológicamente de diversas formas como puede ser la coacción procedente de la familia. Ocurre de hecho, que hay culturas en las que el matrimonio es realmente una *alianza* entre dos familias, por lo que se rige por un proceso de negociación y no tanto por el otorgamiento del consentimiento por parte de los contrayentes. Hay que añadir además que aunque hay veces que esto puede afectar al hombre, la víctima suele ser la mujer.

El matrimonio forzado constituye una práctica asentada sobre todo en África (subsahariano y zona norte), Oriente próximo y medio, Asia meridional y América latina; y

¹⁴⁴ Ibídem. pp. 252-253

¹⁴⁵ Torres Kumbrián, Rubén Darío. (2013) “Tradiciones nocivas basadas en interpretaciones desviadas del Islam como formas de violencia de género” *GT 12 Sociología de Género*. <https://www.fes-sociologia.com/tradiciones-nocivas-basadas-en-interpretaciones-desviadas-del-islam-como-formas-de-violencia-de-gner/congress-papers/1682/> . p.4.

¹⁴⁶ Vidal Gallardo, Mercedes. (2016): “Ilegalidad del matrimonio forzado como manifestación de una forma de violencia de género” *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*. p. 3.

es que a pesar del descenso de su práctica en los últimos años, sigue teniendo lugar en las zonas pobres. Entre las mujeres que son víctima de esta forma de violencia se encuentra la mujer musulmana. Tenemos que tener en cuenta que aunque esta práctica parece que es propia de determinadas zonas, actualmente los movimientos migratorios permiten que se desarrolle en contextos como el europeo, puesto que hay quien considera que forma parte de la identidad cultural de un determinado grupo y por ello debe ser admitido.

Los motivos que legitiman esta práctica van desde la concepción del matrimonio como un mecanismo utilizado como refuerzo de cara a asegurar bienes y riquezas en favor de la familia, es decir, un concepto basado en la tradición y el honor familiar; a la consideración de las hijas como una verdadera carga, actuando estas como la moneda en una operación económica.

Se estima (ya que es muy complicado saber un número exacto) que en torno a sesenta millones de mujeres son víctimas de matrimonios forzados, sobre todo de la zona de África subsahariana y Asia Meridional. En España contamos con los datos recogidos en Cataluña, “donde se han detectado en los últimos cinco años un centenar de casos de matrimonios forzados, de los cuales en torno al 60% afecta a mujeres menores de edad”¹⁴⁷.

5.5.3. *La mutilación genital femenina.*

La MGF “comprende todos los procedimientos consistentes en la resección parcial o total de los órganos genitales femeninos por motivos no médicos”¹⁴⁸. En la actualidad este tipo de violencia es sufrida por 140 millones de mujeres y niñas y es reconocida como una violación sus derechos humanos, entre ellos, derechos a la salud, a la seguridad, a la integridad física, a no ser sometido a torturas o incluso el derecho a la vida¹⁴⁹.

¹⁴⁷ *Ibidem.* pp. 3-11.

¹⁴⁸ Torres Kumbrián, Rubén Darío. “Tradiciones nocivas basadas ...”. *op. cit.* p.6.

¹⁴⁹ *Ibidem.* Cabe hacer referencia en este caso al trabajo de la profesora Vidal Gallardo, que establece que dentro de lo que es la MGF en general, la OMS ha distinguido distintas prácticas: circuncisión, escisión e infibulación. Tienen diferente amplitud: “la circuncisión, es la forma menos agresiva de intervención genital. Implica la remoción del prepucio clitorideo, conservando el clítoris, la parte posterior de los labios mayores y los labios menores. Este tipo de intervención ha sido equiparada por algunos autores a la circuncisión masculina. La escisión supone la eliminación de todo el clítoris y puede incluir el corte de los labios menores. Esta escisión es también conocida con el nombre de clitoridectomía, es decir, corte o remoción del clítoris. La modificación más

En cuanto al origen de esta práctica (en lo que se refiere a la religión islámica) hay que decir que es preislámica y carente de cualquier matiz religioso¹⁵⁰ y tiene lugar sobre todo en las regiones occidental, oriental y nororiental de África, y en algunos países de Asia y Oriente Medio. Sus causas obedecen a diferentes factores culturales, religiosos y sociales: “suele estar motivada por lo que se considera un comportamiento social adecuado, relacionándose los procedimientos con la virginidad prematrimonial y la fidelidad matrimonial”¹⁵¹.

Es verdad que aunque estas prácticas no se encuentren establecidas en escritos de religiosos, quienes las practican suelen respaldarse en la religión para llevarlas a cabo. Dentro de los líderes religiosos hay “algunos que la fomentan, otros la consideran irrelevante para la religión y otros contribuyen a su eliminación”¹⁵².

La MGF ha adquirido diversos significados (religioso, estético, social, cultural, sexual y reproductivo), que suelen ser un reflejo de que la mujer es adulta, y apta para contraer matrimonio. En cuanto a la justificación por razones religiosas, tenemos que decir (particularmente en el caso musulmán) que el Corán no establece la mutilación genital femenina, si bien es cierto, que determinados *hadices* sí la reconocen pero como una práctica preislámica no obligatoria. Sin embargo, hay quienes la defienden, como ocurre en caso de la corriente del *integrismo islámico*. “Lo cierto es que a pesar de la desvinculación de esta práctica de los libros sagrados, su identificación con el Islam ha sido utilizada, por determinados sectores, como estrategia estigmatizadora de la religión musulmana”¹⁵³. Aunque realmente la concepción que predomina en nuestros días es que este tipo de

drástica tiene lugar a través de la infibulación que consiste en la eliminación completa del clítoris y de todos los labios con una sutura total del órgano, salvo un pequeño orificio”. Vidal Gallardo, Mercedes. (2016): “Implicaciones jurídicas de la mutilación genital femenina en las sociedades abiertas”. *Derechos y Libertades. Número 34, Época II, enero 2016*. pp. 171-172.

¹⁵⁰ Vidal Gallardo, Mercedes. (2016): “Implicaciones jurídicas de la mutilación genital...” op. cit.p.173.

¹⁵¹ Torres Kumbrián, Rubén Darío. “Tradiciones nocivas...” p. 7.

¹⁵² *Ibidem*. p. 7.

¹⁵³ Vidal Gallardo, Mercedes. (2016):”Implicaciones jurídicas de la mutilación...” op. cit. pp. 176-177.

prácticas consisten en un ritual de iniciación de las niñas a la vida adulta y al matrimonio, además de conllevar un fuerte significado étnico. Se transfiere la cultura de mujer a mujer, con el fin de enseñar a las niñas la sumisión con respecto al marido y a las mujeres mayores¹⁵⁴.

En lo que se refiere a las intervenciones realizadas en esta materia, tenemos que decir que la prohibición y la regulación de esta práctica la podemos encontrar en algunos textos a nivel internacional y europeo. Un ejemplo es la declaración que se publicó en 1997 por parte de la OMS, UNICEF y UNFPA contra la práctica de la MGF. Otro ejemplo sería el art. 3 de la Carta de Derechos Fundamentales de la UE, que viene a establecer *que toda persona tiene derecho a su integridad física y psíquica*¹⁵⁵.

5.5.4. Crímenes de honor.

“Un crimen de honor es el resultado del derecho a vivir o a morir ejercido por los hombres sobre las mujeres. Muy por encima de ser un permiso para matar, es una obligación de matar a una mujer de una familia cuando esta ha transgredido el código de conducta dictado por la comunidad. Esta obligación de vengar el honor es objeto de la presión del grupo. Se trata de una cuestión de salvar el honor de la familia derramando la sangre de la supuesta culpable, a la vista y con el conocimiento de todo el mundo, como prueba de adhesión a los códigos de la comunidad; con esto se demuestra que se acatan las normas y que toda conducta desviada será castigada. Toda la familia en su sentido amplio podría verse socialmente excluida como resultado de un acto de deshonor”¹⁵⁶. Está estrechamente relacionado con la conservación de la virginidad de la mujer antes del matrimonio y se remonta a la época babilónica.

En Europa sabemos que existe este tipo de violencia entre los grupos de inmigrantes de manera fehaciente en los siguientes países: Inglaterra, Italia, Países Bajos Bélgica, Francia, Alemania, Dinamarca, Suecia, Noruega, Suiza.

¹⁵⁴ *Ibíd.* pp. 177-178.

¹⁵⁵ Torres Kumbrián, Rubén Darío. “Tradiciones nocivas...” *op. cit.* p.8

¹⁵⁶ *Ibíd.* p.14.

5.5.5. Poligamia.

“La poligamia es una de las diversas formas de matrimonio que discriminan a la mujer. Cuando hay poligamia, la incidencia de la violencia contra las mujeres por el marido y la violencia entre las esposas suele ser alta”¹⁵⁷.

6. LAS PRINCIPALES INSTITUCIONES.

6.1. La poligamia.

Como ya hemos visto la poligamia es una de las instituciones que consagran la inferioridad de la mujer, e incluso se le ha considerado una forma de violencia de género.

La poligamia es una costumbre que ya existía en la época preislámica, aunque entonces no existía límite en cuanto al número de esposas que el varón podría tomar. Con la llegada del Islam este número se limitó a cuatro esposas como máximo¹⁵⁸.

A pesar de este ‘avance’, el Corán admite la *poligamia*, pero no la *poliandria*, que consiste precisamente en la posibilidad de la mujer de tomar varios esposos. Pues bien, mientras que al varón se le permite casarse con hasta cuatro mujeres, la mujer solo podrá tener un esposo. Hay una clara discriminación hacia la mujer. “Además es el varón el que regula la vida de relación entre sus mujeres alternándolas según su parecer. Si tenemos en cuenta el versículo del Corán 2,223, el papel de la mujer en el matrimonio queda reducido al del mero objeto de placer para el hombre”¹⁵⁹.

El Corán establece lo siguiente: “... entonces, casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así evitareis mejor obrar mal”¹⁶⁰ (4,3). “La aceptación tradicional de la poligamia se ha apoyado en la primera parte de este versículo – casaos con las mujeres que os gusten: dos, tres o cuatro -, mientras que la segunda parte – pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola – la han alegado algunos autores más liberales para defender

¹⁵⁷ Ibídem. pp. 15-16.

¹⁵⁸ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer...” op. cit. p.30.

¹⁵⁹ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica de...” op. cit. pp.248-249.

¹⁶⁰ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer ...” op. cit. p.16.

una prescripción islámica implícita de la monogamia, afirmando que es imposible que un hombre trate con imparcialidad a sus esposas”¹⁶¹.

“El descenso de esta aleya se produce en la Medina, en una época de graves pérdidas humanas para el ejército musulmán, que tras la batalla de Uhud ve diezmado seriamente el número de sus integrantes. Es evidente que en esta situación la orfandad y viudedad se incrementan, dejando en un peligroso estado de desprotección tanto a niños como a mujeres solas”¹⁶². Entonces podríamos decir que esta aleya vino de una situación excepcional, por tanto, deberíamos preguntarnos si realmente es algo que se puede aplicar a cualquier situación.¹⁶³.

Todo esto lo debemos de completar con lo establecido en el capítulo 4, versículo 129: “no podéis ser justos con vuestras mujeres, aún si lo deseáis”¹⁶⁴. Esto según Bramon Planas quiere decir que “en el Libro Sagrado se continuó con la costumbre preislámica, pero que no es partidario de la poligamia y vale la pena señalar que así lo ha entendido y así lo entiende la gran mayoría de los musulmanes”¹⁶⁵. Aunque es cierto que la forma en la que los comentaristas han establecido esta igualdad de trato es mediante la distribución equitativa de los bienes y las noches dedicadas a sus esposas¹⁶⁶.

Ante esta situación ha habido numerosas reacciones por parte de los movimientos feministas musulmanes ya que muchas mujeres “no están dispuestas a compartir a su marido con otras mujeres, además de que consideran la poligamia indigna y humillante”¹⁶⁷.

A pesar de esto, solo Túnez ha prohibido la poligamia. En Marruecos por su parte en el momento de la reforma del derecho matrimonial el 1993, hubo unas restricciones a la poligamia, debido a las protestas de los grupos feministas, prescribía: “en cualquier caso, si

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² Solano Gallego, Esther. (2007). “Feminismo Islámico: ¿Es el Islam...” op. cit. p.255.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer ...” op. cit. p.16.

¹⁶⁵ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer...” op. cit. p.30.

¹⁶⁶ *Ibidem*. p.30 y 31.

¹⁶⁷ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica ...” op. cit. pp.248-249.

existen motivos para temer una injusticia en el trato entre las diversas mujeres de un hombre, el juez no autorizará el matrimonio polígamo”¹⁶⁸.

Otra posibilidad es el fomento de pactos particulares. “Puesto que la poligamia es algo que la Sharía permite con determinadas condiciones pero a lo que no obliga, cabría en el momento de celebrar contrato matrimonial incluir, a voluntad de las partes, una cláusula de monogamia, de tal modo que, si el varón la incumple y se casa con una segunda esposa, la primera tendría derecho a solicitar el divorcio ante los tribunales por incumplimiento de lo pactado en el contrato”¹⁶⁹.

6.2. La dote.

La dote es una costumbre proveniente de las sociedades preislámicas, que se adoptó con la llegada del Islam, aunque su concepto cambió, puesto que el Corán estableció que la dote era un regalo que ofrecía el esposo a la esposa en el momento de iniciar la vida conyugal¹⁷⁰. Es decir, el Corán cambió la concepción que existía anteriormente, ya que antes los padres o tutores se quedaban con las dotes que correspondían a sus hijas y a cambio ellos las entregaban como una vulgar mercancía¹⁷¹.

“Así el Corán sostiene: ‘dad a vuestras mujeres su dote gratuitamente’ (4,4) y los *hadices* existentes al respecto son innumerables”¹⁷². La dote constituía, por tanto, una obligación para el hombre y un derecho para la mujer¹⁷³.

Si bien es cierto, que ha habido una discusión entre las escuelas sobre si la obligación del pago de la dote es un efecto del matrimonio (que era lo que pensaban los hanafitas, shafeitas y habalitas) o una condición de validez (que era lo que sostenían los malakitas)¹⁷⁴. “En el primer supuesto, la falta de estipulación de dote en el contrato matrimonial no lo hará nulo, si bien dará derecho a la mujer a recibir la dote de equivalencia o a la mitad de la misma en el caso de que fuera repudiada antes de la consumación del matrimonio. Si por el

¹⁶⁸ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer ...” op. cit. p.16.

¹⁶⁹ *Ibidem*. p.16.

¹⁷⁰ Souad El Hadri.(2001): “El Estatuto jurídico ...” op. cit. p.178.

¹⁷¹ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer....” op. cit. pp.27.

¹⁷² Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer ...” op. cit. p.17

¹⁷³ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer....” op. cit. pp.28.

¹⁷⁴ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer ...” op. cit. p.17

contrario se estima la dote como una condición de validez del contrato la consecuencia lógica será reputar nulo el matrimonio en caso de falta de estipulación de la dote. El problema está en que el siguiente pasaje coránico hace imposible estimar la nulidad: *No hacéis mal en repudiar a vuestras mujeres mientras aún no las hayáis tocado o asignado dote*¹⁷⁵. Esto quiere decir que aunque en el matrimonio no se diga nada de la dote, va a ser válido, pero si la dote es inválida, el matrimonio es nulo. Si ocurre que se ha consumado el matrimonio se asigna a la mujer lo que se llama la dote de equivalencia¹⁷⁶.

A pesar de lo establecido en el Corán, la jurisprudencia islámica consagra la dote como un cambio por el deleite sexual con la mujer, y así junto a la pensión fundamentan la superioridad o poder que el hombre tiene sobre la mujer, la *qawama*. Es decir, así como el esposo mantiene la familia y paga la dote, puede castigar a la esposa además de que posee el privilegio de repudiarla unilateralmente. Como podemos ver, la jurisprudencia islámica considera a la mujer como una esclava, dedicada a los asuntos de la casa y sometida a la autoridad del hombre¹⁷⁷.

A este respecto Souad el Hadri determina que “las leyes de la familia magrebí según las disposiciones adoptadas han considerado la dote como un precio por el deleite sexual y no como un regalo que se ofrece sin cambio a la esposa. Por otra parte, el derecho de obligar al esposo en su calidad de cabeza de familia a pagar la dote a su futura esposa demuestra su intención de conservar el reparto clásico de funciones entre los esposo en función del sexo. Por lo tanto, y vista la política gradual del Islam y su incitación a recurrir al *Ichtihad* (reflexión independiente), veo la necesidad de revisar el concepto de la dote desde los puntos de vista jurisprudencial y legal, y considerarlo, en efecto, como un mero regalo simbólico que depende de la capacidad del esposo sin cargo alguno”¹⁷⁸.

¹⁷⁵ *Ibidem.* pp. 17-18.

¹⁷⁶ *Ibidem.* p. 18.

¹⁷⁷ Souad El Hadri.(2001): “El Estatuto jurídico ...” *op. cit.* p.179.

¹⁷⁸ *Ibidem.* p. 181.

6.3. El repudio.

“El matrimonio válido puede ser disuelto mediante tres cauces legales: 1) por mera voluntad del esposo, 2) por ley y 3) por voluntad y ley conjuntamente”¹⁷⁹. En este caso, trataremos el repudio unilateral por voluntad del esposo.

El repudio o talaq, constituye uno de los muchos privilegios que se le conceden al hombre musulmán, y significa librarse de ataduras¹⁸⁰. Es decir, el hombre tiene el derecho de disolver el matrimonio por voluntad propia¹⁸¹.

“La Jurisprudencia Islámica se fundamenta a este efecto en los textos del Corán y de la Sunna. De este modo, se nota que el esposo no es el único que tiene el derecho a fundar una familia y dirigirla, sino que también le incumbe el destino de dicha familia y su continuidad”¹⁸². Este hecho lo tenemos fundamentado en dos aleyas del Corán que vienen a decir lo siguiente: “ ‘Las mujeres tiene sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas. Pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia’(Corán 2,228); y ‘Los hombres tiene responsabilidad sobre las mujeres en virtud de la preferencia que Dios ha dado a unos más que a otros y de los bienes que se gastan con las mujeres’(Corán 4,38/34)”¹⁸³.

El talak o repudio es un privilegio del marido musulmán que le permite poner fin al matrimonio de manera discrecional, sin exigir ningún tipo de motivación, intervención judicial, ni si quiera el consentimiento de la mujer. A pesar de esto es cierto que con la llegada del Islam se trató de restringir con respecto de la época preislámica, época en la cual se utilizaba de forma abusiva. Es decir, en el Islam el repudio es una conducta reprobada aunque en la actualidad es una forma eficaz de resolver el matrimonio¹⁸⁴.

Hay que decir, que aunque el hombre posea este poder de repudiar unilateralmente a su esposa, no tiene un derecho absoluto, ya que existen una serie de condiciones para repudiar: se prohíbe el repudio sin un motivo que sea válido; que el repudio se realice

¹⁷⁹ Dr. Molina López, Emilio (2007): “Leyes y dictámenes: El Estatus...” op. cit. p. 132.

¹⁸⁰ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer...” op. cit. p.31.

¹⁸¹ Souad El Hadri.(2001): “”El Estatuto jurídico ...” op. cit. p.186.

¹⁸² Ibídem pp. 186-187.

¹⁸³ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer...” op. cit. p.31.

¹⁸⁴ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer ...” op. cit. p.19

según establece la Sunna; que antes de repudiar se recurra al arbitraje de la familia; la imposición al esposo de cargas materiales que derivan del repudio; y prohibirle de la *badana* o custodia¹⁸⁵.

De entrada la jurisprudencia islámica ha entendido que el contrato matrimonial como un contrato asimilado al contrato de compraventa, de manera que el comprador tiene el derecho de renuncia sobre lo que ha comprado. Esto trasladado al contexto del repudio, toma forma de manera que el hombre decide repudiar en presencia o no de su esposa y ante dos testigos, sin necesidad de justificación¹⁸⁶. “Es suficiente con que el marido pronuncie tres veces la fórmula ‘Yo te repudio’ para que tenga carácter definitivo la expresión de su voluntad de repudio (*talaq*)”¹⁸⁷.

Una vez extinguido el vínculo matrimonial la mujer se somete a un periodo o retiro legal llamado *idda*, cuya duración se corresponde con tres periodos menstruales o hasta el momento del parto si resultaba que la mujer estaba embarazada. En este tiempo la mujer permanece en el domicilio conyugal y conserva la *nafaqa*, y además durante este período le está prohibido contraer matrimonio. Una de las principales finalidades de esta *idda* es, en el caso de embarazo, la determinación de la paternidad¹⁸⁸.

Dentro del repudio unilateral conviene hacer una distinción entre el repudio que es revocable y el que es irrevocable. Solamente se puede considerar irrevocable aquel repudio que ha sido pronunciado tres veces, “reputándose revocables las dos primeras formulaciones”¹⁸⁹. Con posterioridad se admite una fórmula mediante la cual es posible repudiar a la mujer irrevocablemente, a esta fórmula la ley le atribuye la fuerza de tres; de forma que el marido puede optar por repudiar de una u otra forma directamente. Cuando estamos ante el repudio revocable, el marido puede retractarse durante el periodo de la *idda* de la mujer, de manera que se podría reanudar la vida en común sin necesidad de consentimiento de la mujer ni una nueva dote. Por otro lado, en el repudio irrevocable, no se podría reiniciar la vida conyugal sino que tendría que terminar el periodo de *idda* y realizar un nuevo contrato matrimonial con su correspondiente consentimiento y dote; esto

¹⁸⁵ Souad El Hadri.(2001): “El Estatuto jurídico ...” op. cit. p.188.

¹⁸⁶ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer....” op. cit. pp.31-32.

¹⁸⁷ Dr. Molina López, Emilio (2007): “Leyes y dictámenes: El Estatus...” op. cit. p. 132.

¹⁸⁸ Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer en el Derecho...” op. cit. p.19

¹⁸⁹ *Ibidem*. p.20

en el caso de que se tratase de un repudio irrevocable imperfecto, ya que se fuera perfecto la mujer tendría que haber contraído y consumado un nuevo matrimonio con otro hombre, que este otro matrimonio se haya resuelto por las diferentes causas posibles (por ejemplo un nuevo repudio por parte de este hombre) y que exista el correspondiente retiro legal¹⁹⁰.

La pronunciación del repudio tiene importantes consecuencias para las mujeres. Si el matrimonio resulta no haber sido consumado entonces el marido no tiene la obligación de pagar toda la dote, y la mujer solo recibe la mitad ya que como tal se considera que no se ha cumplido la parte del pacto que le corresponde a la mujer; en cambio si resulta que el matrimonio sí ha sido consumado la repudiada tiene derecho a la totalidad de la dote. Una segunda consecuencia sería el hecho de que la mujer queda de nuevo bajo la tutela del hombre de su familia al que le corresponda, como pueden ser su padre, hermano, hijo, tutor, etc. Si resulta que la mujer está embarazada le corresponderá al marido que ha repudiado mantenerla hasta que tenga al hijo y si lo amamantase, tendría que hacerse cargo durante los dos años. Y finalmente, como ya hemos dicho antes, una vez transcurridas tres menstruaciones, la mujer repudiada podrá casarse¹⁹¹.

Actualmente, a excepción de Túnez, el repudio sigue presente en muchas de las legislaciones islámicas, aunque es cierto que se han intentado introducir limitaciones, como por ejemplo ocurre tras la reforma de 1993 en Marruecos, que se trata de introducir la necesidad de que estén presentes las dos partes y la autorización de un juez. Sin embargo, aunque ha habido avances en la materia, el hecho de que se admita el repudio en estas legislaciones hace que existan reservas de los países islámicos con respecto los preceptos que están establecidos en la Convención de Naciones Unidas sobre la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer¹⁹².

6.4. La cuestión del velo.

El velo es una de las cuestiones más controvertidas que se nos ofrecen en la actualidad, todo ello debido a sus diversos significados y al contexto intercultural en el cual poco a poco se va introduciendo la cultura musulmana.

¹⁹⁰ *Ibidem*.p.20.

¹⁹¹ Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer....” op. cit. p.32.

¹⁹² Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer en...” op. cit. p.20.

“Según la interpretación de **Mernissi**, el harén, entendido como reclusión de la mujer en el ámbito doméstico¹⁹³ y el velo (*hijab*), serían dos instituciones de origen más consuetudinario que religioso y complementarias entre sí que cumplirían una misma función, la de apartar a la mujer de la vida pública, sumiéndola en la invisibilidad y el silencio”¹⁹⁴.

Es un hecho que el velo ha sido instrumentalizado en diversas ocasiones, como es por ejemplo el caso del discurso del velo de los franceses durante la colonización de Argelia, que pretendían poner en contra a las mujeres que habían sido colonizadas, exponiéndoles que el velo era un verdadero signo de discriminación¹⁹⁵. O como ocurre también en la controversia que últimamente preocupa a occidente, referida sobre todo a las revoluciones islamistas, que obligan a la mujer a llevar velo, como es por ejemplo el caso de la revolución de los talibanes, que imponen a las mujeres el burqa¹⁹⁶.

Pero es cierto que no hay consenso en relación con el tema de si el velo es una obligación o una costumbre. Se ha considerado tradicionalmente que el uso del velo surge como consecuencia del comportamiento de las mujeres del Profeta con respecto de los hombres que acudían a su casa; comportamiento que se consideraba indecoroso. Pero realmente de acuerdo con la Azora 3.3, Aleya 59; esto se interpreta más como un consejo que como una obligación; por tanto se puede decir que aunque originariamente no había una obligación estricta de llevar velo, con el tiempo ha habido una tendencia a *sacralizar* utilizando el Corán, cuando realmente el velo simplemente era un *uso social*¹⁹⁷. De hecho, el *hijab* no aparece como tal mencionado en el Corán, en cambio, sí aparece el *jimar* que era una túnica que dejaba descubiertos los pechos de las mujeres que se dedicaban a la prostitución. El *hijab* ha ido adquiriendo poco a poco el concepto de una túnica que servía para tapar las *partes nobles* de una mujer y un significado más tradicional y confesional. Pero

¹⁹³ Mernissi, Fátima. (1996): *Sueños en el umbral*. Muchnik, Barcelona. Citada por Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op. cit.p.254.

¹⁹⁴ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op. cit.p.254.

¹⁹⁵ Moualhi,Djaouida (2000): “Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social” *Papers: revista de sociología*. N° 60. p. 297.

¹⁹⁶ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op. cit.p.255.

¹⁹⁷ *Ibíd.* pp. 255-256.

se podría decir que existen bastantes argumentos para desvincularlo de este significado confesional¹⁹⁸.

Tampoco hay unanimidad sobre qué es lo que debe de cubrir el velo, pues encontramos una gran variedad: el *velo*, que cubre los cabellos, el *hijab* que deja sin cubrir las manos, la cara y los pies, el *chador* que al contrario que el anterior cubre las manos, el burqa, que cubre todo el cuerpo y que tiene una rejilla para los ojos, y por último el *niqab* que cubre la cara con un velo. De todos ellos cabe resaltar que los dos últimos no están prescritos en el Corán y tampoco en la Sunna¹⁹⁹.

Normalmente cuando hablamos de velo, nos vamos a una forma de discriminación de la mujer musulmana. Se da por sentado que el Islam va en contra de la dignidad de la mujer y que es un obstáculo para su libertad. Pero por ejemplo tenemos el caso de las mujeres Magrebíes para las cuales el velo nunca ha representado un obstáculo para su emancipación. En la actualidad el uso del velo normalmente se corresponde con creencias personales, y al estar prescrito en el Corán su uso no expresa sumisión al hombre sino a Dios, y de esta forma el uso del velo lo identificamos como una forma de reivindicación de la propia identidad o una profunda convicción religiosa. Aunque es cierto que muchas veces su uso se vincula a la presión social del propio entorno, como mecanismo para no ser molestadas en lugares públicos o por imposición familiar²⁰⁰.

La cuestión del velo ha causado bastante conflictividad dentro de la Europa laica, dando lugar al enfrentamiento entre la libertad religiosa y la laicidad, aunque este conflicto no tiene la misma intensidad ni el mismo tratamiento en los distintos países europeos. Un ejemplo es el caso de la localidad francesa de Creil en 1989, del que hemos hablado ya anteriormente o también en el ámbito español, el caso del instituto Camilo José Cela, cuando a la joven *Najwa Malba* se le impide asistir a clase con el *hijab*²⁰¹.

Para los europeos aún no queda claro si realmente el *hijab* es un signo religioso, cultural, impuesto o no a la mujer, o liberador; de hecho, cuando llevamos esta realidad al

¹⁹⁸ Bermejo Laguna, José Manuel (2013). “La formulación de presupuestos...” op.cit. p.206.

¹⁹⁹ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” op. cit.pp.256.

²⁰⁰ Moualhi,Djaouida (2000): “Mujeres musulmanas: estereotipos...” op. cit. p.298.

²⁰¹ Bermejo Laguna, José Manuel (2013). “La formulación de presupuestos...” op.cit. pp.202-203.

contexto intercultural, los europeos mantienen una concepción de que esta manifestación del Islam realmente configura una opresión hacia la mujer que se asimila a una dictadura machista y patriarcal característica del Islam. Pero por otro lado, la mujer que decide prescindir del velo puede verse despreciada por su comunidad.

A pesar de que, como ya se ha mencionado anteriormente, en ningún caso el Corán ordena explícitamente que la mujer tenga que llevar velo hay sectores dentro de Europa que tratan de propagar un mensaje de que el Islam va en contra de la modernidad y de los valores occidentales, y utilizan como justificación visual la mujer musulmana obligada a llevar velo²⁰².

Pero esta imagen de la mujer velada como mujer sumisa, debemos cuestionarla. “En esta línea el profesor Vicente Llorent presenta una tipología del velo islámico en la que se refleja la diversidad de funciones y usos existentes, dependiendo de las motivaciones e intereses de las mujeres. Entre los que destaca, el velo impuesto, el velo tradicional y el velo voluntario, este último con múltiples causas: como opción religiosa, como elemento embellecedor, seductor, por comodidad, como vertebrador de las relaciones entre el espacio privado o el público, como actitud de rechazo a la modernidad que viene impuesta por occidente y reafirmación de su cultura e identidad, como reafirmación de su estatus mujer- individuo asumiendo una modernidad que va en contra de las tradiciones y el velo transgresor, permitiéndoles tener mayor libertad en el ámbito laboral o espacio público conservando las formas”²⁰³.

En este contexto, el autor L. Haddad en la revista CIDOB d’ Afers Internacionals, explica el caso de una estudiante, que después de ponerse el velo es cuando se sintió libre pues podía hacer lo que quisiera sin que su familia le molestase y hacer cosas como por ejemplo, ir a la playa. Ante esto se hace la pregunta de esta estudiante era libre y llega a la conclusión de que realmente para esta estudiante era una libertad parcial, pero real. Nos encontramos aquí con una paradoja, ya que el mismo hecho causa la libertad y la opresión. El dilema viene porque por un lado el discurso fundamentalista conlleva una reproducción de un modelo patriarcal y por otro lado el discurso occidental impide a la mujer definir por sí misma su propia libertad. En cualquiera de los dos casos son ignorados los deseos de la

²⁰² Ibídem. pp. 204-206.

²⁰³ Terrón – Caro, M. Teresa. (2012): “La mujer en el Islam...” op. cit.p. 244.

mujer, pero lo cierto es que las mujeres pueden llevar velo por cualquier razón, incluso por razones que no tienen nada que ver con estos dos discursos²⁰⁴.

Otro sentido del velo que alega este autor, tiene que ver con la educación. Para algunas mujeres “el saber y el velo permiten a la mujer trascender su situación demasiado impregnada de lo cotidiano, de la rutina, de lo mundanal, hacia un más allá prometedor. Para llegar al saber, es necesario estar bien preparada, es necesario llevar velo, símbolo de otro bienestar imaginario”²⁰⁵.

Para concluir este apartado, a modo de resumen y de acuerdo con lo establecido por la autora Paz Garibo voy a resaltar las principales funciones que tiene y que ha tenido el velo²⁰⁶:

- Según algunos de los versículos del Corán, constatar la pureza de la mujer.
- Como forma de afirmar una identidad cultural musulmana.
- También tenía una función erótica. Esta visión ha sido claramente más propia de los occidentales.
- Por último, constituía “frontera” que separaba a la mujer del ámbito público y la hacía invisible.²⁰⁷

El velo también tiene gran importancia en cuanto a simbología para los movimientos feministas musulmanes. Estos movimientos extendidos tanto por Europa como por los países musulmanes buscan llegar a una interpretación de las fuentes islámicas que no vaya en detrimento de la mujer y que esté orientada a la libertad y al ejercicio de los derechos de la misma. Esto trae consigo una adaptación de las prácticas tradicionales, entre las cuales se encuentra el uso del velo, y lo que fundamentalmente se busca en este caso es que la mujer sea la única que tenga capacidad para decidir llevar o no el velo²⁰⁸.

²⁰⁴ Haddad, Lahcen.(2006): “Islam, mujer y apuestas del imaginario identitario”.
Localización: Revista CIDOB d'afers internacionals, N.º. 73-74 p.63.

²⁰⁵ *Ibíd.* p. 64.

²⁰⁶ Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica...” *op. cit.*p.256.

²⁰⁷ *Ibíd.* pp. 256-258.

²⁰⁸ Bermejo Laguna, José Manuel (2013). “La formulación de...” *op.cit.* p. 207.

7. JURISPRUDENCIA.

- *Auto 12860/2018 de 7 de Noviembre de 2018 de la Sala de lo Social del Tribunal Supremo. Recurso 340/2018.*

La recurrente reclama al INSS una pensión de viudedad causada por la muerte de su marido que tiene lugar el 27 de abril de 2013. Este organismo le deniega la pensión, fundamentándose en el hecho de que no queda probado el vínculo existente entre fallecido y la recurrente. Esto ocurre porque la demandante había contraído matrimonio con el causante en Senegal en 1990, constando que este había optado por “la poligamia entera”, y por ello se deniega la inscripción del matrimonio en el Registro Civil, por razón de orden público de acuerdo con lo establecido por el art. 12.3 CC²⁰⁹.

La parte recurrente alega varios motivos de casación para la unificación de la doctrina. En un primer lugar plantea dos sentencias de la Sala Primera. “La Sala Cuarta viene declarando que la contradicción, que, como requisito del recurso de casación para la unificación de doctrina, regula el artículo 219 apartados 1 y 2 de la Ley Reguladora de la Jurisdicción Social, ha de establecerse con las sentencias que menciona el precepto citado, sin que puedan tenerse en cuenta a estos efectos las de otras Salas del Tribunal Supremo distintas de la Sala de lo Social”. “Las dos sentencias citadas de la Sala Primera no son idóneas por ser de otro orden jurisdiccional de acuerdo con la doctrina unificada que acaba de citarse”²¹⁰.

Por otro lado, en lo que se refiere a la consideración del matrimonio “potencialmente poligámico” (que es la expresión que utiliza la parte), en un primer lugar en cuanto a los efectos del matrimonio alega tres sentencias, una de ellas del TSJ de Andalucía, pero comparándola con el caso “no puede apreciarse contradicción entre las sentencias porque falta la necesaria identidad de hechos pretensiones y fundamentos. En la sentencia recurrida se debate el reconocimiento de la pensión de viudedad causada por un súbdito senegalés que al contraer matrimonio en su país optó por la ‘poligamia entera’. Cuando fallece el Registro Civil deniega la inscripción del matrimonio por considerarlo contrario al orden público, y la razón de decidir de la sentencia es que ese matrimonio, sin estar inscrito

²⁰⁹ Tribunal Supremo, Sala de lo Social, Sección Primera, Auto de 7 de Noviembre de 2018, Recurso 340/2018. Ref. CENDOJ: 28079140012018203215.

²¹⁰ *Ibíd*em FJ 1º.

en el Registro Civil, no produce efectos frente a terceros de buena fe, como es el INSS. En la sentencia de contraste, se plantea un problema de concurrencia de pensiones de viudedad causada por un súbdito marroquí que tenía dos esposas. Se debate en este supuesto la aplicación o no del convenio hispano marroquí para acabar reconociendo la pensión a las dos viudas en los términos fijados por dicho convenio, es decir a partes iguales²¹¹.

Por último, la recurrente denuncia la infracción del art. 14 CE y lo compara con otra sentencia, pero tampoco se puede apreciar contradicción porque “tanto los hechos como las cuestiones planteadas en cada caso son distintos. En la sentencia recurrida se pretende el reconocimiento de una pensión de viudedad causada por un súbdito senegalés que había optado por la poligamia entera cuando contrajo matrimonio con la solicitante de la pensión, constando la negativa del Registro Civil a inscribirlo. En la sentencia de contraste es objeto de debate el alcance del principio de no discriminación regulado en el art. 14 CE en cuanto a la ayuda por guardería de los varones del INSALUD que son viudos y tienen hijos menores²¹²”.

Finalmente la Sala acuerda la inadmisión del recurso de casación para la unificación de la doctrina.

- *Sentencia 121/2018 de 24 de Enero de 2018 de la Sala de lo Contencioso del Tribunal Supremo. Recurso 98/2017.*

Este recurso de casación se interpone como consecuencia de la denegación de la pensión de viudedad solicitada. Las causas son: que la bigamia está penalizada y es incompatible con la normativa aplicable y causa desigualdad y sumisión de la mujer respecto del hombre; que en el art 38 del RD Legislativo 670/87 de Clases Pasivas del Estado, no se reconoce una situación de bigamia; y por último que se rechaza la vulneración del principio de igualdad del art 14 de la CE²¹³.

Se determina un interés casacional que se circunscribe “a la determinación de si puede ser reconocida, o no, la condición de beneficiaria de una pensión de viudedad del régimen de clases pasivas del Estado, regulado por Real Decreto Legislativo 670/1987, de 30 de

²¹¹ *Ibidem.* FJ 2º.

²¹² *Ibidem.* FJ 3º

²¹³ Tribunal Supremo, Sala de lo Contencioso, Sección 4ª, Sentencia de 24 de Enero de 2018, Recurso 98/2017. Ref. CENDOJ: 28079130042018100017.

abril, a todas las esposas que, de acuerdo con su ley personal, estuvieran simultáneamente casadas con el causante perceptor de una pensión con cargo al Estado español”²¹⁴.

Además también hay que tener en cuenta que “la sección octava de la Sala de lo contencioso administrativo del Tribunal Superior de Justicia de la Comunidad Autónoma de Madrid -mismo órgano que dicta la sentencia ahora impugnada- dictó sentencia el 21 de julio de 2016 en el procedimiento ordinario 463/2015 reconociendo la misma pensión de viudedad a quien era la primera esposa viuda del citado súbdito marroquí -doña Socorro - y, por tanto, ha reconocido que el fallecimiento del causante genera derecho a pensión de viudedad”²¹⁵.

Ante esto, en el escrito de interposición del recurso la parte alega que: en primer lugar aunque se pueda negar por razones de orden público el matrimonio polígamo, no se pueden excluir todos los efectos, y se afirma que se le podrían reconocer unos efectos periféricos a las partes débiles de la unión matrimonial entre los cuales entra la pensión de viudedad. En un segundo lugar de acuerdo con el sistema de fuentes, la jerarquía normativa y el artículo 96 CE, el Convenio sobre Seguridad Social entre España y Marruecos de 1979, publicado en el BOE, forma parte del ordenamiento jurídico interno y por tanto, se puede ampliar la condición de beneficiaria de la pensión de viudedad a las esposas que, según su ley personal estuvieran casadas de forma simultánea con el causante de la pensión. Y este causante es el preceptor de una pensión con cargo al estado español, lo cual justifica que se le tenga que reconocer la condición de segunda esposa del recurrente. En tercer lugar, según el artículo 23 del Convenio, se impone una distribución por partes iguales de la pensión entre las esposas. En definitiva la parte pide que se le reconozca la pensión no solo a la primera esposa sino a las ulteriores (en este caso ocurría que solo se le había reconocido a Socorro, la primera esposa), que este reconocimiento sea en condición de beneficiarias de acuerdo con la legislación personal nacional y que la repartición sea por partes iguales entre todas las esposas²¹⁶.

Ante esta situación el Abogado del Estado solicita que se desestime, alegando que la poligamia es, en efecto, contraria al orden público, y además establece que la situación no se verá alterada por el art. 3 del Convenio entre España y Marruecos, puesto que este precepto solo reconoce que la pensión debe repartirse entre las esposas legales, sin incurrir

²¹⁴ *Ibidem*. FJ 2º.

²¹⁵ *Ibidem*. FJ 3º.

²¹⁶ *Ibidem*. FJ 4º.

en bigamia. Además dice que cuando en el RD Legislativo 670/87 se establece la expresión “cónyuge” se refiere exclusivamente a la esposa monógama²¹⁷.

Finalmente la Sala Tercera del Tribunal Supremo declara lo siguiente:

“1º) que la constatación de una situación de poligamia de un súbdito marroquí no impide, por razones de orden público, el reconocimiento del derecho a una pensión de viudedad en el régimen de clases pasivas del Estado, regulado por Real Decreto Legislativo 670/1987, de 30 de abril, a favor de todas las esposas que, de acuerdo con su ley personal, estuvieran simultáneamente casadas con el causante perceptor de una pensión con cargo al Estado español.

2º) que el artículo 23 del Convenio sobre Seguridad Social entre España y Marruecos, de 8 de noviembre de 1979, por la posición jerárquica que tiene en nuestro ordenamiento jurídico tras ser publicado en el Boletín Oficial del Estado de 13 de octubre de 1982 y por el reconocimiento que le otorga el artículo 96 de la Constitución Española, permite que por vía interpretativa se pueda ampliar o extender la condición de beneficiarias de pensión de viudedad en el régimen de clases pasivas del Estado a todas las esposas que, de acuerdo con su ley personal, estuvieran simultáneamente casadas, en una situación de poligamia, con el causante perceptor de una pensión con cargo al Estado español que tenga origen marroquí, y que fuesen beneficiarias de la pensión según la legislación marroquí.

3º) que el cálculo del importe de la pensión se efectuará partiendo de que la pensión se distribuye por partes iguales entre las viudas que hayan estado simultáneamente casadas con el mismo causante.

4º) que el recurso de casación debe ser estimado y, con anulación de la sentencia, apreciando la vulneración del principio de igualdad denunciada en la instancia y por no haber sido cuestionada en ningún momento por la Administración la condición de beneficiaria de la esposa reclamante según la legislación marroquí, se reconocerá a la recurrente el derecho a la percepción de la pensión de viudedad generada por su fallecido esposo de origen marroquí, con efectos económicos desde el primer día del mes siguiente a su fallecimiento, acaecido el 24 de enero de 2013, y calculándose su importe partiendo de que la pensión se distribuye por partes iguales entre las viudas que hayan estado simultáneamente casadas con el mismo causante. Así mismo, se reconocerá su derecho al cobro de los haberes dejados de percibir desde esa fecha y hasta la efectiva percepción de la

²¹⁷ *Ibidem*.

pensión que se le reconoce, más los intereses legales que procedan desde la presentación de la solicitud y hasta su efectivo pago²¹⁸.

Finalmente la Sala falla estimando el recurso de casación, anula la sentencia y declara el derecho de la demandante a “la percepción de la pensión de viudedad generada por su fallecido esposo de origen marroquí, don Argimiro , con efectos económicos desde el primer día del mes siguiente a su fallecimiento, acaecido el 24 de enero de 2013, y calculándose su importe partiendo de que la pensión se distribuye por parte iguales entre las viudas que hayan estado simultáneamente casadas con el mismo causante. Así mismo, se declara su derecho al cobro de los haberes dejados de percibir desde esa fecha y hasta la efectiva percepción de la pensión que se le reconoce, más los intereses legales que procedan desde la presentación de la solicitud y hasta su efectivo pago²¹⁹.

Pero en este caso nos encontramos con un voto particular que alega que realmente el Convenio de 1979 se refiere al régimen de la seguridad social, mientras que en este caso concreto se habla del régimen de las clases pasiva. También dice que este Convenio se circunscribe a haber estado unido en matrimonio conforme a la legislación española y que existen numerosas sentencias que declaran improcedente reconocer las uniones polígamas. Por último, constata que a pesar de que hay que posibilitar la integración de la cultura musulmana hay que establecer unos límites conforme a nuestros valores y en lo que se refiere al orden publico constitucional que protege la dignidad de la mujer²²⁰.

- *Sentencia 4539/2017 de 14 de Diciembre de 2017 de la Sala de lo Contencioso del Tribunal Supremo. Recurso 1178/2016.*

Se impugna una resolución que fundamenta el hecho de que al solicitante se le ha denegado la nacionalidad española porque “no ha justificado suficientemente el grado de integración en la sociedad española al tener hijos de dos mujeres distintas, de lo que deduce la existencia de poligamia, y en que no cumple el requisito de buena conducta cívica por haber presentado un certificado de antecedentes penales caducado²²¹.

²¹⁸ *Ibíd.* FJ 6º.

²¹⁹ *Ibíd.* Fallo.

²²⁰ *Ibíd.* Voto particular. FJ 2º.

²²¹ Tribunal Supremo, Sala de lo Contencioso, Sección 5ª, Sentencia de 14 de diciembre de 2017, recurso 1178/2016. Ref. CENDOJ: 28079130052017100464.

Se establece que como tal, la integración social no es solo el aprendizaje del idioma, sino que implica una armonización con los valores sociales y culturales. En otras sentencias anteriores (como por ejemplo, Sentencia de la Audiencia Nacional de 12 de junio de 2001-rec. 1105/2000- (JUR 2001 , 294445) y 11 de junio de 2002, -rec.574/2001 - (JUR 2003, 58420), ya se ha establecido la imposibilidad de conceder la nacionalidad en los supuestos en los que existe poligamia; puesto que esta es contraria a la legislación española y al orden público español (teniendo en cuenta el art. 12.3CC), ya que consagra la desigualdad entre hombres y mujeres y la sumisión de la mujer. Por ello, cabe dentro de la lógica que la administración considere que si un estado civil es contrario al orden público, no tenga el suficiente grado de integración en la sociedad española. En este caso la sentencia recurrida alega que realmente el recurrente no ha demostrado de manera clara que se ha adaptado a la monogamia, porque no lo ha acreditado debidamente²²².

El solicitante de la nacionalidad interpone el recurso de casación sosteniendo una infracción de las reglas de carga de la prueba de los arts. 217.1,2 y 3 de la LEC y una infracción del art 14 de la CE, ya que nunca se ha probado que sea polígamo²²³.

En cuanto al pronunciamiento del tribunal hay que decir que primeramente “el concepto jurídico indeterminado de suficiente grado de integración en la sociedad española, como con absoluto acierto se considera en la sentencia recurrida, exige la armonización del régimen de vida del solicitante de la nacionalidad con los principios y valores sociales y culturales que configuran nuestra sociedad, y esa necesaria armonización se rompe en los supuestos de bigamia, no solo contrarios a nuestro ordenamiento jurídico sino incluso perseguidos penalmente”²²⁴.

En cuanto a la cuestión de la acreditación de la poligamia, la sentencia que se recurre dice que en el Registro Civil, se establece que ha tenido con dos mujeres diferentes dos hijos en un determinado mes en el año 1994 y otros dos en un mes del año 1996, lo cual es algo debidamente acreditado y con fuerza probatoria de documento público. Según esto parece que “constituyendo la circunstancia indicada un hecho probado, mal puede

²²² *Ibidem*. FJ 1º.

²²³ *Ibidem* FJ 2º.

²²⁴ *Ibidem*.

sostenerse el motivo con apoyo en la no acreditación de la situación de poligamia o en la vulneración de las reglas de la carga de la prueba”²²⁵

Ante esta circunstancia el Tribunal establece que “el Tribunal de instancia, aunque sin citarlo, hace uso del artículo 386 de la Ley de Enjuiciamiento Civil, relativo a las llamadas presunciones legales y que permiten que a partir de un hecho admitido o probado los Tribunales puedan presumir la certeza de otro hecho, si entre uno y otro hecho existe un enlace preciso y directo según las reglas del criterio humano; que no cabe esgrimir como infringidas las reglas de la carga de la prueba previstas en el artículo 317 de la Ley de Enjuiciamiento Civil cuando la decisión adoptada se apoya precisamente en la valoración de la prueba y que en todo caso el que esté o no acreditado el matrimonio del recurrente con las madres de sus hijos, al menos a los efectos de la concesión de la nacionalidad, carece de relevancia, en cuanto lo trascendente es, y así se afirma en la resolución administrativa impugnada, confirmada en tal extremo por la sentencia recurrida, que el recurrente ejerce o no descarta la poligamia por haber tenido siete hijos de dos mujeres diferentes a la vez”²²⁶.

Finalmente, se desestima el recurso de casación.

- *Sentencia 1485/2012 de 28 de Febrero de 2012 de la Sala de lo Contencioso del Tribunal Supremo. Recurso 6214/2010.*

Se recurre la denegación de tres solicitudes de visado de residencia para la reagrupación familiar. Los motivos para la denegación de dicho visado se basaron sobre todo en el concepto de reagrupación, ya que nos ofrece una duda sobre si realmente existe en este caso una reagrupación, puesto que los menores solicitantes del visado, viven en su país con su madre y sus hermanos, y se les pretende introducir en una familia²²⁷.

Según la sentencia que se recurre se dice que esto es un fraude de ley con respecto al concepto de reagrupación ya que “la L.O. 4/00 (art. 17-1-a) prohíbe la reagrupación de más cónyuges aun cuando la ley nacional permita estas situaciones de poligamia y por eso el aquí recurrente lo que hace es actuar su pretendido derecho patrimonial sobre los hijos y

²²⁵ *Ibidem.*

²²⁶ *Ibidem.*

²²⁷ Tribunal Supremo, Sala de lo Contencioso, Sección 3ª, Sentencia de 28 de Febrero de 2012, Recurso 6214/2010. Ref. CENDOJ: 28079130032012100121.

decidir sobre su destino ante lo que la madre biológica no puede sino acceder sumisa, y eso no es reagrupación sino justamente lo contrario”²²⁸.

El recurrente se basa para realizar su escrito de interposición principalmente en los siguientes argumentos:

- “Sostiene que, en virtud de lo establecido en los arts. 2.c), 3 y 4.2 del R.D. 240/07 , los tres hijos del recurrente, por el mero hecho de ser hijos de ciudadano español y menores de 21 años, son titulares del derecho a residir en España, siendo preciso para su ejercicio el cumplimiento de la obligación de solicitar un visado, que debe ser expedido por la Administración de manera gratuita y preferente”²²⁹.
- “Niega que se pretenda separar a los hijos de otros hermanos, pues se pretende traer a todos los hijos que tuvo con la primera esposa y niega que se trate de una imposición del padre a esa primera esposa pues consta el consentimiento expresado por ésta”²³⁰.
- “Niega que haya fraude de ley, pues se persigue que todos los hijos del recurrente habidos con la primera esposa residan en España con el padre en la creencia de que aquí tendrán mejores expectativas de formación y desarrollo”²³¹.
- “Entiende que la reagrupación familiar forma parte de los derechos a la vida en familia y a la intimidad familiar por tratarse del ejercicio de derechos constitucionales, cualquier restricción a su ejercicio debe estar expresamente prevista en la ley”²³², y en este caso no hay ninguna norma expresa que lo impida.

El Tribunal Supremo determina que “en lo que respecta al presente caso, se cumplen todas las condiciones legales para permitir la estancia en España de los hijos del recurrente mediante el instituto de la reagrupación familiar”²³³. “Debe rechazarse el criterio de la Sentencia recurrida que, acudiendo al sentido que a la reagrupación otorga la Ley Orgánica 4/2000, la considera inexistente en este caso por permanecer la madre de los menores en el

²²⁸ Ibídem. FJ 1º.

²²⁹ Ibídem FJ 2º.

²³⁰ Ibídem.

²³¹ Ibídem.

²³² Ibídem.

²³³ Ibídem. FJ 3º.

país de origen”²³⁴, ya que es posible que se produzca “la reagrupación de solo algunos de sus miembros, quedando los demás en el país de origen (reagrupación parcial), nos referimos en la Sentencia de 20 de Julio de 2011 (RC 4669/2008)”²³⁵.

Además en cuanto al consentimiento de la madre, se podría decir que ha sido “plasmado en tres documentos ratificados por la madre de los menores, por lo que su planteamiento supondría un exceso sobre los límites de este recurso de casación con la consiguiente merma del derecho de defensa del recurrente”²³⁶; y por otro lado, la “concesión del visado por reagrupación familiar no priva a la madre del ejercicio de los derechos sobre los hijos en su país de origen, donde podrá hacerlos valer si no estima adecuado su traslado a España”²³⁷. Finalmente, la Sala estima el recurso de casación.

Pero en este caso, nos encontramos con un voto particular, que establece que el recurso de casación debió de ser desestimado.

Este voto principalmente se cuestiona si verdaderamente la madre ha prestado el consentimiento. Se plantea el hecho de que en este caso la madre ha otorgado su consentimiento mediante una huella dactilar, lo cual denota que podría ser analfabeta, además de que no consta ninguna diligencia que permita pese al analfabetismo comprobar que lo que se encontraba en el documento era fiel a su voluntad²³⁸. En este voto particular se considera que tenía que haberse desestimado la causa puesto que “no figura que en el otorgamiento de esa declaración ante el fedatario de su país, la compareciente fuera asistida por testigos, o debidamente instruida sobre el contenido del acta, o que, en fin, se hubiera observado cualquier otro tipo de cautela o prevención para verificar que realmente otorgó libremente su consentimiento en los términos expresados y con pleno conocimiento de la trascendencia de su declaración”²³⁹, lo cual es importante dado los intereses en juego.

El emisor de este voto particular no considera “que la reagrupación pretendida por el recurrente sea jurídicamente inviable, sino que para que sea posible debe constar en forma

²³⁴ *Ibidem*. FJ 3°.

²³⁵ *Ibidem*

²³⁶ *Ibidem*.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ *Ibidem*. Voto particular. FJ 1°

²³⁹ *Ibidem*. Voto particular. FJ 5°

cierta y fiable el consentimiento de la madre de los menores reagrupables, lo que a mi juicio no ocurre en este caso”²⁴⁰.

- *Auto 9732/2004 de 27 de julio de 2004 de la Sala de lo Civil del Tribunal Supremo. Recurso 264/2003.*

Se trata de la formulación de una demanda de exequatur de una sentencia de divorcio dictada en Mauritania, en la que la esposa es española y el esposo es argelino²⁴¹.

En primer lugar tenemos que decir que como no existen tratados en lo que se refiere al reconocimiento y ejecución de resoluciones judiciales con Mauritania, “debe estarse al régimen general del artículo 954 L.E.C.”²⁴²

Una vez probada la “firmeza de la sentencia según la ley del Estado de origen”²⁴³ y que de acuerdo la demandada se han satisfecho “todas las garantías que imponen el derecho de defensa”²⁴⁴, nos vamos al tercer requisito establecido en el artículo 954 de la LEC, que en este caso particularmente nos interesa, y es que “la conformidad con el orden público español –en sentido internacional- es plena: el artículo 85 del Código Civil establece la posibilidad del divorcio cualesquiera que sean la forma y tiempo de celebración del matrimonio. En tal sentido, se ha precisar que, mediante las resoluciones de que se trata se produce la disolución del vínculo matrimonial de forma definitiva e irrevocable.”²⁴⁵. En este caso el matrimonio se ha disuelto mediante el repudio, regulado en el Código de estatuto personal, además de haberse acreditado por los jurisconsultos “el carácter irrevocable del repudio decretado, a tenor de lo dispuesto en el art. 90 de la citada ley mauritania , según el cual: ‘el repudio pronunciado por tercera vez consecutiva pone fin al matrimonio y prohíbe un nuevo contrato con la mujer repudiada menos que ésta haya cumplido un plazo de viudedad legal como consecuencia de un matrimonio con otro esposo efectiva y legalmente consumado’. Hallándonos por tanto ante un repudio pronunciado por tercera vez consecutiva, procede concluir la inexistencia de óbice alguno, por lo que a la conformidad

²⁴⁰ *Ibidem.*

²⁴¹ Tribunal Supremo, Sala de lo Civil, Sección 1ª, Auto de 27 de Julio de 2004, Recurso 264/2003. Ref. CENDOJ: 28079110012004203147.

²⁴² *Ibidem.* FJ 1º.

²⁴³ *Ibidem.* FJ 2º.

²⁴⁴ *Ibidem.* FJ 4º

²⁴⁵ *Ibidem.* FJ 5º.

con el orden público español se refiere, para el otorgamiento del reconocimiento y ejecución solicitados”²⁴⁶.

Además, como “no hay razón para considerar que la competencia judicial internacional de los Tribunales de la República Islámica de Mauritania haya nacido de las partes en busca fraudulenta de un foro de conveniencia”²⁴⁷ y tampoco hay incompatibilidad con respecto a una decisión o proceso pendiente en España²⁴⁸, se otorga el exequatur.

²⁴⁶ *Ibidem*.

²⁴⁷ *Ibidem*. FJ. 7º

²⁴⁸ *Ibidem* FJ. 8º

8. CONCLUSIONES.

Vivir en una sociedad en la que existen la convivencia y la interacción de culturas, es un hecho que nos aporta riqueza y diversidad pero que a su vez nos trae debates y complejos dilemas. Uno de ellos es la disyuntiva que existe entre la conservación de la propia identidad y la inmersión de esta identidad en un ámbito que no es el originario, que es lo que ocurre por ejemplo con la identidad musulmana y la sociedad europea. Fruto de estos problemas, surgen soluciones y conceptos que nos llevan a verificar que la sociedad se halla en constante evolución, como podemos hablar por ejemplo, del interculturalismo.

Pero esta inmersión del Islam dentro de las sociedades occidentales afecta especialmente a la mujer musulmana. Es una realidad que la mujer a lo largo de su historia ha sido tratada con inferioridad con respecto al hombre, ha sido privada del disfrute de los derechos que le correspondían, así como de su propia autonomía; y todo ello por el mero hecho de ser mujer, ya que las sociedades patriarcales siempre se han servido de variados argumentos que han impedido el desarrollo de la misma. A pesar de la notable evolución de la sociedad en este aspecto aún queda mucho que conseguir, y es que si esto le ocurre a la mujer con raíces occidentales; a la mujer musulmana que llega a Europa la dificultad se le multiplica, ya que en muchas ocasiones viene asumiendo los roles que le impone la tradición de su propia cultura, lo cual dificulta su integración dentro de la nueva sociedad a la que pertenecen.

La cuestión de cuál es la posición que ocupa la mujer dentro del contexto islámico, tampoco está libre de debates y contrastes. Está claro que existen muchos ámbitos en los que la mujer tiene una posición de inferioridad y sometimiento con respecto al hombre, la pregunta es si esto viene impuesto por la religión o por la sociedad. A lo largo de este trabajo y contrastando diversas opiniones se puede observar que el status que tiene la mujer no viene impuesto (en muchos casos) por el Corán (base de toda la religión islámica), sino que proviene de las diversas interpretaciones realizadas por los jurisconsultos que tratan de consagrar una sociedad patriarcal en la que la vejación de los derechos que a las mujeres les corresponden y la imposición de unos roles que impiden el completo desarrollo de su personalidad están a la orden del día.

Los aspectos que manifiestan la clara inferioridad de la mujer existen en numerosos ámbitos, pero tienen gran relevancia los que giran en torno a su posición dentro de las relaciones familiares. De las instituciones que consagran esta inferioridad, es fundamental

destacar cuatro que podríamos decir que son las más visibles: la poligamia, el repudio, la dote y la utilización del velo. Todas ellas han sido objeto de numerosas disyuntivas y de un tratamiento diferenciado en los diferentes países. Incluso en muchos casos nos llegamos a encontrar con tradiciones que nos llevan a manifestaciones de violencia de género, como pueden ser los matrimonios forzados o la mutilación genital femenina.

A pesar de la evolución que ha experimentado la sociedad musulmana existe una tendencia generalizada que cree que la mujer debe de estar sometida al hombre en una posición de dependencia con respecto a este y en una situación de desigualdad en lo que se refiere a derechos. En este marco han surgido voces de mujeres que han luchado por cambiar esta situación e intentar que a la mujer musulmana se le reconozcan los derechos que le han sido arrebatados.

Estas voces han dado lugar a numerosas corrientes feministas, y aunque todas han tenido el mismo propósito (la liberación de la mujer y la reivindicación de sus derechos), no existe una versión unificada de lo que es el feminismo islámico, ya que a lo largo de la historia nos encontramos con diferentes tendencias que nos hacen diferenciar unos de otros. Actualmente nos encontramos ante un feminismo que busca que se aplique la ley islámica liberada de las interpretaciones patriarcales; un feminismo que busca la introducción de la mujer musulmana en occidente como una más; que trata de encontrar el equilibrio entre el derecho de las mujeres a reivindicar su identidad islámica y a su vez poder formar parte de sociedades democráticas; que da la posibilidad de que la propia mujer someta a examen sus propias creencias y a valorar nuevas posibilidades; que le permite decidir si llevar velo o no; que lucha por una educación digna y por hacerse un hueco en el mundo laboral.

Es cierto que en todos estos aspectos ha existido una evolución bastante notable con respecto a épocas anteriores, ya que incluso la propia llegada del Islam supuso una mejora con respecto al tiempo anterior. Sin embargo, todavía queda mucho por conseguir para llegar a un reconocimiento pleno de los derechos de la mujer musulmana y a una sociedad en la que la defensa de su propia identidad no suponga un obstáculo para la integración.

9. BIBLIOGRAFÍA.

9.1. Artículos de revista, capítulos de libros y otras publicaciones.

Al Gharbi, Iqbâl. (2011): “Islam, mujer y memoria.” *Gran Angular. Afkar/ideas, primavera de 2011.*

Bermejo Laguna, José Manuel (2013). “La formulación de presupuestos para una nueva síntesis con el Islam en la sociedad multicultural española”, *Tesis doctoral*. Directora: Marcos del Cano, Ana María. Codirector: Suárez Villegas, Juan Carlos.

Bermejo Laguna, José Manuel (2016). “Propuestas de convivencia intercultural sobre la igualdad hombre- mujer en las fuentes islámicas” *Grupo de investigación escritoras y escrituras.*

Bibi, Ayesa ; Rafiq, Sidra. (2014) “El Islam desde la perspectiva de dos mujeres pakistaníes” *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad paquistaní*. Coordinado por: Goicoechea Gaona, M^a Ángeles y Clavo Sebastián, M^a José.

Bramon Planas, Dolors (2014): “La condición de la mujer en el Islam: del texto del Corán a su interpretación” Universidad de Barcelona. Goicoechea Gaona, M^a Ángeles, Clavo Sebastián M^a Josefina *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistani.*

Bramon Planas, D. (2013): “Los fundamentos del poder en el Islam”. *El Islam y los musulmanes hoy. Dimensión internacional y relaciones con España. Cuadernos de la Escuela Diplomática. Número 48.*

Clavo Sebastián, M^a Josefina (2014) “Diálogo intercultural” *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad paquistaní*. Coordinado por: Goicoechea Gaona, M^a Ángeles y Clavo Sebastián, M^a José.

Combalía Solís, Zoila. (2001) “Estatuto de la Mujer en el Derecho Matrimonial Islámico”. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres* N^o 16, 2001.

Delgado Pérez, M^a Mercedes (2007): “Visiones poéticas Andalusíes. La mujer y el entorno femenino.” Roldán Castro, Fátima “*La mujer musulmana en la historia*” Universidad de Huelva.

Elósegui, María. (2003): “Identidad cultural y actividad laboral de la mujer musulmana en Europa” *Thémata. Revista de Filosofía. Núm. 31.*

Haddad, Lahcen.(2006): “Islam, mujer y apuestas del imaginario identitario”.
Localización: Revista CIDOB d'afers internacionals, N.º 73-74.

Jiménez – Aybar, Iván. (2002): “El Islam en una Europa multicultural”. *Aequalitas: Revista jurídica de igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres.*

Lathion, Stéphane (2000): “Presencia del Islam en Europa: la mujer musulmana en España”. *También somos ciudadanas.*

Martínez Albarracín, Carmen A. (2011): “La Mujer en el Islam”, *III Congreso virtual sobre historia de las mujeres. (del 15 al 31 de octubre de 2011), Jaén.*

Dr. Molina López, Emilio (2007): “Leyes y dictámenes: El Estatus femenino en el derecho Islámico. El perfil de una condición jurídica desigual.” Roldán Castro, Fátima *La mujer musulmana en la historia.* Universidad de Huelva.

Moualhi, Djaouida (2000): “Mujeres musulmanas: estereotipos occidentales versus realidad social” *Papers: revista de sociología. N.º 60*

Paradela Alonso, Nieves. (2014). “El Feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer.” *Encuentros multidisciplinares.*

Paz Garibo, Ana (2007): “La condición jurídica de las mujeres en el mundo islámico” *Anuario de Derechos Humanos. Nueva Época.* Vol. 8.

Pérez Álvarez, M^a Ángeles, Rebollo Ávalos M^a José (2009): “El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos”. *Cauriensi, vol.IV.*

Pérez Betrán, Carmelo (2006): “Mujer árabe, cambio social e identidad islámica”.
Motilla, Agustín: “*El Islam en Europa*” *Derecho y Religión. Vol. I, 2006.*

Rossell Granados, Jaime. (2006). “Estados Islámicos y derechos de la mujer” *Islam y derechos humanos.*

Solano Gallego, Esther. (2007). “Feminismo Islámico: ¿Es el Islam una religión igualitaria y emancipadora para la mujer?” *Hesperia, Culturas del Mediterráneo.*

Souad El Hadri.(2001): “El Estatuto jurídico de la mujer en el Islam.” Una situación plural.” De Lucas Martín, Francisco Javier. *La multiculturalidad. Consejo General del Poder Judicial, Madrid, 2001.*

Souad El Hadri.(2008) “El Islam y los derechos de la mujer”. *Revista cultural.*

Terrón – Caro, M. Teresa. (2012): “La mujer en el Islam. Análisis desde una perspectiva socieducativa” *El Futuro del Pasado: revista electrónica de historia. N.º3.*

Vidal Gallardo, Mercedes. (2016): “Ilegalidad del matrimonio forzado como manifestación de una forma de violencia de género” *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*.

Vidal Gallardo, Mercedes. (2016):”Implicaciones jurídicas de la mutilación genital femenina en las sociedades abiertas”. *Derechos y Libertades. Número 34, Época II, enero 2016*.

9.2. Referencias de páginas web.

Torres Kumbrián, Rubén Darío. (2013) “Tradiciones nocivas basadas en interpretaciones desviadas del Islam como formas de violencia de género” *GT 12 Sociología de Género*.<https://www.fes-sociologia.com/tradiciones-nocivas-basadas-en-interpretaciones-desviadas-del-islam-como-formas-de-violencia-de-gner/congress-papers/1682/>

9.3. Repertorio de jurisprudencia.

STS 1485/2012 de 28 de Febrero de 2012. Recurso: 6214/2010. Ref. CENDOJ: 28079130032012100121

STS 4539/2017 de 14 de Diciembre de 2017. Recurso: 1178/2016. Ref. CENDOJ: 28079130052017100464.

STS 121/2018 de 24 de Enero de 2018. Recurso: 98/2017. Ref. CENDOJ: 28079130042018100017.

ATS 9732/2004 de 27 de julio de 2004. Recurso: 264/2003. Ref. CENDOJ: 28079110012004203147.

ATS 12860/2018 de 7 de Noviembre de 2018. Recurso: 340/2018. Ref. CENDOJ: 28079140012018203215.

Yo, Doña ALBA CALVO HERRERO, alumna de Grado en Derecho en la Universidad de Valladolid, asumo la responsabilidad sobre la veracidad de los datos e informaciones recogidos en el presente Trabajo de Fin de Grado que lleva por título “El Estatuto Jurídico de la mujer en el contexto islámico”, realizado bajo la tutoría de la Prof. Dra. Dña. MERCEDES VIDAL GALLARDO.

Asimismo, declaro y manifiesto que soy consciente de las consecuencias académicas que puedan derivarse de la falsificación de cualquiera de los datos y/o informaciones anteriormente referidos.

En Valladolid, a 19 de julio de 2019.

Fdo. Alba Calvo Herrero.