



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

Departamento de Historia Moderna y Contemporánea

TESIS DOCTORAL

**LA ESCRITURA AUTOBIOGRÁFICA DE
NAWAL AS-SAADAWI.
POLÍTICA, RELIGIÓN E IDENTIDADES FEMENINAS**



Mouna Aboussi Jafer
Málaga, 2016

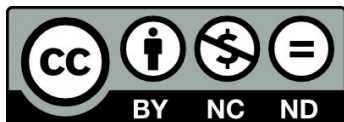


Publicaciones y
Divulgación Científica

AUTOR: Mouna Aboussi Jaafer

 <http://orcid.org/0000-0001-5674-8075>

EDITA: Publicaciones y Divulgación Científica. Universidad de Málaga



Esta obra está bajo una licencia de Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional:

<http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/legalcode>

Cualquier parte de esta obra se puede reproducir sin autorización pero con el reconocimiento y atribución de los autores.

No se puede hacer uso comercial de la obra y no se puede alterar, transformar o hacer obras derivadas.

Esta Tesis Doctoral está depositada en el Repositorio Institucional de la Universidad de Málaga (RIUMA): riuma.uma.es



UNIVERSIDAD
DE MÁLAGA

Departamento de Historia Moderna y Contemporánea

TESIS DOCTORAL

**LA ESCRITURA AUTOBIOGRÁFICA DE
NAWAL AS-SAADAWI.
POLÍTICA, RELIGIÓN E IDENTIDADES FEMENINAS**

AUTORA

Mouna Aboussi Jaafer

DIRECTORA

Dra. María Dolores Ramos Palomo

Málaga, 2016

Agradecimiento

Me gustaría expresar mi gratitud, en primer lugar, a mi tutora la Dra. María Dolores Ramos Palomo por su participación activa en el desarrollo de esta tesis. Le agradezco su importante aporte, su orientación, rigurosidad, apoyo y paciencia. He aprendido a lo largo de estos años tanto de su profesionalidad como de su gran calidad humana.

Gracias a mis padres y a mis hermanos, especialmente a Leila y Mourad por estar allí siempre.

Gracias a mis mejores amigas que me han acompañado, han cuidado y han estado a mi lado incondicionalmente y en todo momento.

Gracias a Manu, a todos mis amigos/as y a todas las personas que han sido claves en mi vida y que me han enseñado de una manera u otra a crecer como persona, sobre todo en estos 15 años lejos de mi familia.

Contenido

Introducción.....	6
Parte I: Contexto y fundamentos del Islam	17
Capítulo I: Islam, orígenes, doctrinas y formas de vida.....	18
1.1 Introducción a la religión del Islam.....	18
1.1.2 El Islam: definición de una religión	21
1.1.3 El Corán: libro sargado de los musulmanes	23
1.1.4 Los pilares de la Fe y del Islam	26
1.2 Las doctrinas del Islam.....	32
1.2.1 El Islam Suní	34
1.2.2 El Islam Chif.....	42
1.2.3 El Sufismo	44
1.2.4 Los Jariyés.....	45
1.3 Otras formas de vivir el Islam	46
1.3.1 Islam, democracia y laicismo	48
1.4 La mujer antes y después del advenimiento del Islam	54
1.4.1 Los cambios en el seno del Islam	54
1.4.2 Las mujeres durante y después de la vida del profeta	70
Parte II: Nawal As-Saadawi y Egipto.....	79
Capítulo II: Egipto: marco histórico, dinámica de cambio y derechos de las mujeres	80
2.1 Marco histórico.....	80
2.1.1 Tiempos de monarquía	81
2.1.2 La República de Nasser	87
2.1.3 El Egipto de Sadat	96
2.1.4 La llegada de Hosni Mubarak.....	98
2.1.5 La revolución de 2011	101
2.2 Dinámica de cambios	103
2.2.1 Los inicios del feminismo árabe.....	103
2.2.2 El movimiento feminista egipcio. Etapas y características	105
2.2.3 Entre feministas e islamistas	121
2.3 El estatus jurídico de las mujeres en Egipto	127
2.3.1 Las fuentes del derecho egipcio actual	127
2.3.2 Las mujeres en las Constituciones de Egipto	129
2.3.3 Las mujeres en los Códigos de Estatuto Personal	140
Capítulo III: Política y subjetividad. Vida y obra de Nawal As-Saadawi.....	151
3.1 Introducción. Particularidades de la autobiografía femenina.....	151

3.1.1 Obra autobiográfica de Nawal As-Saadawi	158
3.2 Trayectoria vital. Entre la biografía y la autobiografía	170
3.2.1 Formarse para ejercer una profesión: la medicina.....	188
3.2.2 Una incursión por la esfera privada. De pretendientes y maridos	203
3.2.3 La forja de una escritura: Pasión y peligro	209
CapítuloIV: De Nawal a otras mujeres: La condición femenina en la sociedad egipcia.....	226
4.1 Cómplices del patriarcado	226
4.1.1 La madre: Zainab Hanem Shoukry.....	229
4.1.2 Las abuelas Mabrouka y Amna	233
4.2 Otros aspectos de la vida de las mujeres musulmanas	240
4.2.1 Dos símbolos de la opresión de las mujeres:.....	240
A) El velo	240
B) La Ablación	249
4.2.2 Violencia contra las mujeres	261
A) Crímenes de honor	263
B) Acoso sexual	268
4.3 Identidades femeninas	270
Miradas de Nawal As-Saadawi	287
Fuentes.....	292
Hemerográficas.....	292
Literarias.....	292
Webgrafía sobre Nawal As-Saadawi:.....	293
Bibliografía.....	299

Introducción

Subjetividad, experiencia e historia de las mujeres

El origen de esta investigación hay que situarlo en un momento muy anterior. De acuerdo con mi propio itinerario académico e intelectual. El hecho de cursar el Programa de Doctorado “Relaciones de género, sociedad y cultura en el ámbito mediterráneo” en la Universidad de Málaga, marcó un antes y un después en mi vida a la hora de asimilar que las mujeres necesitamos construir una historia propia. Georges Duby y Michele Perrot se preguntaron: “Qué se sabe de las mujeres? Las huellas que han dejado provienen menos de ellas mismas que de la mirada de los hombres que gobiernan la ciudad, construyen su memoria y administran sus archivos”¹. Ciertamente, los registros históricos estuvieron durante demasiado tiempo por los hombres, que se atribuyeron la capacidad simbólica de representar al sexo femenino. De ahí que la historia de las mujeres sea también la de su acceso a la palabra. Fue una de las grandes ambiciones de Virginia Woolf: “sugerirles a las alumnas de esos famosos colegios que reescriban ella la historia”².

Con la finalidad de reconstruirme a mí misma como sujeto y ser “propietaria” de mis ideas, acciones y deseos, necesitaba, sigo necesitando, indagar en la Memoria y el Pasado de otras mujeres: occidentales, europeas, mediterráneas o arabo-musulmanas. Puse sobre la mesa mis experiencias familiares y escolares en la ciudad de Agadir y mis estudios universitarios en Marruecos antes de abordar el Trabajo de Investigación *Mujeres árabes contemporáneas: la rebeldía literaria* con el que obtuve la Suficiencia Investigadora en el curso académico 2005-2006³. Supe entonces que el proceso de escritura de las autoras elegidas había constituido, en sí mismo,

¹ DUBY, Georges y PERROT, Michele, *Historia de las mujeres en occidente*, Madrid, Taurus, 1991, Tomo I, pág. 7

² WOOLF, Virginia, *Un cuarto propio*, Madrid, Horas y Horas, 2003, pág. 72.

³ ABOUSSI, Mouna, *Mujeres árabes contemporáneas: la rebeldía literaria*. Trabajo inscrito en la línea de investigación: “La ciudadanía femenina en la Historia. Sufragio, condiciones de vida y bienestar social” y dirigido por la profesora María Dolores Ramos Palomo.

una práctica política y a la vez un acto de rebeldía con el que me identificaría plenamente aunque no lo explicitara entonces. El hecho de ser musulmana, creer en la dignidad humana, en la libertad y la igualdad fue determinante para que buscara referentes femeninos acordes con estas ideas en los países regidos por el Islam. Evidentemente, no ignoraba que el impacto y la influencia de la religión se habían atenuado en las sociedades occidentales como consecuencia de un largo proceso de secularización. En ellas el culto a lo divino y las prácticas religiosas son en gran medida asuntos privados, que escapan a la lógica y se contradicen con la ciencia. Pero en el caso de la religión musulmana, cuando se imponen los valores del Corán en la política y se interpretan en su sentido más ortodoxo, las ideas y prácticas religiosas pueden entrar en colisión con los derechos humanos. En este caso el resultado suele ser la emergencia de un Estado religioso regido por el islamismo radical, la aplicación de fuertes restricciones a las libertades y de severas pautas de conducta a las mujeres. El posible alcance de este fenómeno puede ser mundial, ya que hablamos de una religión expandida en varios continentes y cuyos seguidores superan los 1.5 millones hoy en día.

La emancipación de las mujeres de las cadenas del Islam forma parte de un largo proceso, a veces alentador, otras frustrante y carente de luz. Se han hecho numerosas investigaciones desde diferentes perspectivas sobre este asunto. Artículos, tesinas, tesis doctorales y libros escritos por mujeres y hombres, investigadores, sociólogos, orientalistas o arabistas, indagan y analizan desde dentro o desde fuera de las sociedades musulmanas, palpando diferentes aspectos políticos, sociales, culturales y religiosos. Pero queda mucho por saber sobre la situación de las mujeres, sobre sus experiencias, sus actitudes de sumisión o rebeldía, sus luchas y estrategias para obtener unos cambios que garanticen, no sólo sus propios derechos, como exigen las organizaciones feministas, sino los derechos humanos. Una aspiración que recientemente se ha acentuado en las revueltas de los países árabes y de manera muy particular en Egipto, como se verá en la investigación.

Soy consciente de que describir y analizar la situación de las mujeres en el mundo islámico se torna una tarea bastante complicada, debido a la diversidad de realidades, contextos e interpretaciones del Islam, el nivel de instrucción y de saberes de la población, la pertenencia a determinadas clases sociales y etnias, incluso el espacio, rural o urbano, que se analiza. Así, en los países musulmanes regidos por tradiciones religiosas muy ortodoxas, rígidas y politizadas, como Afganistán o Arabia Saudí, las mujeres se encuentran en una situación de sometimiento absoluto al varón y reducidas por completo al espacio privado. En cambio en otros, donde la imbricación de política y religión es menor, las mujeres han accedido a la esfera pública y se han incorporado al trabajo, la ciencia y la política, ocupando incluso algunos altos cargos, como ocurre en occidente. No obstante, a pesar de esta diversidad, existen aspectos comunes que influyen en la concepción del modelo normativo de feminidad y de familia, regido por las leyes religiosas, las tradiciones y costumbres. Aún así, nos moveríamos en una franja amplia que invita a no simplificar ni a generalizar debido a las diferentes interpretaciones del Islam y a los cambios políticos y sociales que se vienen produciendo en muchos países situados en su esfera de influencia. La necesidad de matizar invita igualmente a evitar confusiones cuando se habla de árabes y musulmanes, ya que frecuentemente se suelen homologar ambos conceptos. Pero no todos los árabes son musulmanes, ni al revés. De hecho, una mayoría de seguidores de las doctrinas del Corán no son árabes.

Reflexionando sobre el “feminismo de segunda ola” de los años sesenta-setenta del pasado siglo, he podido establecer, como hizo Laura Biricolti⁴, el vínculo entre conocer y hacer, entre el hecho de actuar de forma voluntaria y la reflexión intelectual, que constituye una de las huellas de identidad del movimiento de mujeres. Decididas a transformar el mundo que las rodeaba y las relaciones con el otro sexo, muchas utilizaron los relatos de sus propias

⁴ Ver BIRICOLTI, Laura, *Pensar la experiencia. Escribir la propia historia, ¿es escribir Historia?*. Tesis doctoral. Málaga, Universidad de Málaga, 2010, pág. 2. Biricolti cursó el Programa de Doctorado *Relaciones de género, sociedad y cultura en el ámbito mediterráneo*”, adscrito al Departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Málaga,

experiencias, incluso las más íntimas⁵. Las historias de vida muestran los elementos comunes de una estructura social, reflejan parte de la historia colectiva, se ubican en un tiempo y ponen de manifiesto cómo se vive la historia desde el punto de vista subjetivo. Precisamente la subjetividad resalta lo que cada persona es, sus particularidades, y los rasgos del imaginario social de la época. El relato autobiográfico reconstruye, pues, la dialéctica individuo-sociedad, describe las transformaciones, los cambios de vida, la visión del *self* y de los Otros/as, descubre, en fin, las claves interpretativas de muchos fenómenos sociales de ámbito general e histórico que sólo encuentran una explicación adecuada a través de la experiencia personal.

En este sentido, la lectura del ensayo de Shari Stone-Mediatore, proponiendo nuevas lecturas del campo de la experiencia, fue muy reveladora para mí⁶. Esta autora denuncia las contradicciones de las políticas llevadas a cabo en las democracias capitalistas y los regímenes post-coloniales mediante el rescate de “las experiencias marginadas”, que han sido históricamente omitidas, olvidadas, oscurecidas y silenciadas en las representaciones dominantes. Añade que las narrativas en las que se exponen experiencias de luchas personales suelen producir una “conciencia” que contribuye a valorar la lucha política colectiva en un contexto en el que la globalización ha potenciado las jerarquías de raza, clase, género y sexo. Por ello el relato de las experiencias marginadas permite articular las vivencias femeninas con las numerosas opresiones orquestadas en un mundo globalizado, contribuye a trazar un puente entre lo vivido y el plano de la economía y la política, promueve la crítica de las formas discursivas “coloniales” generadas en las universidades del norte en detrimentos de las “otras”, las mujeres del Tercer Mundo, y apunta el potencial de resistencia de los relatos que desafían a los

⁵ BUTTARELLI, Annarosa y GIARDINI, Federica, *Il pensiero dell'esperienza*. Milano, Baldini Castoldi Dalai editore, 2008, pág. 170.

⁶ STONE-MEDIATORE, Shari, “Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia”, *Hiparquía*, Vol. 10, Nº 1, págs. 66-99. Ver MOHANTY, Chandra Talpade; Russo, Ann y TORRES, Lourdes, *Third Worlds Woman and the Politics of Feminism*, Bloomington-Indianápolis, Indiana University Press, 1991.

discursos hegemónicos (historias de vida, testimonios, ensayos personales). Esta perspectiva, donde se ponen de relieve las relaciones recíprocas entre experiencia y escritura, conferirá a cada narradora de “vivencias marginadas” una dimensión política basada en la autoridad, el diálogo y el poder⁷.

Estrategias metodológicas

El objetivo de esta Tesis es analizar la escritura autobiográfica de Nawal As-Saadawi, (nacida en 1931, Egipto). Con ello he pretendido sacar a la luz el potencial de sus discursos y experiencias, que otorgan una fuerte dimensión política a su escritura y su biografía, dos aspectos muy difíciles de separar. La historiadora Paola di Cori sostiene que la producción cultural de las mujeres no se reduce al campo de lo meramente intelectual sino que produce significados corporales, físicos, materiales, emocionales, autobiográficos o no⁸. Quizá por esa dualidad no hay otro nombre de mujer en el mundo árabe que suscite más sentimientos, emociones, pensamientos encontrados, adhesiones, controversias y polémicas que el de As-Saadawi. Médica, escritora, activista y profesora, ha violado numerosos cánones en sus obras de ficción y autobiográficas, en sus declaraciones y testimonios, en sus prácticas de vida. Ha sido descalificada, acusada de oportunista, tildada de radical y “prostituta”, pero ha sido ensalzada también por su lucha a favor de las mujeres y de los oprimidos, por su intenso trabajo en hospitales y centros de salud, por sus investigaciones clínicas, por su poderosa escritura en la que da nombre y multiplica las voces de mujeres silenciadas, invisibles, y de otros sujetos subalternos que de otro modo permanecerían ocultos. Una escritura en la que propone estrategias de resistencia desde los márgenes, a partir un lenguaje propio, crítico y disconforme, y proclama la necesidad de construir un feminismo sin fronteras, percibido no sólo como denuncia de la opresión sino como práctica política, con sus estrategias de lucha y

⁷ Así lo ha hecho RODRÍGUEZ, Rosana Paula, *Cuerpo y política. Palabras y silencios sobre experiencias de aborto. Testimonios de dos orillas*. Tesis Doctoral. Universidad Pablo de Olavide, 2011.

⁸ DI CORI, Paola, “El tema”, *Memoria*, Vol. 15, 1985, pág. 5.

resistencia. En ese discurso lo personal se vuelve para las mujeres subalternas más político que nunca. Quizá por estas connotaciones, o quizá a pesar de ellas, las obras de Nawal As-Saadawi han sido reeditadas muchas veces tanto en el Próximo Oriente como en Occidente.

La escritora tiene un enorme *corpus* literario –más de cincuenta obras traducidas a treinta idiomas- que abarca desde novelas y cuentos a teatro, textos autobiográficos y libros de viajes. Sin embargo esta producción cultural ha permanecido, durante mucho tiempo, en un territorio absolutamente inexplorado desde el punto de vista de la teoría crítica y la teoría feminista. Más aún, no existen ensayos de conjunto, ni tampoco biografías completas sobre As-Saadawi, sequía que se ve contrarrestada con una profusión de perfiles divulgativos sobre su persona y su obra publicados en páginas web, revistas culturales y periódicos, frecuentemente en la red, o de entrevistas concedidas a diversos medios de comunicación, árabes y occidentales, que constituyen piezas indispensables a la hora de reconstruir el inmenso “puzle” biográfico y literario de una figura femenina poliédrica, polisémica, desde numerosos puntos de vista, que ha padecido persecuciones, detenciones, años de cárcel y exilios. Una mujer muy activa intelectualmente y que se resiste a que la callen. Quizá por ello el discurso de As-Saadawi adquiere una forma distintiva, ligada a la denuncia de la falta de libertades y del peso de las tradiciones en la situación de las mujeres en los países musulmanes.

Partiendo de estas consideraciones, elegí como *corpus* troncal de investigación las siguientes obras autobiográficas de Nawal As-Saadawi: *Memorias de la cárcel de mujeres* (1983), *Mis viajes alrededor del mundo* (1986), *La Hija de Isis* (2000) y *Prueba de Fuego* (2001). He trabajado con ellas profusamente a partir de sucesivas relecturas en un proceso que podría denominar como de disección y reconstrucción, un recorrido complejo a la búsqueda de significados, cotejando, cuando ha sido necesario, las versiones originales en árabe con las traducciones españolas e inglesas. Estas memorias

constituyen una fuente excelente para entender las contradicciones del reformismo político, el peso de la religión, la vitalidad del patriarcado, el multiculturalismo, el multilingüismo y la multiétnicidad de la sociedad egipcia en el siglo XX. Representan también un excelente material para vislumbrar la tensión dialéctica que se establece entre recuerdo, silencio y olvido. Si la memoria se ha convertido en el siglo XX en un campo de batalla⁹, Nawal As- Saadawi ha roto con su voz, sus escritos y su activismo el silencio colectivo en innumerables ocasiones. Constituyen, en fin, un excelente ejemplo de las relaciones entre cuerpo y política, ya que muestran con claridad cómo influye la diferencia sexual en las sociedades musulmanas, subrayan la escisión entre sujeto político (masculino) y sujeto sexuado (femenino), resaltan la violencia material y simbólica ejercida sobre el cuerpo de las mujeres desde niñas, ponen de relieve los efectos de la microfísica del poder en la construcción de “cuerpos dóciles”, como señalaran Michel Foucault¹⁰ y, desde presupuestos diferentes, las feministas de los años sesenta, autoras de la consigna: “lo personal es político”. Consigna que continúa provocando, medio siglo después, numerosas reflexiones sobre las funciones reproductivas de las mujeres, en su sentido biológico y social, el control de la natalidad, el canon de belleza y la “ética del cuidado” ejercida con niños y niñas, adolescentes y personas ancianas y enfermas.

El objetivo general de la investigación se apoya en otros de índole teórica, como la necesidad de elaborar un marco interpretativo sobre la literatura autobiográfica femenina y las relaciones entre biografía y memoria, poniendo de manifiesto el valor de las historias de vida o testimonios, unas veces lineales, otras veces sesgados o recurrentes, de As-Saadawi, y el interés de determinados acontecimientos analizados en un contexto histórico religioso, político y legislativo. Los criterios metodológicos utilizados para llevar a

⁹ Para estos aspectos, PASSERINI, Luisa, *Memoria y utopía. La primacía de la intersubjetividad*. Valencia, Universidad de Valencia, 2006, págs. 25-26.

¹⁰ FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina, 1966 y *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI, 2002.

cabo el trabajo han sido cualitativos, se han basado en la interpretación de los relatos memorialísticos de As-Saadawi, valorando también su interés como fuente para reconstruir la historia de las mujeres y la historia del feminismo en Egipto. Pero quiero aclarar que, junto a los significados que la propia autora otorga a sus experiencias, ideas y sentimientos, se ha producido una inevitable interacción entre su subjetividad y la mía. El resultado final no puede eludir, por tanto, mi propia intervención, mi elección, por poner un ejemplo, de determinados aspectos contenidos en sus relatos y mi posición socio-cultural y subjetiva, de acuerdo con los postulados de Bourdieu¹¹. Por otra parte, la producción de conocimiento sobre la escritura de As-Saadawi, y sobre su propia vida, se vincula en la investigación a una carga teórica provista de supuestos ideológicos, valores y emociones.

Ello implica la elección de varias hipótesis:

-El Islam le resta derechos a las mujeres mientras que las leyes dentro de un estado laico o democrático le proporcionan igualdad y dignidad.

-Tanto las interpretaciones de las aleyas coránicas, hechas por ulemas y faquíes, según su propia formación, como el estancamiento de las mismas en una época determinada, hacen que las mujeres tengan un estatus inferior y que los Estados se rijan por leyes discriminatorias. Haría falta adaptar las leyes a cada época, a los cambios sociales.

-Hay varios modelos de mujeres musulmanas y no uno solo, algo que está profundamente ligado a las escuelas jurídicas de cada país, los estatutos personales, las costumbres y a la propia sociedad, según la clase social, el nivel de instrucción y concienciación, el grado de aspiración a la igualdad y la defensa de los derechos humanos y los derechos femeninos.

-Las identidades de las mujeres musulmanas se van configurando entre las normas impuestas por el entorno familiar y la sociedad, alimentadas por la *Sharía*, y las ideas y experiencias adquiridas por ellas mismas, fruto de su

¹¹ Bourdieu, Pierre, *¿Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos*. Madrid, Akal, 1982. Cf. BERTEAUX, Daniel, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2008.

esfuerzo personal, del descubrimiento de los derechos humanos y de la reinterpretación de las leyes islámicas preestablecidas.

En relación con estas hipótesis me planteé algunas preguntas: ¿Existe un solo Islam? ¿Son varios? ¿De qué depende esto? ¿Qué factores determinan el estatus de las mujeres en los países musulmanes? ¿Cómo contribuye la implantación de la democracia a concienciar a la población sobre la necesidad de luchar por los derechos humanos y los derechos femeninos en particular? ¿Cuáles son las características del movimiento de emancipación de las mujeres en estos países? ¿Cuáles han sido los rasgos del feminismo histórico en ellos? ¿Cómo describe y encarna Nawal As-Saadawi la conciencia y las prácticas feministas en su país? ¿Qué modelos de feminidad y masculinidad surcan sus relatos autobiográficos y de ficción? ¿Qué aspectos, además de la violencia y el dolor, se subrayan en su “escritura del cuerpo femenino”? ¿Cómo se desarrolla el choque entre los variados componentes de la “identidad impuesta” a las mujeres y los de la “identidad reconstruida” por ellas? ¿Cómo afirma y reafirma Nawal As-Saadawi la necesidad de “rehacerse” a través de la escritura?

Para responder estas cuestiones, además de analizar los materiales autobiográficos troncales ya citados, he recurrido a otros similares, como cuentos y relatos de mediana extensión, entre ellos uno de los primeros, *Memorias de una niña llamada Soad*¹². He utilizado su literatura de ficción, básicamente las novelas: *Mujer en Punto Cero*¹³, *La Caída del Imam*¹⁴, *Dios muere a orillas del Nilo*¹⁵, *La mujer que buscaba*¹⁶, *Love in the kingdom of oil (Amor en el reino del petróleo)*, y una de sus obras de teatro: *Dios dimite en la Cumbre*¹⁷. Asimismo, he analizado sus ensayos *Mujeres y Sexualidad*¹⁸,

¹² AS-SAADAWI, Nawal, *Mudakirat Tefla Ismha Soad*, El Cairo, Maktabat Madboli, 1996.

¹³ AS-SAADAWI, Nawal, *Mujer en punto cero*, Madrid, Horas y Horas, 1999.

¹⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *La caída del Imam*, Barcelona, Seix Barral, 1995

¹⁵ AS-SAADAWI, Nawal, *Dios muere a orillas del Nilo*, Barcelona, Herder, 2000.

¹⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *La mujer que buscaba*, Barcelona, Martínez Roca, 1998.

¹⁷ Los protagonistas de *Dios Dimite en la Cumbre* son Moisés, Jesucristo, Mahoma, Abraham, Eva, la Virgen María y Bent Allah.

¹⁸ En árabe, *Al Mar'a wal Yins*.

*Woman is the Origin*¹⁹, *Mujeres y Neurosis*, *Men and Sex*²⁰ y *Las revoluciones árabes*, cuyo contenido supone una importante ruptura con los tabúes sexuales y políticos vigentes en la sociedad egipcia, más aún por su procedencia femenina. Algunos de estos libros han sido traducidos al español, siendo esta la versión utilizada en la Tesis; en otros casos he tenido que recurrir a las traducciones inglesas o he utilizado la edición en lengua árabe.

Tanto los artículos periodísticos de Nawal As-Saadawi como los publicados sobre ella en revistas y en periódicos de medio mundo, me han proporcionado una valiosa información sobre el proceso de escritura de su obra y sobre las vicisitudes que debió afrontar para sacar adelante sus proyectos vitales y culturales. Debo destacar la prensa árabe publicada en la red y los diarios españoles *El País*, *El Mundo*, *La Vanguardia* y *ABC*, en cuyas páginas, además de obtener noticias sobre nuestra protagonista, he podido rastrear las huellas informativas relacionadas con la historia egipcia colonial y poscolonial, sus revoluciones y contrarrevoluciones políticas. Las páginas web que incluyen aproximaciones biográficas, así como reseñas y noticias sobre sus libros, son numerosas, motivo por el que he decidido incorporar una selección de ellas al final de la Tesis. Tengo que confesar que los intentos de entrevistar personalmente a As-Saadawi han resultado infructuosos, debido a las circunstancias políticas, hecho que puedo comprender teniendo en cuenta su avanzada edad y la necesidad de protegerse en un contexto de vaivenes muy poco favorables para una mujer coherente y “radical” como ella, que no dudó en participar a diario en las manifestaciones de la plaza de Tahrír.

El trabajo de elaboración de la Tesis se ha materializado en dos bloques, donde se ubican los cuatro capítulos que la integran. El primero se puede considerar “clásico”, debido a la necesidad de incluir un capítulo que pusiera

¹⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *Al Untha hia Al Asl*, <https://drive.google.com/folderview?id=0B-PI46qpQ--Bd115VHpuZDFVNHM&usp=sharing>

²⁰ Se puede consultar una versión electrónica del libro *Men and Sex* en <https://drive.google.com/folderview?id=0B-PI46qpQ--Bd115VHpuZDFVNHM&usp=sharing>

de relieve el escenario religioso, social, jurídico y político que contextualiza y otorga significado a las experiencias, los discursos y la escritura de Nawal As-Saadawi. Tenía que exponer los fundamentos del Islam, sus doctrinas y formas de vida como pórtico de entrada, para explicarme a mí misma y explicar a los demás los “porqués” de una trayectoria vital y de una escritura que la propia autora califica como el aire que le permitiría sobrevivir, resistir y plantear sus estrategias de lucha. El segundo bloque abarca una aproximación al marco histórico egipcio, colonial y poscolonial, tamizado por la mirada, la memoria y la escritura autobiográfica de As-Sadawi, así como una revisión del complejo ordenamiento jurídico del país, donde confluyen leyes civiles, religiosas y normas consuetudinarias, y el análisis de los orígenes y la evolución del movimiento de emancipación femenina desde comienzos del siglo XX. De estos aspectos se ocupa el capítulo segundo de la Tesis. A partir de aquí, los capítulos tres y cuatro desarrollan el núcleo de la investigación: el análisis de los textos memorialísticos de Nawal As-Saadawi, la reconstrucción de su biografía a partir de ellos, la interpretación política de sus escritos y el valor otorgado a las genealogías femeninas familiares, representativas de las experiencias de vida de otras muchas mujeres desconocidas y de los problemas que debieron asumir desde la obediencia o afrontar desde la rebeldía: mutilaciones genitales, matrimonios concertados y consumados en la pubertad, violencia física y simbólica, sumisión a la estructura patriarcal, imposición del velo físico y “mental”, abusos sexuales, entre otros aspectos. Todo ello, y las actitudes con que las mujeres egipcias afrontan esta problemática, configurará, entre otros elementos, el marco plural de las identidades femeninas, que cierra el último capítulo. La investigación culmina con las conclusiones y los apartados dedicados a las fuentes y la bibliografía.

Parte I: Contexto y fundamentos del Islam

Capítulo I: Islam, orígenes, doctrinas y formas de vida

1.1 Introducción a la religión del Islam

El Islam es la segunda religión del mundo y aunque no existe unanimidad en cuanto a la cifra exacta de musulmanes que hay en la actualidad, las estimaciones varían entre una moderada de setecientos millones y otra excesiva que los sitúa cerca de los 1500 millones repartidos por todo el globo. La Organización para la Cooperación Islámica, institucionalizada en 1971, agrupó en 2008 a 57 países de mayoría musulmana²¹. Los tópicos llevan a asociar la religión musulmana con Oriente Próximo. Pero las estadísticas revelan que la mayoría de los musulmanes del mundo se sitúa en Asia²². La mayoría se hallan en Indonesia (203 millones, 88%), Pakistán (174 millones, 96%), la India (161 millones, 13,4), Bangladesh, todos asiáticos, con una gran densidad de población, y sólo uno está en Oriente próximo, Egipto.

Los musulmanes árabes son minoritarios en el conjunto islámico (20% en Oriente Próximo y el Norte de África), ocupan sin embargo un lugar central geográfica, cultural y afectivamente. Gozan de un prestigio incomparable porque es Oriente Próximo la cuna del Credo que le fue revelado a Muhammad en la Arabia del siglo VII y porque fueron los propagadores de

²¹En África : Marruecos, Argelia, Egipto, Benín, Burkina Faso, Camerún, Chad, Comores, Costa de Marfil, Yibuti, Gabón, Gambia, Guinea-Bissau, Libia, Malí, Mauritania, Mozambique, Níger, Nigeria, Senegal, Sierra Leona, Somalia, Sudán, Togo, Túnez y Uganda.

En América: Guyana y Surinam.

En Europa: Turquía, Albania y Bosnia y Herzegovina.

En Asia: Arabia Saudita, Azerbaiyán, Bahrein, Bangladesh, Brunei, Emiratos Árabes Unidos, Indonesia, Irán, Iraq, Jordania, Kazajstán, Kuwait, Kirguistán, Líbano, Malasia, Maldivas, Omán, Pakistán, Qatar, Siria, Tayikistán, los Territorios Palestinos, Turkmenistán, Uzbekistán y Yemen.

²² Casi un 62% de la población islámica total, un cuarto de la población mundial es musulmana, según una encuesta realizada por el Pew Forum On Religion and Public Life. El informe realizado deja desterrada la idea de que los musulmanes son árabes y de que los árabes son musulmanes. Para más información, véase “Mapping the Global Muslims Population”, de octubre de 2009, y “The World’s Muslims: Religion, Politics and Society”, April 30, 2013 en www.pewforum.org.

Islam durante los primeros siglos siendo su lengua la misma en la que se presenta y recita el Corán.

La historia tradicional musulmana comienza hace 1400 años, en una árida zona de la península arábiga, un remoto lugar habitado por nómadas del desierto y que contaba con poblados tribales. Una época conocida con el nombre de Al- Yāhiliyah: la edad de la ignorancia. La Meca pre islámica era una ciudad llena de judíos y cristianos y se combinaban distintas ideas de las dos religiones, pero el panorama del siglo sexto era dominado por gente que creían en distintos dioses y cada año los peregrinos invadían la Meca para rendir culto en la Kaaba, un sepulcro convertido en un panteón de un sinnúmero de ídolos. La peregrinación anual al sepulcro reportaba enormes beneficios económicos a la tribu que controlaba el lugar sagrado, ya que todos los que llegaban para hacer una ofrenda tenían que pagar un tributo. Y mientras los líderes de Quraiš se enriquecían, los habitantes vivían en la más absoluta miseria. Había una distribución desigual de la riqueza, problemas con los derechos de los huérfanos, las mujeres y los necesitados. La esclavitud era una práctica habitual en la región, las niñas se consideraban algo inútil, y a menudo eran enterradas al nacer.

En esta ciudad nació Muhammad²³ en el año 570 d.c. Sus padres habían fallecido antes de que cumpliera los seis años y encontró apoyo en un tío suyo muy poderoso. A los 25 años, ya lideraba una caravana siendo un hábil hombre de negocios. Siendo así, llamó la atención de una viuda, algo más mayor que él y cuyo nombre es Jadiya. Ella lo contrató para que dirigiese una caravana suya, con el fin de que poco después le hiciera una propuesta de matrimonio. Según las biografías del Profeta, éste tuvo con ella un matrimonio feliz y un éxito grande en los negocios. Sin embargo, Muhammad seguía sin encontrar un sentido a las injusticias que vivía en la sociedad. Tenía inquietud y estaba sensibilizado con la idea de algo supremo,

²³ Para más información sobre Mahoma, véase VERNET, Juan, *Mahoma*, Madrid, Espasa Libros, 2006. BEN AL-WAHID AL-MAQDISI, Abdelgani, *Mujtaṣar Sīrat Ar-Rasul wa Sīrat Aṣḥābih*, Riad, Fundación Sulaymān Ben Abelazīz, 2003.

superior o divino, y la espiritualidad ocupaba cada vez un lugar más importante en su vida. Comenzó a cuestionar las religiones tribales que adoraban a distintos dioses, teniendo así recelo al paganismo, al politeísmo que dominaba Arabia. Se apartaba, cada cierto tiempo, de su entorno para reflexionar y meditar sobre las realidades de la existencia humana y en uno de esos retiros, en una cueva fuera de la Meca, Muhammad tuvo una visión que cambiaría la historia. En aquella cueva llamada *Hira*, se le reveló la palabra de Dios. La revelación de la cueva, marca un período de 22 años durante los que Muhammad recibe los mensajes divinos que formarán el Corán. Asumiendo su responsabilidad profética, comenzó a predicar y a transmitir la palabra de Dios a la gente en el año 612. Así mismo se comprometió con la misión de llevar el mensaje a sus compañeros, recitándoles las palabras exactas que oía del ángel y en su orden exacto, y los animó para que aprendieran cada versículo y lo transmitieran a otros. Cabe destacar que en aquellos tiempos la escritura era usada escasamente, motivo por el que se ejercitaba la memoria y la transmisión oral hasta un grado ahora inimaginable.

El Corán fue memorizado literalmente por algunos de los compañeros del Profeta. Destacan especialmente Zaid Ibn Ṭābit, Ubay Ibn Ka‘b, Mu‘āḍ Ibn Ḷabal y Abū Zaid. Los acompañantes de Mahoma empezaron a registrar los versículos de forma escrita antes de que su líder muriera en el año 632. Y cada Ramadán el Profeta repetía, después del Ángel Gabriel, el Corán entero y en su orden exacto, con la presencia de varios de sus compañeros; y el año de su muerte lo recitó entero dos veces para reforzarlo en la mente de cada uno de ellos. La primera recopilación completa del Corán fue hecha durante el mandato del primer califa, Abū Bakr. Zayd Ibn Ṭābit fue el encargado de *recopilar* el Corán a partir de varias piezas de hueso, hojas de pergamino repartidas por toda la comunidad musulmana. Una recopilación que fue conservada por Hafṣa, hija del segundo

califa Omar y una de las viudas de Mahoma. Durante el califato de ‘Uṭmān Ibn ‘Affān, hubo disputas relativas a la recitación del Corán. En respuesta, ‘Uṭmān decidió codificar, estandarizar y transcribir el texto para poder producir una copia estándar del mismo. Es la que usan los fieles hoy en día, confiando en que es intacta y pura.

1.1.2 El Islam: definición de una religión

El mensaje revelado al Profeta Muhammad mediante el ángel Gabriel, con el tiempo, dio lugar a una religión organizada con sus ritos, dogmas y creencias. No es una religión nueva. Es en realidad el mismo mensaje y la misma orientación que Dios reveló a todos sus mensajeros, pero en este caso abarca una forma de vida completa y total:

Di: "Creemos en Dios y en lo que se ha hecho descender para nosotros, y en lo que se hizo descender para Abraham, Ismail, Isaac, Jacob y sus descendientes, y en lo que Moisés, Jesús y todos los [demás] profetas han recibido de su Sustentador: no hacemos distinción entre ninguno de ellos. Y a Él nos sometemos." [Corán 3:84]²⁴

El Islam es una religión basada esencialmente en la adoración a Dios. La idea central es Allah, el Único, el Creador. “No hay Dios más que Allah y Muhammad es el mensajero de Allah”. Esa declaración es el principio de la Unicidad. A Dios todo se debe y en función de él se ordena todo en la vida y después de la vida. No es un concepto religioso surgido de una corriente de pensamiento, ni su advenimiento en el mundo surge por la voluntad humana sino que es la culminación del ciclo profético que comenzó con Adán y concluyó con Muhammad. En este sentido todos los enviados de Dios tuvieron la misión de ser sus mensajeros y son parte también de la historia

²⁴ *El Corán*, versión electrónica de Web Islam. Disponible en : <http://www.webislam.com/coran/>
Traducción de Muhammad Asad (austriaco judío converso al islam), editada por la Junta Islámica. Es una traducción explicativa, que racionaliza bastantes cosas que en el original pueden ser ambiguas. Todas las citas que aparecerán a lo largo del trabajo son sacadas de esta versión.

sagrada del Islam. La manifestación divina a través de los Profetas se expuso además a través de libros revelados a los mismos como La Torá y el Evangelio. La revelación por parte del Arcángel Gabriel a Muhammad, aporta a la humanidad la última de las escrituras.

La continuidad del mensaje divino debe ser entendida en función de la evolución de la vida. La progresividad del mensaje avanza en paralelo con el progreso humano general en todas las esferas de la actividad humana. Así todas las religiones reveladas, aunque poseían las mismas enseñanzas fundamentales, cubrían áreas relativamente menores de instrucciones detalladas, mandamientos y prohibiciones. Estos crecieron gradualmente en un mayor número de imperativos y restricciones que iban cubriendo un campo mayor de actividad humana.

El término Islam significa, literalmente, sumisión y entrega de uno mismo a Allah, sometimiento a la voluntad de Dios. Exige fe en la unicidad y soberanía de Dios, que hace que el hombre se percate del sentido del universo y el lugar que en él ocupa. Esta fe debe ser probada y expresada por medio de actos. La fe sola no es suficiente. Creer en Dios requiere que se mire a la humanidad como una sola familia bajo su omnipotencia universal. Las intenciones puras y las obras de bien, son las únicas avenidas hacia el paraíso. De este modo se establece un lazo directo con Dios de todos los hombres por igual, sin ninguna intercesión o discriminación. El Islam no es sólo una religión, sino una síntesis completa de todos los aspectos de la vida de una persona. Ordena la vida de la comunidad de creyentes de forma integral, moderada, lógica y equilibrada a través del Sagrado Corán.

1.1.3 El Corán: libro sargado de los musulmanes

El Corán es el libro sagrado del Islam, y no se trata de que Dios inspirase al profeta o lo empujase a contar acontecimientos importantes, sino que, para los musulmanes, es el mensaje que el propio Dios transmite al mundo. Los versos son considerados los más bellos jamás escritos en lengua árabe, forman un laberinto de lenguaje y no siguen un orden cronológico o narrativo. Lo forman aleyas equívocas, ambiguas o de similitud y otras unívocas explícitas y claras, esos son los versículos que forman la matriz de la escritura divina.

“Él es quien ha hecho descender sobre ti esta escritura divina, en la que hay mensajes que son claros por, y en sí mismos --que son la esencia de la escritura divina-- junto con otros que son alegóricos. Pero aquellos cuyos corazones tienden a desviarse de la verdad van tras esa parte de la escritura divina que ha sido expresada en alegoría, buscando [lo que habrá de crear] confusión, y queriendo [llegar a] su significado último [de una forma arbitraria]; pero su significado último sólo Dios lo conoce. De ahí que aquellos que están profundamente arraigados en el conocimiento digan: "Creemos en ella; toda [la escritura divina] proviene de nuestro Sustentado-aunque sólo los dotados de perspicacia tienen esto presente. ”²⁵ [Corán 3:7]

Descifrar el significado de los versículos no es tarea fácil y el Islam no cuenta con una institución religiosa a la hora de interpretar un texto tan complejo. Cada persona hace su propia interpretación de las escrituras. Ahí reside el concepto de la *Yihād*, que es el esfuerzo intelectual, moral y físico que realiza el creyente que indaga y lucha en su interior para conocer correcta y profundamente el Islam a lo largo de su vida. Lo cual contradice lo que es conocido mayormente como “Guerra Santa”. Refiriéndose a ésta, el Corán autoriza a los musulmanes a defenderse si son atacados en sus territorios pero en absoluto los incita a iniciar una ofensiva. Abundan los libros que se centran en explicar e interpretar todas las aleyas del Corán y se agrupan bajo la ciencia *Tafsīr*, que se originó después de la muerte de

²⁵ *El Corán*, versión electrónica de Web Islam.

Mahoma y desarrolla un sistema de exégesis metódica que analiza cada versículo por separado y muchas veces cada palabra por separado²⁶.

Las 114 suras que constituyen el libro sagrado se organizan por su extensión, los más largos en principio y los más cortos al final. El libro recoge muchas historias y es un reglamento de cómo hay que comportarse en la vida, una fuente moral de cómo hay que afrontar las dificultades y los conflictos que surgen en ella. En él se repiten los mensajes sobre el Día del Juicio Final, cuyo nombre aparece en la Sura 75 *Al-Qiyāma*, y en el que la Humanidad tendrá que responder de sus actos en la tierra.

“Y entonces, aquel cuyo peso [de buenas acciones] sea grande en la balanza gozará de una vida placentera; pero aquel cuyo peso sea leve en la balanza se verá cercado por un abismo. Y qué puede hacerte concebir lo que será ese [abismo]? ¡Un fuego que arde intensamente!” [101: 6-11]

“La vida placentera” se describe en muchos pasajes del Corán como un jardín exuberante repleto de agua, mientras que el “abismo” o infierno es fuego, calor, calderas de cobre fundidas en gargantas de las personas sedientas, en lugar de agua.

“Entrarán en jardines de felicidad perpetua, donde serán adornados con brazaletes de oro y perlas, y sus vestidos serán de seda; Y dirán: “¡La alabanza es debida por entero a Dios, que ha apartado de nosotros todo pesar: pues, ciertamente, nuestro Sustentador es en verdad indulgente, sumamente agradecido.” [Corán 35: 33-34]

“No así los verdaderos siervos de Dios: esos tendrán [en el más allá] un sustento que reconocerán como los frutos [de su vida en la tierra]; y serán honrados en jardines de felicidad, [recostados] unos enfrente de otros, sobre lechos de felicidad. Se hará pasar entre ellos una copa [con una bebida] de manantiales puros, clara, delicia de quienes la beben, que no indisponen, ni les embriaga.” [Corán 37: 40-47]

²⁶ Uno de los primeros libros compilados en la edad media pertenece a At-Ṭabarī. En la siguiente página se agrupan varios libros que explican el Corán, cuyos autores pertenecen a diferentes escuelas jurídicas: <http://www.altafsir.com/>

En cuanto al infierno, pues se encuentra lleno de tormentos indescriptibles, dolores y pesares. Es eterno y sus habitantes permanecerán allí por toda la eternidad.

“Y, en verdad, hemos adornado el cielo más próximo a la tierra con luceros, y los hemos hecho objeto de conjeturas para los [hombres] malvados: y para ellos hemos preparado el castigo de las llamas abrasadoras – pues, a quienes se empeñan en blasfemar [de esa forma] contra su Sustentador les aguarda el castigo del infierno: ¡qué horrible destino! Cuando sean arrojados en ese [infierno], oirán su fragor mientras hierve.” [Corán 67:5-7]

El único modo de conseguir la salvación en el día de la Resurrección es seguir la palabra de Dios. Purificar el alma humana, que, según el Corán, cuenta son dos facetas distintas: una que inspira el bien y la otra que protege de las inculcaciones pecaminosas. El Corán informa que la ignorancia es la causa de seguir los deseos y los caprichos. Por eso hay que ceñirse al alma que trae consigo la sabiduría y así alejarse y huir de ser esclavo de sus deseos dañinos. El Corán se refiere constantemente a este tipo de personas como “gente que no razona”²⁷. Según Hārūn Yahya²⁸, hay que separar entre sabiduría e inteligencia ya que la gente suele confundir los dos conceptos. Todo el mundo puede ser inteligente pero la sabiduría sólo la posee el que tenga fe. La sabiduría se adquiere cuando obedece a la conciencia que le protege de lo malo de su alma. Esa sabiduría se halla en el corazón y en el alma humana, los que están desprovistos de ella carecen de entendimiento y sus corazones están cerrados²⁹.

²⁷ “No combatirán contra vosotros, [ni siquiera] estando juntos, sino desde plazas fortificadas o desde detrás de murallas. Sus disensiones internas son profundas: pensaríais que están unidos, pero [en realidad] sus corazones están enfrentados [entre sí]: esto, porque son gente que no razona”. [Corán 59: 14]

²⁸ HĀRŪN, Yahya, *Conceptos Básicos del Corán*, Nueva Delhi, Ar-Risāla The Islamic Centre, 2000.

²⁹ “¿Acaso no han viajado por la tierra, de forma que sus corazones adquirieran sabiduría, y sus oídos puedan oír? ¡Pues, ciertamente, no son los ojos los que se vuelven ciegos --sino que se vuelven ciegos los corazones que encierran los pechos!” [Corán 22:46]

El libro de Hārūn Yahya ofrece un amplio análisis sobre los principales conceptos que aparecen en el Corán; la mayoría de ellos están relacionados con la forma de seguir el camino correcto, usar la razón y el corazón para no hacerse daño y hallar la felicidad.

Hace catorce siglos, se reveló el Corán a la humanidad para ser su libro guía y se exhortó a la gente a aferrarse a él para ser conducidos hacia la verdad. Su lenguaje y estilo son inigualables, así como la sabiduría que en él se encierra, además posee muchos atributos y un gran número de verdades científicas que sólo ha sido posible descubrir con la tecnología del siglo XX. Contiene muchos datos científicos expresados de una manera extremadamente concisa y profunda y hechos que no podían conocerse en la época de su revelación. La gente sabía poco sobre astronomía, física o biología. Pero el texto contiene datos claves sobre diversos temas, tales como la creación del universo, la conformación del ser humano, la estructura de la atmósfera y el equilibrio que hace posible la vida sobre la tierra. Datos y realidades que dan al Corán una autoridad extremadamente alta, haciendo que haya sido inquebrantable a lo largo de todo un tiempo que se remonta a 1400 años.³⁰

1.1.4 Los pilares de la Fe y del Islam

Son seis principios fundamentales que constituyen la base de la doctrina, práctica y conocimiento del Islam. El Corán prescribe la creencia en Allah, en el Último Día, en los Ángeles, los Libros y los Profetas. También indica que sólo Dios determina el decreto de las personas.

Los seis artículos, pilares de la Fe, se recogen en el propio Corán numerosas veces. Una de ellas es en la Aleya 285 de Surat Al-Baqara:

“El enviado cree en lo que se ha hecho descender sobre él procedente de su Sustentador, y también los creyentes: Todos creen en Dios, en Sus Ángeles, en Sus revelaciones y en sus enviados, sin hacer distinción entre ninguno de Sus enviados, y dicen: Oímos y obedecemos. ¡Concédenos Tu perdón, oh Sustentador nuestro, pues a Ti es el retorno!” [Corán 2:285]

³⁰ Consultar HĀRŪN, Yahya, “Milagros del Corán”, Disponible en <http://www.harunyahya.com/> , AL-KAHĪL, Abd Ad-Dā'm, Enciclopedia de Milagros Científicos, disponible en <http://www.kaheel7.com/ar/>.

Para que una persona se considere musulmana es fundamental que crea en los seis pilares de la Fe:

El primer pilar es creer en Allah, el creador de los cielos, de la tierra y de todo. El Dios uno y único que no tiene socio alguno, ni madre, ni hijo, no engendró ni ha sido engendrado y es incomparable, no necesita de nadie y todos necesitan de Él. Y Allah no es otro Dios diferente al Dios de Abraham, ni de Moisés, ni de Jacob, ni de Jesús, ni es otro Dios que Muhammad haya traído. Es el mismo Dios, el ser Supremo.

“¡OH GENTES! Adorad a vuestro Sustentador, que os ha creado a vosotros y a quienes vivieron antes que vosotros, para que os mantengáis conscientes de Él, que ha hecho de la tierra un lecho para vosotros y del cielo una bóveda, y hace caer agua del cielo y mediante ella hace brotar frutos para vuestro sustento: así pues, no digáis que existen poderes capaces de rivalizar con Dios, a sabiendas [de que Él es Uno].”[Corán 2:21-22]

Y se han extraído del mismo Corán y de la Sunna los noventa y nueve nombres sublimes de Allah. Atributos divinos, que se deben usar sólo para referirse a él.

“Y [SOLO] de Dios son los atributos de perfección; así pues, invocadle por medio de ellos y alejaos de aquellos que desvirtúan el significado de Sus atributos: ¡serán retribuidos por todo lo que solían hacer!” [Corán 7:180]

El segundo de los pilares es creer en los ángeles, que son creación de Dios, hechos de Luz; su propósito es servirle a Dios en absoluto, no tienen sexo y carecen de deseos mundanos tales como comer, beber o dormir entre otras cosas. Viven glorificando a Dios.

“¡Y [no obstante,] dicen algunos: “El Más Misericordioso ha tomado para Sí un hijo”! ¡Infinita es Su gloria! ¡Qué va! [Esos a quienes consideran “progenie” de Dios no son sino Sus] siervos honorables: no hablan si antes Él no les dirige la palabra, y [cuando obran,] actúan siguiendo sus órdenes.”[Corán 21:26].

El tercero consiste en creer en los libros sagrados. Los musulmanes consideran que Dios reveló sus leyes por etapas a través de sus profetas, y por lo tanto creen en La Torá (Moisés), El Libro de los Salmos (David), El Evangelio (Jesús) y El Corán (Muhammad). Sin embargo, los musulmanes creen que tales revelaciones estaban limitadas a una época y gente determinada y no se han preservado en su pureza original, sino que han sufrido tergiversaciones. Todas las Sagradas Escrituras culminaron y se perfeccionaron en el Corán. “Hoy os he perfeccionado vuestra religión y he completado mi gracia con vosotros y os he elegido el Islam como religión.” [Corán 5:4]

El cuarto, creer en los profetas, desde el primero hasta el último. No se debe de diferenciar entre ellos por su mensaje, que es el mismo mensaje que todos han predicado. Algunos de los profetas especialmente mencionados en el Santo Corán son: Adán, Job, David, Hud, Abraham, Elías, Jesús, Isaac, Ismael, Luqman, Noé, Samuel, Salomón, Jonás, Juan, Jacobo, José y Muhammad y otros que no se mencionan: “Enviamos Mensajeros antes de ti; de ellos hay algunos que te hemos mencionado y otros que no te hemos mencionado...” [Corán 40:79]. Los musulmanes consideran que el Santo Corán fue enviado a toda la humanidad abarcando las enseñanzas de las Escrituras anteriores y también creen que el Santo Profeta es el último de todos, habiendo sido enviado no sólo a una nación, sino a todas las naciones, y, por consiguiente, a toda la humanidad.

El quinto fundamento es creer en el Día del juicio final, tanto en un paraíso como en el infierno. Ese Día, como se mencionó anteriormente, será el día de la justicia y todos rendirán cuentas y todos serán condenados. El Islam enseña que la muerte física no es el final de la existencia humana, sino el umbral hacia una forma de vida más elevada en que la persona puede lograr una mayor proximidad a Dios, dependiendo de sus acciones en la vida.

Según el Corán, en el Día del Juicio, el universo entero llegará a su final y los muertos serán resucitados, juzgados y recompensados según sus actos. Quienes hayan obrado bien merecerán el paraíso y quienes hayan obrado mal serán castigados con el infierno. No se aceptará ningún tipo de intercesión y cada alma será recompensada de acuerdo con sus actos.

El sexto y último pilar es creer en el Destino prescrito o decreto divino, esto quiere decir que Dios es el concededor del futuro, y todo lo abarca su sabiduría. Este controla el resultado final de todas las acciones del universo³¹. Y dentro de los límites del decreto divino, al hombre se le otorga libre voluntad.³²

Existe un gran debate acerca de si es Dios es el que controla el destino de cada uno o nosotros lo elegimos con nuestros actos y actitudes a lo largo de nuestra vida. Pero si el creador es el que controla nuestros destinos y todo lo tiene escrito y fijado, no sería justo que luego nos pida cuentas de vidas y trayectorias que hemos sido obligados a llevar³³. No sería justo ni lógico.

Se ha creado al ser humano y se le ha otorgado el uso de razón. Se le ha intentado mostrar un camino a través de cánones y pautas dándole la libertad de elegir un camino u otro. Ahí entra en acción la voluntad, sujeta a las propias convicciones y modos de pensar. Las manos del creador quizás controlen la época en la que hemos nacido, la actual y no la edad media, por ejemplo, en un lugar determinado, de padres que no hemos escogido, y en un entorno que nos ha sido impuesto. Creer que el ser humano es guiado por la voluntad de Dios paraliza a las personas y las conduce a regirse por culturas heredadas llenas de un sinfín de atrocidades dejando caer la responsabilidad sobre la divinidad. En cuanto a los Fundamentos del Islam, nos hemos

³¹ Véase *El Corán, op cit.* [87:1-4]

³² Para más información sobre los pilares de la Fe, ver el libro de la Universidad Islámica de Al-Madīna Al-Munawara, Arabia Saudí. Disponible en:

http://d1.islamhouse.com/data/ar/ih_books/single/ar_articles_of_faith.pdf

³³ El Sheyj An-Nābulsi da el ejemplo de un director que reúne a todos sus alumnos el primer día de clase para comunicarles los nombres de los aprobados y de los suspensos y luego los manda a estudiar. Véase, AL- BŪṬĪ Muhammad Said Ramadān, *Al-Insān Musayar am Mujayar*, disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B9syRfYDUeRLTzBBV01tSkZWQWM/edit>

basado para su definición en un extracto del libro de Ali Ṭantāwi³⁴, *Conocer el Islam*.

El primero de los pilares del islam es cumplir las oraciones obligatorias. De mañana dos prosternaciones, en el medio día cuatro, y después cuatro otras, tres a la caída del sol y cuatro en la noche. Cumplir con las oraciones necesita menos de treinta minutos al día. La presencia de otra persona no es necesaria para que sean válidas, ya que no hay intermediario entre el musulmán y su Señor. Antes de cada oración se deben hacer las abluciones³⁵, lavar ciertos miembros o todo el cuerpo si hace falta. Existe un mes determinado en el año, el noveno en el calendario lunar, durante el cual el musulmán adelanta su desayuno en el fin de la noche, en vez del comienzo del día, y atrasa su almuerzo hasta la caída del sol. Durante el día, se abstiene de comer, de beber y de tener relaciones íntimas. Resulta de esto un mes de pureza para su alma, un descanso para su estómago, una educación de su comportamiento y una buena salud. Este mes, el Ramadán, es el segundo de los fundamentos.

Si al musulmán le sobra, después de sus gastos, una cantidad determinada de bienes, ahorrada durante el año sin que la necesite, tiene que pagar, después de un año, de la suma equivalente un 2,5 % a los pobres y necesitados. Se trata de un pilar de solidaridad social y de una cura contra la enfermedad y la pobreza. Éste es el Azaque. El cuarto de los fundamentos consiste en la peregrinación a los Santos Lugares, un encuentro que tiene lugar cada año. La persona musulmana, si tiene capacidad económica, debe asistir una vez en su vida. La peregrinación se considera la suma de los encuentros periódicos planificados para la sociedad islámica. Existe también el encuentro de los consejos de la zona, dos veces al año, durante la oración de las dos fiestas (el fin del Ramadán y la fiesta del Sacrificio), el encuentro semanal realizado

³⁴ Para más información, ver el libro de AT-ṬANTĀWI, Ali, *Ta'rif 'Ām Bidīn Al-Islām*, Al-Manṣūra, Dār Al-Wafā' wa An-Našr, 1992.

³⁵ Leer los beneficios de las abluciones en: <http://kaheel7.com/pdetails.php?id=868&ft=36>

cada viernes para rezar en grupo al mediodía.

Éstas son las adoraciones básicas que incumben a los seguidores del Islam.

1.2 Las doctrinas del Islam

Hay diferentes formas de vivir y de entender la fe islámica. El sociólogo Edward Said³⁶ afirma que hay varios "islames" y Tariq Ramadan³⁷ habla de la existencia de culturas islámicas distintas. Desde luego, existen una serie de elementos y principios comunes en todos esos "islames" o culturas islámicas, pero sus revestimientos, sus formas de enfrentarse a cuestiones históricas y sociales concretas y su capacidad de adaptarse a su entorno son muy diversos. Los musulmanes pertenecen a una comunidad llamada *Umma* que les alimenta y nutre. Una sociedad unitaria donde todos se sienten solidarios y hermanos, a pesar de las diferencias de raza, lengua y civilización. Por lo cual el Islam ni es monolítico ni inamovible, sino que partiendo de unos principios morales comunes se manifiesta y desarrolla de forma distinta en función del contexto territorial y cultural en el que se integra. Esto explica que históricamente se hayan constituido comunidades musulmanas en culturas muy diferentes y que, a día de hoy, se pueda hablar tanto de un Islam indio como de un Islam nigeriano o incluso de un Islam europeo que se basa en vivir practicando los principios y ritos musulmanes, pero entendiendo el mundo desde una perspectiva cultural occidental.

En el seno del Islam conviven diferentes escuelas jurídicas que se encargan de dar respuestas y regir cuestiones prácticas de la vida; cabe recordar aquí que el Islam no es solo una religión, sino una forma de vida que abarca la política, la economía, la cultura y la

³⁶ Edward Wadie Said (Jerusalén 1935, Nueva York 2003) es palestino estadounidense. Fue académico (Universidad de Columbia) activista, crítico político, teórico literario. Su obra más conocida se llama *Orientalismo*. En ella critica los prejuicios occidentales contra los países arabo-islámicos. EDWARD, Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003.

³⁷ Tariq Said Ramadan, es académico suizo, francófono y musulmán. Publicó muchos libros y artículos favorables a considerar el Islam como una religión más de Europa. Véase: RAMADAN, Tariq, *Être musulman européen: étude des sources islamiques a la lumière du contexte européen*, Paris, Tawhid, 1999, *Musulmans d'occident: construire et contribuer*, Paris, Tawhid, 2002 y *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'Islam*, Arles Cedex, Sindbad, 2003,

sociedad. Todas estas escuelas tienen fuentes jurídicas permanentes que son el Corán y la Sunna y basan su metodología de trabajo en el *Iỵtihād*.

Por Sunna se entiende tradición del profeta, en árabe significa método o vía y es usado únicamente para referirse al legado de Muhammad, todo lo que hizo, dijo, toleró y aconsejó. La Sunna se encarga también de describir las normas a seguir y de detallar muchos aspectos que aparecen de forma general en el Corán, por ejemplo rezar o ayunar. Crea nuevos textos y normas paralelas que se aplican con igual importancia que los del Corán, pero no se consideran sagradas³⁸.

Las escuelas jurídicas se diferencian en la distinta valoración y en el uso que dan a las fuentes secundarias, tales como:

- *Iỵmā'*: consenso de los eruditos musulmanes en una cuestión legal.
- *Qiyās*: razonamiento por analógica de una norma para un supuesto no regulado pero similar a otro que sí lo está.
- *Iỵtihād*: esfuerzo y dedicación para la interpretación racional de las fuentes del derecho islámico.
- *Ra'y*: juicio individual u opinión personal de una autoridad realizado con independencia del Corán y de la Sunna.
- El *Istiḥsān*: recurso por el cual pueden crearse normas jurídicas conforme a la equidad y conveniencia del momento, para llenar los vacíos de la ley.
- *Ajbār*: noticias y crónicas que conforman la Historia.
- *Fatwas* de los *Ṣaḥāba* (amigos del profeta).

³⁸ La Sunna es el resultado del trabajo de varios recopiladores y sus respectivos libros son considerados como las únicas tradiciones auténticas: Mālik Ibn-Anas y su libro *El Camino Fácil* (al-Muwaṭṭa), al-Bujārī y su libro *El Auténtico de al-Bujārī*, Muslim con su libro *El Auténtico de Muslim*, Ibn- Hanbal, al-Nissā'ī, at-Termidī, Abū-Dāwūd e Ibn-Māyāh.

- 'Urf: costumbre, engloba las normas no escritas ajenas a la Sharía.³⁹

Dentro del Islam se pueden diferenciar dos grupos importantes: suníes y chiíes, dos grupos religiosos que surgieron después de la muerte del profeta, en el año 632. Le sucedieron consecutivamente Abū -Bakr, Omar y 'Uṭman. Éste último fue asesinado y reclamó sus derechos sobre el califato el primo y yerno del profeta, Alí Ibn Abī Ṭālib, el cual fue elegido cuarto califa (656-661) y se encontró con una oposición violenta encabezada por un miembro del clan de los Omeya, llamado Mu'āwiya Ibn Abī Sufiān. Este último acusó a Alí de complicidad en la muerte de 'Uṭman, por haberse negado a castigar a los autores del crimen, y reclamó que su sangre fuera vengada, de acuerdo con la costumbre árabe. Durante varios meses Alí y Mu'āwiya entablaron intentos de negociación que no hicieron sino aumentar la tensión entre ambos hasta llegar a la guerra. Tanto los partidarios de Alí como los de Mu'āwiya lucharon en la batalla de Siffin en el año 657. El partido de Alí (*shiat Alí*) fue derrotado, y Mu'āwiya se quedó con el califato. Este enfrentamiento dio origen a los dos grupos más importantes del islam, los suníes y los chiíes.

1.2.1 El Islam Suní

Los suníes, que representan entre el 87% y el 90% de la población musulmana⁴⁰, llamados también *Ahl As-Sunnah wal-ġamā'ah*, entienden que la sucesión debe basarse en la capacidad del Califa y no en sus lazos de sangre con el profeta. Reconocen como legítimos a los cuatro primeros

³⁹ Para más información sobre el tema, véase CULSON, Noel J., *Historia del derecho islámico*, Barcelona Editorial Bellaterra, 1998. SALGADO, Felipe, *Diccionarios de derecho islámico*, Oviedo, Editorial Trea, 2006. FERRARI, Silvio, *El espíritu de los derechos religiosos: Judaísmo, Cristianismo e Islam*, Barcelona, Editorial Herder, 2004.

⁴⁰ El estudio de Pew Forum: "The Word's Muslims: Religion, Politics and Society", April 30, 2013 en: [www. Pewforum.org](http://www.Pewforum.org).

califas que sucedieron a Mahoma. Esta rama está considerada como la corriente ortodoxa del Islam, recomienda la obediencia a Dios, a los que ostentan la autoridad, y la fidelidad a las tradiciones de la Sunna. No existe en esta corriente un clero jerarquizado, aunque sí ulemas (doctores en la interpretación del texto sagrado) para evitar la confrontación entre la instancia religiosa y la política. Reciben su nombre debido a la importancia que dan a la Sunna.

Este grupo religioso se rige por cuatro principales escuelas o *madhabs*: la Hanafī, la Šafīī, la Hanbalī y la Mālikī. Estas cuatro escuelas fueron iniciadas por eminentes eruditos musulmanes en los cuatro primeros siglos del Islam. Algunos suníes consideran que se debe elegir un *madhab* y seguirlo, otros consideran que es aceptable mezclarlos, ya que no se desaconseja que un individuo siga una escuela pero tome el punto de vista de otra en algún asunto concreto⁴¹.

La escuela Hanafī, fue fundada en Bagdad por el imam Abū Hanīfa (699-767). Fue el primero en desarrollar doctrinas legales sistemáticas a partir de la tradición jurídica islámica acumulada. Ésta es la escuela jurídica que ha introducido en su metodología el uso de muchas fuentes secundarias tales como la opinión personal (*Ra'y*), la deducción analógica (*Qiyās*), el consenso de los eruditos de la ley (*Iymā'*) y también del *Istihšan*. Esta es la razón por la que los discípulos de Abū Hanīfa son conocidos como los seguidores de la opinión personal (*Ahl Ar- Ra'y*) por su alta flexibilidad en la elaboración de las leyes. Eso significa que cuando se enfrenta a un determinado hecho recurre, en primer término, al Corán. Si no se encuentra referencias suficientes en él, se acude a la Tradición del Profeta (Sunna). Si tampoco se

⁴¹ Para más información sobre las escuelas jurídicas en el Islam ver: TAYMUR, Ahmed, *Naẓra tārijiya fī hudūt al-madhāhib al-arba'a Al-Hanaḩī, Aš-Šafīī, Al-Hanbalī y Al-Mālikī wa intishāriha*, Al-Qāhira, Al-Matba'a As-Salafiya, 1992, AL-ŶAZĪRĪ, A., *Al-Fiqh 'ala al-Madhāhib al-'Arba'a*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-'Ilmiya, 2003, AL- JUDARĪ, M. *Tārij al-Tašrī' al-Islāmī*, Al-Qāhira, Dār Al-Ma'ārif, 1997.

encuentra allí referencias suficientes, se debe de buscar ayuda en los juicios de los Compañeros del Profeta y si el erudito no las encuentra, está autorizado a utilizar su propio esfuerzo para la interpretación de los textos.

Los más ilustres propagadores del pensamiento hanafí a lo largo de la historia pertenecieron probablemente al Imperio otomano y el Imperio Mogol, de modo que las áreas que dominaron son predominantemente hanafíes⁴². Entre las obras más conocidas de esta escuela se encuentra el libro *Musnad Imām ul A‘zam*⁴³. A pesar de que la escuela es conocida por el nombre de su fundador, Abū Hanīfa, los verdaderos responsables de su constitución fueron sus alumnos y seguidores Muhammad Abul Hassan y Abū Yūsuf.

La escuela Mālikī fue fundada en Medina por Mālik Ibn Anas (711-795). Además de emplear el Corán, se basa en la Sunna y el derecho consuetudinario de Medina, donde se formó la primera comunidad islámica bajo la dirección del profeta. Esta escuela también admite la opinión personal, la deducción analógica y el consenso. Mālik escribió la más antigua recopilación de derecho suní en su libro *Al-Muwatta‘a*⁴⁴, donde recoge aproximadamente dos mil *hadices* del profeta, elegidos entre diez mil debido a su sistema de selección sumamente riguroso. Esta escuela es menos propensa a usar fuentes subjetivas, como la analogía oculta (*istihsan*), aunque fundamenta la búsqueda de soluciones a casos no regulados en las tres condiciones citadas anteriormente dando una nueva fuente de derecho, el *istislah*. El Malikismo fue la escuela jurídica más extendida en Al-Andalus y

⁴² La escuela Hanafí es predominante hoy entre: musulmanes suníes en Asia meridional (Pakistán, la India, Bangladés), en Oriente Próximo (Bajo Egipto), En Irak y Levante (Siria, Líbano, Jordania y Palestina), son zonas de mezcla Šafī y Hanafī, en regiones del Cáucaso (Abjasia, Circasia, Ingusetia, Chechenia y Daguestán). El Islam hanafí se extiende también por comunidades musulmanas de los Balcanes (Bosnia-Herzegovina, Kosovo, Albania, comunidades en Bulgaria y Rumanía, Países de Asia Central (Uzbekistán, Kazajistán, Kirguistán, Tayikistán, Turkmenistán, a parte de la mayoritaria población musulmana suní de Afganistán), China, Rusia (Tartaristán y Bashkortostán) y Ucrania (tártaros de Crimea). Ver “The Word’s Muslims: Religion, Politics and Society”, April 30, 2013 en: www.Pewforum.org.

⁴³ Además de ABŪ HANĪFA, *Kitāb-ul- Āthār*, Londres, Turath Publishing, 2006, *Ālim wal-muta‘allim, Fiqh al-Akbar, Kitābul Rad alā Qādiriyah*.

⁴⁴ Mālik Ibn Anas es autor de *Al-Mudawwana Al-kubrā* y *Tafsīr Garīb Al-Qur‘ān Al-Karīm* y *Kitāb As-Surūr*. Ver AL-ŶAZĪRĪ, A, *op.cit*.

domina actualmente en los países del norte de África y el África subsahariana occidental.

La tercera escuela suní es la fundada por Abu Abdallah Aš-Šafīī (767-820). Sus principios jurídicos están recogidos en el libro *Ar-Rísala*⁴⁵, considerado uno de los primeros y más importantes textos sobre jurisprudencia islámica.

Para esta escuela, El Corán y la Sunna son las fuentes originales. Si no se encuentra evidencia clara en ellos, el legislador debe utilizar la analogía a partir de uno o ambos textos. Si existe un *hadiz* de cadena sana, no se debe consultar ninguna fuente más. El Consenso tendrá siempre más autoridad que un *hadiz* transmitido por una sola persona. La interpretación del dicho del profeta se realizará siempre a partir de su significado explícito. Si admitiera diversas interpretaciones, siempre se escogerá aquella más cercana a la interpretación literal siendo siempre de transmisión fiable. El califato abasí hizo oficial la escuela Šafīī, que a través de él se extendió por el Océano Índico. Actualmente es mayoritaria en Indonesia, Malasia, Tailandia; Filipinas; Vietnam, Egipto y África oriental. El imam Aš-Šafīī es autor de *Kitāb al-Umm* y *Musnad Aš-Šafīī*. En el primero hace una exposición de las bases jurídicas con el fin de definir un método que fuera capaz de disminuir las diferencias entre los eruditos de la ley.

La escuela Hanbalī, cuyo fundador es Ahmad Ibn Hanbal (780-855), se caracteriza por confiar exclusivamente en el Corán y la Sunna como fuentes de derecho, dejando de lado a las demás fuentes. Una limitación que ha hecho que la metodología de esta escuela se haya apoyado en estudios exhaustivos de los hechos y dichos del profeta a través de la casuística reflejada en ellos. Existiendo evidencia en el Corán o la Sunna, no es necesario recurrir a ninguna otra fuente. En todo caso y en tercera instancia, se puede recurrir a la opinión de los Compañeros del Profeta sobre la materia en cuestión, prefiriendo la opinión del Compañero sobre la analogía o cualquier otra práctica. Si hubiera diferencias de opinión entre los

⁴⁵ AL-ŶAZĪRĪ, A. *op.cit.*

Compañeros respecto de una materia en particular, se preferirá aquella que más se acerque a los textos del Corán y la Sunna. La escuela Hanbalí se ha implantado con fuerza en la península arábiga, donde sirvió de inspiración para el wahabismo⁴⁶. El libro más conocido de Ahmad Ibn Hanbal es su *Musnad*⁴⁷.

El análisis del desarrollo de estas Escuelas a lo largo de la historia del Islam demuestra que las diferencias son de fondo y que éstas se traducen en metodologías diferentes en la elaboración de la doctrina jurídica, es decir, en la aceptación, o no aceptación, y en la mayor o menor relevancia que se da a los distintos instrumentos jurídicos que permiten elaborar la ley; fundamentalmente en la aceptación y énfasis que se dé a la preferencia jurídica.

Esta diferencia queda ejemplificada al aplicar la normativa de estas Escuelas a un caso concreto. Tomando como ejemplo la pena coránica de ablación de manos aplicable al delito de robo, veremos que las Escuelas Šafī y Hanbalī la entienden aplicable a cualquier robo, en tanto que las Escuelas Hanafī y Mālikī no aplican la pena en casos de robos por presumible necesidad y, en sus tratados clásicos, exceptúan específicamente de ella los robos de comida, tela, leña y del Corán⁴⁸.

Para citar otro ejemplo relativo a las diferencias existentes entre una escuela u otra, hablaremos de la apostasía en el islam. Apostasía, en primer lugar, es el rechazo en palabra o hecho de la antigua religión de alguien que era antes un seguidor del Islam. La apostasía es identificada por una lista de acciones como la conversión a otra religión, negar la existencia de Dios, rechazando a

⁴⁶ Corriente ideológica surgida en el siglo XVIII, extremadamente puritana, nacida de la aportación ideológica de Muhammad Abd Al-Wahāb, combinada con la acción política de Muhammad Ibn Saūd. Este movimiento político y religioso fue condenado por la mayoría de los sabios musulmanes como contrario a los principios del Islam. Véase, MÉNORET, Pascal, *Arabia Saudí, el reino de las ficciones*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2004.

⁴⁷ Es también autor de *Usūl As-Sunna, Kitāb Al-Manāsik, Kitāb Az-Zuhd, Kitāb Al-‘Ilal wa Ma‘rifat Ar-Rijāl, Kitāb Ar-Radd ‘ala Az-Zanādiqa wal-Jahmiyya*, entre otros. Para más información véase, BEN IBRAHIM, Yahya, *Manāzil Al-Aemma Al-Arba‘a Abi Hanīfa, Mālik, Aš-Šafī y Ahmed*, Universidad Islámica de Al-Madina, 2002.

⁴⁸ Para más información sobre las diferencias entre las escuelas jurídicas, consultar AL- ŶAZĪRĪ, A., *Al-Fiqh ‘ala Al-Madhāhib Al-‘Arba‘a*, Beirut, Dār Al-Kutub Al-‘Ilmiya, 2003.

los profetas, burlarse de Dios o de aquellos, adorar algún ídolo, rechazar la *Sharía*⁴⁹, o permitir comportamientos prohibidos por ésta, como el adulterio.

El Corán desprecia la apostasía pero no prescribe ningún castigo terrenal ni lo menciona explícitamente.

“Quien reniega de Dios después de haber llegado a creer --y esto, a buen seguro, no incluye a quien lo haga bajo coacción mientras que su corazón permanece fiel a su fe, sino [solamente] a aquel que voluntariamente abra su pecho a la negación de la verdad --:sobre esos [recae] la condena de Dios, y les aguarda un terrible castigo y eso porque tienen a esta vida en mayor estima que a la Otra Vida, y porque Dios no concede su guía a gentes que niegan la verdad. Esos a quienes Dios ha sellado sus corazones, su oído y su vista --¡esos, precisamente, son los negligentes!;En verdad, esos precisamente, serán los perdedores en la Otra Vida!”.[Corán 16:106-109]

O bien:

“Exhórtales, pues, [Oh Profeta]; tu tarea es únicamente exhortar: no puedes obligarles [a creer]. Pero, a aquel que dé la espalda, empeñado en negar la verdad, Dios le infligirá el mayor de los castigos [en la Otra Vida]”. [Corán 88:22-24]

Las escuelas islámicas - basadas en una interpretación de ciertos dichos del profeta- discrepan en su castigo y en los límites de su ejecución: ser condenado el apóstata a la muerte, o quedarse impune mientras no predique contra los musulmanes, la sociedad o la nación. La mayoría de los eruditos cumplen con la visión tradicional de que la apostasía se castiga con la muerte o el encarcelamiento hasta el arrepentimiento, al menos para hombres adultos en su cabal juicio. Pero otros musulmanes contemporáneos, incluso reformadores islámicos influyentes, han rechazado esto, abogando por la libertad religiosa. En tiempos medievales, las escuelas de la jurisprudencia suníes creyeron que la apostasía de un musulmán de sexo masculino debía castigarse con la muerte- a menos que sufriera de un trastorno mental-, pero discrepan en si ejecutar al apóstata inmediatamente o concederle una

⁴⁹ La ley islámica.

oportunidad inicial de arrepentirse y evitar así la pena. Los eruditos islámicos medievales también discreparon en el castigo de un apóstata de sexo femenino: muerte, esclavitud o encarcelamiento hasta arrepentimiento. Abū Hanīfa y sus seguidores rechazaron la pena de muerte para apóstatas de sexo femenino, apoyando el encarcelamiento hasta que la mujer abrazara de nuevo el Islam. Los eruditos de Hanafī mantienen que una apóstata de sexo femenino no se debería matar porque el profeta Muhammad prohibió matar a las mujeres y porque éstas tienen pocas posibilidades de armarse y poner en peligro a la comunidad. Sin embargo, la apostasía femenina debía penarse con muerte, según las escuelas Šafīī, Malikī y Hanbalī .

En cuanto a los estados musulmanes modernos, la mayoría han ratificado tratados internacionales de derechos humanos pero limitan su validez agregando que los tratados deben estar sujetos a la autoridad de la Sharía. Los derechos humanos y la igualdad para todos ante la ley no coinciden con la ley islámica, que discrimina en temas de religión y sexo.

Muchos países musulmanes tenían constituciones seculares cuando se independizaron, pero han sufrido un proceso de “islamización” desde entonces. Muchos han declarado el Islam como religión oficial, y muchos han declarado que la Sharía es la fuente primaria de su ley. Numerosos países tienen dos sistemas legales funcionando en forma paralela: el sistema occidental secular y el sistema islámico⁵⁰. Aunque la mayoría cuenta con una constitución escrita y un sistema mixto garantizando la libertad religiosa y la igualdad entre todos los ciudadanos, en la práctica un musulmán que rechaza su fe es tratado como culpable y traidor punible con la pena de muerte, aunque no haya un castigo descrito en la constitución o el sistema legal. En algunos países, el sistema legal ha adoptado la Sharía, que habilita a cargos oficiales dentro de los juzgados, en contra de las personas convertidas

⁵⁰ Los castigos de los tribunales religiosos incluyen la amputación de una/ambas mano(s) para el robo, apedreamiento para el adulterio y ejecución para la apostasía.

del Islam. Estas leyes de apostasía y blasfemia también habilitan al gobierno para detener arbitrariamente a cualquiera que no sea bien visto por musulmanes militantes. Aunque los juicios contra quienes rechazan el Islam son pocos, la apostasía se castiga con la pena de muerte en Afganistán, Irán, Mauritania, Arabia Saudita, Sudan y Yemen. También se la considera ilegal en Egipto, Kuwait, Malasia y las Maldivas. El Estado o las autoridades locales pueden acosar a los convertidos, arrestándolos por variados pretextos, como ofensas contra el orden público, o acusándolos de otros delitos. Aunque los sistemas legales no estén interesados en este tipo de causas, o no se animen a ejecutarlas por temor a que occidente repruebe dichas sentencias, individuos o grupos de la sociedad pueden actuar para hacer cumplir la Sharía. Los líderes musulmanes y *mulahs* pueden emitir fatwas demandando la muerte del acusado; y las familias pueden usar en contra de convertido la fuerza y la violencia que muchas veces terminan en muerte ya que deben vengar la vergüenza que dicha conversión representa. En algunos contextos, una multitud de personas se pueden levantar y atacar al presunto apóstata.

Aparte de las distintas escuelas arriba citadas, dentro del mismo Islam Suní se puede diferenciar entre varios movimientos religiosos de gran influencia, de los cuales citaremos los más dominantes en los países árabes.

El primer grupo es el de Al-Ijwan Al-Muslimin o La Hermandad Musulmana, organización que fue fundada por el estudioso egipcio Hassan Al-Banna. Con sus diversas ramas, es el mayor movimiento sunita en el mundo árabe y también por lo general, es el principal partido de oposición en muchos países. La Hermandad Musulmana no tiene que ver con las diferencias teológicas ni con la aceptación de los musulmanes de cualquiera de las cuatro escuelas sunitas de pensamiento. Centra sus objetivos en obtener una mayor islamización de la sociedad a través de la inculcación del

Corán y la Sunna como único punto de referencia para ordenar la vida de la familia musulmana⁵¹.

El movimiento salafista, fue revivido por el maestro del siglo 18 el jeque Muhammad Ibn Abd Al-Wahhāb⁵² en la península arábiga, y fue el principal instrumento en el ascenso de la Casa de Saud al poder. Es el movimiento islámico más puritano en el marco sunita, y la forma dominante del Islam en Arabia Saudita. Además del Corán y los *hadices*, los trabajos de los eruditos anteriores, como Ibn Taymiyya, Ibn Al-Qayyim y Muhammad Ibn Abd Al-Wahhāb, se utilizan para la orientación religiosa. Ellos ven su papel como un movimiento para preservar el Islam de lo que ellos perciben como innovaciones, supersticiones, desviaciones e idolatrías. Predominan sobre todo Arabia Saudita, y en otros estados de la Península Arábiga estados. Hay también un número significativo de seguidores en el subcontinente indio (conocido como Ahl al-Hadith), Egipto, y en todo el mundo musulmán. También está creciendo en popularidad en los países del mundo occidental, en particular en las comunidades musulmanas del Reino Unido y Estados Unidos.

1.2.2 El Islam Chií

Etimológicamente, *chií* viene de *Shiat Alí* (partido de Alí). Los chiíes, que suponen aproximadamente entre el 10% y el 13% por ciento de los musulmanes, consideran que Alí fue el iniciador de la línea sucesoria de Mahoma. Creen en la autoridad del Corán, las enseñanzas de Muhammad y

⁵¹ Más información sobre los Hermanos Musulmanes, FARID ABDULJALEQ, Muhammad, “Lamha tārijīya ‘an al-marāhil alatī marrat bihā ŷamā‘at Al Ijwān Al-Muslimīn”, disponible en: <http://www.ikhwanwiki.com>, ASHMAWI, Ali, *Attārij as-sirri li ŷamā‘at Al-Ijwān Al-Muslimīn*, *El Cairo, Ibn Khaldun Center for Development Studies, 2006*, CARRÉ, Olivier, MICHAUD, Gerard, *Les frères musulmans(1928-1982)*, París, Gallimard/Kuliard, 1983.

⁵² De allí viene Wahabismo. Los términos "wahabismo" y "salafismo" se usan indistintamente, aunque la palabra "wahabí", es una específica para los seguidores de Muhammad Ibn Abd Al-Wahhāb, que son la extrema derecha del Islam salafista. Ver, CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, “Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia”, *Cuadernos de estrategia*, N° 163, 2013, págs. 117-154.

en la línea sucesoria de su familia, *Ahl Al-Bayt* (la "gente de la casa"), incluyendo a sus descendientes conocidos como los imanes y mantienen que Alí Ibn Abi Talib - primo de Muhammad y su yerno-, fue el primero de estos imanes y el sucesor legítimo del profeta. Por lo tanto rechazan la legitimidad de los tres primeros califas, considerando que fueron usurpadores. La fe islámica chií es muy amplia e incluye muchos grupos diferentes. Hay varias creencias teológicas chiís, escuelas de jurisprudencia, creencias filosóficas y movimientos espirituales. La identidad de este grupo empezó a forjarse poco después de la muerte del califa Omar .

El Islam chií se divide en tres ramas. El grupo más grande y conocido es el de los Doce (*Itnā 'ašariyya*), llamado así por su adhesión a los Doce Imames⁵³. Otras ramas más pequeñas incluyen el Ismaili y Zaidi, que disputan el linaje de los Doce imanes y sus creencias. El duodécimo Imán se cree que está en la ocultación, y volverá a aparecer justo antes de *Al-Qiyāma* (visión islámica del Juicio Final). Se trata de la mayor escuela de pensamiento chií, predominante en Azerbaiyán, Irán, Irak, Líbano y Bahreín, y tiene seguimiento importante en Pakistán, Kuwait y la provincia oriental de Arabia Saudí. Este grupo se divide por su parte, en varias ramas, consideradas sectas⁵⁴.

La segunda rama es la de los ismaelitas. Éstos y los duodecimanos comparten gran parte de su historia temprana. Sin embargo, surgió una disputa sobre la sucesión del sexto imam, *Ŷ'afar Aš-Şadiq*. Los ismaelitas son los que han aceptado al hijo mayor de *Ŷ'afar*, Ismail, como el próximo imam, mientras que los duodecimanos aceptaron su hijo menor, Musa al-Kāzim. Hoy en día, los ismaelitas se concentran en Pakistán y otras partes

⁵³ Más información en: AL-QIFĀRI, Nāser, *Usūl Madhab Aš- Šī'a Al-Imāmiya*, disponible en: <https://archive.org/stream/FP17722/17722#page/n1169/mode/2up>

⁵⁴ Se trata de la forma Usuli, que agrupa la gran mayoría dentro de la denominación Doce chiís. Se concentran en Irán, Irak y Líbano. La forma Ajbari, similar a usulíes, sin embargo, rechazan *Iyihad* en favor de los *hadices*. Se concentran en Bahreín. Shaykhism es un movimiento religioso islámico fundado por el jeque Ahmad a principios del siglo 19 la dinastía Qajar, Irán, ahora conserva una minoría después de Irán e Irak. Se inició a partir de un conjunto de doctrinas sufíes y chiíes y Akhbari. Ver AL-QIFĀRI, Nāser, *op.cit.*

del sur de Asia⁵⁵. El Nizāriyya es la rama más grande (90%) de los ismaelitas, que son el único grupo chií que tiene su líder temporal en el rango de Imamato, que actualmente está investido en Aga Khan IV. Su presente vivo imam es Shah Karim Al-Husseini, que es el 49 ° Imam.

En cuanto a los Zaidí o Zaidiyyah, provienen de los seguidores de Zayd Ibn Ali, el bisnieto de Ali Ibn Abi Talib. Siguen cualquier descendiente de conocimiento y en posición vertical de Al-Hassan y Al-Hussain, y son menos esotéricos en el enfoque que los duodecimanos y los islamilitas. Hay otras minorías como los drusos, Mustaali, Bohras o Alivies.

1.2.3 El Sufismo

El Sufismo es un movimiento místico islámico que representa un distanciamiento de la aproximación legalista en el Islam y tiende a una relación más personal con Dios. Subraya la importancia de una búsqueda interior de Dios como complementaria de la ordenanza exterior de la ley. Los sufíes persiguen como objetivo perderse en la realidad última de la divinidad mediante la constante repetición del *dhikr*⁵⁶ o mención de Dios. Los creyentes de ese islam no pretenden convertir a los infieles a la fuerza, ni mediante sermones ni homilías. No esperan a ningún imán, no hablan de resurrección. Sencillamente aprenden a encontrar el amor divino en directo. Pero, como toleran que cada cual sea libre de expresar a su manera su amor hacia Dios, adoptan formas muy diversas⁵⁷. En la India se oye el canto de los

⁵⁵ Para más información, ver ZAHĪR, Ihsān, al-Ismā'iliya, Tārij wa 'aqā'id, Disponible en: <https://archive.org/stream/eraera/era#page/n2/mode/2up>

⁵⁶ Dhikr es una palabra árabe que significa recuerdo, y se refiere a la práctica sufí que implica el recuerdo de Dios, el canto de los nombres de Dios y la consciencia de su presencia. Se puede hacer silenciosamente o en voz alta, solo o con otros. Para los sufíes es un método de concentración espiritual esta repetición prolongada del nombre de Dios. A menudo se utilizan ayudas como la música, un rosario, la danza y los ejercicios sistemáticos de respiración. La práctica está validada por el Corán [33:44]:“Oh, creyentes, recordad a Dios con frecuencia y dadle gloria al alba y al anochecer”.

⁵⁷ Ver, BENTOUNES, Khaled, *El Sufismo: corazón del Islam*, Barcelona, Ediciones Obelisco, 2001, BURCKHARDT, Titus, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, París, Editions Dervy, 2001.

Qawwali⁵⁸. En Turquía han encontrado otras dos formas de comunicación con Dios, la danza de los derviches y el alarido sagrado. Los sufíes del mundo entero sólo tienen en común el amor de Dios, la tolerancia, la recitación incesante del nombre de Dios, puro amor, igualdad y justicia. Desde tiempos remotos han existido mujeres sufíes. Es verdad que algunas órdenes sufíes no inician a mujeres, pero otras muchas sí lo hacen. Las diferentes órdenes o escuelas se les llama *tariqa*, que significa camino o ruta. Cada *tariqa* tiene una *murshid* que interpreta el papel de director espiritual. Los miembros o seguidores de una *tariqa* se conocen como *muridin*, que significa "deseoso". Desean conocer a Dios y amarlo. Las más conocidas son la Bektashi, la Chishti y la Naqshbandi.⁵⁹

1.2.4 Los Jariyíes

*Jariyí*⁶⁰ (literalmente "los que se separaron") es un término general que abarca una variedad de sectas musulmanas que, aunque en un principio dieron su apoyo al Califato de Alí, lo abandonaron por mediar en el conflicto durante la guerra del siglo séptimo. Algo que según los *jariyíes* solo correspondería a Dios. Este hecho pone de relevancia su interpretación literal y absoluta del Corán y la Sunna. Pero este radicalismo contrasta con un espíritu igualitario basado en que todo buen musulmán podía optar a ser califa, ya que interpretan que la dignidad califal emana de la comunidad, y la tolerancia hacia otras religiones. Hoy existen pequeñas comunidades de de este grupo en diferentes zonas de Omán, Argelia, Libia, Túnez y Tanzania. Una de las ramas más conocidas es la Ibadí. Se desarrolló a partir de la secta islámica del siglo séptimo de los *jariyíes*. Sin embargo, se consideran a sí mismos muy diferente de los originales. Los Ibadíes aprueban los califatos de Abu Bakr y Omar Ibn

⁵⁸ Es un género musical famoso tanto en la India como en Pakistán y que expresa una devoción islámica sufí.

⁵⁹ Para ampliar información sobre este tema. Ver, CARMONA, Alfonso (ed.), *El Sufismo y las normas del Islam*, IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos, Murcia, Editorial Regional de Murcia, 2006.

⁶⁰ Para más información sobre los jariyíes, véase PLANHOL, Xavier de, *Minorías en el Islam: una geografía de la pluralidad*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2002.

Al-Jattāb, a quien consideran el "segundo de los califas ortodoxos". Creen en la amistad y la unidad con los verdaderos creyentes practicantes y los Imames, en la disociación y la hostilidad hacia los no creyentes o pecadores. Es la forma dominante del Islam en Omán, pero un pequeño número de seguidores Ibadí también se puede encontrar en los países de África septentrional y oriental.

1.3 Otras formas de vivir el Islam

Está claro que la identidad de una persona no se puede reducir a su adscripción religiosa, ya que en su configuración intervienen factores psíquicos, sociales, laborales, económicos y hasta políticos y las personas tienen que ser tratadas independientemente de su culto, creencias o devoción. No es preciso pertenecer a ninguna de las escuelas o grupos para profesar el Islam. Este se hizo responsable de garantizar la libertad de pensamiento e invitó a utilizar la mente en la observación de todo el universo y además insistió mucho en ello, lo cual queda patente en varios versículos⁶¹, de los cuales citamos:

“Y así planteamos estas parábolas a los hombres: pero sólo quienes son conscientes [de Nosotros] pueden captar su significado interno.” [Corán 29:43]

O

“Dijimos: “Aplicad este [principio] a algunos de esos [casos de homicidio no resueltos]: así salva Dios vidas de la muerte y os muestra Su voluntad, para que [aprendáis] a usar vuestra razón.” [Corán 2:73]

El Corán incita a usar la mente y el corazón para comprender y discernir, incluso va más allá, reprochando a aquellos que anulan su capacidad de discernimiento y su sensibilidad, degradándolos hasta situarlos a un nivel

⁶¹ Ver también [2:44][2:73][3:7][3:190][4:65][6:50][8:22][10:42][16:44], y para más información leer el estudio de Isra Ibrahim Kamil sobre las aleyas de la mente, disponible en : <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=76254>

muy bajo. Lo mismo pasa con aquellos que siguen las suposiciones y los conceptos erróneos o los que imitan a los padres y a los gobernantes sin preocuparse en pensar si éstos siguen

lo correcto o lo falso. Usar la mente es un precepto religioso que el musulmán no debería nunca ignorar o dejar de lado. El Islam abrió la puerta de la reflexión sobre los asuntos religiosos de par en par mediante el *Iyihād* o esfuerzo de interpretación, que consiste en valerse del intelecto para deducir los decretos legales, normas de conducta que regulan la vida en general.

El principio del *Iyihād*, no es exclusivo de las escuelas jurídicas o de los juristas que enriquecieron la jurisprudencia islámica y consiguieron encontrar supuestas soluciones a varis cuestiones no explicadas en la primera época del islam y que siguen siendo un referente en la actualidad. Cualquier persona puede apoyarse en su razón y su pensamiento para analizar y entender los asuntos de la religión y de la vida. Pero es de suma importancia tener conocimiento de la lengua árabe, que permitirá al estudioso comprender correctamente el Corán y la Sunna e identificar las pruebas contenidas en los textos, deducir y extraer las prescripciones. Es también importante tener claro el contexto histórico, social y político, es decir la situación de la gente, sus condiciones de vida, sus tradiciones, sus costumbres, etc.

Para eliminar el cerrado y exclusivo monopolio de interpretación que los ulemas se arrogan, se debe tener en cuenta que esto se hace en una religión que no ha instituido ni contempla ninguna jerarquía. Entre los muchos escritos que abogan por la libertad de expresión e investigación en el mundo islámico actual hay que mencionar a sus autores y autoras: la marroquí Fátima Mernissi, la norteamericana Amina Wadud, el sirio Muhammad Shahrour y la paquistaní Benhazir Bhutto, entre otros. Pero el estigma que padecen las opiniones y puntos de vista reformistas es que proceden de una élite de pensadores con escaso apoyo social. Personas cultas que carecen prácticamente de interlocutores sensibles a su discurso que se recibe con indiferencia, rechazo y resistencia debido a la ignorancia y a la fuerte

convicción de que lo heredado es la norma y todos los ideales nuevos vienen a comprometer la identidad nacional islámica.

1.3.1 Islam, democracia y laicismo

El laicismo en el Islam favorece la separación de la religión del Estado, de todas las materias civiles y de gobierno de la teocracia religiosa. Muchos juristas del mundo islámico, entre ellos el prestigioso Alí Gom‘a⁶², consideran que la democracia es un sistema contrario al Islam porque deja la autoridad de la legislación al pueblo o a los que lo representan, y así se aleja de lo que Dios ha prescrito. Lo que se decide por mayoría se convierte en leyes obligatorias para la *Umma*, aunque fueran en contra de la religión. Asimismo se incluye en estas leyes, a modo de ejemplo, el aborto, el matrimonio gay, la usura, la abolición de las leyes de la Sharía, la legalización del adulterio, el consumo del alcohol. A menudo recurren a versículos del Corán para justificar su opinión:

“Y se les dirá:] “¡Esto [os ha ocurrido] porque cuando era invocado el Dios Único, negabais esta verdad; pero cuando se atribuía divinidad a algo junto con Él, creáis [en ello]! ¡El juicio, no obstante, pertenece a Dios, el Excelso, el Grande!” [Corán: 40:12]

O bien:

“Di: “Sólo Dios sabe cuánto tiempo estuvieron [allí]. Suyo [en exclusiva] es el conocimiento de la realidad oculta de los cielos y la tierra: ¡qué bien ve y qué bien oye! ¡No tienen más protector que Él, pues a nadie hace partícipe en Su gobierno!” [Corán: 18:26]

Para ellos, Dios sabe lo adecuado para la gente, ya que ésta es diferente en sus tradiciones, su moral y su manera de pensar e ignora asimismo lo correcto para ellos y por consecuente para el resto. Cualquier sistema que pretende sustituir la Sharía niega, desde esta perspectiva, la soberanía de Dios sobre el mundo. “El dictamen [de qué es cierto y qué falso] pertenece

⁶² Fue el gran muftí de Egipto entre 2003 y 2013.

sólo a Dios --[y] Él ha ordenado que no adoréis a nada excepto a Él; esta es la [única] fe verdadera; pero la mayoría de la gente no lo sabe” [Corán 12:40]

La democracia es una forma de convivencia social que implica el respeto de las diferencias y de las libertades. Aquí entra la libertad de culto, la libertad de expresión y muchas consecuencias negativas para las sociedades regidas por la ley islámica. Cabría hablar de la comparación que se suele hacer entre la democracia y la *Shura* en el islam. Y aunque ésta no es más que el procedimiento de toma de decisiones, consulta y deliberación para posicionarse en un determinado tema, y a pesar de todas las similitudes existentes entre ella y la democracia, los reacios suelen limitarla a encargarse de asuntos nuevos que no están recogidos ni en el Corán ni en la Sunna, mientras que la democracia habla de asuntos ya establecidos en la Sharía, rechaza prohibiciones y prohíbe lo que el Supremo ha ordenado o permitido. Añaden a eso el hecho de que el consejo de la *Shura* está compuesto siempre por personas creyentes y de alto grado de sabiduría, de ciencia, de conciencia, de ética y de conocimiento, mientras que los representantes en la democracia pueden ser ateos, por ejemplo, o contrarios al Islam. Tareq Ramadan⁶³ afirma que es necesario alejarse de la polarización estéril que enfrenta a los modernistas más o menos laicos y a los islamistas conservadores para ir directamente a las cuestiones clave: la democracia, la educación, los derechos de las mujeres, la desigualdad, la libertad, la apertura al mundo y las estrategias económicas. Ramadan considera que estos problemas se pueden resolver perfectamente a través de la ética islámica y en cuanto a la compatibilidad entre el Islam y la democracia, el autor cree en la importancia de los objetivos y no en la observancia literal, y por lo tanto, aboga por la necesidad de adaptar los textos a los contextos para lograr el pluralismo y la libertad, y opta por un modelo o sistema moderno cuyos excesos sean corregidos por el uso de la ética musulmana, un conjunto que impondrá su existencia en un mundo futuro.

⁶³ Ver Más información en RAMADAN, Tareq, *L'islam et le Reveil arabe*, París, Presse du Chatelets, 2011.

Mohamed Charfi, uno de los reformadores musulmanes modernos, afirma que el islam es ante todo una religión, en el sentido de que es esencialmente una creencia, una respuesta a la cuestión acuciante de la vida y de la muerte. Significa simplemente que Dios ha inspirado a Mahoma, un mensaje de amor, de igualdad, de fraternidad y de paz. Él como profeta ha conocido enormes dificultades, ante las cuales se ha defendido. Pero fuera de esta autodefensa, su mensaje es fundamentalmente de paz y de concordia. Así pues el Islam, según Charfi, no es ni un derecho ni un estado, ni una política, ni una identidad, es una religión. La idea de este reformista tunecino es optimista en cuanto a la separación de religión y política en el Islam. Por otro lado, el islamismo es la radicalización de esa identificación de la religión con la política que viene a hacer desaparecer ésta bajo el manto religioso. Los islamistas son los activistas musulmanes contemporáneos que exigen completa conformidad con los preceptos del Islam, tal y como ellos lo entienden, incluyendo la aplicación total e inmediata del derecho público de la Sharía. Su discurso es hoy dominante porque adoptan la actitud de militantes puros y duros frente a los cuales hay regímenes roídos por el nepotismo, la corrupción y la incapacidad de realizar el desarrollo prometido.⁶⁴

En el libro de Fátima Mernissi *El miedo a la modernidad. Islam y democracia* hay un apartado que la autora denomina “Afrontar el propio miedo”. En él afirma que es fácil comprender que los que quieren conservar el poder ante cualquier manifestación del pueblo, intentan transferir el miedo ancestral a la democracia, que es donde radica precisamente la fuerza de Occidente. La autora escribe:

“Es fácil de comprender que aquellos que quieren conservar el *qarar* (la decisión) intenten transferir el miedo ancestral a Occidente, a la democracia, esa chica tan rara y tan fascinante que aquél, en parte, dio a luz. Identificar la democracia como “enfermedad” occidental, ataviarla con el chador de lo extraño es una operación estratégica que cuesta miles de millones de petrodólares. La manipulación de los

⁶⁴ Ver, CHARFI, Mohamed, *Islam y libertad: el malentendido histórico*, Granada, Almed, 2001

miedos – las interferencias de las angustias modernas por recubrimientos operados sobre las antiguas- es una de ellas. Por supuesto que la operación es compleja, pues tiene lugar en el terreno tan imprevisible de las emociones y de las esperanzas, sobre todo en el del deseo y de la promesa del placer, y del temor al dolor. La mezquita y la parábola, el pecado y la coca cola, el retiro espiritual y la cuenta bancaria, en esto estamos, en el territorio de la sofisticación más oriental, en donde puedes aspirar a todo salvo, a obtener sencillas respuestas. Puedes elegir entre todos los colores que quieras, salvo el blanco y el negro”⁶⁵.

Y añade:

“No garantizo que se pueda comprender todo lo relativo al conflicto Islam- Democracia. Sólo los imanes y los presidentes de las repúblicas musulmanas pueden ofrecer este tipo de certezas. Pero como mujer, sé que explorando ambigüedades, analogías y paradojas pueden recorrerse todos los cerrojos ancestrales y los miedos de que son guardianes. Le democracia, es decir, la insistencia en la soberanía del individuo frente a la arbitrariedad del jefe, no es tan nueva como muchos imanes pregonan. Está, sobre todo reprimida. Occidente asusta porque obliga a los musulmanes a exhumar los cuerpos de todos los opositores, religiosos y profanos, intelectuales y oscuros artesanos, asesinados por los califas, de todos los que fueron condenados, como los sufíes y los filósofos, porque hablaban de ideas extrañas llegadas de Grecia, de la India y de antiguas religiones persas...”⁶⁶.

Los eruditos tienen mucha responsabilidad en este miedo que condiciona la libertad de pensar, el individualismo, un miedo que deja a la gente anclada en el pasado y bloqueada por el temor a cambiar lo heredado. Emilio Menéndez del Valle en su libro *Islam y democracia en el mundo que viene*⁶⁷, responsabiliza a los Ulemas de todo lo que pasa hoy en día en el mundo musulmán, recogiendo la visión de Abdus Salam, premio Nobel de Física (1979). Éste acusa a los ulemas de revertir la civilización islámica y los divide en dos tipos. Aquellos que dirigen la oración se ocupan de los

⁶⁵ MERNISSI, Fátima, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, Madrid, Ediciones del oriente y del mediterráneo, 1992, págs. 25-26

⁶⁶ Idem, págs. 26-27.

⁶⁷ MENÉNDEZ DEL VALLE, Emilio, *Islam y democracia en el mundo que viene*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1997, págs. 70-76.

matrimonios y entierros al tiempo que cuidan de la mezquita, y los peligrosos que dicen ser interpretes del Corán y emiten fatuas condenando caprichosamente a muerte a quienes no comparten sus ideas. Muchos de ellos, analfabetos, han adaptado el status de una clase eclesiástica sin ni siquiera tener un conocimiento rudimentario de lo que fue una tolerante religión, ni ser aptos para predicar y ser guías espirituales. Abdus Salam los describe como arrogantes, rapaces y con escaso nivel de sentido común, intolerantes; y por ello habría que privarlos de hacer los sermones de los viernes. En vez de ser piezas de elevado contenido espiritual, son diatribas políticas.

Javier Rupérez habla de las incompatibilidades entre el Islam y la democracia, considerando que el Islam político sigue adherido a una visión fundamentalista y por tanto discriminatoria de la realidad social en la que se mueve y sobre la que pretende ejercer un poder absoluto. Afirma que no se puede gobernar imponiendo un único sistema de valores ya que ello sólo conduce a la disidencia. La democracia “requiere fundamentalmente un importante grado de relativismo, una paralela admisión de que en el mundo terrenal las verdades no son absolutas, un reconocimiento de la dignidad del otro, por adversario que resulte, y en consecuencia una práctica continua de la tolerancia. Son esas las cosas que diferencian al mundo sacral de las sociedades regidas por la civilidad, las que hacen posible que los ciudadanos puedan elegir libremente a sus representantes sin coacciones ni dogmas preconcebidos.”⁶⁸ Según su concepción, aparte del apego de los países musulmanes a su religión y el control que ejerce el sistema sobre la vida de los ciudadanos, habría que habilitar muchos otros datos para que la democracia encuentre sitio en estas sociedades. Habría que garantizar un cierto nivel de desarrollo económico, un correspondiente nivel educativo, una indispensable afirmación de la individualidad del ciudadano y una

⁶⁸RUPÉREZ, Javier, “Egipto, el Islam la democracia y otras incompatibilidades” *El Imperial*. Versión electrónica. 25 de junio de 2014.

mínima capacidad para integrar en la responsabilidad del conjunto, las diferencias étnicas y culturales.

Efectivamente, si contemplamos la regulación expuesta de la Sharía, ésta infringe el principio de libertad de pensamiento y religión, así como de igualdad ante la ley sin discriminación por religión o sexo. Asimismo, el concepto *Umma* excluye completamente a los no musulmanes y restringe la participación de las mujeres musulmanas en la dirección de los asuntos de Estado mientras hay que incluir a todos los ciudadanos en pie de completa igualdad. En materia de derecho penal islámico, hay cuatro categorías de castigos predeterminados: *qisas* o represalia exacta del crimen cometido, *diyya*, que consiste el pago de indemnización a la víctima o sus familiares, *ta'zīr* o castigo, por lo general corporal, administrado a discreción del juez, *hudud* o castigos predeterminados. Este último agrupa seis delitos, a los que se aplica sin modificación un castigo estrictamente determinado: robo, bandolerismo, relaciones sexuales ilegales o fornicación, falsa acusación de adulterio, ingerir alcohol o apostasía. Las penalidades ordenadas por la *Sharía* para esta clase de delitos son: amputaciones de manos y pies, crucifixión, ejecución por lapidación y latigazos.

Se trata de una regulación penal opuesta e incompatible con los derechos humanos. Penas crueles y degradantes que resultan vagas e indefinidas tanto en el ámbito procesal, como en el de la tipología delictiva, y que vulneran las exigencias elementales del principio de legalidad. Dada la falta de requisitos para la prueba del delito, son contrarias al principio de la presunción de inocencia. Hay diferencias de aplicación cuando ciertos delitos afectan activa o pasivamente a los no musulmanes y a las mujeres, así como en cuanto a la capacidad testifical de aquéllos y éstas, lo que no se compadece con el principio de igualdad ante la ley y no discriminación por razón de religión o sexo.

Aparte de esto, podemos evocar las grandes discriminaciones en materia de derecho matrimonial y sucesiones por razón de religión y sexo: se autoriza el matrimonio de musulmán con una mujer cristiana o judía, pero el cristiano o

judío no se puede casar con una mujer musulmana. Varones y mujeres musulmanes no pueden casarse con un no creyente en alguna de las escrituras de revelación divina. La diferencia de religión es barrera total para la herencia: un musulmán no puede dejar herencia o heredar de un no musulmán. En la herencia la mujer recibe menos que la parte del varón, siendo ambos del mismo grado de parentesco con el difunto. Discriminación en materia de derecho matrimonial por razón de sexo: el varón musulmán puede casarse hasta con cuatro esposas, lo cual está prohibido para una mujer. Un varón musulmán puede divorciarse de su mujer o de cualquiera de sus mujeres mediante repudio unilateral, sin tener que dar razones ni justificar su acción ante ninguna persona o autoridad. Una mujer musulmana solo puede obtener el divorcio por consentimiento del marido o decisión judicial, por motivos limitados como incapacidad o negativa del varón a mantenerla.

La infidelidad de la esposa se castiga con la lapidación. Por el contrario la infidelidad del marido respecto a una de sus esposas se reputa legítima.⁶⁹

1.4 La mujer antes y después del advenimiento del Islam

1.4.1 Los cambios en el seno del Islam

El Islam es considerado, por excelencia, el símbolo de la subordinación de las mujeres. Sin embargo otras escrituras sagradas ponen de manifiesto la desafortunada condición femenina en los tiempos antiguos. Así, en los escritos del Antiguo y el Nuevo Testamento las mujeres aparecen como seres subyugados, sumisos e inferiores.

⁶⁹ Para más información consultar, la visión de CEPEDELLO BOISO, José, en el artículo “Compatibilidad entre islam y democracia”, [Universitas: Revista de filosofía, derecho y política](http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4245449), ISSN-e 1698-7950, N.º. 16, 2012, págs. 23-49. Disponible online en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4245449>.

CEPEDELLO BOISO, José, *Islam, laicismo y democracia*, Sevilla, Aconagua Libros, 2012, BHUTTO, Benazir, *Reconciliación: Islam, democracia y occidente*, Barcelona, Belacqva, 2008, MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro *Mundo árabe y cambio de siglo*, Granada, Universidad de Granada, 2004, PÉREZ BELTRÁN, Carmelo (ed.), *El mundo árabe e islamismo ante los retos del futuro*, Granada, Universidad de Granada, 2004.

La escritora Nawal As-Saadawi declaró en una conferencia celebrada en Montreal en 1990:

“Los factores más restrictivos que pesan sobre las mujeres deberían buscarse primero en el judaísmo, en Antiguo Testamento, luego en el Cristianismo y fundamentalmente en el Corán; [...] todas las religiones son patriarcales porque surgen en sociedades patriarcales y “el velo de las mujeres no es una práctica específica del Islam sino una herencia cultural que guarda analogías con las religiones de su misma procedencia”⁷⁰

Estas declaraciones de la feminista egipcia desataron un sinfín de críticas y confirmaciones que desembocaron en la creencia de la absoluta subordinación de la mujer musulmana y el rechazo de cualquier intento de comparar su situación con la de otras religiones. Ahora bien, existen varias obras y trabajos que dejan al descubierto la situación de las mujeres en el Judaísmo y el Cristianismo antes de la llegada del Islam.

Sharif Abduladim se adentró en el laberinto de los textos antiguos estableciendo un estudio comparativo con el Islam. Para saber si el Judaísmo, el Cristianismo y la religión de Muhammad tienen la misma concepción de la mujer, como religiones monoteístas o bien ofrecen un trato mejor que el que le otorga el Islam, el investigador ha querido abordar la cuestión basándose en las fuentes originales y no en la práctica de los seguidores de hoy en día, así como en los numerosos libros escritos por especialistas, apologistas y críticos en la materia. Su interés por las narraciones originales radica en la confusión generada entre cultura y religión, por una parte, y en el hecho de que muchos desconocen lo que dicen los textos sagrados y mantienen el valor de lo heredado, pudiendo ser éste erróneo y equívoco.

Abduladim empieza evocando el legado de Eva. Se puede apreciar la influencia negativa de la Eva bíblica sobre las mujeres en los textos más

⁷⁰ Citado por ABDULADIM, Sharif, en “La mujer en el islam y en el judeocristianismo: mito y realidad”, disponible en: www.VerdeIslam.com, 1997. Ver también DALY, Mary, “El Cristianismo y la mujer: una historia de contradicciones”, disponible en : <http://servicioskoinonia.org/relat/426.htm>

antiguos porque ella había pecado e inducido después a Adán a seguir su conducta. Por consiguiente Eva era responsable de su propio error, del pecado de su marido y del pecado original de toda la humanidad.

Según el Antiguo Testamento:

"Encontré más amarga que la muerte a la mujer enredadora, cuyo corazón es una trampa y cuyas manos son cadenas. El hombre que agrada a Dios debe escapar de ella, pero el pecador en ella habrá de enredarse...mientras yo, tranquilo, buscaba sin encontrar, encontré a un hombre justo entre mil, más no encontré una sola mujer justa entre todas". (Eclesiastes 7:26-28).⁷¹

Los rabinos judíos, como recoge Abduladim, registraron nueve maldiciones a las mujeres como pecadoras.

"Él [Dios] concedió a las mujeres nueve maldiciones y la muerte: soportar la sangre de la menstruación y la sangre de la virginidad, la carga del embarazo, la carga del parto y la de criar a los hijos; su cabeza está cubierta como quien está de luto; horada sus orejas como una esclava o joven esclava que sirve a su señor; ella no es tenida nunca por inteligente; y después de todo, muere"⁷².

Para Mary Lady, "la situación de las mujeres en el antiguo mundo semítico - y realmente, en la antigüedad en general- tiene las dimensiones de una pesadilla". La autora cita a Roland de Vaux:

"El Decálogo incluye a la esposa de un hombre entre sus posesiones, conjuntamente con su casa y sus tierras, sus esclavos y esclavas, su buey y su asno (Ex 20:17; Dt 5:21). Su esposo puede repudiarla, pero ella no puede pedir el divorcio; toda su vida permanece en un lugar secundario. La esposa no hereda de su esposo, ni las hijas de su padre, a menos que no haya un heredero varón (Nm 27:8). Un voto hecho por una muchacha o una mujer casada necesita, para ser válido, el consentimiento del padre o del esposo, y si este consentimiento es negado, el voto es nulo e inválido (Nm 30:4-17)"

⁷¹ Citado por ABDULADIM, Sharif, *op.cit.*

⁷² ABDULADIM, Sharif, *op.cit.* Para más información: SWIDLER, Leonard J., *Women in Judaism: the Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, Scarecrow Press, 1976.

Mientras el “mal” comportamiento femenino era severamente castigado, la infidelidad masculina se penalizaba sólo si violaba los derechos de otro hombre al tomar a una mujer casada como su cómplice. En la era rabínica algunas escuelas permitían que un esposo obtuviera el divorcio sólo sobre la base de adulterio o mal comportamiento e incluso aceptaban la excusa más banal, como el hecho de haber cocinado mal un plato, o simplemente por preferir a otra mujer. Esos eran motivos suficientes para repudiarla.

El respeto por la mujer aumentaba cuando se convertía en madre, especialmente si tenía hijos varones, por ser éstos socialmente mejor valorados. Tras el nacimiento de un niño, reinaba la felicidad mientras todos quedaban afligidos al nacer una niña. La llegada de un hijo varón traía la paz familiar, Por lo contrario, el nacimiento de una hija se consideraba una carga dolorosa para su padre y una fuente de vergüenza. De hecho un hombre podía vender a su hija al igual que a sus esclavos; la culpa recaía en la mujer si en una pareja sólo tenía niñas. Pero aunque las mujeres hebreas eran honradas como madres y disfrutaban de un trato algo diferente, su status social y legal era el de seres subordinados. Así se comprende la oración de los hombres hebreos: “Te agradezco, Señor, por no haberme hecho mujer”.⁷³

En cuanto al Nuevo Testamento, San Pablo dice:

"La mujer debe aprender a estar en calma y en plena sumisión. Yo no permito a una mujer enseñar o tener autoridad sobre un hombre; debe estar en silencio. Adán fue creado primero, luego Eva. Y Adán no fue el engañado; fue la mujer quien fue engañada y se volvió pecadora" (I Timoteo 2:11-14).⁷⁴

San Tertuliano es aún más grosero que San Pablo cuando, hablando a sus hermanas en la fe, dijo:

"¿No sabéis que cada una de vosotras es una Eva? La sentencia de Dios sobre vuestro sexo sigue vigente: la culpa debe existir también necesariamente.

⁷³ Citado por DALY, Mary, *op.cit.*

⁷⁴ Citado por ABDULADIM, Sahrif, *op cit.*

Vosotras sois la puerta del Diablo: sois las transgresoras del árbol prohibido: sois las primeras transgresoras de la ley divina: vosotras sois las que persuadisteis al hombre de que el diablo no era lo bastante valiente para atacarle. Vosotras destruisteis fácilmente la imagen que de Dios tenía el hombre. Incluso, por causa de vuestra deserción, habría de morir el Hijo de Dios"⁷⁵.

San Agustín, fiel al legado de sus predecesores, escribió a un amigo: "Lo que la diferencia, ya sea esposa o madre, es que es aún Eva la tentadora, de la que nosotros debemos protegernos en cualquier mujer..... Yo no veo la utilidad que puede tener la mujer para el hombre, con excepción de la función de parir a los hijos"⁷⁶.

Siglos después, Santo Tomás de Aquino todavía consideraba a las mujeres como seres defectuosos: "Respecto a la naturaleza individual, la mujer es incompleta y mal dispuesta; la fuerza activa contenida en la semilla masculina tiende a la producción de una semejanza perfecta en el sexo masculino; mientras la producción de la mujer proviene de un defecto en la fuerza activa o de alguna indisposición material, o incluso de una cierta influencia externa"⁷⁷.

Una y otra vez las mujeres son denigradas a causa de la imagen de la Eva tentadora gracias al relato del Génesis. Para resumir, la concepción judeocristiana de la feminidad ha sido contaminada por la creencia en la naturaleza pecadora de Eva y de su descendencia femenina.

Ciertamente, el Corán ha llegado con una nueva concepción respecto a estas creencias. Lo primero es que Dios se dirige tanto a mujeres como a hombre por igual:

"Para los musulmanes y las musulmanas, para los creyentes y las creyentes, para los devotos y las devotas, para los hombres veraces y las mujeres veraces, para los pacientes y las pacientes, para los que se humillan y las que se humillan, para los que practican la caridad, para

⁷⁵ Idem.

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Idem.

los hombres y mujeres que ayunan, para los hombres y mujeres que guardan su castidad, y para los hombres y mujeres que se comprometen mucho en la alabanza a Al-láh, para todos ellos Al-láh tiene preparado el perdón y una gran recompensa." [Corán: 33:35]

Dios pone a los dos en igualdad:

“los creyentes, hombres y mujeres, son protectores unos de otros: ellos mandan lo que es justo y prohíben lo que es malo, hacen las oraciones regularmente, practican la caridad y obedecen a Alá y a Su mensajero. A ellos les mandará Alá su Misericordia: Alá es el poderoso, el Sabio.” [Corán: 9:7]

O bien:

“y su señor escuchó su plegaria: no permitiré que se pierda obra de ninguno de vosotros, ya sea varón o hembra, pues habéis salido los unos de los otros.” [Corán: 3:195]

Estos fragmentos, y otros más en algunas aleyas o suras del Libro Sagrado, dejan claro que la visión de la mujer no es diferente de la del hombre. Ambos son criaturas de Dios cuya meta sublime en la Tierra es rendir culto al señor, realizar actos virtuosos y evitar el mal, y ambos serán juzgados de acuerdo a ello. El Corán nunca menciona que la mujer sea el principio del mal o la puerta del diablo y su papel de la mujer en la tierra no se reduce a parir, se le exige que haga tantas buenas acciones como al hombre. Es más, insta a todos los creyentes, mujeres y hombres, a seguir el ejemplo de mujeres como la virgen María y la esposa del Faraón. La llegada del Islam fue determinante para que se reconozca el estatus jurídico de la mujer, acordándole derechos y deberes. Juliette Mincez afirma que :

“ Au moment où l’islam s’imposa en Arabie, au VII siècle ère avant de d’étendre de l’océan Atlantique au golf Persique, il s’agissait non seulement d’une nouvelle religion, mais aussi d’un mouvement de réformes sociales touchant particulièrement au statut des femmes. Dans l’Arabie pré islamique, par exemple, les femmes étaient considéré comme des marchandises que l’on pouvait acheter, vendre,

hériter. La polygamie était illimitée et le mari pouvait rompre une union à son gré. Les infanticides de nourrissons filles étaient fréquents.
„78

Efectivamente, los cambios suponían en primer lugar eliminar los infanticidios, que en la Arabia preislámica cometían las propias madres al dar a luz a una niña, o por los padres para ocultar su “deshonra”:

"Cuando se traen noticias a uno de ellos del nacimiento de una niña, su cara oscurece y se llena de pesar. ¡Con vergüenza se esconde de sus gentes por las malas noticias recibidas! ¿La mantendrá en el desprecio o la enterrará en el polvo? ¡Ah! ¿por cuál de esos males se decidirá?." [Corán: 16:59].

Estos crímenes nunca habrían cesado en Arabia si no hubiese sido por la contundencia de los términos que emplea el Corán para condenar esta práctica (Corán 16:59, 43:17, 81:8-9). Es más, el Corán no hace ninguna distinción entre los muchachos y las muchachas. En contraste con la Biblia, considera el nacimiento de una niña como un regalo y una bendición de Dios, igual que el nacimiento de un varón, incluso menciona primero el regalo del nacimiento de una niña: "El dominio de los cielos y la tierra pertenece a Allah. Él crea lo que Él quiere. Regala hijas a quien quiere y regala hijos a quien Él quiere." [Corán: 42:49].

Para acabar con el infanticidio femenino en la sociedad musulmana naciente, el Profeta Muhammad prometió a aquéllos que fueran buenos con sus hijas, una gran recompensa si las educaban, mantenían y concedían un trato benévolo, pues ellas serán una protección contra el fuego del Infierno.

Otro de los puntos que recoge el estudio de Abduladim es la impureza de las mujeres con la menstruación. Las normas judías, por ejemplo, son sumamente restrictivas. El Antiguo Testamento considera a toda mujer menstruante como sucia e impura pudiendo contaminar su impureza a los demás. Cualquier persona o cosa que toque se convierte en impura durante

⁷⁸ MINCES, Juliette, *La femme dans le monde arabe*, Poitier, Editions Mazarine, 1986, págs. 15-31.

un día. Debido a su naturaleza contaminante era a veces "desterrada" para evitar cualquier posibilidad de contacto con ella. La enviaban a una casa especial llamada "Casa de la Suciedad" durante el período completo de impureza.⁷⁹ Al marido de una mujer menstruante le estaba prohibida la entrada en la sinagoga si se había contaminado por causa de ella, incluso por tocar el polvo que habían pisado sus pies. Un sacerdote cuya esposa, hija, o madre estaban menstruando, no podía recitar la bendición sacerdotal en la sinagoga.

El Islam no considera que la mujer menstruante tenga ningún tipo de suciedad contagiosa, ni se convierte en maldita. Se le exime de hacer las oraciones diarias y también del ayuno mientras dura su período. Lo cual tiene explicación en su debilidad física en estos días. Se desaconseja asimismo que la pareja mantenga relaciones sexuales, por salud e higiene, pero no se prohíbe ningún otro contacto físico entre los esposos. Pero todo eso no quita que se le prohíba a las mujeres coger el Corán cuando están menstruando y es porque se piensa popularmente que hay una impureza en ellas.

El matrimonio pasó a ser un contrato entre el hombre y la mujer y no entre el hombre y el tutor. Así la dote le pertenecía sólo a ella y tenía derecho a disfrutarla sin restricciones. Podía, asimismo, guardar su apellido después de casarse y el poder que tenía el marido de repudiarla fue cambiado o limitado por tres meses; que después de ellos, y en caso de que no se produjera la reconciliación, se podía llevar a cabo la ruptura. Con respecto al divorcio, el Islam se sitúa a mitad de camino entre la Cristiandad y el Judaísmo. El matrimonio en el Islam es un vínculo sagrado que no debe romperse salvo por razones justificadas. Se dice a las parejas que intenten buscar todas las soluciones posibles siempre que sus matrimonios estén en peligro, y que sólo recurran al divorcio cuando no exista otra alternativa. En resumidas cuentas, el Islam reconoce el divorcio, pero lo desaconseja en todos los sentidos. Centrémonos en primer lugar en el aspecto del reconocimiento. El Islam

⁷⁹ Más información en: SWIDLER, Leonard J., *Women in Judaism: the Status of Women in Formative Judaism*, Metuchen, Scarecrow Press, 1976.

reconoce el derecho que tienen ambos cónyuges a terminar su relación matrimonial. Pero aunque le otorga al marido el derecho al repudio, concede a la esposa el derecho de disolver el matrimonio a través de lo que se conoce como *Jul'*.⁸⁰ Si el marido es el que elige disolver el matrimonio, no puede recuperar ninguno de los regalos a ella ofrecidos como la dote. El Corán se lo prohíbe explícitamente, sin importar la cuantía o el valor que estos bienes puedan tener, lo cual se aprecia en la aleya siguiente: "Y si queréis cambiar de esposa y le habíais dado a una de ellas un quintal, no volváis a tomar nada de él. ¿Íbais a tomarlo con infamia y pecado manifiesto?". [Corán: 4:20]

En el caso de que la esposa decida disolver el matrimonio, puede devolver la dote a su marido. Lo cual es una compensación justa para él.

"No os es lícito recuperar nada de lo que les disteis, a menos que las dos partes teman no observar las leyes de Dios. Y si teméis que no observen las leyes de Dios, no hay inconveniente en que ella obtenga su libertad indemnizando al marido. Estas son las leyes de Dios, no las violéis. Quienes violan las leyes de Dios, éstos son los impíos." [Corán: 2:229]

Fueron estos derechos los que incitaron a las mujeres judías que vivieron en las sociedades islámicas tempranas del siglo séptimo de la Era Común a intentar obtener documentos de divorcio de sus maridos judíos en las cortes islámicas. Los Rabinos declararon nulos estos documentos. Para abolir esta práctica, los Rabinos dieron a las mujeres judías nuevos derechos y privilegios en un intento de frenar las apelaciones que se hacían a las cortes islámicas. Las mujeres judías que vivían en los países cristianos no disfrutaron de ningún privilegio parecido pues la ley romana de divorcio que se practicaba no resultaba más atractiva que la Ley judía.⁸¹

Otra cuestión relevante entre los árabes paganos anteriores al Islam fue la herencia. Únicamente se otorgaba el derecho de herencia a los parientes

⁸⁰ SABIQ, Elsayyed, *Fiqh Al-Sunna*, El Cairo, Dār Al-Fatah lile'lam Al-Arabi, 1994, vol. 2, pp. 218-229.

⁸¹ Ver, AMRAM, David W., *The Jewish Law of Divorce According to Bible and Talmud*, Philadelphia, Edward Stern & CO, 1896.

masculinos. El Corán abolió todas estas costumbres injustas y concedió a todas las mujeres una parte en las herencias: "Sea para los hombres una parte de lo que los padres y parientes más cercanos dejen; y para las mujeres un parte de lo que los padres y parientes más cercanos dejen. Poco o mucho, es una parte determinada." [Corán 4:7]. Las madres musulmanas, esposas, hijas y hermanas habían obtenido su derecho a la herencia, que podían administrar en su propio beneficio sin hacer partícipe al marido de sus bienes, mientras que él estaba obligado a mantenerla totalmente, a ella y a sus hijos, sean cuales fueran los medios. La división de la herencia es un tema amplísimo que incluye una cantidad enorme de especificaciones.⁸²

Suscita mucha polémica la parte de la aleya que dice que al varón le corresponde el equivalente a la porción de dos mujeres. Este principio general, considerado aisladamente sin conexión con otras disposiciones relativas a las relaciones entre hombres y mujeres, es tachado por muchos de injusto. Para comprender el sentido contenido en este principio, hemos de tener en cuenta que según la ley islámica el porcentaje correspondiente a la mujer dependerá de la cercanía del difunto y del número de individuos con los que compartirá la herencia, teniendo en cuenta si son mujeres, varones, o mujeres y varones, y siempre después de haber satisfecho los legados y pagado las deudas, incluidos los gastos del funeral.

A la hija le corresponde la mitad de lo que le toca a su hermano, por parte del padre. Si no tiene hermanos varones y es hija única, recibirá la mitad de la herencia. Si son más de una hija recibirán dos tercios.

En cuanto a la madre, recibe, al igual que el padre, una sexta parte de la herencia de su hijo, en caso de que el difunto tenga descendencia. Pero si

⁸² "Con relación a [la herencia de] vuestros hijos, Dios os prescribe [lo siguiente]: al varón le corresponde el equivalente a la porción de dos hembras; pero si hay más de dos mujeres, les corresponden dos tercios de lo que [sus padres] dejen; y si sólo hay una, recibirá la mitad. Y a los padres [del difunto], les corresponde a cada uno un sexto de lo que deje, si tiene algún hijo; pero si no tiene ninguno y sus padres son los [únicos] herederos, entonces a su madre le corresponde un tercio; y si tiene hermanos y hermanas, entonces a su madre le corresponde un sexto una vez descontados los legados que haya hecho, o las deudas [pendientes]. No sabéis quienes son más merecedores de vuestro favor, si vuestros padres o vuestros hijos: [de ahí esta] prescripción de Dios. Ciertamente, Dios es omnisciente, sabio." [Corán: 4:11] ver también [Corán 4:12,176].

el hijo no tiene descendencia ni está casado, la herencia en su totalidad corresponderá a los padres, de la siguiente forma: el tercio para la madre y el resto para el padre. En caso de que el fallecido no tenga hijos pero sí hermanos, el porcentaje de la madre disminuirá de un tercio a una sexta parte. La esposa hereda la cuarta parte de lo que haya dejado su marido en caso de no tener hijos o hijas; pero si no es así, recibirá la octava parte.

El sistema hereditario islámico es sumamente complejo, sin embargo, eruditos musulmanes en lo que respecta a la herencia de las mujeres, cuando han hecho un resumen del conjunto de este sistema, han llegado a la conclusión de que éstas heredan en sólo cuatro casos la mitad de lo que recibe el hombre, en más de ocho casos la mujer hereda la misma parte que el hombre, en más de diez casos la mujer hereda más que el hombre y en muchos otros casos sólo hereda la mujer.⁸³

En realidad, la herencia depende mucho de la estructura social y económica y de la función de cada uno de los sexos, por lo que su reglamento ha de ser contemplado en este contexto. Hay que tomar en consideración que las obligaciones financieras de los hombres en el Islam exceden con mucho a las de las mujeres. El novio debe proporcionarle un regalo a su novia como dote. Este regalo es de la exclusiva propiedad de ella aún en el caso de que se divorcie después. La novia no tiene ninguna obligación de hacer regalo alguno al novio. Es más, el marido musulmán tiene la obligación del mantenimiento de su esposa e hijos. La esposa, por otra parte, no está obligada a ayudarlo en esta tarea. Su propiedad y sus ganancias son de su exclusiva propiedad, excepto aquello que quiera ofrecer voluntariamente a su marido. Además, hemos de considerar que el Islam aboga de forma vehemente por la vida familiar.

Hay que aclarar que las leyes se hacen para casos habituales y no los excepcionales en la sociedad islámica. De este modo, en el Islam una persona

⁸³ Véase, SULTĀN, Salah Din, *Mirāt al-mar'a fil Islām wal Adyān al-ujrā*, El Cairo, Dār Annaḥḍa, 1999, HARBI, Jaled, "Mirāt al-mar'a fil Islām", 2008. Disponible en www.islamway.net/article/3771.

puede hacer su testamento favoreciendo a alguien que crea que puede necesitarlo, hacer una donación en vida. A la luz de estos hechos, podemos decir que los hombres musulmanes, en general, tienen mayores cargas financieras que las mujeres, así, las reglas de la herencia, quieren compensar este desequilibrio.⁸⁴

Otro tema que tuvo especial relevancia con la llegada del Islam es la poligamia. Hemos de mencionar que la poligamia no vino con el Islam sino que era una práctica ancestral y una costumbre común arraigada en la Arabia preislámica. El Corán recoge esta práctica en la aleya 3 de surat An-Nisa:

“Y si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces casaos con [otras] mujeres que os sean lícitas: dos, tres o cuatro; pero si teméis no ser capaces de tratarlas con equidad, entonces [sólo] una --o [con] aquellas esclavas que sean de vuestra propiedad. Esto hará más probable que no os desviéis de la rectitud.” [Corán: 3:4]

En esa época los hombres se casaban con un número ilimitado de mujeres y el Corán ha venido a regular y limitar el número a cuatro, estableciendo asimismo una condición difícil de cumplir y que supone un impedimento en sí. Pero la poligamia en el Libro Sagrado apareció en el contexto de las obligaciones que tiene la comunidad hacia los huérfanos y las viudas, porque como religión no elude estas profundas responsabilidades e insiste en ellas en muchas aleyas. De hecho la referente a la poligamia aparece justo después de señalar “Así pues, dad a los huérfanos sus bienes y no sustituyáis lo malo [vuestro] por lo bueno [que les pertenece], y no consumáis sus bienes junto con los vuestros: esto es, en verdad, un grave delito.”⁸⁵ El Islam “toleró” o “permitió” la poligamia pero exigió la equidad entre las cuatro mujeres tanto física, mental como espiritualmente, e insistió sobre la obligación de complacerlas a todas por igual, lo cual reaparece en la aleya 129 del mismo versículo y que afirma la imposibilidad de llevar a cabo la equidad:

⁸⁴ Más información en: LEMU, B. Aisha y HEEREN, Fatima, *Woman in Islam*, Islamic Foundation, London 1978. p. 23.

⁸⁵ [Corán : 4:2]

“Y no seréis capaces de tratar a vuestras mujeres con ecuanimidad, por mucho que lo deseéis; así pues, no os inclinéis tanto a una que la otra quede como que tiene y no tiene marido. Pero si rectificáis y sois conscientes de Él --ciertamente, Dios es en verdad indulgente, dispensador de gracia.”[129:4]

Aún así, casarse con más de una mujer se ha convertido en un derecho de los hombres y el matrimonio polígamo en una institución cultural y socialmente aceptada. Cada uno encuentra o sonsaca sus razones propias para disfrutar de este derecho auto designado. Lo cual no se puede recriminar, a nuestro juicio, siempre y cuando haya un acuerdo entre los interesados.

Una de las causas que justifican esta práctica hoy en día es la esterilidad de la mujer. En este caso, si el marido quiere tener hijos, toma otra esposa para ello sin tener que divorciarse de la primera. Se añade a eso la enfermedad crónica por la que no puede tener relaciones maritales con su marido, o no puede llevar una vida conyugal normal, por lo que aquel se casa de nuevo sin dejar de mantener a la primera o de cuidarla. Otra de las justificaciones comunes es el hecho de que existen hombres con un alto nivel de testosterona que los hace sexualmente demandantes. Una sola esposa puede no ser capaz de satisfacer sus deseos sexuales, si su período menstrual o sangrado posparto son más largos de lo común o simplemente ella no tiene el mismo deseo que su marido.

Teniendo en cuenta que el matrimonio es un contrato entre dos personas que acuerdan una serie de normas conyugales y que son exclusivas de la pareja, sería muy importante señalar la desigualdad existente entre los hombres y las mujeres en este asunto. El Islam prohíbe a las mujeres tener más de un esposo al mismo tiempo. Ningún país musulmán lo acepta y lo considera como adulterio mientras que, por el contrario, es un derecho legal para los hombres. Él también puede tener una enfermedad crónica, ser estéril, no tener tanto deseo sexual y un sinfín de razones que llevan a la mujer a buscar “apoyo” en otro u otros. La respuesta de muchos se reduce a razones naturales que descartan esta opción como viable, alegando la posición

dominante del hombre y su autoridad por sus atributos y fuerza naturales. Teniendo en cuenta estas cosas y suponiendo que una mujer pueda tener dos o más esposos, surgiría la competencia entre ellos por ver quién tiene la autoridad y el comando del hogar, lo que provocaría celos, ira y odio entre los esposos. Otra justificación es que una mujer puede quedar embarazada una sola vez en un año mientras que un hombre puede dejar embarazada a varias mujeres al mismo tiempo y como éste es el responsable de proveer a sus esposas e hijos sería poco práctico desde este punto de vista que fuera al revés.

Por más que nos parezca injusta la poligamia en una dirección y no en otra hay varios pensadores e investigadores occidentales que abogan por ella considerándola muchas veces una solución a los problemas que enfrenta la sociedad. Citaremos, en primer lugar, al pensador francés Gustave le Bon que dice en su libro *La Civilización Árabe*:

“ [...] la polygamie orientale, institution excellente qui élève beaucoup le niveau moral des peuples qui la pratiquent, donne beaucoup de solidité à la famille et a pour résultat final de rendre la femme infiniment plus respectée et plus heureuse qu'en Europe”.⁸⁶

Ha escrito también:

“Je ne vois pas en quoi la polygamie légale des Orientaux est inférieure à la polygamie hypocrite des Européens, alors que je vois très bien, au contraire, en quoi elle lui est supérieure. On conçoit donc parfaitement que les Orientaux qui ont visité nos grandes cités trouvent notre indignation à leur égard fort singulière et la jugent sévèrement.”⁸⁷

Annie Besant, que fue presidenta de la teosofía mundial, en su libro *Las Religiones de la India*, dice:

⁸⁶ Citado por AL- YÉRAISSY, Jaled, *Les Mérites de la polygamie*, Riad, Bureau de Prédication de Rabwah, 2008.

⁸⁷ Idem.

“Je lis dans l’Ancien Testament¹² que l’ami de Dieu dont le cœur était soumis à la volonté de Dieu¹³ était polygame¹⁴. Le Nouveau Testament¹⁵ n’interdit pas non plus la polygamie si ce n’est aux évêques et aux diacres qui doivent se suffire d’une seule épouse. L’on trouve également la polygamie dans les anciens livres indiens. Or, l’on ne fait de reproche à l’Islam que parce qu’il est facile de guetter les défauts des autres doctrines et de les critiquer. Mais comment les Occidentaux peuvent-ils s’insurger contre la polygamie pratiquée d’une manière limitée dans l’Orient alors que la prostitution est monnaie courante dans leur société? L’observateur attentif peut remarquer que la monogamie n’est vraiment respectée [en Occident] que par peu d’hommes honnêtes, car il n’est pas juste de dire d’une société qu’elle est monogamique, lorsqu’en plus de l’épouse légale, il existe plusieurs maîtresses derrière le rideau. Il s’ensuit donc que si l’on évalue les choses d’une manière juste, il apparaît que la polygamie islamique, qui préserve les femmes, les protège, les nourrit et les vêt, est supérieure à la prostitution occidentale qui permet à l’homme de prendre une femme dans le seul but d’assouvir ses pulsions, puis de la jeter à la rue dès qu’il est arrivé à ses fins.”⁸⁸

Siendo de una forma u otra, la tendencia actual de las legislaciones civiles de la mayoría de los países es restringir o prohibir la poligamia. En muchos casos se incluye en el contrato de matrimonio una cláusula que indica por solicitud expresa de la mujer, su derecho a solicitar el divorcio en caso de que su marido contraiga un segundo matrimonio, como efectivamente recoge el código de estatuto personal egipcio y que trataremos en el siguiente capítulo; y se exige a los maridos dar el nombre y la dirección de su primera esposa o esposas a la hora de formar un nuevo matrimonio, siendo obligado informarla de tal hecho por las autoridades competentes.

Por ende, la situación de las mujeres cambió considerablemente después de la revelación del Corán. Ellas eran absolutamente conscientes de su condición y con frecuencia la reivindicaron y participaron activamente en la construcción del Islam y en todas las actividades comunes, con entusiasmo y dinamismo, tal como exigía la creación de una nueva civilización. Participaron en la enseñanza como discípulas y maestras, y en labores

⁸⁸ Idem.

sociales. Fueron tan firmes como el hombre en la organización y la defensa de la nueva religión, incluso en las épocas de persecución. Estuvieron presentes en los juramentos de fidelidad al Profeta y emigraron de Meca a Medina en pie de igualdad, colaborando y opinando en las asambleas y dirigiendo oposiciones contra las mayorías. Las mujeres empezaron a llevar una vida digna para ellas y para sus familias; y la nueva religión gravó sobre ellas el impuesto del Zakat⁸⁹, igual que los varones. Y el Zakat es también colaborar en la construcción del Islam, por lo que el esfuerzo de las mujeres es igual de meritorio que el de los hombres. Si bien el Islam insistía en que sobre los varones pesaba la obligación de mantener a sus mujeres.

Entonces, gracias a la participación de las mujeres en pie de igualdad con el hombre se produjo el crecimiento de la conciencia femenina, alcanzando esta conciencia un elevado grado de madurez, que le permitió grandes realizaciones.

En el seno de la familia se distribuían las responsabilidades, colaborando ambos en el mantenimiento del hogar y en la educación de los hijos. Ambos esposos son iguales en derechos, como sentencia el Corán⁹⁰: "Tienen los mismos derechos y obligaciones, y los hombres tienen un grado sobre ellas". El grado (*dáraya*) que tienen sobre las esposas es el derecho que emana de la obligación que pesa sobre los hombres de mantener económicamente a la familia.

Lo primordial para el profeta mismo era la coordinación y la complementación entre ambos sexos. Muchos sostienen que el *hadiz* en el que el Profeta dijo que las mujeres son “menos inteligentes que los hombres”

⁸⁹ Zakat: El azaque, es el tercero de los Cinco Pilares del Islam. Es una proporción fija de la riqueza personal que debe tributarse para ayudar a los pobres y necesitados benéficos.

⁹⁰ La aleya que viene a continuación a suscitado una gran polémica por dejar claro que el Corán establece la superioridad del hombre sobre la mujer: “Las divorciadas deberán esperar, sin volver a casarse, un período de tres menstruaciones: pues no es lícito que oculten lo que Dios ha creado en su seno, si creen en Dios y en el Último Día. Y sus maridos tienen pleno derecho a tomarlas de nuevo durante ese período, si desean la reconciliación; pero, en justicia, los derechos de las mujeres [con respecto a sus maridos] son iguales que los derechos de estos con respecto a ellas, si bien los hombres tienen prioridad [a este respecto]. Y Dios es poderoso, sabio.”[Corán 2 :228]

Mirar el estudio de Abdelnur Prado: <http://dfint.ua.es/es/documentos/congresos-cursos-y-actividades/esta-el-hombre-por-encima-de-la-mujer.pdf>

ha sido malinterpretado y, peor aún, aplicado en el Derecho. El Profeta se dirigía a las mujeres, con el tono de un maestro que no hace concesiones; no se dirigía a los hombres para informarles de cómo eran las mujeres. "La búsqueda del conocimiento es una obligación para todo musulmán y musulmana", "Buscad el conocimiento desde la cuna hasta la tumba". Con estos famosos *hadices* del profeta, el Islam incita a la formación, tanto espiritual como intelectual, de las mujeres. Algunas tenían grandes virtudes en la época del Profeta, como Umm Salama, Jadiya, Fátima. No es extraño que el Profeta les pidiera asesoramiento a ellas sobre asuntos de suma importancia.

El Corán, en numerosos versículos, enfatiza que el hombre y la mujer han sido creados iguales y que son diferentes en algunos aspectos o en su constitución física pero ambos pertenecen al mismo género humano. Este énfasis se debió a la creencia de algunas tribus, pueblos o sociedades del pasado, que mantenían que la mujer no era un ser humano, sino que descendía de los genios; algunos llegaron incluso a pensar que carecía de razón como el resto de los animales.

“¡Oh, Humanos! ciertamente os creamos de un hombre y de una mujer y os dividimos en naciones y tribus para que os reconozcáis. Por cierto que el más honrado de vosotros ante Dios es el más cauto porque Dios es sapientísimo y está bien enterado" [Corán: 8:78]

Aquí, una vez más, vemos que la mujer es considerada en su dimensión humana y como parte integrante de la sociedad. Ambos son considerados por igual en esta dimensión; la diferencia entre ellos debe ser entendida como dos partes necesarias, ambas son indispensables e irremplazables y ambas tienen derechos y obligaciones que les corresponden por su naturaleza y en virtud de las necesidades de cada uno.

1.4.2 Las mujeres durante y después de la vida del profeta

En la historia de Islam abundan los nombres de las mujeres que participaron en luchas políticas y en las guerras, tanto durante la vida del profeta Mahoma

como después. Otras llegaron a ocupar el gobierno en algunos lugares donde el Islam se extendió, a través de su esposo, o, posteriormente, al quedarse viudas, actuaron como agentes de sus hijos hasta que pudieran gobernar. Cuando lo hicieron, asumían las responsabilidades políticas que el ejercicio del poder llevaba consigo.

Hay varios ejemplos que nos dejaron los primeros historiadores musulmanes, en los que dedican especial atención a la labor de las mujeres en el Islam. El libro *Histoire des Prophètes et des rois*⁹¹ de Tabari (923), relata biografías las biografías de las discípulas y seguidoras del profeta y de las mujeres que participaron activamente en los primeros momentos para imponer el Islam. También la obra de Ibn Saad *At-Tabaqāt Al-kubrā*⁹² recoge las trayectorias biográficas de los compañeros más importantes del profeta y dedica el último volumen a las mujeres. Pero es precisamente en la fuente primordial de la ley islámica, El Corán, dónde se encuentra el primer ejemplo de una mujer con responsabilidad política. Belqis, la conocida reina de Saba⁹³. Fue hija única del monarca yemení, heredó el reino, cuya capital estaba cerca de la actual Sana, a la muerte de su padre. El Corán habla favorablemente de ella y menciona la manera en la que consultaba a sus consejeros, quienes acataron su decisión sobre la forma de tratar la amenaza de invasión del ejército de Suleymān. Posteriormente, durante la vida de Mahoma y de sus compañeros, se encuentra la primera muestra de intervención de las mujeres en la vida política. Cuando se firmó el “Pacto de Aqaba”, los habitantes de Medina, tanto hombres, como mujeres acordaron proteger y ayudar al Profeta. Asimismo las mujeres participaron en la guerra y mantuvieron una actividad militar. Al igual que ocurrió en los tiempos preislámicos, en los aquellas cobraron protagonismo en los enfrentamientos tribales, posteriormente, las

⁹¹ AT-Ṭabarī, Abou Ja‘far Mohammad ibn Ŷarīr ibn Yazīd, *Histoire des Prophètes et des rois : De la création à la dernière Révélation*, París, Editions La Ruche, 2006.

⁹² IBN SAAD, Mohammad, *At-Tabaqāt Al-kubrā*, Cairo, Dār At-Tahrīr, 1970.

⁹³ La reina Belqis pertenece a la Ŷāhiliyya, el tiempo anterior a la llegada del Islam. Es la época de la Ignorancia. Pero citada en el Corán sirve de ejemplo de poder femenino para los musulmanes después de la revelación del Corán y la llegada del profeta. Ver, “Balqīs al-malika al-hakīma”, disponible en: <http://imamhussain.org/Shbhat/44vie.html>

musulmanas continuaron luchando al lado del profeta. Un *hadiz* las autorizó para poder actuar como auxiliares y enfermeras; algunas solían llevar agua y curaban a los heridos en las batallas, como Layla al Ġifāriyya y las mujeres del profeta Aisha y Umm Sulaym.⁹⁴

“Vi a Aisha y Umm Sulaym con los vestidos recogidos. Podía ver sus tobillos. Llevaban los odres de agua a la espalda. Más tarde volvieron y los llenaron de nuevo. Luego los vaciaron en las bocas de la gente”⁹⁵.

No sólo hay noticias de que las mujeres sólo se limitaran a ir al campo de batalla para atender a los heridos. Otras como Zafia Bint Abd Al-Muṭṭalīb y Nusayba lucharon y mataron para defenderse ellas mismas y al profeta, incluso llegaron a recibir botín, una vez finalizada la lucha, al igual que los hombres. Nusayba, estuvo presente en el juramento de *Aqaba*, luchó en defensa del profeta cuando sólo quedaba muy poca gente con él y, refiere Al-Bujari, que cuando Mahoma se dio cuenta de que ella no tenía escudo y vio a un hombre que llevando el suyo consigo se retiraba, le dijo: “entrega tu escudo al que todavía está luchando” y señaló a Nusayba que luchó hasta que fue herida. Aunque en el Corán no existe un lugar determinado para las mujeres en el campo de batalla, el profeta y sus compañeros no se opusieron a su presencia, e incluso les dieron permiso para que se unieran a la lucha.

En las primeras décadas del Islam muchas de las mujeres del profeta⁹⁶, ocuparon, por su inteligencia y sabiduría, un importante puesto en la esfera pública aportaron. Jadiyā destacó por ser una importante comerciante de la época, contratando a hombres para que trabajasen en su actividad comercial.

⁹⁴ Ver BEWLEY, Aicha, *El poder de las mujeres*, Palma de Mallorca, Kutubia Mauyrca, 2001.

⁹⁵ Citado por Paulina López Pita en “Mujeres musulmanas situadas en torno al poder”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, 2002, págs. 95-111. Recoge la narración sobre lo sucedido en la batalla de Uhud en el año 625, dónde fueron derrotados los seguidores de Mahoma.

⁹⁶ Hay que señalar que los matrimonios del profeta escondían estrategias políticas. Se casó tanto con Aisha como con Hafsa, hijas de sus fieles compañeros Abu Bakr y Omar y futuros califas, para fortalecer la cohesión del grupo y asegurar la expansión del Islam. El profeta forjó con esa conducta la obligación de proteger a las viudas, huérfanos, cautivas de guerra (la mayoría de las mujeres perdieron sus maridos en las batallas) ya la mayoría de ellas formaban parte del botín. Ver, Ibn Saad, *op.cit.* y Magaly Morsy, *op.cit.*

Ella fue la mujer que le propuso matrimonio al profeta y le encargó la responsabilidad de toda su fortuna. Él encontró en ella el amor maternal del que carecía y el apoyo que necesitó a la hora de recibir la Revelación Divina. Jadiya gastó su riqueza ayudando a esparcir el mensaje de su marido, contribuyendo a liberar a los esclavos que habían aceptado el Islam, y a alimentar y dar refugio a la comunidad de los musulmanes que poco a poco crecían en número y fuerza. Falleció unos diez años después de la Revelación y unos tres meses antes de la Hégira de Meca a la Medina. Muhammad decía que era la mejor mujer de toda su época y de hecho fue su única esposa; y nunca se casó con otra hasta después de quedar viudo. Era madura de espíritu, inteligente, precavida, noble y con una importante y gran experiencia en la vida.⁹⁷

Sawda, fue la segunda esposa de Mahoma, que la desposó cuando ella perdió a su marido. Era la persona adecuada para cuidar de la casa del Profeta y su familia. Después de la muerte de Mahoma, Sawda obtuvo una importante suma de dinero, que ella gastó en actos de caridad con la gente pobre. Falleció en Medina en Octubre del año 674.

Aisha era una joven que tenía mucho que aprender cuando se casó con el profeta. Fue muy rápida en aprender, “su corazón limpio” y su precisa memoria. No tenía miedo de preguntar para saber y entender y por esta integridad fue gran conocedora de la religión. Tuvo un gran papel político en las confrontaciones sobre la sucesión del profeta. Memorizó el Corán y fue una de las referencias de los compañeros de Mahoma en materia de Sunna⁹⁸, porque les explicaba los *hadices* con todos los detalles y les aportaba confianza y seguridad. Aisha relató alrededor de 2.210 *hadices*. Solía sentarse con mujeres y transmitir el conocimiento que sabía del profeta. Después de su muerte de él y hasta los últimos días de su vida, constituyó una fuente de conocimiento y de sabiduría para hombres y mujeres. Durante su matrimonio, se sucedieron las batallas de *Badr*, *Uhud* y *Al-Jadaq*. Y

⁹⁷ Ver, MORSY, Magly, *Les femmes du prophète*, Paris, Mercure de France, 1989, págs.37-51.

⁹⁸ Colección de hechos y dichos del profeta. Algunas escuelas islámicas lo consideran parte de la ley islámica.

aunque Aisha todavía era muy joven, participó en todas ellas, llevando agua para los guerreros y atendiendo a los heridos.⁹⁹

Hafsa se casó con el profeta en el año 3 de la Hégira. Era la hija de Omar , el compañero de Mahoma y futuro califa. Había contraído matrimonio con otra persona, pero se quedó viuda muy joven y cuando se casó con el profeta tenía veinte años mientras que él rondaba los cincuenta y seis. Ella era una mujer viva y con temperamento y carácter, tampoco se quedaba callada ni tenía reparo en discutir con el profeta y decirle lo que realmente pensaba de diferentes asuntos. Como Aisha, memorizó el Corán por completo y cuidó de la primera copia escrita del libro sagrado registrado por Zayd Ibn Tābit que se la entregó a través de Omar para que la cuidara.¹⁰⁰

Umm Salama estaba casada con un primo del Profeta. Emigró a *Habasha* con su esposo y luego fueron a Medina. Él resultó herido en la batalla de *Uhud* y esto le provocó la muerte. Dejó cuatro niños huérfanos y por piedad Mahoma se casó con ella en el año 4 de la hégira. Ella acompañó al profeta en varias expediciones y le requirió aclaraciones sobre el texto revelado, hecho que sirve para reconocer a la mujer su estatuto de copartícipe implicada, al igual que los hombres, en el proceso de revelación.¹⁰¹

En fin Zainab, se dedicaba a ayudar a los pobres y se la conocía como Umm al Masakin – la madre de los pobres y necesitados.¹⁰²

Aparte de las mujeres del profeta, encontramos a las burguesas árabes, que aparecen en el entorno del califa actuando como esposas y madres de príncipes y más tarde, a las esclavas llegadas de todos los países conquistados, las cuales en época de los abasíes eran las únicas que podían estar al lado del califa. Estas esclavas tenían diferentes precedencias e influyeron profundamente en sus hijos, maridos, y en quienes les rodeaban.

⁹⁹ MORSY, Magly, *op. cit.* Págs 54-97

¹⁰⁰ Idem, págs. 99-104.

¹⁰¹ Idem, págs. 100-114

¹⁰² Para más información sobre las mujeres del profeta: MERNISSI, Fatima, *Le Harem Politique: le Prophete et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1989, IBN SAAD, *Mohammad, At-Tabaqāt Al-kubrā, Cairo, Dār-el Tahrīr*, 1970, AL-ŶAMAL, Ibrahim, *Zawýāt an-nabi wa asrār al-hikma fī ta'ddudihin*, Amán, Maktabat Wahba, 1983.

Por eso muchas de ellas fueron elevadas al rango de esposas; la mayoría de los califas abasíes eran hijos de esclavas.

Precisamente durante el califato abasí encontramos una gran figura femenina Jayzurān. Llegó a Bagdad como esclava desde Yemen, gobernó y dirigió el imperio musulmán bajo tres califas: su marido Al-Mahdi, el tercer califa abasí (775-785); después de su muerte ocupó el poder porque sus dos hijos estaban en Bagdad; durante el mandato de su hijo Al-Hādi; y también durante el gobierno de su hijo menor Hārūn Ar-Rashid¹⁰³

La madre del califa Al-Muktadar Bilah (908-932) Šağad actuó, durante el gobierno de los Abasíes, como regente, y gobernó el imperio durante un tiempo, estableció un juzgado y nombró a una mujer como responsable del mismo, pero al no acudir nadie a él necesitó que el qadi Abul Hassan manifestara que era correcto que una mujer estuviera a cargo del juzgado. Después todo el mundo comenzó a ir. Šağad celebraba audiencias públicas en las cuales se presentaban demandas y se dictaminaba sobre asuntos criminales, siendo ella misma la encargada de dictar los edictos una vez escuchados los jueces y los gobernadores.¹⁰⁴

Turkan Jatun, llamada la señora de Isfahán y la esposa del sultán Malik Shah, que reinó entre 1027-1092¹⁰⁵, reclamó el trono después de la muerte de su marido por tener su hijo sólo cuatro años. Quiso llegar a un acuerdo con el califa abasí, que residía en Bagdad, pero éste no estaba dispuesto a permitir que una mujer se instalase en el trono. El entonces califa Al-Muqtadi exigió que la jutba¹⁰⁶ se hiciese en nombre del heredero.

¹⁰³ Hārūn Ar-Rashid reconoció siempre los talentos de su madre y demostró al mundo musulmán que no se avergonzaba de compartir el poder con una mujer. Cuando ella murió, todos los súbditos se dieron cuenta de su valía y del gran amor que su hijo tenía hacia ella. Para ampliar información ver, MERNISSI, Fátima, *Las Sultanas olvidadas*, Barcelona, Muchnik editores, 1997

¹⁰⁴ Ver BEWLEY, A, *op.cit.* pág. 55.

¹⁰⁵ Era un momento en el que el sultanato alcanzó su mayor esplendor y extensión porque se extendía desde Kashgar hasta Damasco. Ver, MERNISSI, Fátima, *op. cit.* pág. 81.

¹⁰⁶ Es la oración de los viernes, y se pronuncia en nombre del que gobierna y es símbolo de poder absoluto, aparte de acuñar la moneda en su nombre. Todo eso era un reconocimiento de la soberanía. Ver, MERNISSI, Fátima, *op. cit.* pág. 88.

Šajarat Ad-Dur, “árbol de las perlas” (1250), dotada de una gran belleza e inteligencia, leía mucho y le gustaba escribir. Es la fundadora del poder de los mamelucos en Egipto. En la séptima cruzada, dirigida por el rey Luis IX de Francia, Šajarat no sólo dirigió la resistencia sino además aconsejó a su marido acerca de la forma en que deberían hacer frente a los cruzados y planeó la defensa mostrando sus buenas dotes de organización. Cuando murió su marido Malik As-Salih en plena lucha, ella se hizo con el poder y lo mantuvo en secreto para evitar una peligrosa intranquilidad política. Asimismo prosiguió la lucha y logró capturar al monarca francés en febrero de 1250. A cambio de su liberación, Luis IX cedió Damietta y entregó un rescate de cuatrocientos mil dinares. Cuando regresó a El Cairo Turan Shah, hijo de su esposo, Šajarat le confió el poder, pero éste dio pronto muestras de incapacidad para dirigir el ejército. A su muerte, los mamelucos se reunieron y acordaron nombrar a Šajarat soberana, único caso de la historia del Egipto musulmán, y le otorgaron el juramento de fidelidad el 14 de mayo de 1250. El imán pronunció la *jutba* en su nombre y las monedas se acuñaron por mandato de la “reina de los musulmanes”. Cuando falleció fue enterrada en el patio de una escuela que ella había fundado y que hoy es conocida como la mezquita de Šajarat Ad- Dur. En su cúpula hay una larga inscripción que recuerda su reinado en los días de grandeza y el título que apreciaba tanto:”la bendita del mundo terrenal y de la fe”¹⁰⁷

Otras dos mujeres eminentes fueron Al-Malika Asma y Al-Malika Urwa, las dos tenían el mismo título:”Assayida al hurra”. Etimológicamente, la noble dama que es libre, la mujer soberana que no obedece a ninguna autoridad superior. En el libro de Fátima Mernissi aparece una plegaria que le dedicaron los sirvientes :

*“q’allah protege les tour d’alhurra la parfaite(al Camila), la souveraine(as-sayida)qui gère avec soin (al kafila) les affaires des croyants”*¹⁰⁸ .

¹⁰⁷ Ver, MERNISSI, Fátima, *op.cit.* pág. 103

¹⁰⁸ Idem.

Asma Bint Shihab As-Sulayhiyya gobernó el Yemen junto a su marido, Alí Ibn Muhamed Az-Zulia, fundador de la dinastía que lleva su nombre. Asma llamó la atención a los historiadores no sólo porque tuvo el poder, sino porque asistía a los consejos con cara descubierta y sin velo, y además porque en las mezquitas del Yemen se pronunciaba la jutba en su nombre y en el de su marido hasta que murió en 1087.

Urwa Bint Ahmed As-Sulayhiyya fue nuera de Asma. Dirigió el Yemen durante casi medio siglo. Una de las principales medidas que llevó a cabo fue el traslado de la capital de San'a a Jibia, con ello cambió la dedicación que el país prestaba a las armas hacia la agricultura.¹⁰⁹ La *jutba* también se pronunciaba en su nombre.¹¹⁰

Otra “dama libre” es la famosa mujer que gobernó la ciudad de Tetuán entre 1512 y 1542: Sitt Al-Hurra, cuyo nombre de pila se desconoce. Tuvo mucha influencia en el gobierno de su marido y asumió sus funciones en un momento dado a causa de la enfermedad que padecía por sus heridas de guerra. Ambos financiaron y sostuvieron la navegación corsaria a través del puerto de Martil. Sitt Al-Hurra se hizo cargo del gobierno que hasta entonces ejercía en nombre de su marido a pesar de todas las controversias¹¹¹.

En Al-Andalus destacaremos la esclava del califa al-Hakam, uno de los grandes del imperio musulmán de los Omeyas. Subh¹¹², de nombre Sabiha Malikat Qurduba, era extranjera y cristiana, una persona llena de ambición. Supo ir escalando puestos relevantes por su belleza, inteligencia y cultura. De esclava a esposa de Al-Hakam y madre del heredero Hisham II. Dominó el reinado de su hijo, débil e incapaz, hasta que Almanzor decidió por sí mismo tomar las riendas del poder. Esta mujer ejerció el poder indirectamente en la vida de su marido y de forma directa después de su

¹⁰⁹ Ver Bewley, A, *op. cit.* pág. 85.

¹¹⁰ “Que Alá prolongue los días de al Hurra (noble dama libre), la perfecta, la soberana que con tanto esmero se ocupa de los asuntos de los fieles”. Ver Bewley, A, *op. cit.* pág. 76.

¹¹¹ Ver HACHIM, Mouna, “Une femme dans l’histoire : Sitt al- Hurra, reine de Tétouan”, disponible en: <http://www.leconomiste.com/article/une-femme-dans-l-histoire-sitt-al-hurra-reine-de-tetouanbripar-mouna-hachimi>.

¹¹² Subh en árabe es Aurora. Es Sabiha pero el califa la llamaba Subh. Era prisionera de guerra. Ver MERNISSI, Fátima, *op.cit.* pág. 210.

muerte. Al igual que otras mujeres que lograron convertirse en favoritas, Subh estaba bien informada y conocía con precisión lo que sucedía en el reino. Estas y otras féminas¹¹³ además de su belleza y juventud destacaban y gustaban por su intelecto, inteligencia y cultura. Todas las mujeres que han conseguido impresionar a sus amos o esposos hasta el punto de compartir el poder estaban dotadas de una inteligencia analítica. La capacidad de rechazar, de no pronunciarse a la ligera sin reflexionar eran cualidades muy apreciadas. Según Mernissi su modestia y buen humor llamaba directamente al corazón de los califas.

¹¹³ Ad-Dalfa, por ejemplo, viuda de Almanzor que intervino y fomentó la gran revuelta política que terminaría con el califato de Córdoba, para vengar la muerte de su hijo Al-Muzaffar. Zaynab Annafzāwiyya: esposa del gobernador de los Almorávides Yusuf Ibn Tashfin, tenía autoridad absoluta sobre las competencias del estado. Nawar, esclava cristiana en la época de Ibn Al-Walid (743) califa omeya, descrito por Ibn Hazm el más perverso (fasiq) en *Tawq al-Hamama* (El collar de la paloma). Ver MERNISSI, Fátima, *op.cit.* pág. 223.

Parte II: Nawal As-Saadawi y Egipto

Capítulo II: Egipto: marco histórico, dinámica de cambio y derechos de las mujeres

2.1 Marco histórico

La obra autobiográfica de Nawal As-Saadawi, nacida en 1931, recoge grandes momentos de la historia de Egipto. Su trayectoria vital y las numerosas vicisitudes políticas internas y externas de este país y de Oriente Próximo forman parte de sus experiencias y se enredan en sus escritos. De alguna manera historia y literatura autobiográfica entablan un diálogo continuo en el que ambas se reinterpretan mutuamente. No en vano nuestra autora vivió la primera Guerra árabe israelí, la Revolución de los Oficiales Libres y la llegada de Gamal Abdel Nasser, seguida de la nacionalización de Canal de Suez y la Invasión Tripartita de 1956. Conoció muy de cerca sus primeras vivencias bélicas en la Guerra de los Seis Días de 1967 y la Guerra de Yom Kippur de 1973, bajo el gobierno de Anuar Sadat, y la llegada de Hosni Mubarak al poder en 1981, y fue duramente amenazada y represaliada por sus ideas democráticas y feministas en los años setenta y ochenta, hasta el punto de tener que exiliarse. Participó también de manera muy activa en la revolución de 2011, que representó la derrota de Mubarak, la llegada al poder de Mohamed Morsi y posteriormente As-Sisi, tras el golpe de estado de 2013. Aunque sus memorias no recogen estos aspectos porque se habían cerrado con anterioridad, Nawal, a sus ochenta años, acudió cada día a la plaza de Tahrír con miles de jóvenes y personas de todas las edades. Afortunadamente en las entrevistas que concedió a los medios de comunicación podemos valorar el alcance de su compromiso político y su implicación en las concentraciones y manifestaciones públicas.

No se trata de hacer aquí una recopilación exhaustiva de la historia de Egipto en el siglo XX hasta la actualidad, tan abundante en sucesos y cambios, sino de ponerlos en relación con los textos de Nawal, y viceversa, tratando de

reconstruir sus experiencias como ciudadana, activista y médica. Fundamentalmente en sus libros *La hija de Isis* y *Prueba de fuego*, la autora analiza situaciones y momentos, rememora las conversaciones que mantuvo con amigos y compañeros de universidad y de profesión más tarde, concede importancia a la voz de su padre como guía inicial de sus ideas políticas y las experiencias vividas con su segundo marido: Ahmed Helmi.

2.1.1 Tiempos de monarquía

En 1922 Egipto adquiere un estatus independiente. Fuad I se convierte en el primer rey egipcio el 15 de marzo de ese año, en el marco de una monarquía pro-occidental. La Constitución de 1923 declara la existencia de un estado soberano, independiente, libre y monárquico. Sin embargo tras ser elegido Saad Zaghloul¹¹⁴ como primer ministro en las elecciones de 1924 empezaron los problemas entre Fuad y el partido nacionalista Al-Wafd¹¹⁵, lo que llevó al monarca a aprobar una nueva Constitución más acorde con sus intereses¹¹⁶

“Mi padre nos explicó lo que había pasado en Dinshwai, nos habló de la revolución egipcia dirigida por Orabi antes de que los británicos ocuparan Egipto, del Khedive Ismail, del rey Fuad y de la primera Constitución egipcia, instaurada en 1923, seguida de las primeras elecciones generales de 1924, en las que Saad Zaghloul fue elegido primer ministro, de cómo Nahas Pasha¹¹⁷ le reemplazó a su muerte, y a éste Sidki Pasha¹¹⁸ en 1930. Bajo Sidki Pasha, los

¹¹⁴ Después de fundar, dirigir el Partido Al-Wafd y la Revolución de 1919 contra la ocupación británica en Egipto, se convirtió en primer ministro (enero de 1924-noviembre 1924) y presidente del parlamento egipcio en 1926. Ver AZAOLA PIAZZA, Bárbara, *Historia del Egipto contemporáneo*, Madrid, La Catarata, 2008.

¹¹⁵ El partido mayoritario nacionalista, creado en 1919 durante la revolución contra la ocupación británica. Ver, AS-SA'ID IDRĪS, Muhammad, *Hizb al-Al-Wafd wa aṭ-ṭabaqa al-'āmila al-maṣriya 1924-1952*, El Cairo, Dār al-ṭaqāfa al-ḡadīda, 1989.

¹¹⁶ Ver AZAOLA PIAZZA, Bárbara, *op.cit.*

¹¹⁷ Ocupó el puesto de primer ministro de Egipto en cinco ocasiones: marzo 1928 - 27 junio 1928, 1 enero 1930 - 20 junio 1930, 9 mayo 1936 - diciembre 1937, febrero 1942 - octubre 1944, enero 1950 - 27 enero 1950. AZMI, Ibrahim, “Mustafa Nahas Pasha”, (6/8/2014). <http://www.shbabmisr.com/t~81440>

¹¹⁸ Fue primer ministro de Egipto entre 1930 y 1933 y en 1946 de nuevo. Se haría famoso por abolir la Constitución en 1930 y por disparar sobre los obreros del ferrocarril más tarde; también por sus intentos de mantener la ocupación británica en 1946 por medio de un nuevo tratado, cerrar quince diarios, siete asociaciones y arrestar a cientos de personas que se oponían a su política. Ver biografía en: http://www.marefa.org/index.php/إسماعيل_صدقي_باشا/

obreros y los campesinos pasaban hambre. La más importante fue la huelga de los obreros del ferrocarril, que duró meses. Entonces, Sidki Pasha declaró la ley marcial y ordenó a las tropas que abrieran fuego sobre los obreros. Muchos murieron, pero el gobierno cayó y el Partido Al-Wafd volvió al poder, con Al-Nahas Pasha a la cabeza. Se iniciaron las negociaciones con los británicos, y se firmó el tratado de 1936¹¹⁹, pero las manifestaciones y las huelgas continuaron¹²⁰.

Nawal tenía cinco años en 1936, cuando murió el rey Fuad y el joven Faruk volvió de Inglaterra para heredar el trono. En las calles de Alejandría y en la radio se daba la bienvenida a Faruk, convertido en rey de la noche a la mañana sin saber nada sobre “los oscuros corredores del poder y la política”. Rápidamente lo rodearon las tres fuerzas que ostentaban el poder: la corte, los británicos y Al-Azhar¹²¹; los tres hombres que personificaban a estas fuerzas eran Ahmed Hassanein, Ali Maher y Sheikh Al-Maraghi. Como era previsible, la forma de gobierno adoptada por Faruk se basó en la misma política antiparlamentaria de su padre. Procedió a destituir el gobierno del Al-Wafd para disolver el parlamento a continuación y convocar nuevas elecciones que ganó el Partido Liberal Constitucional¹²².

Nawal As-Saadawi rememora este hecho, que pasaría a formar parte de su “geografía política y sentimental”, reteniendo la visión de un padre engrandecido ante sus ojos por defender a las clases trabajadoras, pero preso en los tentáculos del patriarcado¹²³, según detectaría ella más tarde. El hecho es que a la hora de hablar de estos asuntos se dirigía sólo a sus hijos varones

¹¹⁹ Requería a Egipto retirar todas sus tropas salvo las necesarias para proteger el Canal de Suez y la Península de Sinaí, reservándose el uso del Puerto de Alejandría y el espacio aéreo egipcio para proteger sus vías de comunicación. En cuanto a Sudán, el acuerdo mantenía el condominio de 1899. Ver AZAOLA PIAZZA, Bárbara, *op.cit.* págs. 42-45.

¹²⁰ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, pág. 80.

¹²¹ La institución islámica con mayor peso e influencia en el mundo musulmán. La Universidad de al-Azhar fue fundada en el siglo X y es la segunda más antigua tras la Universidad de Qarawiyyin en Fez, Marruecos.

¹²² MARTÍN MUÑOZ, Gema, *Sistemas y procesos electorales en la política egipcia del siglo XX*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1992.

¹²³ Resulta muy útil en este sentido la lectura del libro de LERNER, Gerda, *La creación del patriarcado*. Barcelona, Crítica, 1990. Más específicamente, MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Patriarcado e Islam”. Disponible en www.iemed.org/publicacions_quaderns/7/e_037_Martin.pdf

e ignoraba a su hija Nawal, aunque estuviera presente. La política era “cosa de hombres”:

“Mi padre, en la galería, como había hecho antes en el balcón de nuestra casa en Alejandría, nos explicó los forcejeos parlamentarios entre el Partido al-Wafd y los partidos minoritarios, entre Al-Nahas Pasha y Ahmed Maher Pasha¹²⁴. Dirigiendo sus palabras hacia mis hermanos, los chicos de la familia, le oí exclamar: “¿Os lo podéis imaginar? ¡Este Pasha del Partido Liberal Constitucional¹²⁵ quiere que la gente se muera de hambre y no le importa si pueden o no conseguir pan seco! Acusa a al-Nahas y al gobierno y al gobierno Wafdí de beneficiar a los campesinos, los trabajadores y los funcionarios del gobierno. ¿Dónde están esos beneficios de los que hablas, Pasha? Los precios suben día a día, pero nuestros salarios no cambian, e incluso si suben unos cuantos milímetros, entonces sólo a Dios podemos agradecer Su generosidad. En el año 1940, el gobierno Wafdí presentó un proyecto de ley para acabar con la práctica de embargar las casas de los campesinos que no pudieran pagar los impuestos”¹²⁶.

La familia de Nawal pertenecía a bandos diferentes. Por una parte, la rama paterna As-Saadawi, encabezada por su abuela Sittil Hajja, y por otra, la rama materna de Shoukry Bey. A menudo se enfrentaban de modo similar a lo que sucedía en el parlamento. Los campesinos de la familia de su padre apoyaban a Al-Wafd y al gobierno, mientras que la familia de Shoukry Bey se alineaba con los *pashas*¹²⁷ y con los partidos minoritarios. Luego la propia dinámica parlamentaria haría surgir otros partidos que pasaron a ser instrumentos de la monarquía en su combate contra los nacionalistas del Al-Wafd, como Egipto Joven. Lo más significativo, sin duda, fue la creación en 1928 de un grupo de ideario religioso islámico que pretendía cuestionar la Constitución del Estado de Egipto: los Hermanos Musulmanes¹²⁸.

¹²⁴ Presidente de Egipto dos veces. De octubre 1944 a enero 1945 y de enero 1945 a febrero 1945.

¹²⁵ Un partido capitalista y semifeudal minoritario, aliado del rey.

¹²⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 103.

¹²⁷ Es un título originalmente usado en el Imperio otomano y se refiere a hombres que ostentaban un mando superior.

¹²⁸ La organización Los Hermanos Musulmanes se fundó en 1928 por Hassan al-Banna, pero lo que empezó siendo una asociación religiosa cuyo fin era la búsqueda del bien y el rechazo del mal, potenciado por la justicia social islámica, pronto empezó a mostrar una orientación política contra el

“El rey Faruk era joven y estaba rodeado de *pashas* y *sheikhs*¹²⁹ religiosos que eran mucho mayores que él. Le aconsejaron que intentara atraer a las jóvenes generaciones. En esa época, un joven, Ahmed Hussein, se convirtió en el líder de un nuevo partido llamado Egipto Joven (Misr Al-Fatat)¹³⁰”.

Al estallar la Segunda Guerra Mundial en 1939, Egipto estaba gobernado por una coalición de saadistas¹³¹ y liberales encabezada por Ali Maher, que trató de mantener al país al margen de la guerra. Pero debido al Tratado Anglo Egipcio de 1939 el territorio egipcio fue puesto a disposición de las tropas británicas. La voz de Nawal As-Saadawi nos lo recuerda:

“Cuando comenzó la segunda guerra mundial, los británicos obligaron a los campesinos a cultivar más trigo y grano para poder alimentar a los ejércitos aliados. La producción de algodón se redujo rápidamente y la especulación en la bolsa aumentó para beneficio de los ricos *pashas* y los ocupantes británicos. Las dificultades de la guerra interfirieron con el transporte de fertilizantes, y los precios subieron, pero los británicos fijaron un precio arbitrario para el algodón, inferior al del mercado internacional, aduciendo que una subida del precio del algodón sólo beneficiaría a los *pashas*. Los *pashas* del Al-Wafd y de otros partidos se sintieron molestos por esta medida y dijeron que los británicos estaban sembrando el odio entre las clases de Egipto y fomentando el comunismo y el ateísmo”¹³².

laicismo del al-Wafd y la occidentalización de la cultura egipcia. Quería establecer un parlamentarismo islámico que rechazara el sistema pluripartidista del país. Más información sobre los Hermanos Musulmanes en:

FARID ABDULJALEQ, Muhammad, “Lamha tārijīya ‘an al-marāhil alātī marrat bihā ŷamā‘at al Ijwān al-Muslimīn”, disponible en: <http://www.ikhwanwiki.com>; ASHMAWI, Ali, *Attārij as-sirri li ŷamā‘at al Ijwān al-Muslimīn*, El Cairo, Ibn Khaldun Center for Development Studies, 2006; CARRÉ, Olivier y MICHAUD, Gerard, *Les frères musulmans(1928-1982)*, París, Gallimard/Kuliard, 1983.

¹²⁹ Es un título aplicado a líderes religiosos y es comparable a sabio.

¹³⁰ Misr al-Fatat, era una sociedad del joven Egipto, un ejemplo de activismo político independiente de los partidos políticos establecidos y nutridos por los jóvenes del país (Al-Wafd, el Nacional y los Liberales Constitucionales). Actuaban sobre todo en el ámbito universitario. La asociación fue creada en 1933 y se convirtió en partido político en 1936. Uno de sus componentes era Gamal Abdel Nasser, Anuar as-Sadat, Hussein al-Shafī y otros miembros de los Oficiales Libres de la Revolución de 1952. Más información en AZAOLA PIAZZA, Bárbara, *op.cit.* págs. 46 y 105.

¹³¹ Grupo fundado por Ahmed Maher al separarse del partido al-Wafd.

¹³² AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, *op. cit.* pág. 203.

Su padre estaba al corriente de lo que pasaba en el país. Leía los periódicos gubernamentales y los de la oposición, hablaba del rey y de la clase dirigente, del gobierno colonial británico y de la ocupación militar. Tenía la costumbre de decir que la riqueza de Egipto se la llevaban los extranjeros y el puñado de *pashas* deshonestos que lo gobernaban. Solía comentar que el dos por ciento de la población era dueña de todo mientras que el resto de la gente se enfrentaba cada día al hambre, las enfermedades y la ignorancia: una triple miseria de carácter crónico que no se podía solucionar sin cambiar el régimen:

“Siempre que recordaba lo que mi padre decía, me dolía el corazón y sentía la sangre correrme por las venas con rabia, una rabia que había ido aumentando desde niña. ¿No era yo una de las personas de las que hablaba mi padre? ¿Una de las personas que tenía que despertar y rebelarse? Por eso, siempre que había una manifestación, se me encontraba entre los estudiantes, gritando con ellos: “Abajo el rey. Abajo los británicos”, o pateando los retratos del rey, los *pashas* y los británicos. Y en mayo de 1948, descubrí un nuevo enemigo: el Estado de Israel, y una nueva causa: la liberación de Palestina”¹³³.

Las Naciones Unidas acordaron la partición del Mandato Británico de Palestina en dos estados: uno judío y otro árabe, excepto Jerusalén, que se consideró zona internacional¹³⁴. Dicho mandato expiraba el 15 de mayo de 1948. Pero la víspera David Ben-Gurión proclamó la independencia de Israel en Tel Aviv, que fue reconocida rápidamente por Estados Unidos, la Unión Soviética y otros países. El polvorín estalló en seguida. El mismo día de la

¹³³ Idem, pág. 306

¹³⁴ “Las fronteras incluían el 78 por ciento del territorio de Palestina, todo lo atribuido por la partición de la ONU, más casi la mitad de lo que corresponde a los árabes, inclusive parte de la ciudad de Jerusalén. Los egipcios administraban la banda de Gaza y los transjordanos conservaban Cisjordania, incluida la ciudad vieja de Jerusalén y los Santos Lugares. Israel el el sector occidental de Jerusalén y Jordania sector oriental incluida la ciudad antigua amurallada. El 23 de enero de 1950, Israel declaró que su capital era Jerusalén y estableció órganos de gobierno en la parte occidental de la ciudad. Jordania, por su parte, procedió a formalizar su control sobre la ciudad antigua; pero en la legislación jordana se indicaba que esa medida se adoptaba a reserva de una solución definitiva sobre la cuestión Palestina. Ver AZAOLA PIAZZA, Bárbara, *op.cit*, pág.54, y LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, *EL mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, Madrid 1997.

retirada británica de la región se declaró la guerra árabe israelí tras la invasión de Israel por tropas libanesas, sirias, iraquíes, egipcias y transjordanas, apoyadas por voluntarios libios, saudíes y yemeníes. Pero la coalición perdió la contienda. El fracaso acentuó el descontento de la población egipcia hacia sus gobernantes e irritó a los militares, que los responsabilizaron de la derrota. Así surgió el Movimiento de los Oficiales Libres¹³⁵, que estuvo detrás del golpe de Estado propiciado el 23 de julio de 1952¹³⁶.

“La situación de Egipto exigía, en efecto, la actuación de una fuerza concentrada en una organización o estructura que alejase, en cierta medida, a sus miembros del riesgo de una lucha constante entre clases e individuos; una fuerza extraída del propio pueblo cuyos miembros confiaran, plenamente, en sus compañeros y en sí mismos; una fuerza equipada de forma que pudiese lanzarse, en cualquier momento, a una acción rígida y decisiva. Estas condiciones sólo las reunía el Ejército.”¹³⁷

La revolución forzó la abdicación del monarca, que partió al exilio en su yate, según rememora con una mirada crítica Nawal As-Saadawi:

“¿Cómo hizo el niño Faruk para crecer hasta convertirse en un rey igual a su padre, en un corrupto y licencioso asesino? Y allí estaba finalmente sobre el puente de su yate, mirando Egipto por última vez, con una mirada llena de tristeza y de arrepentimiento. Quizás le hubiera ido mejor de no haber nacido hijo de rey. La gente de mi pueblo solía decir: para ser un sultán, aléjate de los sultanes. Sufren los sultanes y los reyes una enfermedad similar a un cáncer, en que las células enfermas devoran a las sanas, en que la

¹³⁵ Nombre de la organización clandestina militar egipcia fundada por Gamal Abdel Nasser junto a Anwar Sadat y otros oficiales tras la derrota de Egipto en la guerra de 1948 con Israel. Sus objetivos principales se centraban en lograr la independencia de Egipto, eliminar toda presencia británica, terminar con el feudalismo, suprimir la corrupción política, instaurar un régimen que impusiera y respetara la justicia social, organizar un ejército fuerte que no padeciera la debilidad evidenciada en la guerra de Palestina y establecer una verdadera democracia. Ver GARCÍA DE LAS HERAS GONZÁLEZ, Mariano, “El Egipto de Nasser en la dinámica de las relaciones internacionales”, *Ab Initio*, Núm. 1 (2010), pp. 149-168, disponible en www.ab-initio.es.

¹³⁶ Comunicado oficial, pronunciado por Anwar as-Sadat el día de la Revolución, disponible en árabe: <https://www.youtube.com/watch?v=DK641YmeS4k>

¹³⁷ LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, *op.cit.*, pág. 208.

avaricia y la locura devoran al hombre. La avaricia y la ambición del rey Faruk no conocían límites. Incluso intentó convertirse en el califa de todos los musulmanes y recibir la corona de manos de Dios”¹³⁸.

2.1.2 La República de Nasser

Después de que el rey Faruk abandonara Egipto, Muhammad Naguib se convirtió en presidente del país. No sólo había dirigido el Movimiento de Oficiales Libres para derrocar la monarquía en julio de 1952 sino que instauró la República en junio de 1953¹³⁹. Iniciada la revolución, se decretó una amnistía para todos los prisioneros políticos, ya fueran miembros de los Hermanos Musulmanes, del partido Wafdí o independientes sin filiación conocida. Los presos salieron de las cárceles y campos de concentración, menos a los comunistas, que no fueron incluidos en las medidas de gracia. En junio de 1953, a la vez que se instalaba el régimen republicano, se abolieron los títulos, los partidos políticos y la monarquía. La escritura autobiográfica de As-Saadawi nos proporciona algunas claves para entender ese hito histórico no sólo en un sentido político, sino también social y cultural, pues las transformaciones se trasladaron a la vida cotidiana e incidieron en las pautas de comportamiento:

“La atmósfera del país cambió. Antes la gente solía caminar con rostro huraño y callado. Nadie daba los buenos días o sonreía a la gente con que se cruzaba. Ahora las calles se veían distintas. Las personas se comportaban como si estuvieran en casa, charlaban, sonreían, se daban los buenos días, estrechaban la mano a desconocidos, se preguntaban por la salud unos a otros, comentaban acontecimientos recientes, se felicitaban por el cambio del régimen, discutían, intentaban predecir acontecimientos futuros; todos los días esperaban que ocurrieran cambios.

Pero como era de esperar, las antiguas fuerzas y sus partidos políticos se negaron a rendirse. Los *pashas* y los terratenientes no estaban dispuestos a ceder voluntariamente la tierra que les pertenecía. Se agruparon entorno a Muhammad Naguib y

¹³⁸ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002, págs. 82 – 83.

¹³⁹ AZAOLA PIAZZA, Bárbara, *op.cit.* pág. 60

formaron un poderoso frente proclamando que su objetivo era defender la democracia, la libertad y el derecho a formar partido políticos. Este frente agrupó a todos los líderes, desde el al-Wafd y los Hermanos Musulmanes hasta a los comunistas, a pesar de las enemistades que siempre había habido entre ellos, porque en el juego de la política los enemigos a menudo se unen contra un enemigo común que se ha convertido en un peligro para todos ellos. Lo mismo ocurre en cuentos infantiles, el gato y el ratón se unen contra el león o el tigre”.

El padre de Nawal, tan influyente en las ideas políticas de la escritora, tan presente en su obra autobiográfica cuando comenta el día a día de la clase política y las actividades de los gobernantes, percibiría sin embargo la importancia de Nasser, el futuro líder por el que pronto sentiría un gran entusiasmo político. Veía en él a un verdadero musulmán, carismático, independiente, capacitado para defender a la nación egipcia del colonialismo británico. Pero al otorgarle esos significados, se mostraba a los demás como un nacionalista equidistante de los Estados Unidos y de la Unión Soviética. Su hija reforzaría después estos aspectos:

“Pero el león de esta historia todavía no había aparecido abiertamente en escena. La revolución fue anunciada por Anwar Sadat y al mismo tiempo aparecieron en los periódicos muchas fotos de Muhammad Naguib. Mi padre vio al león junto a él en la fotografía. Me lo señaló y dijo: “Este hombre es el verdadero cabecilla de la revolución”, Nawal. Al principio, la gente solía aclamar a Muhammad Naguib, gritar su nombre. Nadie conocía a Gamal Abdel Nasser. Le pregunté a mi padre: “¿Cómo has descubierto eso?” Me respondió: “Por sus ojos”. Miré esos ojos en la fotografía. Grandes, oscuros, ojos amplios que terminaban fijamente desde la fotografía bajo una frente amplia y obstinada. La puntiaguda nariz se destacaba sobre el rostro, ligeramente aguileña. Los delgados labios estaban apretados con determinación o con rabia, una rabia que le había ido creciendo desde que era niño. A su lado, las facciones de Muhammad Naguib parecían ordinarias, infantiles, como si no hubiera visto mucho de la vida”¹⁴⁰.

¹⁴⁰ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit. págs. 84-85. Para ubicar e interpretar las voces y el diálogo de Nawal con su padre, así como la figura recreada de Nasser, remitimos a ARRIAGA

En noviembre de 1954 Gamal Abdel Nasser derrocó a Naguib y se proclamó Jefe de Estado. Ese mismo año se firmó el tratado con el Reino Unido para evacuar el Canal de Suez. Nasser lo nacionalizó en 1956 como medida de presión contra el Reino Unido y Estados Unidos, que se habían negado a financiar la construcción de la Presa de Asuán¹⁴¹. La nacionalización de Canal de Suez supuso una gran mejora para la tesorería de Egipto, pero llevó a su ejército a enfrentarse con las tropas coaligadas francesas, inglesas e israelíes: la invasión tripartita¹⁴². Los intereses colonialistas y geoestratégicos provocaron el conflicto. Israel invadió Sinaí. Francia y Gran Bretaña, que habían visto amenazados sus intereses tras la nacionalización del Canal, bombardearon Port Said, lanzaron paracaidistas y desembarcaron tanques y fuerzas de artillería. Era el 29 de octubre de 1956. Tras la llamada por radio de Abdel Nasser se organizó la resistencia popular en todas partes. Frente a la potencia militar de los invasores, la gente se defendía con palos, piedras y cuchillos en una versión del combate bíblico entre David y Goliat. Según el testimonio de Nawal As-Saadawi, “grupos de guerrilleros, en su mayoría muy jóvenes, se reunieron y comenzaron a luchar con rifles grandes y cócteles molotov”¹⁴³. Ella, como muchas personas, trató de repeler la agresión:

“Me saqué la bata de médico y me puse el uniforme de faena. Lo que había ocurrido con los guerrilleros bajo el gobierno de Faruk pasó ahora al olvido. Estábamos viviendo bajo un nuevo régimen patriótico. Un grupo de soldados fue desde Benha hasta nuestro pueblo. El centro de salud se transformó en un campo de entrenamiento para la lucha armada. Los enfermeros, hombres y mujeres, se ofrecieron como voluntarios para los grupos de

FLÓREZ, Mercedes, *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*. Barcelona Anthropos, 2001, págs. 98-103.

¹⁴¹ DAVIDI, Efraim, “La crisis del Canal de Suez en 1956: el fin de una época en el Medio Oriente y el comienzo de otra”, 15/6/2006. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2195711>

¹⁴² Idem.

¹⁴³ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág.146. Otros aspectos de la invasión en págs.134-140.

primeros auxilios, y entre todos alzamos la bandera de Egipto sobre los edificios blancos”¹⁴⁴.

La victoria colocó al presidente egipcio a la cabeza de los líderes de Oriente Medio como ejemplo a seguir para desembarazarse de las injerencias extranjeras. Esta situación le dio la legitimidad suficiente para institucionalizar su modelo político a través de una nueva Constitución, que fue aprobada ese mismo año¹⁴⁵. Egipto se convirtió en una República de marcado carácter presidencialista, en la que la Asamblea quedaría subordinada al propio Nasser. Se estableció un partido único, la Unión Nacional, que forjó el marco legal del proceso revolucionario. Bajo la presidencia de Abdel Nasser, Egipto formó, con Siria, la República Árabe Unida, entre 1958 y 1961. Pero esta experiencia no duraría mucho tiempo. La secesión supuso un nuevo fracaso de la política exterior egipcia, hecho que forzó una necesaria reorientación del proyecto arabista originando una nueva fase de la revolución. Se convocó el Congreso Nacional de las Fuerzas Populares, integrado por miembros de todos los estratos sociales, y se elaboró la Carta Nacional en la que quedaron establecidas las líneas de la nueva etapa nasserista. El líder promulgó los denominados “Decretos Socialistas” y fundó el único partido permitido: la Unión Socialista. Rápidamente, el personal de las instituciones, administraciones, universidades y establecimientos comerciales se integró en el nuevo partido. El peso de la burocracia y de unas formas de gobierno altamente centralizadas durante siglos en el país haría el resto.

Nawal As-Saadawi nos deja un testimonio lúcido e irónico a partes iguales sobre estos acontecimientos:

“Gamal Abd al-Nasser pronunció la palabra “socialismo” por primera vez el 26 de julio de 1961. Después se convirtió en parte esencial de su vocabulario. Una vez pronunciada y repetida por el jefe de Estado, fue adoptada por los ministros, funcionarios, intelectuales, escritores,

¹⁴⁴ Idem, pág.134.

¹⁴⁵ Constitución de Egipto de 1956, disponible en <http://old.qadaya.net/node/178>

reporteros y columnistas. El jefe del estado aparecía en televisión rodeado de oficiales gubernamentales de alto nivel, figuras del mundo literario, periodistas, pensadores y gente responsable dentro de la Unión Socialista (...) Sólo tenía que pronunciar la palabra “socialismo” y todo el mundo se ponía a hablar de socialismo. Sólo debía decir “tenemos que disolver las diferencias de clase”, para que le élite repitiera esa misma frase en todo lo que sus miembros leyeran o escribieran. La pronunciaban en una voz que se parecía a la de Gamal Abdel Nasser, con la misma inflexión, el mismo énfasis en la “d” de la palabra “disolver”. Sus lenguas se curvaban y se sobresalían exactamente de la misma manera”¹⁴⁶.

Como era de esperar, Nawal participó en los debates sobre la Revolución tras ser elegida por el Sindicato Médico para participar en el Congreso Nacional de Fuerzas Populares celebrado en 1962. Conocía personalmente a Nasser, al que describió como un hombre alto, con un fuerte brillo en sus enormes ojos negros y con los hombros ligeramente encorvados, que caminaba a largas zancadas. Cuando volvió a verlo en el congreso, quedó hechizada nuevamente por sus ojos. Pero el hechizo no trabó su lengua y se expresó con entera libertad denunciando ante el auditorio que en las áreas rurales toda la población padecía una enfermedad denominada esquistosomiasis, que provocaba sangrado en la orina. En su práctica médica había tenido ocasión de comprobarlo a diario. Su sinceridad molestó al Ministro del Interior, que consideró su comentario una osadía y apuntó el nombre de Nawal en un papel. A partir de aquel momento pasó a la lista negra de opositores al régimen. Habían empezado las hostilidades contra ella. El hecho de ser una mujer “rebelde”, “comunista” y “feminista” le complicaría enormemente la vida, como explica en el libro *Prueba de Fuego*:

“Más tarde, después de casarme con Sherif en diciembre de 1964, añadieron la vergonzosa palabra “comunista” a mi nombre, por lo que algunas veces me describían como una “roja”. Al casarme con [él] había añadido otro crimen relacionado con el color rojo a mi frase sobre la orina colorada de los campesinos egipcios pobres. Para acabar de complicarlo, era una mujer, y ser mujer y ser una roja es mucho peor que ser un rojo [...] Un hombre puede ser un rojo sin que necesariamente se lo ataque sobre la base de conducta

¹⁴⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., págs. 286 –287

moral. En un hombre la palabra se usa para describir su posicionamiento político. Pero cuando llaman roja a una mujer, entonces se deduce que su vida personal es licenciosa, que va por allí con distintos hombres, pasando “noches rojas” con ellos. Es nuestro lenguaje, un “hombre de la calle” designa a un ciudadano corriente y normal, pero una “mujer de la calle” es una prostituta. Ser un hombre libre significa ser una persona orgullosa y valiente que cree en la libertad y la defiende. Una mujer libre es, sin embargo, una mujer libertina e inmoral que se acuesta con cualquiera”¹⁴⁷.

La época de Nasser estuvo marcada por la presencia de los Hermanos Musulmanes. Cuando el Movimiento de Oficiales Libres alcanzó el poder en julio de 1952, su programa era bastante similar al de la citada organización, sobre todo en los aspectos sociales. Muchos de los oficiales que tomaron parte en el Movimiento habían sido miembros o simpatizantes de los Hermanos, hecho que se saldó con un breve periodo de armonía por ambas partes. En enero de 1953, el nuevo gobierno ordenó la disolución y prohibición de todos los partidos políticos en Egipto, aunque, gracias a las buenas relaciones que mantenían los Hermanos con el Movimiento, pudieron seguir funcionando como una asociación no política. Sin embargo sus pretensiones eran mucho más amplias ya que buscaban con su dirigente Al-Hudaybi alcanzar el liderazgo moral y espiritual de la Revolución. Los Hermanos insistían en la introducción de la *Sharía* y la adopción de una política que promoviera con más intensidad el Islam dentro del país, incluso reclamaban el derecho a controlar las decisiones del gobierno. Estas exigencias fueron rechazadas, creciendo por este motivo la tensión con el régimen. Ese mismo año, los hermanos Musulmanes iniciaron una campaña entre los estudiantes y sindicatos de trabajadores a fin de conseguir más apoyos para su causa. En 1954, la entidad fue disuelta y muchos de sus miembros acabaron encarcelados, hecho que desembocó en el intento de asesinato del líder de la revolución a finales de 1954. Las consecuencias fueron duras, ya que fueron arrestados más de mil Hermanos de los cuales algunos acabaron sentenciados a pena de muerte. Entre ellos se encontraba

¹⁴⁷ Idem, págs. 291-292

Al-Hudaybi, al que posteriormente le fue conmutada la pena por la de cadena perpetua. El resultado de este golpe contra la Hermandad fue la radicalización del movimiento. Entonces apareció una nueva figura que iba a influir fuertemente en la ideología de la organización: Sayyid Qutb, quién promovería la plena restauración de los principios islámicos¹⁴⁸.

La represión contra los Hermanos Musulmanes se intensificó, a pesar de que solían trabajar en la clandestinidad. Otro intento de atentar contra la vida del jefe del Estado fue descubierto en 1965 y provocó nuevas represalias. Sayyid Qutb fue detenido y se firmaron nuevas sentencias de muerte. Entonces la organización se resquebrajó formándose dos nuevos grupos: Al-Gama'a al-Islamiyya y la Yihad Islámica¹⁴⁹. En uno de sus discursos, Gamal Abdel Nasser resumió las facetas de este conflicto y contó que los Hermanos Musulmanes le pidieron imponer el velo a todas las mujeres sin excepción en Egipto, así como se les privara de trabajar. Él se negó y declaró que no era partidario de tales medidas¹⁵⁰.

Apenas habían transcurrido dos años cuando el país se vio inmerso en otros problemas. El gobierno movilizó las tropas en la península del Sinaí en 1967 y solicitó la retirada de la Fuerza de Emergencia a la ONU, cerrando poco después el estrecho de Tirán a la navegación israelí y a todos los barcos que se dirigían a la ciudad de Eilat. El bloqueo privó a Israel del flujo de petróleo de Irán, su único proveedor, y de su única ruta de suministro con Asia. Todo ello, junto con otras acciones similares emprendidas por Siria y los movimientos de las tropas jordanas, que mantenían un acuerdo de defensa recíproca con Egipto, motivaron la ofensiva militar israelí sobre la península

¹⁴⁸ Véase, FARID ABDULJALEQ, Muhammad, *op.cit.*, CARRÉ, Olivier y MICHAUD, Gerard, *op.cit.*

¹⁴⁹ MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Política, identidades y religión”, en Leire Moure Peñín y Gema Martín Muñoz (coord.), *El mundo árabe e islámico. Experiencia histórica, realidad política y evolución socio-económica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2006, págs. 23-56.

¹⁵⁰ Disponible el discurso de Nasser en árabe en: <https://www.youtube.com/watch?v=tMXoJAANdQw>

del Sinaí alcanzando el canal. Esta ofensiva formó parte de la Guerra de los Seis Días¹⁵¹.

Nawal describirá sus experiencias en los frentes durante el conflicto, situando este acontecimiento como un importante hito en su trayectoria vital:

“Volví a Ismaileya catorce años más tarde, en 1967, durante la Guerra de los Seis Días. Sobre el campamento, en la ribera opuesta del Canal de Suez, ondeaba una bandera diferente. No era roja, azul y negra con cintas que se cruzaban. Ahora tenía la estrella azul de David montada sobre un fondo blanco. En una mañana ventosa y polvorienta, subí al camión y me senté junto al conductor que iba a llevarnos a Ismaileya. [...] Yo no tenía nada que ver con la guerra, nunca había oído explosiones ni visto a gente saltar hecha pedazos por las bombas excepto en el cine, pero de repente oí un ruido extraño, interminable, agudo, silbante, que parecía atravesarme el oído. El conductor giró bruscamente separándose del agua y se metió por las calles laterales a bastante velocidad. En unos minutos llegamos al hospital. Mi mente había dejado de funcionar y Talaat Hammouda parecía haber desaparecido entre las cajas. Oí que el conductor decía: “Dios nos ha salvado justo a tiempo. Lo que nos pasó era un dana”. Era la primera vez que oía la palabra “dana” con detalle, pero no tenía tiempo para pensar en ello. Otra vez oí un sonido largo y agudo, seguido de una explosión, y luego las explosiones parecieron multiplicarse, Una pared del hospital se derrumbó y se alzaron las llamas”¹⁵².

Los mecanismos que mueven los recuerdos de As-Saadawi en esa época se ordenan alrededor de este punto de partida. Esta guerra establece un antes y un después, reordena el tiempo y las vivencias, que se convertirán después en importantes señales de referencia en su narrativa. En cualquier caso el acontecimiento quedará en su memoria y le hará reflexionar sobre la línea divisoria establecida entre lo que hizo y lo que se dejó de hacer, tomando

¹⁵¹ Ver, GARCÍA-MUÑOZ VAQUERO, Rodrigo, “Seis días de guerra dieron a Israel la mayor de todas sus victorias”. HUWIDI, Amīn, *Harb 1967: asrār wa jabāya*, al-maktab al-misrī al-hadīt, 2006. Cf. ABC, 29/11/2014,

¹⁵² AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego op. cit.*, págs. 306 y 315.

conciencia de los momentos en los que hay que elegir. Incluso cuando eso supone perder la libertad o poner en peligro la propia vida¹⁵³:

“Obuses y misiles siguieron cayendo por la zona donde estábamos, y la gente del refugio se apretujaba contra las paredes o se tiraba al suelo boca abajo con la cabeza escindida entre los brazos. Hubo entonces momentos en que me pareció ser la única persona aún viva en el refugio, y creí que me tocaba el turno de morir. Vi al director ponerse de pie y decir:” esta vez las bombas son muy continuas. Es como si quisieran destruir el hospital”. Es porque ahora están muy cerca, justo frente a nosotros, al otro lado del Canal. Creo que hasta pueden vernos. De hecho los israelíes habían invadido todo el Sinaí y habían llegado hasta el canal de Suez en cinco días. El bombardeo siguió y parecía que nos tenían acorralados, que no pararían hasta que acabaran con nosotros. Yo estaba tirada en el suelo, cubierta de polvo y trozos de ladrillo. A poca distancia había una mesa con un televisor que seguía funcionando, y cada vez que había un momento de clama lo mirábamos. No sé exactamente qué estaban transmitiendo, pero de vez en cuando podía distinguir a una mujer que se parecía a Samia Gamal haciendo la danza del vientre, o a un hombre cantando conmovedoras canciones de amor. Era increíble, como un sueño o una pesadilla. Allí estábamos, en ese refugio, con misiles y bombas cayéndonos encima y soldados enemigos a unos cientos de metros al otro lado del agua, y mientras tanto El Cairo cantaba y bailaba”¹⁵⁴.

En los pliegues de la memoria de Nawal quedaron las respuestas a estas situaciones. Superar los obstáculos, las pérdidas; luchar por determinados valores, tener coraje para afrontar, como ella hizo, una situación parecida en reiteradas ocasiones:¹⁵⁵.

“En el verano de 1968, el Sindicato de Médicos decidió enviar un equipo de voluntarios a los campamentos palestinos en Jordán.

¹⁵³ Para estos aspectos, RAMOS, María Dolores, “Pautas metodológicas para reconstruir la memoria histórica: A propósito de las experiencias vividas por Victoria Kent en París (1940-1944, en Alicia Alted Vigil y Manuel Aznar Soler(eds.), *Literatura y cultura del exilio español de 1939 en Francia*, Salamanca, AEMIC-GEXEL, 1998, págs. 139-150 y DEL VALLE, Teresa, “Metodología para la elaboración de la elaboración de la autobiografía” en *Seminario Internacional género y trayectoria profesional del profesorado*, Madrid, Instituto de Investigaciones Feministas, 1995, págs. 281-289.

¹⁵⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág.317.

¹⁵⁵ Ver, RAMOS, María Dolores, op.cit. págs. 139-150 y DEL VALLE, Teresa, op.cit. págs. 281-289.

Después de todas las experiencias que yo había vivido, ignoro qué fue lo que me impulsó a presentarme como voluntaria otra vez¹⁵⁶.

Tras la derrota sufrida por Egipto, la atmósfera de El Cairo se volvió sofocante e inaguantable. Era una ciudad triste y deprimente.

“Todo el mundo [parecía] cargar con un peso, incluso Abdel Nasser. Su rostro [había] envejecido, su mirada ya no [era] desafiante sino derrotada, como un león malherido que siente acercarse la muerte”¹⁵⁷.

Gamal Abdel Nasser abandonó el poder, pero se vio obligado a regresar debido a la presión popular. Lideró Egipto hasta su muerte en 1970¹⁵⁸.

2.1.3 El Egipto de Sadat

Al fallecer Nasser inesperadamente, asumió el poder Anuar Sadat, el vicepresidente. Este acontecimiento produjo una espiral de cambios. Cabe destacar la aprobación de un nuevo texto constitucional en 1971 y la modificación del nombre del país, que pasó a ser República Árabe de Egipto. También se inició una política de conciliación con Israel, en el marco de unas pautas políticas más alejadas de la URSS y cada vez más próximas a EE.UU. Sadat inició reformas económicas que liberalizaron en parte el sector industrial. La trayectoria del nuevo presidente estuvo marcada por la guerra de Yum Kipur, el día más sagrado del judaísmo, declarada en octubre de 1973. Egipto y Siria querían recuperar el Sinaí y los Altos del Golán respectivamente, lugares que habían quedado en manos de Israel en la guerra de los Seis Días. Por otra parte, As-Sadat deseaba reabrir el Canal de Suez. Como telón de fondo de estos acontecimientos estaban los cambios políticos e ideológicos cuyas claves anotaría Nawal en sus memorias:

¹⁵⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego, op. cit.*, págs. 318-319.

¹⁵⁷ Idem, pág. 327.

¹⁵⁸ Para más información sobre Egipto en esta época, consultar GARCÍA DE LAS HERAS GONZÁLEZ, Mariano, “El Egipto de Nasser en la dinámica de las relaciones internacionales”, *Ab Initio*, Núm. 1 (2010), págs. 149-168, disponible en www.ab-initio.es, VIANA, Israel, “Yum Kippur, la última gran guerra entre Israel y sus vecinos árabes”. Cf., así mismo, *ABC* (20/02/2014). Disponible en: <http://www.abc.es/archivo/20131006/abci-guerra-kippur-201310042005.html>

“Desde que Sadat inauguró la política de puertas abiertas en 1974, la palabra “socialismo” se ha convertido en una palabrota que le élite intelectual y los políticos de la corte presidencial se abstienen cuidadosamente de pronunciar. Egipto ha vuelto a ser una tierra gobernada por una minoría cada vez más pequeña, y eso ocurrió después de que Nasser siguiera una política que consolidaba y ampliaba los rangos de la clase media y reducía las diferencias entre los muy pobres y los muy ricos. Ahora la distancia se agranda con rapidez: los ricos se vuelven más ricos y los pobres más pobres. La bolsa funciona de nuevo; palabras como “liberalismo”, “democracia” y “libre empresa” son el pan de cada día, y el sistema multipartidista se ha instaurado por decreto presidencial. Un día Sadat reunió a los líderes políticos que representaban las diferentes tendencias en el seno de la Unión Socialista y les ordenó formar partidos. El partido gubernamental formado entonces era, como mucho, el más grande, y por lo tanto capaz de ejercer una hegemonía casi indiscutible sobre la escena política o de absorber a los otros partidos, mucho más pequeños, de la misma manera en que el bastón de Moisés se convirtió en serpiente y engulló a las serpientes más pequeñas”¹⁵⁹.

Sadat, el primer ministro israelí Menahem Begin y el presidente de Estados Unidos Jimmy Carter firmaron los Acuerdos de Paz de Camp David en 1978, lo que abrió la esperanza de una paz duradera en Oriente Medio. Sin embargo las demás naciones árabes y el pueblo de Egipto se sintieron traicionados con estos acuerdos, hecho que supuso la expulsión de Egipto de la Liga Árabe y el ascenso del fundamentalismo islámico en el país después de la revolución iraní¹⁶⁰. Los acuerdos dieron lugar a la devolución del Sinaí a Egipto y a la normalización de las relaciones con Israel. Egipto fue el primer país del mundo árabe que reconoció la existencia del Estado vecino. Pero una de las consecuencias inmediatas de los acuerdos de Camp David fue el asesinato en 1981 de Sadat por grupos ultranacionalistas opositores a su política conciliadora¹⁶¹.

¹⁵⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de Fuego*, *op. cit.* pág. 293.

¹⁶⁰ MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Occidente y los islamistas. Las razones políticas del conflicto”, *Claves de Razón Práctica* N° 117, 2001, págs. 24-33.

¹⁶¹ Consultar FRADE, Fernando, “La política paso a paso de Anwar Sadat”, *Revista de Política Internacional*, N° 143, 1976, págs. 71-93, “Sadat fue ametrallado por sus soldados en la tribuna presidencial”, *El País*, (7/10/1981), disponible en: http://elpais.com/diario/1981/10/07/internacional/371257202_850215.html

“Después de las primeras negociaciones en Camp David, el presidente egipcio salió de la reunión con una amplia sonrisa y anunció que había conseguido una gran victoria que auguraba una época de paz. El 6 de octubre de 1981, mientras contemplaba el desfile del Día de la Victoria, le dispararon al cuerpo más de cien balas mientras los globos blancos y los cohetes de colores seguían elevándose en el aire. A la procesión funeraria asistieron los presidentes de Estados Unidos y de Israel, y altos dignatarios de Estado. Pero el pueblo de Egipto no caminó tras el cañón que acompañó el cuerpo del presidente hasta su lugar de sepultura”¹⁶².

Aquel día Nawal estaba sentada en una de las celdas de la Prisión de Mujeres de Al-Kanatir, al norte de El Cairo. El presidente había ordenado su encarcelamiento junto a cientos de personas que se habían opuesto al Tratado de Camp David, definido en los círculos más cercanos al poder con el ampuloso nombre de “Tratado de la Paz y la Victoria”.

2.1.4 La llegada de Hosni Mubarak

Hosni Mubarak sucedió a Sadat y puso en práctica una política interior que le permitió derrotar el fundamentalismo. En 1982 se recuperó el Sinaí y Mubarak salió reelegido en 1987. El presidente continuó la política de su antecesor, intentando mantener el equilibrio entre la posición de los árabes y las relaciones con Israel y los Estados Unidos. Se empeñó en buscar soluciones pacíficas al conflicto árabe-israelí y a la situación del pueblo palestino, lo cual le permitió gozar de una situación de privilegio en la política internacional, pero su unión a la coalición formada en la Guerra del Golfo, en 1991, para expulsar a las tropas iraquíes de Kuwait, le volvió a alejar de los países vecinos. Tras los atentados del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, Mubarak inició tímidas reformas de democratización del país, que culminaron en 2005 con la posibilidad de que otros candidatos se presentaran a las elecciones presidenciales.

¹⁶² AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de Fuego*, op. cit. pág.313.

Cabe recordar aquí que As-Saadawi se presentó a esas elecciones. Ella misma reconoció en una entrevista concedida al diario *El País*¹⁶³ que sus posibilidades de vencer eran prácticamente nulas, pero lo hizo para romper estereotipos y para que su país y el mundo comprobaran que las mujeres podían llegar hasta ahí, a pesar de todos los obstáculos que debían vencer. Nawal estaba dispuesta a cambiar de raíz las formas de gobierno, ya que el sistema era jerárquico “como una pirámide” y el jefe de estado era considerado “un dios”, siendo en cualquier momento su decisión “la decisión”. Por ello abogaba por un liderazgo colectivo que librara al pueblo de la “férula de un solo individuo”. Además diagnosticó los principales problemas de su país:

“La pobreza y la opresión. Pobreza debido a la situación económica de Egipto. Nos hemos convertido en prácticamente una colonia americano-israelí, dependiente de la ayuda estadounidense, que de hecho revierte en Estados Unidos. Los pobres no se benefician de ella. Los únicos que se benefician son los propios americanos y nuestra clase alta. Pero los egipcios, debido a los proyectos del Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional, estamos viendo cómo aumenta la pobreza y crece la brecha entre pobres y ricos, entre mujeres y hombres. Sufrimos una elevada tasa de paro, cerca del 30%, en especial entre los jóvenes universitarios. Y opresión porque no tenemos libertad, libertad para organizarnos o ser quienes queremos ser”¹⁶⁴.

Y añadió:

“En primer lugar, tiene que cambiar toda la Constitución, no sólo un artículo. También todas las leyes que restringen las libertades de los egipcios, como la ley de emergencia; la de partidos, de forma que cualquiera pueda fundar un partido; la de asociación, para que quien lo desee pueda organizar una ONG. La gente debería ser libre. Ninguna asociación debería poder cerrarse de forma ilegal. Nuestra asociación, la rama local de la Asociación de Solidaridad de las Mujeres Árabes, ha sido cerrada ilegalmente por el Gobierno y no hemos podido hacer valer nuestros derechos. Lo mismo con nuestra revista. El Gobierno

¹⁶³Entrevista realizada por Ángeles Espinosa en *El País* (10/7/2005). Disponible en: http://elpais.com/diario/2005/07/10/domingo/1120967556_850215.html

¹⁶⁴Idem

puede retirarte el permiso en cualquier momento si le criticas. Así que hay que cambiar todo eso”¹⁶⁵.

En las elecciones de 2010 triunfó de nuevo Hosni Mubarak, dejando fuera a los Hermanos Musulmanes, principal grupo de oposición islamista. No obstante surgieron sospechas sobre posibles irregularidades en la votación¹⁶⁶. Mubarak gobernó Egipto ininterrumpidamente durante 30 años. Logró controlar la ola de terrorismo islámico de los años 90, apoyado en la Ley de Emergencia, que permitió suspender las libertades de prensa y asociación, ampliando los poderes de los órganos de seguridad y anulando algunas libertades civiles y políticas como el derecho a huelga. En materia económica, Mubarak continuó con la política de liberalización económica, pero sin tocar los productos básicos para garantizar la paz social. Egipto vivió durante años una etapa de estabilidad política y económica en la cual, como contrapartida, las elecciones se redujeron a la ratificación del Partido Nacionalista Democrático (PND). Sin embargo, poco a poco, la falta de libertades, la corrupción, las crecientes diferencias sociales y la pobreza harían que las fuerzas de oposición ganaran terreno, especialmente los Hermanos Musulmanes. A principios de 2011 se produjeron fuertes protestas populares en las principales ciudades de Egipto pidiendo la salida de Mubarak, meses antes de cumplir tres décadas en el poder. Tras ellas, el presidente pronunciaría un discurso en el que anunció su decisión de formar un nuevo Gobierno pero sin dimitir de su cargo. Días después la presión popular forzó su dimisión. El poder pasó a las Fuerzas Armadas de Egipto, que constituyeron un Consejo Militar de gobierno¹⁶⁷.

¹⁶⁵ Idem

¹⁶⁶ MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Democracia e islamismo en las transiciones políticas de Túnez y Egipto”, *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, Nº 30, 2013, págs. 163-196 y “Las revoluciones árabes y el fin de la era poscolonial”, *Ayer* Nº 91, 2013, págs. 252-271. Cf. CARO, Laura, “Egipto, otra vez elecciones bajo la sombra de la sospecha y la violencia”, *ABC*, (27/11/2010).

¹⁶⁷ BARREDA SUREDA, Javier, “Origen, evolución y caída del régimen de Mubarak”, *Sociología histórica. Revista de investigación acerca de la dimensión histórica de los fenómenos sociales*, Nº 1, 2012, págs. 109-105

2.1.5 La revolución de 2011

El 18 de enero de 2011, Asmaa Mahfouz, una joven activista de 26 años (miembro del Movimiento Juvenil 6 de abril) publicó un vídeo en Youtube invitando a todos los egipcios y las egipcias a unirse a ella en la Plaza Tahrír el día 25 de enero de 2011 para exigir democracia¹⁶⁸:

“[...] si todavía hay dignidad en este país, todos tenemos que ir a la Plaza Tahrír el 25 de enero¹⁶⁹, debemos exigir nuestros derechos, nuestros derechos humanos básicos como seres humanos. Yo voy a ir el 25 de enero y voy a decir no a la corrupción, no al gobierno! [...]”¹⁷⁰

As-Saadawi, a sus 80 años, participó en la revolución y fue todos los días a manifestarse en la plaza Tahrír. En una entrevista realizada en plena revolución, al ser preguntada por la preocupación que sentía la sociedad civil y occidente por los fundamentalistas musulmanes, manifestó:

“– ¡No! No tenemos miedo de los fundamentalistas islámicos. Deben de saber que millones de hombres y mujeres están en las calles. Esto no se trata de la derecha o izquierda, de los islamistas o de cualquier otro movimiento político. La gente está frustrada por la pobreza y el régimen de Mubarak. Ningún partido político ha comenzado esta revuelta. Se trata de un movimiento espontáneo. Pero todos los movimientos políticos están tratando de ser parte de esto ahora. Ahora, cuando las personas están fuera y el cambio es un hecho, tanto derecha como izquierda quieren participar. Por fin la gente ha logrado gritar junta por la libertad, la justicia social, la integridad, independencia y la igualdad. Lo que está pasando ahora pertenece a los jóvenes y nadie más.

¹⁶⁸ Otras miradas sobre esta revolución en AL-ASWANY, Alaa, “¿Cómo podemos salvar la revolución?”, *El País*, (21/08/2011), AL-ASWANY, Alaa, “La ‘Sharía’ en un Egipto no confesional”, *El País* (23/11/2011), ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio, “¿Hacia dónde va Egipto?”, *El País*, (21/12/2011), CALVILLO CISNEROS, José Miguel, “Democracia y desarrollo en el mundo árabe. La transición política de Egipto”, *Participación, democracia y gestión de escasez: experiencias de democracia y participación*, 2013, págs. 426 – 431. SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio, “Egipto: crónica de tres años convulsos”, *Cuadernos de Estrategia*, Nº 166, 2014, págs. 125-172.

¹⁶⁹ Día de la Ira (Yaoum al-Gadab).

¹⁷⁰ <https://www.youtube.com/watch?v=j4nYdE4fXDY>

Es evidente que los EE.UU e Israel, que apoyaron a Mubarak con sus políticas neo-coloniales, quieren asustar a la gente. Quieren hacernos creer que si demandamos el cambio, nos dominarán los fundamentalistas. Son trucos de ellos. Estoy en la calle todos los días. Es cierto que en Egipto hay gente que cree, musulmanes y cristianos. Pero no veo a los Hermanos Musulmanes en las calles. Hay personas que simpatizan con ellos. Los Hermanos, de hecho, ni siquiera querían apoyar a este movimiento desde el principio. La gente en la calle es consciente. Protegen su revolución”¹⁷¹.

Tras la salida del presidente Hosni Mubarak, y después de varios gobiernos provisionales, salió electo Muhammad Morsi¹⁷² el día 30 de junio de 2012¹⁷³. Pero fue una experiencia política efímera. El golpe de estado perpetrado el miércoles 3 de Julio provocó su salida. El presidente del Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas, Abdul Fatah as-Sisi, derrocó, con la ayuda del Ejército, la legalidad vigente y suspendió la Constitución¹⁷⁴.

¹⁷¹<http://www.pikaramagazine.com/2011/02/nawal-el-saadawi-%C2%A1asisto-todos-los-dias-a-las-manifestaciones/>

¹⁷² Perteneciente al Partido de los Hermanos Musulmanes, Libertad y Justicia.

¹⁷³ MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Las revoluciones árabes en perspectiva histórica”, *Tiempo de Paz* Nº 107, 2012, págs. 5-13. Ver también GONZÁLEZ, Ricardo, “El Islamista Morsi asume la presidencia de Egipto”, *El País*, (30/06/2012), ÁLVAREZ OSSORIO, Ignacio, “El (des)gobierno de Morsi”, *El País*, (3/7/2013).

¹⁷⁴ ALANDETE, David, “Golpe de Estado militar en Egipto”, *El País*, (4/7/2013), GONZÁLEZ GÓMEZ DEL MIÑO, Paloma, “Principales desafíos de la presidencia de Al-Sisi en Egipto: Seguridad, reactivación económica y reformas”, *Nómadas: revista crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Vol. 40 Nº 4, 2013, págs. 207-221,

2.2 Dinámica de cambios

En este apartado abordaremos dos cuestiones que, analizadas tanto en sus aspectos ideológicos como en relación con las prácticas de vida a que dieron lugar, provocaron una espiral de transformaciones en Egipto. Por una parte, el feminismo en sus diversas concepciones, que reivindicó parcelas de igualdad, “rehizo” las identidades de las mujeres y provocó algunas modificaciones en las relaciones de género. Por otra, el sistema de ordenamiento jurídico, basado en cuatro fuentes del derecho que frecuentemente chocan entre sí: la Constitución y otros textos legislativos civiles, la costumbre, la *sharí*a o derecho islámico y el derecho natural.

2.2.1 Los inicios del feminismo árabe

Las mujeres árabes se regían a principios del siglo XIX por la *Sharí*a, es decir por las leyes preestablecidas por los ulemas y las autoridades religiosas. No obstante, conforme avanzaba el siglo surgieron los primeros movimientos reformistas y comenzaron a apreciarse diferencias en la región del Próximo Oriente motivadas por el grado de desarrollo económico y sociocultural de cada zona y ámbito cultural. En este sentido, la colonización, analizada con sus sombras y luces, influyó positivamente en las sociedades árabes, ya que aportó avances económicos, políticos e intelectuales. En el caso de Egipto hay que remontarse a la invasión francesa (1798-1810) para entender cómo se rompió su aislamiento en una dirección que se potenciaría a medida que avanzaba la centuria y se iban conociendo las repercusiones del programa económico e industrial europeo. A tono con esta dinámica la dinastía de Mohamed Ali gobernó el país desde principios del XIX y mostró cierta preocupación por elevar el nivel cultural e intelectual de los egipcios. Sin embargo tuvo que pasar un siglo para que desde las filas reformistas surgiera la preocupación por la situación de las mujeres, ya que dicha situación se utilizaría como uno de los indicadores para establecer el grado de modernización de la sociedad. Por ello en ciertos sectores ilustrados se

alzaron voces –masculinas y femeninas- que demandaban una mejora de la condición social de las mujeres basada en el derecho a la educación y el trabajo y en la obtención de parcelas de igualdad.

Rifā‘ at-Tahtāwi (1801-1873) recogió en el libro *L’or de Paris*¹⁷⁵ su estancia en dicha ciudad y describió la vida de las mujeres francesas, mostrando su admiración por el respeto con el que eran tratadas y por los beneficios que aportaba la instrucción femenina a la vida familiar y la sociedad. Su pretensión era trasladar este modelo a Egipto. Lo mismo pasó con el neo-tradicionista Ŷamāl ad-dīn al-Afgāni (1838-1898), que mantenía que ser hombre o mujer no lastraba “por naturaleza” la capacidad y aptitud del individuo, ya que las diferencias se habían construido social y culturalmente a lo largo del tiempo. Siguiendo en esta línea, uno de los más importantes líderes reformistas, Muhammad Abdo (1849-1905)¹⁷⁶, el fundador del modernismo islámico, quiso penetrar en el verdadero sentido del Islam para depurarlo de las tradiciones que lo impregnaban y hacían de él un sistema anacrónico. Centró su interés en la poligamia, concluyendo que esta práctica debía ser tratada únicamente como una cuestión histórica y social, sin ninguna connotación religiosa. De hecho consideraba la monogamia como la mejor forma de matrimonio. Estas declaraciones hicieron que fuera ridiculizado y satirizado. Pero sin lugar a dudas sus ideas y su exégesis contribuyeron a poner las bases del movimiento feminista egipcio.

Otra figura destacable es la de Qāsim Amīn (1865-1908), que luchó por la abolición del velo y la revisión del estatuto matrimonial, la supresión de la poligamia y el repudio. En sus obras más famosas: *Tahrīr al-mar’ā*¹⁷⁷ (*La liberación de la mujer*, 1899) y *al-marā’ al- ŷadīda*¹⁷⁸ (*La mujer nueva*, 1901), incluyó, formando parte de sus demandas de modernidad y de

¹⁷⁵ AṬ-ṬAHTĀWI, Rifā‘, *L’or de Paris*, Paris, Edition Sindbad, 1988.

¹⁷⁶ ABDO, Muhammad, *Tafsīr al-manār*, El Cairo, Dār Ihiā’ At-Turāth Al-Arabi, 1996. En esta obra dedica un gran apartado a explicar la condición femenina en el Islam a través del Corán.

¹⁷⁷ QĀSIM, Amīn, *Tahrīr al-mar’ā*, El Cairo, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, 1970.

¹⁷⁸ QĀSIM, Amīn, *al-mar’ā al- ŷadīda*, El Cairo, Dār al-Ma‘ārif bi-Miṣr, 1983. La versión inglesa fue publicada con el título *The New Woman*. El Cairo, The American University in Cairo Press, 1995, traducida por Samiha Sidhom Peterson.

independencia política, un nuevo modelo de feminidad y de familia, y reclamó un concepto de matrimonio fundamentado en una amistad profunda en la pareja, algo que, lejos del contrato sexual concertado por las familias en los primeros años de vida de niños y niñas¹⁷⁹, fomentaría, a su entender, la felicidad de los cónyuges. En este terreno surgió una genealogía de mujeres, merecedoras de un estudio en profundidad, que fundaron, conscientes de su discriminación, asociaciones benéficas y plantaron cara a la élite colonial. Algunas extranjeras procedentes de países limítrofes trasladaron a Egipto sus ideas y crearon los primeros periódicos feministas.¹⁸⁰

2.2.2 El movimiento feminista egipcio. Etapas y características

El concepto feminismo ha adquirido en la sociedad contemporánea numerosos significados en función de los sujetos implicados, las relaciones establecidas entre ellos, las reivindicaciones, las tácticas y las estrategias utilizadas. Sin embargo con independencia de la perspectiva empleada: obrera, interclasista, “blanca”, “negra”, “amarilla”, “autóctona” o multicultural, el feminismo es una ideología política que rechaza la desigualdad entre los sexos, aspira a equiparar los derechos civiles, sociales y políticos de mujeres y hombres, o que sostiene, desde el enfoque de la diferencia, que el sexo femenino constituye un grupo social con formas de vida, valores, pautas de conducta, elementos y culturas específicas¹⁸¹.

¹⁷⁹ Un importante estudio teórico del contrato sexual en occidente en el libro de PATEMAN, Carole, *El contrato sexual*. Barcelona, Anthropolos, 1995.

¹⁸⁰ Es el caso de Hind Nawfal, que fundó la revista *Al Fatāt (La Joven)* en 1892; Alexandra Avierino, cristiana de origen libanés que impulsó la revista *Anīs al-yalīs (El Contertulio)* en 1898; Labība Bint Nāsif Mādi, impulsora de *Fatāt aš- Šarq (Joven de Oriente)*, 1906 y May Ziāda (1886-1941), que estuvo al frente de estas revistas: *Las señoras y las jóvenes* (1907), *El Arrayán* (1908), *El Bello Sexo* (1921), *El Paraíso*, *La Familia* (1899) y *La mujer* (1901). Ver RUIZ DE ALMODÓVAR Y SEL, Caridad, *Historia del movimiento feminista egipcio*, Granada, Universidad de Granada, 1989 y AS-SEBKI, Amal, *al-Haraka an-nisā'īya fī Misr mā bayna at- ʿawratayn (1919-1952)*, El Cairo, Alhai'a al-āmma lilkitāb, 1986.

¹⁸¹ Ver RAMOS, María Dolores (coord.), *Tejedoras de ciudadanía. Culturas políticas, feminismos y luchas democráticas en España*, Málaga, Universidad de Málaga, 2014, págs. 17-17. Sobre el feminismo de la diferencia, BOCHETTI, Alexandra, *Lo que quiere una mujer*. Madrid, Cátedra, 1995; CIGARINI, Lía, *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona, Icaria, 1995 y RIVERA GARRETAS, María Milagros, *Mujeres en relación. Feminismos. 1970-2000*. Barcelona, Icaria 2002.

Según Margot Badran¹⁸², la cronología del movimiento de mujeres en Egipto abarca tres grandes etapas: la primera ola, entre 1920 y 1950, comprende los inicios del feminismo organizado en los años veinte y la participación de las mujeres en el movimiento islámico a partir de los años treinta. La segunda ola, surgida en las décadas de los setenta y los ochenta, a la par que se extendía el movimiento de mujeres en occidente y ascendía la influencia del feminismo conservador en Egipto, está muy ligada a la figura de Nawal As-Saadawi, que introdujo en la agenda feminista la necesidad de realizar una revolución democrática que impulsara las libertades y renovara la situación cultural, social y económica de las mujeres. La tercera ola emergió en los años noventa con un programa de reivindicaciones de género en el que se solicitaban los derechos femeninos aunque un sector de las mujeres que los demandaban llevaran *hiyab* y rechazaran el feminismo occidental.

Vamos a desarrollar, aunque sea someramente, estas tres etapas.

No podríamos entender la génesis del feminismo egipcio sin tratar el papel que las egipcias tuvieron en la revolución de 1919. A pesar de las advertencias en contra de los sectores colonialistas, algunas mujeres de las élites formaron la primera asociación política femenina del país, concretamente la Comisión Nacionalista de Mujeres Wafdistas¹⁸³. Estaba constituida por las esposas, hermanas e hijas de los miembros del Partido Wafd y su principal objetivo era luchar conjuntamente con ellos para exigir la libertad y la independencia. El primer paso de las integrantes de la Comisión de Mujeres Wafdistas fue movilizar a las egipcias que “tenían exaltadas sus conciencias políticas y encendido su sentimiento nacionalista y patriótico”, a fin de que tomaran parte en la lucha, igual que los hombres, y no permanecieran ajenas a la revolución mediante la que se quería alcanzar la independencia nacional.

¹⁸² BADRAN, Margot, “Gender Activism: Feminism and Islamists in Egypt”, en V.M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women. Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Oxford, Westview Press, 1994.

¹⁸³ En árabe, Laʿynat Al-Wafd li sayyidāt. La Comisión eligió como presidenta de honor a Safiya Zaglul, esposa de Saad Zaglul. Véase RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.*, pág. 75.

“Para poder realizar sus atrevidas acciones, estas mujeres tuvieron que ignorar y eliminar todos aquellos impedimentos de tipo social o religioso que se levantaban ante ellas y les impedían llevar a cabo su misión, lo que provocó la primera reacción de asombro de la sociedad tradicional ante sus hechos, que se vio acrecentado cuando salió la primera manifestación femenina, que marcó el despertar de la conciencia nacional de las egipcias y llegó a congregarse a unas 300 mujeres”¹⁸⁴.

Dicha manifestación se celebró el 16 de marzo de 1919 y fue presidida por Hudā Sha‘rawī (1879-1947), un nombre que iba a tener gran trascendencia en el movimiento feminista egipcio¹⁸⁵:

“Las mujeres caminaban en filas ordenadas; todas llevaban pequeñas banderas y llenaron las principales calles con un gran cortejo, que gritaba por la vida libre, la independencia y la caída del protectorado; las miradas de la muchedumbre se volvían hacia su cortejo y encendían en las almas el espíritu del entusiasmo y de la admiración; en todos los lugares fueron acogidas con los aplausos de las gentes y sus saludos; las mujeres desde las ventanas y los balcones de las casas comenzaron a acogerlas con aclamaciones y alborobolas”¹⁸⁶.

Cuando Egipto consiguió su independencia, las mujeres siguieron su lucha con el objetivo de mejorar su estatuto personal y abolir la situación de opresión y desigualdad que padecían. En ese camino volveremos a encontrarnos con Hudā Sha‘rāwī. Su experiencia personal fue uno de los detonantes del combate que emprendería posteriormente para conquistar las libertades. *Alma Mater* de la Unión Feminista Egipcia¹⁸⁷, Hudā nació en una familia acomodada, pero su padre murió cuando aún era muy pequeña.

¹⁸⁴ *Idem*, pág.81.

¹⁸⁵ Hubo otras mujeres no menos importantes, como Nabawiyya Mūsa, Malāk Hifni Nāsif, Fātima Ni‘mat Rāšid, Durriyya Šafīq y Zeinab al-Ghazālī. Existen varios trabajos que resumen la labor de estas mujeres: AS-SEBKI, Amal. *op.cit.* y OLIVA PORTOLÉS, Asunción, “Hacia una genealogía del pensamiento crítico feminista en Egipto”, en Celia Amorós Puente y Luisa Posada Kubissa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Instituto de la Mujer, 2007.

¹⁸⁶ Citado por Caridad Ruiz de Almodóvar, *Historia del feminismo...op. cit.*, pág. 85. El texto original en SHA‘RAWI, Hudā, *Mudakirāt rā‘idat al-mar‘a al-arabiya*, El Cairo, Dār al-Hilāl, 1981.

¹⁸⁷ En árabe *Ittihād an-Nisā‘ al-Miṣrī*.

Creció junto a su hermano varón, sintiendo profundamente el trato diferencial que se les daba, aunque al igual que él, fue educada por un tutor privado. Sin embargo, tal y como relata en sus memorias, a ella le prohibieron estudiar el idioma árabe, puesto que éste era el idioma en que se leía e interpretaba el Corán, algo que estaba vedado a las mujeres. Pese a todo, ella solía colarse en las clases de su hermano. Caridad Ruiz de Almodóvar recoge un significativo episodio contado por Sha‘rāwi:

“El médico que trató a mi hermano indicó que se le comprase un pequeño potro “Sisa”, para aprender a montar a caballo; mi hermano, entonces, no pasaba de los siete años, pero el médico aseguró que el ejercicio de la equitación fortalece el cuerpo, activa el movimiento de los intestinos, y al mismo tiempo, no exige un gran esfuerzo. Entonces pedí yo también que me compraran un potro para montar como mi hermano; intentaron convencerme de que montar a caballo no era apropiado para las niñas, pero yo refuté su opinión con un argumento concluyente cuando les puse el ejemplo de nuestra vecina, hija de un señor poderoso, que montaba a caballo y conducía su pequeño carruaje. Como mi madre no pudo convencerme por la lógica, usó para ello una artimaña y me dio a elegir entre “Sisa” y el piano, pues ella sabía de mi inclinación hacia la música. Tuvo éxito su astucia, pues yo prefería el piano, diciéndome a mí misma: “El piano, luego disfrutaré del potro de mi hermano siempre que quiera...”¹⁸⁸.

Siguiendo la costumbre, al llegar a la adolescencia casaron a Hudā con su primo, Alí Sha‘rāwi.

“ Me casé cuando tenía trece años y mi marido – según el estatuto de las duras tradiciones- me despojó de todo derecho en la vida...; yo no podía abrir las ventanas para sentir el aire como lo hacía el resto de la gente; ni podía tocar al piano ninguna partitura musical (...), para que su melodía no llegase hasta los hombres y se diesen cuenta de que quien tocaba la música en el interior era su señora esposa; ni podía fumar un cigarrillo para tranquilizar mis nervios a fin de que su humo no se infiltrase hacia donde estaban los hombres y supiesen que era el humo del cigarrillo de su señora esposa. Hasta este extremo las

¹⁸⁸ Citado por Caridad Ruiz de Almodóvar, *Historia del feminismo... op.cit.*, pág. 98.

tradiciones habían decretado la cárcel para la mujer..., y yo no soportaba castigo semejante ni apenas lo aguantaba...”¹⁸⁹.

Se separó durante siete años antes de volver con su marido. En este período, Hudā reemprendió sus estudios pudiendo conocer las ideas de Qāsim Amīn y comenzó a establecer contactos con mujeres extranjeras que discutían temas sociales y compartían sus inquietudes acerca de la desigualdad femenina. Así se sensibilizó contra los aspectos más negativos de las tradiciones sociales anticuadas y sus nefastas consecuencias para las mujeres. Hudā no había podido escapar de la autoridad de su hermano en una edad temprana, ni tampoco de la de su marido. Sólo conoció la verdadera emancipación al morir su cónyuge, según explicó en sus Memorias¹⁹⁰. Él le dejó una gran fortuna. Con esa herencia, Hudā tuvo en sus manos las llaves para hacer lo que se había propuesto: liberarse e intentar liberar a las mujeres. El gran poder adquisitivo del que disponía fue fundamental para que llevara a cabo su labor y desarrollara una importante labor social mediante la creación de escuelas y talleres en los barrios populares y en los pueblos.¹⁹¹ Influida por la cultura occidental y por sus viajes al extranjero, pretendió aplicar los conocimientos adquiridos a favor de la emancipación de las mujeres egipcias, pero nunca atacó abiertamente la religión islámica, al contrario, aclaró en todo momento que la liberación femenina era perfectamente compatible con el Islam. En palabras de Ruiz de Almodóvar, persiguió su objetivo “sin enfrentarse con las enseñanzas islámicas, rasgo fundamental de todo el feminismo egipcio”¹⁹².

Pero el punto de arranque del movimiento feminista egipcio se sitúa en 1923, año en que se funda la primera entidad para mejorar el estatuto de las mujeres: la citada Unión Feminista Egipcia, a la que se sumaron otras

¹⁸⁹ Idem.

¹⁹⁰ SHA'RAWI, Hudā, *Harem years. The memoirs of an Egyptian feminist*. London, Virago, 1986.

¹⁹¹ Caridad Ruiz de Almodóvar habla detalladamente de los logros de esta luchadora en *Historia del Movimiento Feminista...op. cit.*, págs. 96-104. Ver también, YORÛIT 'ATIYA, Ibrahim, *Hudā Sha'rāwi: az-Zaman wa ar-Riāda*, Beirut, Dār 'Atiya, 1998.

¹⁹² RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.*, pág. 99.

asociaciones creadas después¹⁹³. Todas las entidades tenían unas características similares. Las afiliadas pertenecían a las clases medias altas y por su formación y educación estaban preparadas para llevar a cabo una lucha de esta índole. Les caracterizaba también su independencia de cualquier partido político¹⁹⁴. Su batalla era bidireccional: cuestionaban a los gobernantes, que eran responsables de la promulgación de las leyes, y plantaban cara a la sociedad, cuyas costumbres reproducían el estatus inferior de las mujeres. Las mujeres demandaban el libre acceso a todos los niveles de enseñanza y la eliminación del velo, el enclaustramiento, el matrimonio concertado, la poligamia y el repudio. Consideraban que los derechos políticos y el derecho a un trabajo cualificado eran elementos fundamentales para que las mujeres pudieran tomar sus propias decisiones, gozaran de independencia económica e incluyeran sus reivindicaciones en la agenda política. Pero su labor no se centró sólo en las reivindicaciones femeninas, sino que trabajaron codo a codo con los hombres para organizar movilizaciones contra las agresiones colonialistas.

Hudā Sha'rāwi quiso canalizar los esfuerzos de las mujeres mediante la fundación de la Unión Feminista Egipcia. Se decidió a ello tras aceptar la invitación recibida por parte de la Alianza Internacional para el Sufragio Femenino para asistir a un congreso en Roma, donde hizo público, acompañada de Nabawiyya Mūsa y Siza Nabarāwi, el primer programa de la asociación egipcia. Sus puntos principales eran: elevar el nivel intelectual y moral de las mujeres para que pudieran ejercer la igualdad política y social

¹⁹³En 1944 Fatima Ni'mat Rāšid ¹⁹³ funda el Partido Nacional Feminista, que encabezaba la reivindicación de la admisión de las mujeres en todas las funciones del Estado. El estudio sobre Fātima Ni'mat Rāšid de RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad en: https://www.academia.edu/373635/F%C4%81tima_Ni_mat_R%C4%81%C5%A1id. Durriyya Šafiq creó la Bint an-Nīl en 1948. En marzo de 1954 se formó una Asamblea constituyente para redactar una nueva Constitución y como en ella no había ninguna mujer, Šafiq se puso en huelga de hambre, seguida por otras feministas en El Cairo y Alejandría. La huelga no llegó a su fin hasta que el Gobernador de El Cairo aseguró por escrito que la nueva Constitución garantizaría los plenos derechos políticos para las mujeres. Véase OLIVA PORTOLÉS, Asunción, "Hacia una genealogía del pensamiento crítico feminista en Egipto" *op. cit.*, nota 70.

¹⁹⁴ Aunque el movimiento estuvo estrechamente relacionado con el partido Al-Wafd, varias asociaciones se vincularon a grupos comunistas. Ver RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.*, pág.49

junto a los hombres, transformar las leyes y las costumbres, demandar el libre acceso a las escuelas superiores para todas las jóvenes que desearan instruirse, con las mismas condiciones que los varones y reformar las leyes y tradiciones relativas al matrimonio con el fin de permitir a ambas partes conocerse antes de comprometerse y, sobre todo, preservar a las mujeres de las injusticias producidas por la práctica de la poligamia y el repudio. La Unión Feminista Egipcia aspiraba también a combatir la superstición y algunas costumbres irracionales practicadas por gran parte de la sociedad como el *zar* o exorcismo¹⁹⁵.

Al regresar del congreso la presidenta y la secretaria de la entidad se quitaron públicamente el velo que cubría sus caras al descender del barco en Alejandría, por entender que era un símbolo de la segregación femenina, una cortina que ocultaba, marginaba y subordinaba a las mujeres. Paulatinamente siguieron sus pasos numerosas egipcias sin esperar que el gobierno prohibiera legalmente su uso. El debate, reverdecido en la actualidad por tratarse de una prenda utilizada como elemento de identidad cultural y religiosa, y para oponerse de manera simbólica a las políticas neocolonialistas y expansionistas occidentales, se centró en la consideración del velo en tres planos: visual (sustraer a la mirada), espacial (separar, marcar una frontera) y ético (impedir el deseo masculino)¹⁹⁶. Las feministas egipcias consiguieron también que se promulgara la ley número 56, que estableció la edad mínima para casar a las mujeres en 16 años y en 18 para los hombres. Se quería evitar que las niñas contrajeran matrimonio a los nueve años y se convirtieran en madres, hecho que imposibilitaba su desarrollo físico y mental.

En su lucha por la igualdad en el ámbito de la enseñanza, el gobierno modificó también un párrafo de la Constitución de 1923, instituyendo para

¹⁹⁵ El programa de la asociación disponible en RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.*, págs.105-154.

¹⁹⁶ Para estos aspectos, FANDY, Mamoun, "Political science without clothes. The politics of dress on contesting the spatiality of the estate in Egypt", Vol. 20 N° 2, 1998 y SADAT, Jehan, *A women of Egypt*, New York, Simon y Schuster, 1987.

las mujeres primero la educación mínima obligatoria y después, en 1925, la secundaria. El primer grupo femenino irrumpió en la Universidad de El Cairo en 1928. Luego, la Unión Feminista Egipcia se centró en cambiar las leyes relacionadas con el Estatuto Personal, presentando sus reivindicaciones de manera sutil para no provocar el rechazo inmediato, al pertenecer dichas leyes a la *Sharía* y no al Código Civil. Las socias pretendían restringir la poligamia, que otorgaba al hombre el derecho a casarse con cuatro esposas, limitándolo a dos casos: la esterilidad femenina o bien en caso de padecimiento de una enfermedad incurable por parte de la esposa. Asimismo, decidieron eliminar el derecho del marido al repudio, exigiendo la regulación del divorcio no discriminatorio, así como la suspensión el derecho de obediencia, que obligaba a la esposa a someterse a la voluntad del marido en todos los ámbitos, aboliendo, por consiguiente, la denominada Casa de Obediencia¹⁹⁷.

En 1925, la Unión Feminista Egipcia contaba con una revista mensual en francés que sirvió para divulgar sus objetivos: *L’Egyptienne*¹⁹⁸ -la primera edición en árabe se publicó en 1927-. Fue una iniciativa impulsada por Hudā Sha‘rāwi y dirigida a las mujeres de las élites. En sus páginas se reclamaban cambios que permitieran mejorar la condición femenina y se advertía que las defensoras de los mismos promocionaban el Islam más que “aquellas que se someten de forma ciega a costumbres que [lo] han deformado”¹⁹⁹. Entre 1914 y 1935 surgieron otras publicaciones periódicas dirigidas a un público femenino ilustrado y reformista hablando en términos políticos, pero estas experiencias, que en sí mismas supusieron un avance de la conciencia

¹⁹⁷ Para estos aspectos ver NASH, Mary, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, pág. 268.

¹⁹⁸ Se eligió publicarla en francés para hacer llegar sus ideas a occidente y obtener su apoyo, aunque a partir de 1937 pasaría a editarse en árabe. Vio la luz mensualmente hasta 1940, dando a conocer los programas y las reformas legales que las feministas egipcias exigían.

¹⁹⁹ Cit. en NASH, Mary, *op. cit.*, pág. 269.

femenina, no lograron cambiar la mentalidad dominante ni transformaron las actitudes de los hombres respecto a las mujeres.²⁰⁰

En 1944 se fundó la Liga de Mujeres Estudiantes y Graduadas Universitarias, que fue un nuevo foro para el debate intelectual. Por otra parte, la Unión Femenina Egipcia exigió en 1947 la modificación de las leyes referentes al sufragio para que las mujeres pudieran acceder a los derechos políticos en las asambleas locales y parlamentarias. Paralelamente se formaron nuevas asociaciones que demandaban la participación de las mujeres en la vida pública. Uno de los episodios más ilustrativos de la lucha femenina para entrar en el Parlamento fueron las manifestaciones del 19 de febrero de 1951, presididas por Durriyya Šafīq, a las que asistieron 1000 mujeres. Acciones similares tuvieron lugar el 12 de marzo de 1954, protagonizadas por un grupo de activistas del partido Bint An-Nīl en el edificio de sindicato de periodistas, que llevaron a cabo una huelga de hambre para exigir los derechos políticos activos y pasivos. Finalmente estas demandas se materializaron en la Constitución de 1956²⁰¹.

El movimiento feminista peleó duro para que los gobernantes garantizaran y la sociedad admitiera la igualdad entre hombres y mujeres. Tropezó con actitudes culturales muy conservadoras a lo largo de su trayectoria, tuvo que luchar contra las leyes y los hombres que se negaban a renunciar a su situación de privilegio, y también contra las propias mujeres que tenían miedo a romper con las formas de vida establecidas. No obstante, la perseverancia de las activistas sirvió para que muchas egipcias entraran en el ámbito público, lograran formarse y trabajar como maestras, abogadas y médicas, o participaran activamente en la política –una minoría- como

²⁰⁰ BOOTH, Marlyn, “Las vidas egipcias de Juana de Arco”, en ABU-LUGHOD, Lila (ed.), *Feminismo y modernidad en Próximo Oriente*, Madrid, Cátedra, 2002, págs. 253-312; MAMA, Amina, “Conceptualizing Colonial and Contemporary Violence against Women in Africa”, en M. Jacqui Alexander y C. Talpade Mohany (eds.), *Feminist Genealogies. Colonial Legacies, Democratic Futures*. London, Routledge

²⁰¹ MAS’UD, Gina, “Al-Mar’a fī ad-dasātīr al-misriya: min 1923 ilā 2013”, 7 de enero de 2014, Disponible en árabe” en: <http://www.wlahawogohokhra.org/article.php?id=268&sec=6>

diputadas o embajadoras²⁰². En la Carta Nacional de 1962 figuraba la libertad de las mujeres. A partir de ahí se pudo constatar una mayor presencia femenina en la esfera pública. Como hemos apuntado, las primeras estudiantes que ingresaron en la enseñanza superior lo hicieron en la Universidad de El Cairo en 1928, aunque no pudieron matricularse en los estudios de Ciencias Islámicas impartidos en la Universidad de al-Azhar hasta los años sesenta. Esta conquista tuvo un gran contenido simbólico por tratarse de una rama de conocimiento exclusivamente masculina²⁰³.

Según Caridad Ruiz de Almodóvar:

“...las feministas demostraron a todos sus enemigos que la mujer, si se le dan las mismas oportunidades que al hombre, está en condiciones de cumplir con todos sus deberes, tanto con su familia como con la sociedad, y de que tiene capacidad suficiente para desarrollar todos sus derechos, así como que de su participación en la vida del país no se deriva ningún mal, sino muy al contrario, que el progreso de la nación no se puede conseguir mientras ella continúe excluida de la vida pública.”²⁰⁴

No obstante, As-Saadawi considera que hubo dos factores que lastraron las prácticas feministas: el elemento religioso y la clase social²⁰⁵. Ciertamente, el hecho de tener que mostrar continuamente “el respeto por la religión” y la necesidad de “practicarla en su verdadero espíritu” constituirían un obstáculo para las mujeres laicas que habían hecho de la religiosidad un asunto privado²⁰⁶. Por otra parte, el peso social de la élite feminista egipcia, pese a sus iniciativas reformistas, truncó la aproximación a las mujeres rurales y a las trabajadoras urbanas.

La segunda ola feminista egipcia, muy ligada a Nawal As-Saadawi, considerada su principal voz de autoridad desde que introdujera el debate

²⁰² MERRIAN, Kathleen Howard, “Women, education and the professions in Egypt”, *Comparative Education Review*, Nº 23, págs 256-271.

²⁰³ NASH, Mary, *op. cit.*, pág. 269.

²⁰⁴ RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.*, pág.96

²⁰⁵ Ver AS-SAADAWI, Nawal, *La cara desnuda de la mujer árabe*. Madrid, Editorial Horas y Horas, 2001.

²⁰⁶ JAYAWARDENA, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*. London, Zed Books, 1994, pág.54.

sobre la sexualidad femenina en las sociedades árabes con su obra *Mujer y sexo* (1972), se extendió durante los años setenta y ochenta. Fue una etapa marcada por la creciente tensión entre las feministas laicas y las mujeres islamistas, tensión que se incrementaría en décadas posteriores por la irrupción de un feminismo musulmán de corte moderado y culturalmente “autóctono” frente a los planteamientos occidentales; y por la emergencia de un “feminismo islámico”, mucho más conservador (y paradójicamente) radical en sus planteamientos religiosos y políticos. Esta segunda ola feminista iba a coincidir con la extensión del movimiento de mujeres en occidente y con sus manifestaciones en los denominados países del Tercer Mundo, como India y Sri Lanka, donde dichas manifestaciones se ligaron a las políticas nacionalistas y de desarrollo. Desde una perspectiva de género, las primeras especialistas en estas cuestiones, encabezadas por Esther Boserup, pusieron de relieve el impacto diferenciado y desigual de la modernización en ambos sexos, que beneficiaría en mayor medida a los hombres e ignorar en gran medida otros aspectos relacionados con la raza, la etnia, la edad y la religión²⁰⁷.

En estos años el feminismo egipcio, de acuerdo con la idea: “lo personal es político”, trasladó a su agenda cuestiones que hasta ese momento habían permanecido en la sombra en las sociedades musulmanas: la virginidad, el incesto, los abusos sexuales, la prostitución, la mutilación genital femenina y la salud reproductiva de las mujeres, entre otros asuntos sumamente importantes en la vida de las mujeres. El movimiento feminista tuvo en los años ochenta una gran proyección. Una de sus preocupaciones fue rehacer la identidad de las mujeres, como “sujetos” y agentes de cambio social, más allá del papel de receptoras de los beneficios de las políticas gubernamentales. Nawal As-Saadawi fundó en 1985 la Asociación Árabe de Solidaridad de las Mujeres (ASWA), ligada al Consejo Económico y Social de la ONU hasta su disolución por las autoridades egipcias en 1991. El principio rector de la entidad se expresa en las siguientes palabras:

²⁰⁷ BOSERUP, Esther, *Women' role in economic developpement*. NewYork, St. Martins, 1970.

“Sabemos que la liberación del conjunto del pueblo no puede tener lugar sin la liberación de las mujeres, y ésta no puede tener lugar sin la liberación de la tierra, la economía, la cultura y la información”²⁰⁸.

Desde esta perspectiva, Nawal considera que el capitalismo, el patriarcado y la religión son las causas que oprimen a las mujeres en todo el mundo, causas que están relacionadas y producen también la pobreza. Aboga por separar la religión y el Estado, considerando que la primera es un asunto privado, de ahí que no crea en la teología de la liberación ni en conceptos como “feminismo islámico”, “feminismo cristiano” o “feminismo judío”, antes bien, aunque sostiene que cada persona tiene que ser libre en sus creencias, nada de eso tiene que ver con cuestiones como la igualdad entre los sexos, la justicia social, el derecho, la educación o la política²⁰⁹. Nawal no limita el hecho de ser feminista a ser mujer. Eso no es suficiente, lo más importante, para ella, es desprenderse de las ataduras del sistema patriarcal y de todo lo que oprime a las mujeres en cualquier sociedad. Influida por estas ideas, la Sociedad Hijas de la Tierra de Mansura dirigiría su trabajo en esta etapa del feminismo egipcio a la concienciación y la formación profesional de las mujeres rurales, e inició un debate entre feministas laicas y mujeres islámicas. La *Revista de la Nueva Mujer* y otros núcleos feministas organizaron numerosos seminarios para reclamar los derechos femeninos. En 1985, la crisis producida por la revisión del Estatuto Personal de 1979 llevó a la formación de un amplio frente feminista llamado Comité para la Defensa de los Derechos de la Mujer y de la Familia, que logró establecer algunas modificaciones en la ley.²¹⁰

La tercera ola del feminismo árabe emergió en la década de los noventa. Se caracteriza por sus rasgos plurales y por la reivindicación de unos programas de género impulsados tanto por las mujeres las laicas como por otras encuadradas en ciertos sectores del islamismo. De esta manera se abrieron

²⁰⁸ KRAMARAE, Cheri y SPENDER, Dale (Editoras generales), *Enciclopedia Internacional de las Mujeres. Edición especial para el ámbito hispanohablante*. (Editoras de la edición española Rosa García Gayego y Gloria Nielfa Cristóbal). Madrid, Editorial Síntesis, 2006, Vol. 3. pág.1021.

²⁰⁹Entrevista realizada a Nawal al Saadawi por Patricia R. Blanco, *El País*(27/11/2015). Disponible en: http://internacional.elpais.com/internacional/2015/09/26/actualidad/1443282158_386889.html

²¹⁰ Ver NASH, Mary, *op, cit.*, pág. 271.

ámbitos de actuación en los que la lucha por los derechos de las mujeres contribuyó a incrementar la sociabilidad femenina. Entre las entidades creadas con este fin destacan: *Egyptian Center for Women's Rights*, *New Women Foundation*, *The National Council for Women*, *Center for Egyptian Women's Legal Assistance*, *Women and Memory*, *Alliance for Arab Women* y *The Association for the Development and Enhancement of Women*²¹¹. Hay que destacar que en esta época el feminismo egipcio apostó por la necesidad de tener en cuenta la subjetividad histórica en los procesos de cambio social y cultural, acabar con las interpretaciones victimistas y valorar las luchas y estrategias de las mujeres musulmanas²¹². También se produjo una fuerte crítica al feminismo occidental por sus posiciones eurocéntricas y etnocéntricas, crítica que compartiría Nawal As-Saadawi. En ese marco surgieron denuncias contra el denominado “feminismo imperial”²¹³, por su escasa sensibilidad a otras realidades, como la organización de grupos familiares y de parentesco distintos a los de la familia nuclear. Desde estas perspectivas se pusieron las bases para la irrupción de un “feminismo autóctono”, pero no único, ligado a realidades culturales, políticas y religiosas diferentes. Dolores Juliano ha insistido en la necesidad de redefinir desde un punto de vista no eurocéntrico las estrategias emancipadoras²¹⁴. Desde este enfoque hay que hablar de estrategias explícitas e implícitas. Las primeras, propias del movimiento feminista occidental, enlazan con los postulados ilustrados, el sufragismo, el feminismo radical de los años sesenta y setenta y posteriormente con sus derivaciones posmodernas. Las estrategias

²¹¹ Remitimos a las siguientes páginas web: <http://ecwronline.org/>, <http://nwrcegypt.org/>, <http://www.ncwegypt.com/>, <http://www.cewla.org/>, <http://www.wmf.org.eg/>, <http://www.theallianceforarabwomen.org/>, <http://www.adew.org/ar/>

²¹² NASH, Mary, *op. cit.*, pág. 272.

²¹³ NAVARRO TEJERO, Antonia, “Las claves del feminismo en la India contemporánea”, *Clepsydra. Revista de Estudios de género y Teoría feminista* N° 8, 2009, págs. 173-188 y FRANCO, Fernando, MACWAN, Jyotsona y RAMANATHAU, Suguna, *El columpio de seda: el universo cultural de las mujeres intocables en la India* (edición española de Valeria Méndez de Vigo). Barcelona, Icaria Editorial, 2006. Ver también desde la perspectiva de la oposición Noerte-Sur e Islam-Occidente, MARTÍN MUÑOZ, Gema, “¿Qué diálogo con el mundo árabe y musulmán?”, *Temas para el Debate* N° 121, 2004, págs. 87-99 y “Razones en contra de la confrontación Islam/Occidente”, *Revista de Occidente* N° 188, 1997, págs. 35-52.

²¹⁴ JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid, Horas y Horas, 1992.

implícitas se utilizan en las sociedades tradicionales, son indirectas, posibilistas y aspiran a introducir cambios paulatinos en el estatuto de las mujeres y en su vida cotidiana, cambios que contribuirán a un mayor empoderamiento femenino. La distancia entre las defensoras de ambas estrategias se ha agrandado en las últimas décadas, al cuestionarse la universalidad de las formas políticas y culturales hegemónicas y la existencia de un único patrón normativo dentro y fuera del feminismo²¹⁵

Teniendo en cuenta este punto de vista, la tercera etapa del feminismo egipcio es plural por las posiciones políticas, laicas y religiosas de sus seguidoras. Temerosa de que este hecho pudiera implicar una pérdida de influencia del movimiento de emancipación femenina en los países arabomusulmanes, Nawal As-Saadawi pidió unidad a las mujeres para proteger sus derechos en el Estado y la familia: “La democracia real no puede darse sin [todas] las mujeres, sin igualdad entre todos los egipcios, sin importar el género, la religión, sin la erradicación del poder absoluto”²¹⁶. Estos requisitos se traducirían en una mayor concienciación e incremento de la confianza en sí mismas, la reapropiación de espacios (físicos, culturales, simbólicos y mentales) con fines diferentes a los establecidos, y la redefinición de las formas de poder, que implicaría el hecho de considerar no sólo el que se tiene *sobre* alguien o algo, algo que suele derivar en formas coercitivas o autoritarias, o el que se tiene *para* hacer algo, como transformar la propia identidad, mejorar la vida y luchar por la emancipación²¹⁷. Estas ideas son compartidas por mujeres musulmanas de diferentes países o regiones que cuentan con sus propias líderes: la marroquí Fatima Mernissi, la iraní Shirin Ebadi, la pakistaní Benazir Bhutto, la bengalí Taslima Nasrin o la somalí

²¹⁵ Idem. CF. MARTÍN MUÑOZ, Gema, “¿Supuesta confrontación Islam y Occidente o el problema de la supremacía occidental?”, *Revista Internacional de Filosofía Política* Nº 17, 2001, págs. 101-116.

²¹⁶ “El controvertido mundo de Nawal As-Saadawi”, *Rebelión* (9/2/2007).

²¹⁷ JULIANO CORREGIDO, Dolores, “Los géneros de la cultura. Antropología, feminismo y cultura popular”. Entrevista realizada por Enrique Santamaría y Juan de la Hara, *Voces y culturas Revista De Comunicación* nº 19-20, 2003, págs. 183-197 y *Las que saben. Subculturas de mujeres*. Madrid, Horas y Horas, 1998.

Ayan Hirsi Ali²¹⁸. Las diferencias entre las feministas partidarias de un “humanismo secular” (término introducido por Nasrin), entre las que se encuentra As-Saadawi o Ayaan Hirsi Ali, aún más radical, y las restantes, son notables.

Taslina Nasrin sostiene:

“No encuentro ninguna diferencia entre el Islam y los fundamentalismos islámicos. Creo que la religión es la raíz, y de la raíz crece el fundamentalismo como un vástago venenoso. Si suprimimos el fundamentalismo y mantenemos la religión, entonces un día u otro volverá a crecer”²¹⁹

Y aclara:

“Necesito decir esto porque algunos liberales defienden siempre el Islam y culpan a los fundamentalistas de los problemas. Pero el Islam en sí mismo oprime a las mujeres. El Islam, en sí mismo, impide la democracia y viola los derechos los humanos”²²⁰

Por su parte, Nawal As-Saadawi habla de las ideas religiosas en general y del Islam en particular:

“¿Quién ha elegido la religión? La hemos heredado. Dios no creó la religión. La religión la creó el ser humano. Seguir adorando el texto [Corán] es un peligro. Hay que adaptar el texto a la realidad, no la realidad al texto. Dios es una idea, no un libro que sale de una imprenta. El Islam de hoy no es el de hace cien años y cambia en cada país porque cada estado lo interpreta según sus intereses”²²¹

²¹⁸ Ver MERNISSI, Fatima, *El poder olvidado de las mujeres ante un Islam en cambio*. Barcelona, Icaria, 1995, *Islam y democracia*, Madrid, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, 1992. *Sexe, ideologie, Islam*, Conde-Sur-Noireau, Ed. Tierce, 1987. EBADI, Shirin, *The Rights of women*. Teheran, Ganj-e Danesh, 2002; *History and Documentation of Human Rights in Iran*, Teheran Roshangaren, 1993; EBADI, Shirin y ZAMIRAN, Mohammad, *Tradition and Modernity*, Teheran, Ganj-e Danesh, 1995. BHUTTO, Benazir, *Reconciliación: Islam, Democracia y Occidente*. Barcelona, Belacqua, 2008, NASRIN, Taslima, *Vergüenza. Barcelona, Círculo de Lectores, 1995*, HIRSI ALI, Ayan, *Yo acuso, defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

²¹⁹ “Taslina Nasrin amenazada de muerte”, *El Mundo* (16/1/2004)

²²⁰ YESYD RODRÍGUEZ, Ferney, “Taslina Nasrin: una mujer sin dioses”. Disponible en: www.sindioses.or/sociedad/TaslinaNasrin.html

²²¹ Ver www.elmundo.es/elmundo/2008/06/20internacional71213978001.html

Ayaan Hirsi Ali es más expeditiva: “El problema del Islam es que no hay sitio para uno mismo, no hay sitio para el individuo”²²².

Se trata de posiciones políticas, ideológicas y culturales muy diferentes porque en las sociedades postcoloniales las mujeres: a) se han convertido en símbolos potentes de identidad y de visiones de la sociedad y la nación; b) participan en los debates y luchas sociales desde diversas perspectivas y c) se implican en las diversas formas de contemplar, traducir, aceptar o rechazar todo lo que procede de occidente²²³. Los debates sobre el velo tal vez sean uno de los principales puntos de controversia en la dinámica Norte-Sur e Islam-Occidente, no sólo entre las mujeres musulmanas y las no musulmanas sino entre las mismas musulmanas. En Egipto, el hecho de que se haya producido un significativo viaje de “no llevar velo a llevarlo”, o que las feministas islámicas vayan veladas, se ocupen de reinterpretar las leyes religiosas y el Corán y critiquen la tradicional división entre las esferas pública y privada como un concepto propio de occidente, coexiste con la distinción entre el “velo político”, obligatorio, por ser la proyección de la imagen de las mujeres musulmanas en el mundo y un símbolo de rechazo de las costumbres foráneas, y el “velo personal”, usado libremente en cada momento y circunstancia, aunque refleje también el seguimiento de la tradición musulmana. En este asunto Nawal As-Saadawi, tras censurar a las mujeres víctimas del mercado que “van con el velo islámico y el ombligo descubierto a la vez”, alerta sobre el peligro de perderse en debates inútiles como “velo sí, velo no”, sin abordar el verdadero problema de fondo: la lucha contra el capitalismo, el patriarcado y la ignorancia²²⁴. Por su parte, Taslima Nasrin, Ayaan Hirsi Ali y Ursula Sharma –que introduce en sus análisis las variables casta y religión en el Punjab y otras regiones indias– mantienen una actitud contraria al velo en todas sus modalidades por estar convencidas de que se trata de una práctica selectiva que invisibiliza a las

²²² CAYUELA, Ricardo, “Conversación con Ayaan Hirsi Ali”, *Letras Libres*, julio 2006. Disponible en www.letraslibres.com/revista/convivio/conversacion-con-ayaan-hirsi-ali

²²³ ABU-LUGHOD, Lila, *op. cit.*, págs. 14-15

²²⁴ Ver www.elmundo.es/elmundo/2008/06/20/internacional71213978001.html

mujeres²²⁵. Fatima Mernissi sostiene la necesidad de releer el pasado para construir un “feminismo autóctono” y señala que “reducir a las mujeres islamistas a ser observadoras obedientes es desconocer la dinámica de la rebeldía religiosa”²²⁶.

En el epígrafe que sigue veremos algunas cuestiones relacionadas con esta problemática.

2.2.3 Entre feministas e islamistas

Los islamistas coinciden en que el Islam es una religión y una forma de gobierno (*dīn wa dawla*) y eso les separa de otros intelectuales religiosos y laicos, que preconizan los principios religiosos en su vida personal, pero que carecen de ambiciones políticas. Las vertientes del islamismo, como las del feminismo, son varias²²⁷. Los islamistas llamados moderados son grupos que se dedican a preparar y construir unas bases sólidas en relación con el impacto del Islam en la sociedad y propugnan un continuado activismo a lo largo de los años hasta que el propio pueblo pida y reivindique instaurar un gobierno islámico. Sus miembros trabajan en diferentes instituciones del Estado, coordinando y dirigiendo servicios sociales y educativos. Su representación más conocida es la Hermandad Musulmana, que se jacta de contar con muchas mujeres en su plantilla, siempre con la indumentaria adecuada, entre la que no puede faltar el velo. Aunque estas mujeres lideran

²²⁵ YESYD RODRÍGUEZ, Ferney, “Taslina Nasrin: una mujer sin dioses”. Disponible en: www.sindioses.or/sociedad/TaslinaNasrin.html, SHARMA, Ursula, *Caste*. Buckingham, Open University press, 1999 y *Women, work and property in north-est India*, London Tavistock, 1980 CAYUELA, Ricardo, *op. cit.*, www.letraslibres.com/revista/convivio/conversacion-con-ayaan-hirsi-ali

²²⁶ Cit. en MARTÍN MUÑOZ, Gema, *Islam y democracia. El miedo a la modernidad*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992, pág. 216.

²²⁷ Para conocer diferentes aspectos de la relación entre Feminismo e Islam, consultar AMORÓS, Celia, *Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009, CABRERA ABU, Nassara, “El feminismo islámico: la articulación de un movimiento”, *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Nº 9, 2014, págs. 171-186, PRADO, Abdelnur, “Reivindicaciones del feminismo islámico”, *Afkar ideas: Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa*, Nº 29, 2010, RIVERA DE LA FUENTE, Vanessa Alejandra, “Feminismo islámico: Una hermenéutica de liberación”, *Revista internacional del pensamiento político*, 2014, págs. 195-212, PARADELA ALONSO, Nieves, “El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer”, *Encuentros multidisciplinares*, Nº 46, 2014, págs. 30-38.

movimientos feministas paralelos, dentro de la Hermandad se piensa que el feminismo es algo importado y que no es propio de la sociedad musulmana. Por otra parte están los extremistas fundamentalistas, los más radicales, que rechazan tanto el Estado como la sociedad existente debido a su ignorancia del “verdadero” Islam. Viven de una forma casi idéntica a la *Jahiliya* (la ignorancia) preislámica y quieren apartarse de la sociedad y del Estado para poder crear un universo propio con otras normas. Desde los años ochenta constituyen un problema en Egipto y en todo el Mundo Árabe ya que usan la violencia.

Respecto al feminismo egipcio, tiene en la actualidad varias caras. De acuerdo con sus puntos de partida sobre lo que constituye la opresión de la mujer, ha constituido una conciencia femenina individual o colectiva mediante la cual las mujeres, conscientes de su discriminación, tratan de liberarse y desarrollar una sociedad en las que la relación entre los sexos sea igualitaria²²⁸. Según hemos tenido ocasión de ver, las primeras feministas usaron el francés o el inglés para poder reivindicar sus derechos, como ocurrió con la Unión Feminista Egipcia; motivo por el que se cuestionó su autenticidad cultural y se afianzó el rechazo al considerar que este asunto era un hecho occidental. Ya en la década de los veinte hubo una separación intelectual entre liberales, marxistas, laicos e islamistas - que continúa hoy en día-, y las mujeres se dividieron conforme a la importancia o el grado de dependencia que tenían sus reivindicaciones en el marco del Islam. En la actualidad, algunas feministas toman la *Sharía* como única vía y a través de ella formulan sus discursos y defienden los derechos femeninos²²⁹. Éstas son las feministas islámicas, que intentan rectificar la opresión de las mujeres recurriendo única y exclusivamente al Islam²³⁰. Piensan que no tienen que

²²⁸ VV.AA., *La emergencia del feminismo islámico. Selección de Ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional del feminismo islámico*. Barcelona, Oozebap, 2008.

²²⁹ MARTIN MUÑOZ, Gema, “Mujeres musulmanas: del Corán a los Códigos de la familia”, *África, América Latina. Cuadernos. Revista de análisis Sur-Norte para una cooperación solidaria* N° 9, 1992, págs. 39-48- Ejemplar dedicado a Mujeres África y América Latina.

²³⁰ CABRERA ABU, Nassara, “El feminismo islámico...”, *op. cit.*, págs. 171-186, PRADO, Abdelnur, “Reivindicaciones del feminismo islámico”, *op. cit.*, y RIVERA DE LA FUENTE, Vanessa Alejandra, “Feminismo islámico: Una hermenéutica de liberación”, *op. cit.*, 195-212

buscar la igualdad porque eso las situaría en entornos “no naturales”, como querer incorporarse al mercado laboral, usar el transporte público y contactar con los hombres, algo que desde su punto de vista es impropio y humillante. Dicho en otras palabras: la opresión femenina emana, desde este enfoque, del afán de aplicar y adaptar ideologías importadas, que culturalmente no se consideran auténticas y no corresponden al Islam. En este sentido, las mujeres tienen que dejar de competir con los hombres y aceptar el “orden natural” de las cosas. Algunas dicen que hay que buscar la compatibilidad y no la competición. Para ellas todo lo que pueden necesitar las mujeres está en el Corán. La *Sharía* conforma sus derechos y les confiere dignidad y respeto, así como todo lo necesario para su comodidad material y espiritual. Partiendo de estos postulados, las mujeres pueden también trabajar en la vida pública, siempre que cumplan primero con sus obligaciones familiares como esposas y madres y se cubran con el *hiyab*²³¹.

El segundo grupo de feministas, como hemos tenido ocasión de ver en páginas anteriores, es el llamado laico. Está formado por mujeres que consideran atrasadas a las islamistas por echar tierra sobre las conquistas conseguidas a lo largo de los años. Para oponerse a ellas únicamente usan discursos laicos, sin ninguna dependencia del Islam. El feminismo laico está representado por la Asociación de la Mujer Nueva (NWA). Sus defensoras tienen entre treinta y cuarenta años y son de un nivel social medio. Basan sus reivindicaciones en la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Es un grupo que todavía se encuentra en una fase dubitativa por ser considerado revolucionario y contrario al Islam.

El tercer grupo es el de las feministas musulmanas. Éstas intentan encontrar un camino intermedio, siendo para ellas la base de la cuestión femenina el Islam. Pero éste se debe interpretar en el contexto de las realidades

²³¹ Ver KAYANI, Azadé, *Entre coronas y turbantes: la mujer en el país de los ayatolás*, Barcelona, Flor del Viento, 1998.

modernas, con la finalidad de buscar y armonizar las interpretaciones que se han hecho del texto sagrado y los derechos humanos, porque, a su juicio, no son excluyentes. Sus defensoras mantienen que no hay ninguna contradicción entre el feminismo y los derechos que el Islam concede a las mujeres. Parte de su tarea consiste en asegurar esto y ofrecer una interpretación alternativa, moderna e ilustrada de la *Sharía*, que contribuya a que las mujeres obtengan sus derechos²³². Estas feministas también han sido condenadas al fracaso y sufren el rechazo de la mayoría de la sociedad porque sus pautas culturales no se justifican en el Islam.

Entre estos grupos existen semejanzas, discrepancias y ambigüedades, ya que las feministas musulmanas consideran la cuestión del velo, por citar un ejemplo significativo, como un asunto que ha de basarse en la libre elección y convicción de cada mujer. Las feministas islamistas, en cambio, creen que el velo es una obligación religiosa indiscutible y, lo que es aún más importante, un símbolo de la profundidad de sus creencias y de la solidaridad con otras mujeres musulmanas, cuando no islamistas. Para ellas, el velo es imprescindible, ya que sin él las mujeres se apartan de su compromiso con un ideal concreto de autenticidad relacionado con la identidad. En resumen, no hay mujeres islamistas sin velo. Por otra parte, tanto las feministas musulmanas como las islámicas argumentan a favor de una forma de *Ijtihad* -interpretación independiente basada en las exigencias modernas-. Muchos islamistas coinciden con estas feministas al sostener que las mujeres son capaces de asumir tareas que impliquen la interpretación de la jurisprudencia islámica, así como un liderazgo social y político. En ese sentido, las feministas musulmanas y las islamistas están en contra de las formaciones y jerarquías religiosas patriarcales existentes, y de sus interpretaciones, y emplean herramientas similares de análisis y parecidas argumentaciones. Es decir, estudian exhaustivamente, analizan y citan los textos islámicos

²³² BAYES, Jane y THOHIDI, Nayeresh (eds.), *Globalization, Gender and Religion. The politics of Women's Rights in Catholic and Muslim Contexts*. New York, Palgrave, 2001.

tradicionales para validar y justificar sus razonamientos²³³. Sin embargo, aunque sus discursos asumen unas formas establecidas de pensamiento, hay una importante diferencia en su posición política. A saber, las feministas islámicas forman parte de un movimiento al que, en conjunto, interesa captar el apoyo activo de las mujeres en la búsqueda última de la toma del poder del Estado y de la legislación. En su intento de combinar el apoyo de las agrupaciones organizadas y no organizadas, los grupos islamistas moderados no pueden permitirse el lujo de perder el respaldo político, social y económico de estas mujeres, que forman la espina dorsal de algunos movimientos sociales.

Las feministas musulmanas, por su parte, son más proclives a formar parte de grupos de mujeres que carecen del respaldo por parte del poder político de que gozan las islamistas. Además, al igual que las feministas laicas, no reciben ningún apoyo por parte del Estado. Al contrario, la ambigüedad de éste y la falta de una posición definida complica las cosas para las activistas musulmanas y laicas. Por otra parte, dado que muchas de las feministas musulmanas tratan de hacer conciliar los discursos del Islam con los derechos humanos, se enfrentan a las mismas acusaciones de falta de autenticidad cultural que otros defensores de discursos laicos modernistas, lo que puede convertirse en una desventaja política cuando se enfrentan al discurso islamista, cada vez más dominante, y a otros discursos que propugnan el concepto de *Asala* (autenticidad) a expensas de una apreciación de las realidades coyunturales e históricas.

Aunque las feministas laicas reclaman, en teoría, la necesidad de mantener al menos un diálogo con las mujeres islamistas, en la práctica están totalmente en desacuerdo con sus puntos de vista y sus enseñanzas. No resulta

²³³ MARTIN MUÑOZ, Gema, “Mujeres musulmanas: del Corán a los Códigos de la familia”, *op. cit.*, págs. 39-48. CABRERA ABU, Nassara, “El feminismo islámico...”, *op. cit.*, págs. 171-186, RIVERA DE LA FUENTE, Vanessa Alejandra, “Feminismo islámico: Una hermenéutica de liberación”, *op. cit.*, 195-212. Una posición crítica en la que se señalan las paradojas de esta operación intelectual en AMORÓS, Celia, *op. cit.*, págs. 217-220.

sorprendente que las feministas laicas no identifiquen a sus colegas islamistas como feministas. A su vez, en tanto que defensoras de un discurso modernista secularizado, no tienen la estima de los islamistas, y cualquier acuerdo estratégico, no digamos ideológico, del tipo que sea (por ejemplo, acordar la disidencia) entre ellas es un anatema total para todas las partes implicadas. En realidad, por decirlo categóricamente, son enemigas políticas. Cada vez se piden más mujeres predicadoras, por eso en 1999 se abrió una sección para ellas en la Universidad Al-Azhar. Y cada vez hay más mujeres muftí capaces de interpretar la Sharía y de emitir dictámenes legales y fatuas²³⁴. En 2005, por ejemplo, el ministro de Asuntos Religiosos de Egipto anunció que seleccionaría a 25 candidatas formadas para ejercer de imam en las oraciones reservadas a mujeres, cosa que antes era reservada exclusivamente a los hombres. Por otra parte, las asociaciones son la plataforma de las feministas para poder proveer de forma organizada servicios vitales y tareas de defensa a favor de miles de mujeres, jefas de hogar, maltratadas, sin pareja, sin papeles de identificación, ya que sus padres no les arreglaron partidas de nacimiento pensando que nunca las iban a necesitar y sin documentos identificativos no pueden acceder a las ayudas estatales.

A la luz de lo anterior, las interpretaciones de Margot Badran sobre la historia del movimiento egipcio contribuyen a evitar la oposición radical entre elementos “ajenos” y “autóctonos” y muestra la pluralidad de opciones que presenta²³⁵. A su juicio, las feministas laicas no pueden ser presentadas como “agentes occidentales”, ni tampoco es posible mantener, a la inversa, que los feminismos locales de los países del Próximo Oriente son “inauténticos”. Hay que tener en cuenta la dinámica de los procesos de hibridación cultural, aunque estos supongan diversas formas de enmarañamiento, y recordar que las estrategias de emancipación femenina son variadas. Así, el uso del velo puede coexistir con la reivindicación de la

²³⁴ Emisora de fatuas (jurisconsulto islámico).

²³⁵ BADRAN, Margot, *op. cit.*, págs. 31-32.

reforma del derecho de familia y la aceptación de la diferencia femenina y de los papeles maternales de las mujeres, como se hizo, y se sigue haciendo, en occidente.

2.3 El estatus jurídico de las mujeres en Egipto

2.3.1 Las fuentes del derecho egipcio actual

Egipto reconoce, en teoría, las leyes islámicas como fuente principal de su Constitución y la lengua árabe como la oficial. Sin embargo, la teoría y la práctica jurídica son distintas, ya que la Sharía tiene restringida su aplicación en todas las ramas del derecho, salvo en lo que respecta al derecho de familia. Por una parte, el artículo 2 de la nueva Constitución egipcia²³⁶ dice: “El Islam es la religión del Estado, la lengua árabe es su lengua oficial, y los principios de la Sharía son las principales fuentes de la legislación.” Y por otra, el primer artículo del código civil²³⁷ cita el orden de las fuentes principales del sistema jurídico egipcio contemporáneo: “ *A défaut d’une disposition législative applicable, le juge statuera d’après la coutume, et à son défaut, d’après les principes du droit musulmans, a défaut de ces principes, le juge aura recours au droit naturel et aux règles de l’équité*”.

El orden de las fuentes indica, claramente, la influencia islámica y francesa en el sistema jurídico egipcio:

- 1- Los textos legislativos se basan en la legislación francesa, en la primera fuente jurídica en Egipto, la Constitución, lo cual significa que las leyes civiles prevalecen sobre las religiosas.
- 2- La costumbre ocupa el segundo lugar en este orden prevaleciendo sobre las leyes de la Sharía.
- 3- La Sharía, tercera de las fuentes, sólo se adelanta a la legislación y a las otras fuentes anteriores en la aplicación del derecho de familia²³⁸.

²³⁶ Disponible en <http://www.sis.gov.eg/Newvr/consttt%202014.pdf>

²³⁷ Disponible en: <http://jafbase.fr/docAfrique/Egypte/LoiDIP.pdf>. En árabe en : <http://www.eastlaws.com/Ta3refat/al-kanoun-el-madani>

²³⁸ Ver Ma'mūn, A., *al-Wayīz fī al-Madjal ila al-'Ulūm al-Qānūniyya*, al-Qāhira, Dār al-Nahda al-Misriyya, 1991.

4- La referencia al derecho natural es también una consecuencia de la influencia francesa en el pensamiento egipcio.

Por otra parte hemos de destacar que aunque Egipto es un país mayoritariamente musulmán, existe una minoría cristiana, los “coptos”, y una pequeña comunidad judía. De hecho, y según el artículo 3 de la Constitución actual, cada comunidad religiosa aplica sus normas y preceptos a sus creyentes solamente en lo relacionado con el derecho de familia. Es decir, que los egipcios no musulmanes que se encuentran bajo otro régimen disciplinario religioso se dictarán las sentencias conforme al orden público y según sus doctrinas²³⁹.

Se encargan dos poderes de la creación de las leyes en Egipto. A saber el Poder Legislativo (Parlamento o la Asamblea del Pueblo) que crea y promulga las Leyes y las expone al Congreso para su aprobación y el Presidente de la República, que en casos concretos participa con la Asamblea en dicha labor²⁴⁰.

Actualmente existen tres tipos de legislaciones: la Constitución, las leyes ordinarias y los reglamentos.

Primero. La Constitución egipcia es la principal ley del Estado, determina el régimen político del país, los derechos de los ciudadanos, y establece las competencias y las limitaciones de los tres poderes clásicos del Estado: Legislativo, Ejecutivo y Judicial.

Segundo. Las leyes ordinarias se refieren a todas las leyes promulgadas en el país. El legislador ha de superar cuatro trámites imprescindibles para la aprobación y entrada en vigor de una ley ordinaria: fase de proposición, de aprobación, de legalización y de publicación.

Tercero. Los reglamentos, promulgados el Poder Ejecutivo que está acreditado y apoyado de forma original por la Constitución. El Poder Ejecutivo, tiene potestad, en algunos casos, para la creación de Leyes sin la intervención del Poder Legislativo.

²³⁹ Lo cual se confirma en el artículo 6 de la Ley nº 462 de 1955 del Código de Estatuto Personal

²⁴⁰ Véase Ma'mūn, A. *op.cit.*

El derecho egipcio no elude la importancia de la costumbre en la vida del individuo y de la sociedad, está por delante de la religión. El derecho egipcio²⁴¹ usa dos términos jurídicamente distintos: “al-‘Aāda” y “al-‘Urf”.

Con “al-‘Urf” se entiende una ley que nace en una sociedad donde la gente cree en su obligado cumplimiento aunque no esté promulgada oficialmente. Su trayectoria histórica tiene que ser fuerte, siendo siempre una práctica social libre que no contradiga el orden público ni los valores morales de la sociedad.

En cuanto a “al-‘Āda”, es similar a al-‘Urf en todas sus características salvo el hecho de que sea algo individual, no social. Al-‘Urf es una fuente de derecho por su aplicación general y su aspecto colectivo, mientras que al al-‘Āda no es fuente de derecho por ser una costumbre individual sometida a la libertad personal y, como consecuencia, no sirve para ser aplicada a toda la sociedad.

Al-‘Urf se aplica automáticamente en el derecho, sin ser solicitado, mientras que al-‘Āda no se toma en cuenta por la Justicia, al menos que así haya sido estipulado en un documento oficial.

2.3.2 Las mujeres en las Constituciones de Egipto

La condición de las mujeres en cualquier sociedad es un reflejo del nivel de igualdad, justicia, respeto y dignidad existente en la misma. Se basa en el nivel de ingresos, trabajo, educación y asistencia sanitaria que aquéllas tienen, y también en el papel que juegan en la esfera familiar y la comunidad. En este sentido, una de las grandes aportaciones del movimiento feminista ha sido contribuir al cumplimiento del compromiso democrático con la igualdad y rehacer y mejorar la vida de las mujeres. Sin embargo, “hacer realidad el ideal igualitario de la democracia es una empresa inacabada (...) que exige una conciencia vigilante y sensible a toda forma de discriminación y

²⁴¹ Al-BADRĀWĪ, A., *al-Madjal lil-‘Ulūm al-Qānūniyya*, Al-Qāhira, Dār an-Nahda al-‘Arabiya, 1996.

continuos esfuerzos, para revertir las situaciones de dominación”²⁴². La Constitución de cada país, así como el ordenamiento jurídico en su totalidad, han de garantizar que las mujeres tengan los mismos derechos y reciban el mismo trato que los hombres, sin discriminaciones, restricciones y marginaciones. No hay que olvidar que el Derecho es la expresión de las normas promulgadas para lograr la convivencia y, como tal, deber desempeñar un importante papel en la lucha contra las desigualdades. Sin embargo, aunque sea un instrumento para corregir las injusticias y alcanzar el ideal igualitario, el contenido de las normas jurídicas, basadas en teorías ligadas a antiquísimas tradiciones culturales, prima al sexo masculino y encierra, de manera abierta o encubierta, discriminaciones y prejuicios hacia las mujeres²⁴³.

El estatus femenino en Egipto ha conocido un estado de volatilidad en todas las Constituciones del país, no sólo en las últimas décadas, sino desde la primera Constitución de 1879, o la de 1882, seguidas por la de 1923, que marca los orígenes del Egipto moderno y la memoria de los egipcios en mayor medida que las anteriores. A partir de ahí, dicho estatus experimentará reformas y cambios positivos y negativos, en otros ordenamientos jurídicos posteriores. Hablamos de las Constituciones de 1923, 1954, 1956 y 1971, que duró más de 30 años, la de 2012, considerada una de las más ofensivas e injustas con las mujeres, y por último de la vigente, la Constitución de 2014. Gina Mas‘ūd, en su artículo “La mujer en las Constituciones de Egipto: de 1923 hasta 2013”²⁴⁴, recorre la historia de los principales cambios producidos antes de la promulgación de la Constitución actual y se remonta a la Revolución egipcia de 1919. Una revolución que, como hemos señalado, puso de manifiesto el importante papel de las mujeres en la lucha contra la

²⁴² FERNÁNDEZ DE LA VEGA, María Teresa, “Prólogo” a BALAGUER, María Luisa, *Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género*. Valencia, Ediciones Cátedra, 2005, pág. 9.

²⁴³ Ibidem, pág. 10

²⁴⁴ MAS‘UD, Gina, “Al-Mar’a fi ad-dasātir al-misriya: min 1923 ilā 2013”, 7 de enero de 2014, Disponible en árabe en: <http://www.wlahawogohokra.org/article.php?id=268&sec=6>

ocupación británica, presididas por Huda Sha‘rawi²⁴⁵, una feminista afín al partido nacionalista Wafd, de la que ya hemos tenido ocasión de hablar. Mujeres de las clases populares, campesinas y trabajadoras urbanas, y también de las capas medias, se volcaron con el levantamiento., aunque posteriormente la clase política y los legisladores pasaran por alto estas experiencias anticoloniales:

“...Las mujeres bajaron en masa a las calles, aquéllas de las clases más respetables aún con velo y cubiertas con sus amplios abrigos negros, mientras las cortesanas de los bajos barrios de la ciudad, que también se habían visto contagiadas por los disturbios políticos, se mostraron descubiertas y con vestimenta menos discreta. En cada manifestación turbulenta las mujeres estaban claramente a su frente. Marcharon en manifestación –algunas a pie, otras en carruajes gritando “independencia” y “abajo los ingleses” y agitando banderolas nacionales”²⁴⁶.

También Nawal As-Saadawi destaca en sus escritos las manifestaciones de mujeres egipcias y su activismo a la hora de cortar las líneas telegráficas y sabotear los ferrocarriles. Desde luego, no hubo consideración o piedad con ellas: fueron ejecutadas igual que los hombres por las tropas británicas²⁴⁷. Ese paso de lo privado a lo público muestra el grado de ruptura de los roles tradicionales de género en los momentos previos a la independencia²⁴⁸. Sin embargo la Constitución de 1923 no mencionará a las mujeres, excepto cuando habla de la obligatoriedad de la educación primaria para los dos sexos. Con este rasgo igualitario, mínimo por otra parte, se pretendía preparar a las niñas para que fueran madres capaces de producir ciudadanos

²⁴⁵ Tuvo un papel muy destacado en la revolución de 1919 y es considerada una de las líderes del movimiento feminista egipcio, como se ha visto en el apartado anterior. Entre los libros publicados en los últimos años sobre la emancipación de las mujeres en Egipto y su situación en el tránsito del siglo XIX al XX, hay que citar: AHMED, Leila, *Women and gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992; BADRAN, Margot, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern A Wakening in Egypt*. New Haven, Yale University Press. 1994

²⁴⁶ NASH, Mary, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Madrid, Alianza Editorial, 2004, págs. 267-268. Cf. JAYAWARDENA, K Omar i, *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londres, Zed Books, 1994.

²⁴⁷ As-SAADAWI, Nawal, *The Nawal Al Saadawi Reader*, Londres, Zed Books, 1997.

²⁴⁸ Ver YUSUF AL-QURAI, Ahmed. “Malhamat Sinā’...laisat dīkrā”, *al-Ahrām*, nº 43971,(27/04 2007).

para la nación. Pasados unos años, las consignas pasarían por la necesidad de modernizar e higienizar el hogar, crear “excelentes amas de casa” y enseñar a las muchachas modestas el oficio de empleadas domésticas o el de costureras en los talleres de ropa. Obviamente, el reformismo político presentaría algunas fisuras: las experiencias de niñas y jóvenes en las escuelas las capacitarían también para adquirir nuevos aprendizajes y exigir, llegado el momento, la ciudadanía, así como su inclusión en la esfera pública²⁴⁹.

Consecuente con el silencio de la Constitución de 1923 sobre las mujeres, la ley electoral que la siguió otorgó el derecho de voto sólo a los hombres. Por esos mismos años, en la primera posguerra mundial, Estados Unidos y varios países europeos (Alemania, Países Bajos, Polonia, Unión Soviética, Austria, Bélgica y Suecia) promulgaron los derechos políticos femeninos. Otros fueron más tardíos a la hora de reconocerlos: Gran Bretaña (1928), España (1931), Francia (1945), Italia (1946), Grecia (1952) y Suiza (1974). Al comparar estos datos con la situación egipcia, en 1923, se pone de manifiesto el largo camino recorrido en occidente de la mano del movimiento feminista, y más específicamente del sufragismo, desde finales del siglo XIX²⁵⁰.

No tiene nada de extraño que la primera Constitución egipcia marginara a las mujeres. Esta práctica histórica había sido habitual, como acabamos de ver, en los países marcados por las revoluciones liberales y los procesos modernizadores desde el siglo XIX. Pero la población femenina egipcia no se iba a quedar de brazos cruzados. Las mujeres canalizaron sus fuerzas para defender su causa y pusieron en marcha el movimiento feminista organizado, cuyo punto de partida se sitúa, como hemos visto, en 1923, cuando se funda la Unión Feminista Egipcia, impulsada por Huda Sha‘rawi. Esta dirigente introdujo en la agenda política una significativa lista de reclamaciones:

²⁴⁹ NAJMABADI, Afsaneh, “Veiled Discourse-Unveiled Bodies”, *Feminist Studies*, vol. 19 nº 3, 1993, pp. 487-518 y ABU-LUGHOD, Lila (ed.), *Feminismo y modernidad en el Próximo Oriente*. Madrid, Cátedra, 2002, pág. 32.

²⁵⁰ LLOYD, Trevor, *Las sufragistas. Valoración social de la mujer*. Barcelona, Ediciones Nauta, 1970 y RAMOS, María Dolores, “Mujeres españolas y europeas. Ciudadanía y luchas democráticas en las tres primeras décadas del siglo XX”, en Rosa María Capel (ed.), *Presencia y visibilidad de las mujeres: recuperando historia*. Madrid, Abada, 2013, págs.313-357.

sufragio, mejoras educativas en todos los niveles de enseñanza, acceso a numerosas profesiones, eliminación del velo, incremento de la edad de matrimonio de las niñas, prevención de la poligamia y disminución del derecho absoluto de los hombres en el divorcio²⁵¹. Llevadas por la indignación y determinadas a conseguir estos objetivos, las egipcias se movilizaron durante la inauguración del Parlamento en 1924, rompieron con el partido Al-Wafd y radicalizaron sus luchas²⁵². Habían comprendido el valor de la organización, y este hecho se tradujo, pasadas dos décadas, en la fundación del Partido Nacional Feminista (1942) y la Unión de las Hijas del Nilo (1949)²⁵³.

La Constitución promulgada en 1930 sustituyó a la de 1923 durante cinco años, hasta su derogación en 1935, pero no aportó ninguna novedad a las mujeres egipcias. Éstas eran conscientes del compromiso nacionalista que habían adquirido y tras el fracaso de 1923 comprendieron que la batalla debía continuar. Su participación en el movimiento de liberación no había servido para transformar las ideas y actitudes de los hombres respecto a ellas ni tampoco había llevado a la clase política a reconocer sus derechos. La escritora Mounira Thabet, una de las líderes sufragistas más importantes, dirigió una carta a Saad Zaglul, después de que éste formara su gobierno, en la que criticaba la omisión total de los derechos políticos de las mujeres²⁵⁴.

En 1952, la Revolución de los Oficiales Libres abolió la monarquía constitucional y estableció la República. Derogada la Constitución de 1923 por decisión del Consejo de la Revolución, se redactó un texto provisional, el de 1954²⁵⁵, que no llegó a promulgarse. En él se abordó la situación de las mujeres en dos artículos: el 43, que trataba sobre la regulación del trabajo femenino y la creación de organizaciones que facilitaran la conciliación de la

²⁵¹ NASH, Mary, *op. cit.*, pág. 268.

²⁵² *Idem*, pág. 269.

²⁵³ MAMA, Amina, "Sheroes and Villains: Conceptualizing Colonial and Contemporary Violence against Women in Africa", en M. Jacqui Alexander y C. Tapalde Mohany (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Londres, Routledge, 1997.

²⁵⁴ Véase MAS'UD, Gina, *op.cit.* (nota 3).

²⁵⁵ Disponible en árabe en <http://el-borai.com/wp-content/uploads/2014/03/doster1954.pdf>

esfera laboral y la vida de familia, para que esposas y madres cumplieran correctamente sus deberes en la esfera doméstica, y el artículo 48, que situaba a la familia como base legítima de la sociedad egipcia, junto con la religión, la moral y el amor a la patria, dictaminando que el Estado debía garantizar la atención y la protección de la maternidad y de la infancia con todos los mecanismos necesarios ²⁵⁶. Egipto, con Nasser al frente, se transformó en un régimen militar dirigido por los miembros del ejército que habían participado en la revuelta. Debido a la hegemonía de del estamento castrense y a la incidencia del Consejo Revolucionario, el periodo comprendido entre 1952 y 1970 propiciaría un desarrollo constitucional errático. Los militares emitieron y revocaron hasta tres constituciones. La primera de ellas, tras la retirada del texto provisional de 1954, se proclamó el 16 de enero de 1956. La segunda fue la Constitución de la Unidad de 1958, tras la creación de la República Árabe Unida de Egipto y Siria. La tercera fue la Constitución provisional del 25 de marzo de 1964, aprobada después de disolverse la unión entre Egipto y Siria²⁵⁷.

La Constitución de 1956²⁵⁸ fue desarrollada por el comité técnico presidencial aplicándose hasta la unión con Siria en febrero de 1958. Uno de sus rasgos más significativos es la incorporación del sufragio femenino y el derecho de las mujeres a postularse en las elecciones nacionales²⁵⁹. Por ejemplo, el artículo 31 reconoce que todos los egipcios son iguales ante la ley tanto en derechos como en deberes públicos; sin establecer discriminaciones, al menos en el espíritu de la ley, a causa del sexo, el origen, la lengua, la religión o las creencias. La introducción de la palabra sexo, según Caridad Ruiz de Almodóvar, otorgó a las mujeres unas posibilidades que no habían tenido hasta entonces; ya que las autoridades solían argumentar, a la hora de

²⁵⁶ Idem.

²⁵⁷ Más información en “Historia constitucional de Egipto”, en: <http://www.constitutionnet.org/es/country/constitutional-history-egypt>

²⁵⁸ Disponible en árabe en: <http://old.qadaya.net/node/178>

²⁵⁹ Como medida de presión, fue muy importante la huelga de hambre del 12 de marzo de 1954 organizada por Durriya Shafiq, del partido la unión Bint an-Nīl. Ver, RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.*, págs. 219-224.

legitimar la exclusión femenina, que no había precedentes en otros ordenamientos jurídicos²⁶⁰. El artículo 61 del texto de 1956 declara el derecho de todos los egipcios a participar en las elecciones, y por extensión en la vida pública, proclamando que se trata de un deber nacional. Ese derecho fue regulado por la ley de ejercicio de los derechos políticos número 73, promulgada en 1957²⁶¹. Dos de sus artículos, el 1 y el 4, reconocían a las mujeres tanto el derecho al voto como el de optar a la candidatura²⁶².

El artículo 1 dice:

“Todo egipcio y toda egipcia que tenga 18 años debe ejercer por sí mismo los derechos políticos siguientes: manifestar su opinión en todo referéndum que se realice conforme al régimen de la Constitución; manifestar su opinión en el referéndum que se realice para la presidencia de la República, y para la elección de los miembros de la Asamblea”.

Y el artículo 2 afirma:

“Es necesario que todo el que tenga la práctica de los derechos políticos se inscriba en las listas electorales y del mismo modo es necesario que las mujeres que se inscriban presenten ellas mismas una petición”.

La participación de siete mujeres como candidatas a la Asamblea de la Nación en las elecciones de 1957 fue una proyección del reconocimiento de los derechos de las mujeres y de la necesidad de que éstas se hicieran visibles en la esfera política y el Parlamento²⁶³. Paradójicamente, mientras los cambios registrados motivaron el acceso a la Asamblea Nacional de las clases trabajadoras, y de manera particular la llegada a la Cámara del campesinado, no se produjo una presencia significativa de diputadas en ese ámbito legislativo. Pasados unos años, la Carta Nacional de 1962 y otros

²⁶⁰ Idem.

²⁶¹ Diez días después de la segunda huelga de Durriyya, en febrero del mismo año. Ver RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.*, págs. 225-228.

²⁶² Idem, pág. 227.

²⁶³ Triunfaron dos mujeres, entre las que se presentaron inmediatamente después de la promulgación de la ley electoral: Amina Sukri y Rawiyya Atiyya. En la época de Ali Maher (1939-1940) hubo tres ministras de asuntos sociales: Hikmat Abu Zayd, Aisha Ratib y Amal Utman. RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.*, pág. 228.

proyectos políticos favorecieron la presencia de las mujeres en el ámbito público: escuelas, universidades y mercado laboral, aunque las egipcias quedaron muy lejos de los centros de decisión y poder²⁶⁴.

La Constitución de 1971²⁶⁵ rigió la vida del país hasta la revolución de 2011, cuyos impulsores promovieron la promulgación de un nuevo texto en 2012. Su artículo 10 recoge: "El Estado garantizará la protección de la maternidad y la niñez, cuidará de los niños y los jóvenes y ofrecerá condiciones adecuadas para el desarrollo de sus talentos". El artículo 11 dice: "El Estado garantizará el balance adecuado entre las responsabilidades de las mujeres con la familia y su trabajo en la sociedad, considerando su igualdad de estatus con los hombres en los terrenos de la vida política, social, cultural y económica, sin violación de las leyes de la jurisprudencia islámica". Igualmente, afirma que las leyes del estatuto personal regularán todo lo relacionado con las mujeres, según la ley islámica, sin que se produzca ningún cambio sustancial en la legislación sobre el matrimonio, el divorcio y la herencia. En cuanto al artículo 8, garantiza el principio de igualdad de oportunidades para todos los ciudadanos egipcios pero reserva algunos cargos sólo a hombres, más en concreto los que se relacionan con el poder judicial y fiscal, y los puestos del Consejo de Estado. No faltaron las contradicciones. Así mientras, el artículo 62 permitía el sistema de cuotas tras la modificación establecida por la ley número 21 de 1979, las mujeres continuarían excluidas de dichos cargos.²⁶⁶

Las reformas favorables a la condición femenina, pese a sus numerosas limitaciones, no pueden considerarse al margen de la eclosión de la segunda ola del feminismo egipcio durante los años setenta y ochenta, que originaría unos discursos y prácticas de vida confrontados entre las mujeres laicas y occidentalizadas, muy críticas con algunas tradiciones culturales del ámbito árabe-musulmán, Nawal As-Saadawi entre ellas, y las mujeres islamistas. Fue un periodo histórico en el que en el "exterior" se expandían los

²⁶⁴ NASH, Mary, *op. cit.*, pág. 269.

²⁶⁵ Disponible en árabe e inglés en: <http://www.wipo.int/wipolex/es/details.jsp?id=7140>

²⁶⁶ Ver MAS'UD, Gina, *op. cit.*

movimientos sociales que exigían una profundización de la democracia (derechos civiles de la población negra en los Estados Unidos, movimiento de liberación de las mujeres, movilizaciones pacifistas, Mayo de 1968, Primavera de Praga, lucha contra las dictaduras) y en el “interior” del mundo árabe se producía un ascenso creciente del Islam conservador²⁶⁷.

La Constitución de 1971 rigió la vida de los egipcios a lo largo de casi cuarenta años, hasta la revolución de 2011 y la caída de Hosni Mubarak. Desde su proclamación como presidente en 1981, adoptó un tono conciliador y dialogante y se autodenominó como un auténtico defensor de la democracia expresando su intención de no monopolizar la toma de decisiones²⁶⁸. Con él se aprobaron enmiendas constitucionales especialmente en 2005 y 2007 pero ninguna con impacto directo en la sociedad civil. Sin embargo no hay que dejar de lado la figura de Suzane Mubarak, su esposa, fue una comprometida activista con los derechos de las mujeres en el país durante todo este período, constituyó y presidió en Consejo Nacional de la Mujer y el Movimiento Internacional de Mujeres por la Paz²⁶⁹.

Después de la revolución del 25 de mayo de 2011, el proyecto de Constitución de 2012, aprobado por la Asamblea Constituyente egipcia en la época de Morsi²⁷⁰, distaría mucho de proteger los derechos humanos y no tendría en cuenta los derechos de las mujeres. Asimismo restringiría las libertades individuales y la libertad de expresión con la excusa de proteger la religión. Según el artículo 10, el Estado debía velar por lograr un equilibrio entre las obligaciones femeninas familiares y el trabajo de las egipcias en la sociedad. Resulta preocupante que el artículo 219, en el que se definen los principios de la Sharía como las “normas fundamentales de la jurisprudencia”, limite los derechos de las mujeres y sirva de justificación

²⁶⁷ NASH, Mary, *op. cit.*, p. 270 y RAMOS, María Dolores, “¿Un mundo feliz? Los nuevos movimientos sociales. entre el bienestar, la igualdad y la diferencia”, en Antonio Rivera, José María Ortíz de Orruño y Javier Ugarte (eds.), *Movimientos sociales en la España Contemporánea*. Madrid, Abada Editores, 2008, págs. 211-254.

²⁶⁸ Ver CALVILLO CISNEROS, José Miguel, *op.cit.*

²⁶⁹ Para conocer los aspectos de la lucha de la mujer del ex presidente de Egipto, ver “Suzane Mubarak..al-mar’a alati hazat ‘arša masr”, disponible en: <http://www.albawabhnews.com/307613>

²⁷⁰ Véase GONZÁLEZ, Ricardo, *op.cit.*, ÁLVAREZ OSSORIO, Ignacio, *op.cit.*

para mantener leyes que actualmente las discriminan en lo relativo al matrimonio, el divorcio y la vida familiar. La última parte del mismo artículo considera que el “Estado proveerá de especial cuidado y protección a las mujeres que sean sostén de su familia, divorciadas y viudas”. Pero no menciona la protección necesaria en caso de ablación, violencia o privación de su legítimo derecho a heredar. La Constitución tampoco protege los derechos de la infancia. No establece la definición de niño o niña como persona menor de 18 años, según establece la Convención sobre los Derechos del Niño, ni protege a las menores frente al matrimonio a edad temprana. Por otra parte, el artículo 70 permite que trabajen los niños y niñas siempre que el trabajo sea “adecuado para su edad”. Este artículo no garantiza la protección de los y las menores frente a la explotación económica y la realización de tareas que puedan resultar peligrosas, tal y como exigen los organismos internacionales de Protección a la Infancia, y más específicamente, la Convención sobre los Derechos del Niño. Además, las disposiciones constitucionales incumplen otros tratados sobre los derechos de la infancia que Egipto ha ratificado, como el Convenio sobre la Edad Mínima de Admisión al Empleo y el Convenio sobre las Peores Formas de Trabajo Infantil.²⁷¹

Después de la revolución del 30 de junio de 2013, que fue precedida por la salida de Morsi, el nuevo proyecto constitucional de 2014²⁷² contiene artículos sobre la igualdad de derechos y obligaciones, independientemente de la religión, fe, sexo o raza, sin hacer mención explícita a los límites impuestos al ideal igualitario por los principios de la Sharía. El proyecto dice

²⁷¹ Ver AL-ALI, Zaid, “La nueva Constitución egipcia: una evaluación inicial de sus Méritos y Defectos”, *Open Democracy* (26 de diciembre de 2012). <http://www.opendemocracy.net/zaid-ali/new-egyptian-constitution-initial-assessment-of-its-merits-and-flaws>. EL MESRY, Sarah, “Egypt’s Constitutional Experience”, *Daily News* (30 de octubre de 2012). <http://www.dailynewsegypt.com/2012/10/30/egypts-constitutional-experience-2/>. En esta misma línea remito, entre otros autores, a GONZÁLEZ, Ricardo, “Los artículos clave de la constitución egipcia”. Ver *El País*, 29 de noviembre de 2012, http://internacional.elpais.com/internacional/2012/11/29/actualidad/1354204500_714559.html.

²⁷² <https://www.amnesty.org/es/press-releases/2012/11/nueva-constitucion-egipcia-libertades-mujeres/>
Disponible original en árabe
https://www.constituteproject.org/constitution/Egypt_2014.pdf?lang=ar
En Inglés: <http://www.constitutionnet.org/files/dustor-en001.pdf>

que el Estado luchará por la igualdad de los sexos y garantizará los derechos de las mujeres a ocupar cargos públicos y funciones en el poder judicial. Evidentemente el estatus femenino está mejor protegido en la nueva Constitución que en las anteriores. Así, en el artículo 11 se señala:

“El Estado garantiza la igualdad entre la mujer y el hombre, en todos los derechos: civiles, políticos, culturales, económicos y sociales, de acuerdo con los preceptos de la Constitución.

El Estado adopta las medidas que garantizan la representación adecuada de la mujer en las Cortes, según lo establecido por la ley. Asimismo, protege el derecho de la mujer a desempeñar cargos de gestión pública y de alto nivel en el Estado, y a ser nombrada, sin discriminación, en los órganos e instituciones judiciales. El Estado debe proteger a las mujeres contra todas las formas de violencia garantizando que puedan lograr un equilibrio entre las obligaciones familiares y las exigencias del trabajo. El Estado se compromete a brindar especial cuidado y protección a la maternidad, a la infancia, a la mujer que sea sostén de su familia, a las ancianas y a las mujeres más necesitadas.”²⁷³

El artículo 53 versa sobre la igualdad y la necesidad de acabar con la discriminación:

“Los ciudadanos son iguales ante la ley, tienen los mismos derechos y obligaciones públicas, y no pueden ser objeto de discriminación por motivos de religión, creencia, sexo, origen, raza, color, idioma, discapacidad, clase social, afiliación política o geográfica, o por cualquier otro motivo. La discriminación e incitación al odio son delitos punibles por la ley. El Estado tomará todas las medidas necesarias para eliminar todas y cada una de las formas de discriminación, y la ley regulará el establecimiento de una comisión independiente para este propósito”²⁷⁴.

²⁷³ Idem.

²⁷⁴ Idem. Más info en el artículo de LAVI, L., “Proyecto Constitución de Egipto 2014: Enfoque en la desislamización y expansión del poderío militar” (21/1/2014), disponible en <http://porisrael.org/2014/01/21/proyecto-constitucion-de-egipto-2014-enfoque-en-la-des-islamizacion-y-expansion-del-poderio-militar/>

El artículo 80, relativo a los derechos de la infancia, aporta una importante precisión al considerar que los niños y niñas son menores de 18 años, lo cual cierra la puerta legalmente a casar a niñas menores, comprometiéndose el Estado a protegerlas de todas las formas de violencia, abusos, explotación sexual o comercial.

En fin, a pesar de los esfuerzos de las mujeres para lograr la equidad, todas las constituciones que han regido la vida de Egipto a lo largo del Siglo XX y parte del XXI, no han alcanzado lo exigido en cuanto a los derechos de las mujeres. Incluso aunque se declare expresamente en su articulado el compromiso del Estado para garantizar la igualdad, el estatus femenino está discriminado y es inferior al de los varones. Por ello los gobernantes, los legisladores y la clase política se refieren a las mujeres, que representan más del 50% de la sociedad egipcia, como si se tratara de una minoría. Suelen hacerlo, además, utilizando unos hábitos culturales paternalistas y con un sentido de la tutela que implica la consideración generalizada de la minoría de edad femenina, cualquier que sea la edad de las egipcias..

2.3.3 Las mujeres en los Códigos de Estatuto Personal

Cuando hablamos de las leyes que rigen el Estatuto Personal nos estamos refiriendo a las que regulan las cuestiones jurídicas relativas al sistema familiar y la vida privada: el compromiso prematrimonial, el matrimonio, los derechos de los cónyuges, el divorcio, el repudio, las cuestiones relativas a la filiación y el reconocimiento o no de paternidad, así como la obligación de la manutención, etc.²⁷⁵.

Las leyes egipcias de familia siempre han sido regidas por el Corán, la Sunna y las escuelas jurídicas islámicas de al-Fiqh²⁷⁶. No siguen sólo una escuela

²⁷⁵ La herencia y las disposiciones testamentarias son reguladas por otras leyes independientes. La herencia por la ley núm. 77 de 1943(disponible en <http://old.qadaya.net/node/72>) y la de testamento por la ley núm.71 de 1946 (Disponible en <http://egy-lawyers.com> (قانون المواريث))

²⁷⁶ Ver capítulo anterior: apartado 1.2 Las doctrinas del Islam.

específica- aunque su base encaja en el derecho hanafí²⁷⁷ - sino que introducen y regulan determinadas normativas teniendo en cuenta lo que dicen las otras tres escuelas jurídicas suníes. El derecho islámico de familia es la ley que menos influencias externas ha recibido y que más resistencia y solidez ha ofrecido a lo largo de la historia del derecho árabe-islámico. Dicha resistencia se le atribuye por sus estrechos vínculos con la tradición, la moral y los preceptos religiosos. Por esta razón sigue claramente vigente y se aplica en el derecho egipcio contemporáneo. Se trata del único grupo de leyes árabe-islámicas reconocidas y aplicadas en el sistema jurídico actual de ese país desde el inicio de su aplicación, en el año 641, cuando los árabes musulmanes invadieron Egipto²⁷⁸.

Antes de abordar los diferentes cambios que se han producido en las leyes relacionadas con las mujeres en el Estatuto Personal, nos gustaría hacer mención a la extraordinaria labor de la profesora Caridad Ruiz de Almodóvar, que tradujo al castellano la mayoría de las leyes vigentes en dicho Estatuto en los países árabes²⁷⁹, incluidas las cuatro leyes egipcias de familia²⁸⁰: números 25 del año 1920, 25 del año 1929, 44 del año 1979 y 100 del año 1985. Esta autora, al abordar la parte relacionada con el Corán en su libro *Historia del movimiento feminista egipcio*, señala que la religión desempeña un papel importante y decisivo en la vida de las mujeres egipcias, ya que todas las leyes que regulan su situación emanan del Islam y éste establece la desigualdad entre los sexos. Constata asimismo la superioridad del hombre y la inferioridad de la mujer en todos los aspectos. La desigualdad y la diferencia de estatus entre ambos se manifiesta claramente en el libro sagrado. El estatus otorgado al hombre en el Corán, influido por las equivocadas o malas intenciones en las interpretaciones de ciertos pasajes

²⁷⁷ Ver capítulo anterior: apartado 1.1.2 El Islam Suní

²⁷⁸ Ver AL- JUDARÍ, M. *Tārīj al-Tašrīḥ al-Islāmī*, al-Qāhira, Dār al-Ma‘ārif, 1997, BASYŪNĪ, A. *Tārīj al-Qānūn fī miṣr al-Islāmiyya*. Al-Qāhira: Matbū‘at Yāmi‘at Al-Qāhira, 1993.

²⁷⁹ Se puede acceder a algunos de sus trabajos a través de este enlace: <https://granada.academia.edu/CaridadRuizAlmod%C3%B3var>. Su libro resulta fundamental por su carácter histórico y por englobar la mayor parte de los temas relacionados con los derechos de las mujeres tanto en las constituciones como en las leyes de familia.

²⁸⁰ Disponible en https://www.academia.edu/239925/Las_leyes_de_Estatuto_Personal_de_Egipto

coránicos, es causa de muchos de los problemas actuales de la mujer egipcia. Pese a ello, para Ruiz de Almodóvar el Islam no es el único responsable de la mala situación actual de las mujeres egipcias: “la creencia de que es el culpable de todos [sus] males (...) es muy simplista, y está cargada de estereotipos y errores”.²⁸¹

Vamos a destacar a continuación los cambios más significativos relacionados con las mujeres en las cuatro leyes de Estatuto Personal promulgadas oficialmente en Egipto²⁸². La primera de ellas es la ley núm. 25 del año 1920²⁸³. De esta primera ley, promulgada en la época del Rey Fuad, subrayamos algunos puntos de interés:

- Considera la manutención de la esposa como una deuda del esposo desde el momento en que deja de mantenerla (art.2); la divorciada la puede cobrar de los bienes de su marido(art.4).

- Facilita la demanda del divorcio para la esposa en los siguientes casos:

1-Si el marido no cumple sus obligaciones económicas, el juez le concederá el divorcio revocable²⁸⁴ (art. 4).

2-Si el marido se ausenta sin justificación o si es un prisionero que no cumple sus obligaciones económicas (art. 5).

3- Si el marido desaparece por un tiempo superior a cuatro años (art. 7).

4- Si el marido tiene un defecto o una enfermedad incurable como la demencia, la lepra y la elefantiasis (art. 9). La separación por enfermedad será causa de divorcio irrevocable²⁸⁵.

²⁸¹ RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, *op.cit.* pág. 14.

²⁸² La ley núm. 25 de 1920, la núm. 25 de 1929, la núm. 44 de 1979 y la núm.100 del año 1985. Las tres primeras son Decreto Ley, lo que significa que son normas en rango de ley, emanadas del poder ejecutivo sin intervención del Parlamento y son tramitadas en casos determinados y con carácter de urgencia. La última, del año 1985, es la única que emana del Parlamento. Todas traducidas y disponibles en un solo documento en: https://www.academia.edu/239925/Las_leyes_de_Estatuto_Personal_de_Egipto

²⁸³ Esta ley fue inspirada en el Código de Qadrī Pachá de 1875, que nunca fue promulgado oficialmente. La primera persona en Egipto que codificó y recopiló las leyes de la Sharía en un libro fue el jurista Muhammad Qadrī Pachá en 1875. Qadrī Qadrī Pachá publicó un libro titulado *Code civil de la famille en Islam*, Lyon, Alif Editions, 2010.

²⁸⁴ Este tipo de divorcio permite al marido volver con su esposa antes de que se haya acabado el período de espera (4 meses) sin necesidad de volver a casarse o darle otra dote. Ver ANDÚJAR, Natalia, “el divorcio en la ley islámica, (27/01/2013), disponible en: <https://ndeyeandujar.wordpress.com/2013/01/27/el-divorcio-en-la-ley-islamica/>, HAQĪ, Jāše‘, *Aḡ-Ṭal āq tārijan wa tašrīan wa wāqian*, Beirut, Dar Ibn Hazm, 1997.

Esta misma ley pasó por varias modificaciones significativas, entre ellas la ley complementaria promulgada de forma oficial el 25 de marzo de 1929, que limitaba el derecho del marido al repudio, ampliando el derecho de la mujer a demandar el divorcio.

Los legisladores recurrieron a las dos escuelas jurídicas: *Ŝāfi'ī* y *Mālikī*, que dictan que el divorcio es nulo si se produce en un estado de enfado, embriaguez o amenaza (arts.1 y 2). Concede asimismo a la esposa el derecho a demandar el divorcio en caso de daño o perjuicio - siendo el juez el encargado de determinarlo- (art. 6), si su marido se ausenta por un periodo de tiempo superior a un año y sin justificación aceptable por el juez (arts. 12 y 13) y si se encuentra encarcelado por un tiempo superior a tres años (art. 14). La ley limita también el período de espera *'idda*²⁸⁶ a un máximo de un año tanto para la herencia como para la manutención (art. 17) y la paternidad (art. 15) y prorroga la edad de la custodia de los hijos a favor de la madre, de los siete a los nueve años para el niño y once para la niña (art. 20).

Todas estas reformas supusieron un paso adelante en la lucha pero fueron ignoradas muchas peticiones, como es el caso de la abolición de la casa de obediencia²⁸⁷, la pensión alimenticia para la esposa divorciada y la eliminación o restricción de la poligamia, que quedaron intactas y vigentes.

La promulgación del decreto ley número 44 de 21 de junio 1979 en la época de Anwar Sadat, modificaría algunas disposiciones del Código de Estatuto Personal. La Ley se compone de siete artículos y se centra en los matrimonios polígamos y los repudios y divorcios. Sus puntos más importantes son:

- Obligar al marido a registrar el divorcio e informar a su esposa (art. 5 bis)

²⁸⁵ El divorcio irrevocable en el derecho islámico tiene dos tipos: Menor y mayor. El irrevocable menor permite a las dos partes volver a casarse, por segunda vez y tercera, una vez terminado el período de espera, con un nuevo contrato y una nueva dote. El irrevocable mayor se produce cuando se divorcia la pareja por tercera vez. En este caso se ha de esperar que la divorciada se vuelva a casar y que su nuevo marido se muera o se divorcie de ella para poder casarse con su marido anterior. Ver ANDÚJAR, Natalia, *op.cit.*

²⁸⁶ Se trata del tiempo de espera que ha de cumplir la mujer tras el divorcio o la muerte del marido antes de volver a casarse para asegurar la certeza acerca de la paternidad de los hijos.

²⁸⁷ Es un trámite legal que le da el derecho al marido a obligar a su esposa a volver a la casa conyugal.

- Obligar al marido a hacer declaración escrita de su estado civil ante notario. Este debe informar a la esposa del nuevo compromiso de su marido considerando perjudicial la situación y permitiéndole a ella, no al juez, determinar el daño o perjuicio sufrido. A partir de ahí se le concede el derecho automático de demandar el divorcio en el plazo de un año. Lo mismo puede hacer la nueva esposa si desconocía que su marido estaba ya casado (art. 6 bis).

- Permite a la mujer añadir cláusulas a su contrato matrimonial y, si tiene un motivo válido, puede substraerse a la autoridad de su marido, abandonar el domicilio conyugal y demandar el divorcio (art. 6 bis 2). Con estas disposiciones se limita el derecho del marido a la obediencia de su esposa y se acaba legalmente con la institución de la Casa de la Obediencia²⁸⁸.

- Otorga a la esposa divorciada sin su consentimiento, además de la manutención, una indemnización por un periodo no inferior a dos años (art. 18 bis).

Obliga al padre a mantener a sus hijos varones hasta los 15 años y a las hijas hasta que se casen o tengan medios propios (art. 18 bis 2).

-Condena a prisión al marido que infrinja la ley, así como al notario (art. 23 bis).

Prorroga el derecho de custodia de los hijos en favor de la madre a 10 años en caso de los niños y a 12 años en caso de las niñas (art. 20).

- Permite a la esposa trabajar y salir del domicilio conyugal sin contar con el permiso de su marido siempre y cuando cumpla con sus deberes como esposa y madre (Art.2), lo cual limita de nuevo el derecho del marido a la obediencia de su esposa.

-Permite a la esposa divorciada permanecer junto con sus hijos menores en el domicilio conyugal u otra vivienda adecuada hasta que finalice su periodo de custodia o se vuelva a casar (Art. 4).

²⁸⁸ Para ampliar información sobre la Casa de la Obediencia, consultar, MANSŪR Hassan, *Muškilāt aṭ - Ṭā'a azawjiya fil qānūn al-misrī*, disponible en: <http://shabanlawyer.almountada.info/t1527-topic>

Según Ruiz de Almodóvar, “aunque esta ley no se propuso abolir la poligamia, al menos intentó impedirla y asegurar una vida digna para la esposa e hijos/as tanto durante la vida matrimonial como tras el repudio o el divorcio, tratando de evitar los abusos del marido en el divorcio. Sin embargo, desgraciadamente, las consecuencias previstas no fueron tan grandes como se pensaban, dado que, por un lado, las penas propuestas por no aplicar estas reformas eran muy leves, y no suponían un grave riesgo infringirlas. Por otro lado, aumentaron los matrimonios y repudios orales de acuerdo con la tradición, es decir sin registrarlos oficialmente como estipulaba la ley, para así substraerse a sus efectos”²⁸⁹.

El 4 de mayo de 1985 la Ley núm. 44 de 1979 fue declarada inconstitucional en su totalidad por el Alto Tribunal Constitucional, como paso previo a la promulgación de la última y actual Ley de Estatuto Personal en Egipto, núm. 100 de 1985²⁹⁰. Se trata, entonces, de una imitación casi total de la ley antecesora, puesto que muchos de los temas tratados en ella referentes al divorcio, la manutención y la custodia de los hijos e hijas ya habían sido regulados y promulgados en las tres leyes anteriormente mencionadas. La única innovación significativa es la limitación de la poligamia y el divorcio a demanda de la esposa, aunque en esta ocasión el hecho de establecer el daño o perjuicio depende del juez y no de la esposa. Además todos los costes de las pruebas que certifican que la esposa ha sufrido realmente un daño corren a cargo de la demandante.

El artículo 11 bis de esta ley se encarga de controlar los abusos del hombre en su uso de la poligamia, considerándolo un daño material para la mujer.

²⁸⁹ RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, “Desarrollo legislativo del derecho de familia en Egipto”, disponible en: https://www.academia.edu/373665/Desarrollo_legislativo_del_derecho_de_familia_en_Egipto

²⁹⁰ Lo que ha hecho esta ley ha sido -añadir al primer artículo de la ley mencionada, núm. 25 del año 1929, seis nuevos artículos, números 5-bis, 6-bis, 6-bis 2, 18-bis, 18-bis 2 y 23-bis (los artículos número 6-bis y 6-bis 2, en la ley llevan los números 11-bis y 11-bis 2). b- Modificar el segundo artículo por un texto nuevo en su primer artículo de la ley núm. 25 del año 1920 relativo a las disposiciones de la manutención. c- Modificar el tercer artículo por los artículos 7, 8, 9, 10, 11, 16 y 20 de la ley núm. 25 del año 1929.

Los exégetas musulmanes interpretan que el daño causado por el hombre es explícitamente mencionado en algunos textos sagrados:

“Pero si teméis no ser equitativos...entonces con una sola...”. [Corán 4:3] o “Convivid con ellas según lo reconocido...”. [Corán 4:19]

Los legisladores intentaron mantener las exigencias del texto sagrado considerando un daño material el segundo matrimonio de su marido. Y para evitar cualquier tipo de confusión se exige al éste que aclare en el contrato matrimonial, a la hora de registrarlo, su estado civil. También se le exige al notario informar a la nueva esposa o esposas, por carta certificada con acuse de recibo, en el caso de que el marido esté ya casado.

En este sentido, hay que destacar los cinco principales condicionantes impuestos por el legislador egipcio:

- El marido deberá hacer constar en el contrato de matrimonio su estado civil.
- El marido deberá mencionar el nombre de la esposa o esposas que tiene, así como sus domicilios. El registrador deberá informales del nuevo matrimonio, por medio de una carta certificada con acuse de recibo
- La esposa podrá pedir el divorcio si su marido se casara con otra, si esto supusiera para ella un daño físico o psíquico que hiciera imposible la convivencia entre los cónyuges, aunque la esposa no haya estipulado, en su contrato de matrimonio, una cláusula que impida que su esposo se case con otra.
- El derecho de la esposa a pedir el divorcio se renovará cada vez que su marido vuelva a casarse.
- En el caso de que la nueva esposa ignore que su marido ya estaba casado, cuando se entere, puede pedir el divorcio.

Si la esposa demanda el divorcio por daños, el juez intentará primero reconciliarles según: “Y si teméis una ruptura entre ambos, nombrad un árbitro de la familia de él y otro de la familia de ella. Y si quieren reconciliarse, Allah propiciará su reconciliación. Es cierto que Allah es quien sabe y conoce lo más recóndito”. [Corán 4:35]. Si falla el proceso de reconciliación, la esposa conseguirá el divorcio irrevocable menor.

Hay que mencionar también la vuelta al concepto de obediencia regulado por el artículo primero 11 bis 2. La relación entre dicho concepto y el de manutención por parte de el esposo se basa en las fuentes legislativas islámicas no sagradas de al-Fiqh:

-Si el marido proporciona una vida óptima y una vivienda legal adecuada para su esposa, conforme al texto Coránico siguiente: “Alojadlas donde os alojáis, según vuestro medios...”. [Corán 65:6]

- Si el marido es honesto, respetuoso y fiel con su esposa, además de tratarla bien como compañera de vida y como madre de sus hijos, conforme a lo expuesto en el Corán y la Sunna: “Convivid con ellas según lo reconocido y si os disgustan, tal vez os esté disgustando algo en lo que Allah ha puesto mucho bien”. [Corán 4:19]. Y también: “...o bien las conserváis según la forma reconocida de hacerlo, o bien las dejáis del mismo modo; pero no las retengáis a la fuerza transgrediendo los límites”. [Corán 2:229]

Sí la esposa rehúsa obedecer a su esposo sin razón, se interrumpirá su manutención desde la fecha del rechazo. Se considera que ella rehúsa sin razón si no vuelve al domicilio conyugal después de que su esposo le pida volver mediante citación entregada por un alguacil personalmente a ella o a quien la represente. La esposa podrá sin embargo objetar ante el juzgado de primera instancia en los treinta días siguientes a la fecha de esta citación, debiendo indicar en el documento las causas legales en las que se basa para rehusar obedecer a su esposo, y si no, se sentenciará con la no aceptación de su objeción.

Desde nuestro punto de vista, es inadecuado el hecho de incluir la palabra obediencia en una ley que pretende dar a cada cónyuge su derecho legal tras un conflicto o litigio. El matrimonio es un contrato entre dos personas que se ponen de acuerdo sobre normas que regirán su vida conyugal. Hay contratos tradicionales en los que el hombre asume la carga económica mientras la mujer adquiere los deberes tradicionales como cuidar de la casa, del marido y de los hijos. El término obediencia, en sí, implica un estatus superior (el

hombre que manda) y otro inferior (la mujer mandada). No se trata de obedecer, sino de cumplir cada uno con su deber en armonía.

Las leyes egipcias de Estatuto Personal han introducido varios cambios²⁹¹ desde entonces, pero lo que nos interesa aquí especialmente es resaltar las relacionadas con las mujeres. Mencionamos la ley número 1 de 2000²⁹², la más importante en años por introducir enmiendas ligadas con el divorcio a instancia de la mujer *aljul'*²⁹³ (art. 20). La jurisprudencia islámica o al-Fiqh toma como norma el texto coránico para regular el repudio a instancia de la mujer: "...Y si teméis no cumplir los límites de Allah, no hay falta para ninguno de los dos si ella ofrece alguna compensación....Estos son los límites de Allah no los paséis." [Corán 2:292]

El derecho islámico ha dado al hombre el derecho a repudiar a su mujer, pero también le ha concedido a ella el mismo derecho de repudio aunque con otro nombre. La mujer tiene derecho a terminar, por decisión propia, su relación conyugal con su marido a cambio de su renuncia a parte de sus derechos fijos (la manutención, la parte aplazada de la dote, si existe, y a la indemnización (Nafaqat al-mut'a).

La diferencia entre el repudio tradicional a instancia del hombre y el repudio a instancia de la mujer, reside en que el primero es un derecho otorgado por la Sharía al hombre, ya que a éste se le considera, siguiendo las normas del patriarcado, responsable de la familia. A consecuencia de ello, la mujer disfruta de una serie de derechos, como la manutención, indemnización, custodia y manutención de los hijos, etc. Mientras que el repudio a instancia de la mujer supone renunciar a algunos de los derechos fijos que acabamos de citar. Respecto a la custodia de los hijos, la Sharía ha organizado los repudios a instancia de la mujer con el rechazo de cualquier daño causado por dicho repudio a los cónyuges y a los propios hijos, es decir, el derecho de

²⁹¹ Muy importante la ley núm. 10 y la ley núm. 11 de 2004 correspondiente a la formación de tribunales de familia. Ampliar información en este enlace: <http://kenanaonline.com/users/avocato/posts/110132>

²⁹² Disponible en: <http://mohamedbamby.blogspot.com.es/2013/06/1-2000.html>

²⁹³ Significa renunciar voluntariamente al matrimonio, pagando una indemnización al hombre. Ver ANDÚJAR, Natalia, *op.cit.*

la madre a la custodia de sus hijos no es objeto de renuncia aunque esté estipulado como cláusula en el contrato de repudio. Respecto a la manutención de los hijos, tampoco es objeto de renuncia a no ser que la mujer haya estipulado que ella es la que se encarga de mantener, con sus recursos económicos, a sus hijos. En este caso, la renuncia es legal (Art. 20 de la Ley núm. 1 del año 2000).

En este mismo contexto es fundamental la modificación del artículo 20 de la ley anterior (art. 20 de la ley núm.25/1929, modificado por la ley núm. 100 de 1985) para otorgar a las mujeres el derecho de custodia hasta cumplir los niños y niñas por igual los quince años. Le compete al juez, después de este período, consultar a los interesados si quieren seguir bajo la custodia de la madre o del padre hasta cumplir la mayoría de edad. Esta Ley entró en vigor el 7 de marzo de 2005.

Precede a ésta, la ley núm. 1087 de 2000²⁹⁴, que regula las citas del padre para ver a sus hijos e hijas y los lugares adecuados para ello. Una ley dura y discriminatoria hacia los padres y por consiguiente hacia sus hijos²⁹⁵.

Por último, no hay que olvidar que la ley núm.154 de 2004 permite a las mujeres egipcias dar la nacionalidad a sus hijos, derecho que sólo le correspondía al padre.²⁹⁶

A modo de reflexión, es preciso señalar que las tradiciones se están redefiniendo de acuerdo con unas aspiraciones más equitativas e igualitarias que sin embargo no son compartidas por todas las mujeres²⁹⁷. Las experiencias reformistas femeninas registradas en el mundo árabe-musulmán forman parte de una forma de entender y practicar el feminismo desde sus tradiciones y culturas. Los obstáculos en ámbitos locales, estatales, internacionales y globales. Por ello el análisis de las leyes del Estatuto

²⁹⁴ Disponible en : <http://www.f-law.net/law/threads/3679-2000-لسنة-1087-قرار-وزير-العدل-رقم-1087-لسنة-2000>
²⁹⁵ <https://ar-ar.facebook.com/notes/114866751924230/-الأحوال-الشخصية-الجديد-ولاء-حسين، 4 مارس 2011>
[أطفال-ضد-الأحوال/قنبلة-رؤية-الأبناء-في-قانون-الأحوال-الشخصية-الجديد](https://ar-ar.facebook.com/notes/114866751924230/-الأحوال-الشخصية-الجديد-ولاء-حسين، 4 مارس 2011)

²⁹⁶ Disponible en: <http://deltalaw.blogspot.com.es/2012/09/26-1975-154-2004.html>

²⁹⁷ MAQUIEIRA, Virginia (ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid, Cátedra, 2006.

Personal nos lleva a recordar las nociones de “despertar”, “derechos de las mujeres” y “adquisición de poder” que forman parte de las narrativas de progreso e ilustración vigentes entre los sectores laicos actuales de Oriente Próximo, así como las polémicas surgidas en torno al velo y las reinterpretaciones de la ley islámica. No es un camino o lineal ni fácil, o mejor, no es el único camino a recorrer, pero en cualquier caso, como afirma Teresa San Román, “la alternativa universalista de igualdad es tan real como la alternativa universalista de dominación”²⁹⁸ .

En Egipto la política, la religión y los derechos de las mujeres van de la mano. Lo que sí es cierto es que la lucha femenina para arrancar los derechos y conseguir su actual estatus fue bastante dura y llena de obstáculos. Los movimientos feministas intentaron llamar a la democracia logrando enmiendas en las constituciones pero siempre se chocaron con los códigos de familia, tan arraigados en la jurisprudencia islámica, por una parte y por otra contra las tradiciones y costumbres sociales. Mientras los artículos constitucionales prometen igualdad, las leyes islámicas arrastran de nuevo las mujeres hacia la subordinación y la inferioridad. Los legisladores, intermediarios e interpretadores de los textos sagrados se resisten a despegarse de conceptos anacrónicos arraigados en la sociedad y alimentados por las autoridades religiosas. Llamar a la esposa a la Casa de la Obediencia, tener ésta que tramitar años su divorcio por falta de pruebas o velar un período de espera después de divorciarse o morir su marido antes de poder seguir con su vida, son sólo algunos aspectos que desvelan la obsesión del sistema patriarcal y todos sus órganos por mantener las mujeres en un segundo plano.

²⁹⁸ SAN ROMÁN, Teresa, *Los muros de la separación. Ensayos sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona, Universidad de Barcelona, página, 106.

Capítulo III: Política y subjetividad. Vida y obra de Nawal As-Saadawi

“No hay nada que pueda vencer a la muerte más que la escritura”

Nawal As-Saadawi

3.1 Introducción. Particularidades de la autobiografía femenina

La reflexión, la meditación, la escritura es un proceso creativo hacia la autorrealización. Este hecho es constatable a la producción literaria realizada por mujeres en Francia, Inglaterra, EE.UU., España, y Alemania, entre otros países occidentales, y se extiende cada vez más en las grandes autoras del mundo árabe. En principio, la escritura femenina se limitaba a cartas y memorias originales con poca organización, que marcaban estilo. Las escritoras más productivas, según Biruté Ciplijauskaite, fueron durante las épocas medieval y moderna mujeres enclaustradas, solteras o viudas que escribieron sobre los acontecimientos que no podían controlar en su vida real y también para liberar el encarcelamiento que vivía su cuerpo y su soledad. Esa catarsis continuaría en siglos posteriores, como afirma Germaine Greer, hasta el punto que “las mujeres se [aficionaron] al psicoanálisis porque en su rutina diaria no tenían con quien hablar”²⁹⁹.

A finales del XIX y principios del XX, la escritura femenina experimentaría importantes transformaciones. Varias autoras, entre las que se cuentan Virginia Wolf³⁰⁰, afirmaron que las mujeres debían concebir el proceso de creación literaria como un proceso de individuación y autonomía, no sólo no sólo como un medio artístico para expresar su rabia y amargura. La

²⁹⁹ Cit. en CIPLIJASKAITĖ, Biruté, *La novela femenina contemporánea (1970,1985) hacia una tipología de la narración en primera persona*, Barcelona, Anthropos ,1994. pág.14.

³⁰⁰ WOOLF, Virginia, *Una habitación propia*. Barcelona, Seix Barral, 1986 y *Tres guineas*. Barcelona, Lumen, 1999.

necesidad femenina de disponer de un “cuarto propio” como metáfora de libertad e independencia económica se remonta bastante más allá de lo que postulaba la autora de *Tres guineas*. Mary Wollstonecraft, reconocida feminista, no sólo ha alcanzado fama en la cultura occidental por escribir una obra fundacional de enorme trascendencia, clásica en la genealogía de los discursos sobre la emancipación femenina, como es *Vindicación de los derechos de la mujer*, sino por ser la primera escritora que pudo vivir de los ingresos que le proporcionaban su producción literaria, sus colaboraciones en la prensa y sus traducciones en el Reino Unido a finales del siglo XVIII.³⁰¹

Evidentemente, la producción literaria debida a las mujeres es plural en sus modalidades, experiencias y significados. Por ello se puede hablar de varias tipologías: la escritura femenina, que se adapta a la tradición y suele difundir los roles clásicos de las mujeres, en tanto que sujetos socioculturales contruidos históricamente en (y hacia) la privacidad; la escritura feminista, parcial o globalmente transgresora, según el modelo de sociedad y el momento histórico en que se produce, calificada de rebelde por su carácter reivindicativo, y la escritura de mujeres, que es la del auto-descubrimiento. En cualquier caso, y pese a los diferentes significados atribuidos a estas formas de escribir, se aprecia al menos un punto común. Las autoras, según subraya Elena Hernández Sandoica, suelen intervenir, “aunque sea ocasional y fragmentariamente, en un entorno de signo masculino que no espera de ellas tal actitud, ni esa intervención”³⁰².

Muchas introducen en sus novelas datos autobiográficos, aunque no hablen directamente en primera persona, usen la tercera persona o recurran al disfraz masculino como hicieron Georges Sand, Fernán Caballero y Víctor Catalá, entre otras mujeres que ocultaron su identidad bajo un seudónimo³⁰³. De lo

³⁰¹ WOLLSTONECRAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer* (ed. de Isabel Burdiel). Madrid, Cátedra, 1995.

³⁰² HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (ed.), *Política y escritura de mujeres*. Madrid, Abada Editores, 2012, pág. 5.

³⁰³ RAMOS, María Dolores: “Mujeres modernas e identidades de género. Entre el segundo y el tercer sexo (1918-1936).”, en Rosa María Ballesteros García; Carlota A. Escudero Gallegos y Marta Postigo Asenjo (ed. lit.), *Voces consonantes feministas desde las Humanidades, las Ciencias*

contrario, corrían el riesgo de ser calificadas de escandalosas por contar detalles o aspectos de su vida privada. Aún así, numerosas mujeres dirigieron su narrativa hacia el auto-descubrimiento. Querían identificarse directamente con lo que escribían atreviéndose a contarlo en primera persona, en un constante esfuerzo de concienciación, de cambio y desarrollo de su propia personalidad a través del proceso de escritura.

Philippe Lejeune señala que el texto autobiográfico es la reproducción de una trama subconsciente a la vez que un “*trouver l’ordre de la vie*”³⁰⁴. Es decir, es una forma de discurso mediante la cual se intenta encauzar la propia trayectoria vital. Esto implica una visión panorámica y reflexiva, un examen de conciencia desde el que se narran cuestiones que de una manera u otra han tenido que ver con la vida del sujeto. Por eso la autobiografía es un discurso libre de reglas y normas, tan imprevisto como los acontecimientos que sorprenden diariamente a mujeres y hombres. Un discurso, por otra parte, en el que el lenguaje dotará con numerosos significados e interpretaciones las relaciones de poder propias del sistema de géneros, tanto en la esfera pública como en la privada, afectando no sólo a mujeres y hombres de la misma o de diferente clase social, etnia o religión, sino también a las propias mujeres cualquiera que sea su procedencia social y sus planteamientos culturales e ideológicos.³⁰⁵

Así, la narración autobiográfica remite a un yo instalado en el mundo íntimo, personal, que observa, interpreta y actúa siempre desde la conciencia subjetiva. Y en ese yo se sitúan numerosas mujeres para escribir, lo que equivale a renunciar, según Michèle Montrelay, al enfoque estratégico u objetivo para inclinarse a favor de la vivencia subjetiva: “El hombre se separa de sí mismo al escribir, crea mundos nuevos, objetivos, mientras que la mujer usa la palabra como si fuera una extensión de ella misma, lo cual produce una escritura más inmediata...”³⁰⁶. En este sentido, la obra

Sociales y Experimentales. Homenaje a la profesora Ana María Montiel Torres. Málaga, Universidad de Málaga, Colección Atenea-Estudios sobre la Mujer, 2014, pp. 73-103.

³⁰⁴ Ver LEUJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.

³⁰⁵ SCOTT, Joan S., *Género e Historia*. México, UNAM, 2008.

³⁰⁶ Ver CIPLIJAUSKAITĖ, Biruté, *op cit.*, pág.20.

Autobiografía femenina contemporánea, de Lydia Massanet³⁰⁷, ofrece algunas características interesantes. Hablando de las estructuras genéricas de la literatura y entre ellas de los lenguajes de la memoria, afirma que éstos se apoyan en la ideología del género y la reinscriben. Generalmente, la escritura autobiográfica masculina asume un papel privilegiado y se constituye en canon; frente a ella, la escritura autobiográfica femenina es “lo otro” y, como tal, ocupa una posición devaluada, cuando no marginal, al canon. Silonie Smith considera que la hegemonía del sujeto autobiográfico masculino se debe al hecho de que secularmente las mujeres han sido adscritas a “la no historia”, fuera de lo público, en el ámbito privado, razón por la que, desde ese enfoque, su identidad no podía compararse con la del sujeto masculino, volcado hacia la *polis* en toda su extensión política, socioeconómica y cultural³⁰⁸.

El androcentrismo del conocimiento implicaría, pues, la sobrevaloración de un yo masculino, supuestamente universal, occidental, blanco, de posición social elevada e investido de poder. Por otra parte, la teoría deconstruccionista (Derrida, Lacan, Deleuze, Foucault) y un sector del feminismo criticarían abiertamente los discursos y prácticas de vida de numerosas feministas occidentales, blancas y de clase media, que universalizaron sus reivindicaciones de igualdad haciendo caso omiso de otras mujeres, de otros cuerpos y sentimientos, de otras cultura y vivencias, enterrando importantes realidades relacionadas con la raza, la clase, la etnia, la orientación religiosa y sexual. Desde esta perspectiva, el yo no se podría entender sin un bagaje cultural ligado a la experiencia, el entorno y la historia.³⁰⁹ Por ello la autobiografía femenina suele relacionarse, según el pensamiento crítico, con una voz subalterna, colonizada, desde el punto político, cultural y económico, por el orden patriarcal y por las secuelas del

³⁰⁷ MASANET, Lydia, *Autobiografía femenina contemporánea*, Madrid, Fundamentos, 1998.

³⁰⁸ SMITH, Sidonie, *A poetics of women's autobiography. Marginality and the fiction of self representation*. Bloomington, Indiana University Press, 1999.

³⁰⁹ MANGINI, Shirley, *Recuerdos de la Resistencia. La voz de las mujeres de la Guerra civil española*, Barcelona, Península, 1997, en especial el capítulo 4: “Hacia una teoría de de los “textos memorialísticos”, págs. 63-68.

capitalismo global³¹⁰, dos grandes estructuras de poder que se apoyan en las clases sociales, las razas, las religiones y en otros elementos diferenciales para lograr sus objetivos. Así, mujeres y hombres –no todos, por supuesto– pueden identificarse con itinerarios culturales específicos, que chocan o confluyen armónicamente con otros itinerarios de clase social, raza, nación y religión, por citar algunos casos³¹¹.

De cualquier modo, el género autobiográfico articula al sujeto femenino que escribe con la historia, el poder, la temporalidad, la memoria, la representación y el lenguaje. Desde este punto de vista constituye un reto al patriarcado y al sistema de valores dominante, aunque las formas de expresión y las vías de análisis sobre la propia subjetividad y la existencia difieran. No importa el nivel de compromiso que la autobiógrafa adopte en su esfuerzo por representarse: el mismo acto de asumir el poder de exponerse públicamente pone al descubierto un deseo femenino transgresivo.³¹² En este caso la escritora, usurpando el discurso dominante, decide dejar sentir su voz para mostrar la importancia de sus orígenes, el valor de sus primeros recuerdos, la indisciplina escolar, el anhelo autodidacta o el despertar del sexo, aspectos generalmente ignorados en la autobiografía masculina. Esta tiene, en su vertiente hegemónica, afirma Masanet, elementos comunes y determinantes como la conexión con la sociedad; la representación de una época y la forma de asumir el propio destino. Los hombres parecen muy interesados en el proceso narcisista de engrandecimiento del yo. Por el contrario, de acuerdo con los roles de género generalmente establecidos y aceptados, las mujeres se adentran en la búsqueda de respuestas para lograr autoafirmarse y completar el momento de la narración, más preocupadas por aclarar y afirmar la autenticidad de la propia imagen que por enaltecerla. Así la expresión de la existencia femenina se ve reflejada como un proceso dinámico en evolución constante, frecuentemente en el marco referencial de

³¹⁰ BENSTOCK, Shari, *The private Self. Theorie and Practice of women's autobiographical selwes*. Chapel Hill, University Of Nort Carolina Press, 1988.

³¹¹ Ver MANGINI, Shirley, *op.cit.*, pág. 66.

³¹² HEILBRUN, Carolyn, *Writing a Woman's Life*, New York: Ballantine Books, 1988.

la cotidianidad. En este espacio se engrandece y focaliza la escritora en relación con el entorno y los lazos familiares, concediendo una gran importancia al “otro”. La memoria femenina cuando bucea en el propio yo se interesa, desde diferentes modos, niveles e intensidades, por conectar con determinados recuerdos emocionales tratando de reapropiarse de ellos e interpretarlos a la luz de una geografía sentimental³¹³. Quizá por estos motivos puede constatarse que en las autobiografías femeninas, el yo, frente al de los modelos clásicos de las memorias masculinas, puede parecer dividido, incluso ausente, hecho que afecta por lo general a los grupos sociales oprimidos³¹⁴.

Evidentemente, el acto de recordar implica la selección de unos recuerdos, elección que coincide, en el caso de las mujeres, con la parcelación del mundo en el que están inmersas. De ahí que la estructura de sus relatos autobiográficos no sea lineal, sino repetitiva, acumulativa y cíclica, ocasionando con cierta frecuencia su fragmentación. La irregularidad y la ausencia de normas se imponen al orden y la narración se organiza en unidades autónomas. Por otra parte, surgen interrupciones, supresiones y repeticiones, elementos sintácticos a los que se recurre a la hora de explicar la propia trayectoria biográfica³¹⁵.

Todos estos aspectos se pueden aplicar a la autobiografía árabe femenina, que tardó en aparecer por las siguientes razones³¹⁶:

³¹³ Vinculada a la Historia cultural y la Historia de género, la genealogía de la Historia de las emociones se remonta a Huizinga y Elías, Febvre y los analistas, hasta llegar a las recientes aportaciones de los Stearns, Rosenwein y Reddy. Ver DÍAZ FREIRE, José Javier, “Introducción”, en *Emociones e Historia* (Dossier), *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* nº 98, 2015 (2), pp. 13-20. Asimismo, PRO, Juan: “Presentación”, en *Historia de las emociones* (Dossier), *Rúbrica Contemporánea* (Universidad Autónoma de Barcelona) vol. 4 nº 7, 2015, pp. 1-4. Las primeras formulaciones teóricas de esta corriente historiográfica pueden rastrearse en STEARNS, Peter, N. y STEARNS, Carol Z., : “Emotionology: Claryfing the History of Emotions and Emotional Standars”, *The American Historical Review*, 90 (4), 1985, pp.813-836.

³¹⁴ BENSTOCK, Shari, *op. cit.* (nota 11)

³¹⁵ ARRIAGA FLOREZ, Mercedes: *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*. Barcelona, Anthropos, 2001.

³¹⁶ AT-TAMIMI, Amal, *As-sira ad-datiya an-nisa'iya fi al-adab al-arabi al-moasur*, Casablanca, Al-markaz at-taqafi al-arabi, 2005

- El predominio de la literatura masculina en el mundo árabe y la poca afluencia sobre creaciones femeninas.
- El retraso en la aparición y el crecimiento del “yo individual” y del femenino en particular en la historia del mundo árabe contemporáneo.
- La importancia concedida a las novelas y, en general, a la literatura de ficción más que a las biografías o autobiografías.
- El concepto negativo del ego en la cultura árabe.
- La influencia del patriarcado y de la autoridad familiar y sus consecuencias sociales.
- La visión religiosa del movimiento feminista.
- La incidencia de los regímenes políticos y las imposiciones de la censura.

Igual que ocurrió en occidente durante gran parte del siglo XIX y el primer tercio del XX, las escritoras árabes omitieron durante mucho tiempo sus nombres recurriendo a seudónimos para publicar sus textos memorialísticos y los de ficción. No obstante, poco a poco sortearon los obstáculos. Para dejar vía libre a las autobiografías declaradas como tales. Quizás la nota más característica de estas obras escritas en el contexto árabe musulmán sea la necesidad de reivindicar la voz silenciada de las mujeres, hecho que en dicho ámbito se considera un acto de rebeldía. Desde esta perspectiva, el siglo XX nos ha dejado importantes textos memorialísticos de mujeres musulmanas, entre ellos los de Fatima Mernissi, Taslima Nasrim, Hirsi Ali Ayaan y la propia Nawal As-Saadawi, objeto de estudio en nuestra Tesis³¹⁷. Estas autoras han dejado indelebles huellas políticas al contar sus propias vidas, si bien la forma y el arrojo a la hora de narrar ciertos episodios vitales, como la ablación, las consecuencias del contrato matrimonial impuesto desde la infancia o la experiencia maternal, difiera de unas a otras³¹⁸. Ya lo subrayaba

³¹⁷ MERNISSI, Fatima, *Sueños en el umbral. Memorias de una niña en el harén*. Barcelona, Muchnik, 1995, NASRIM, Taslima, *Vergüenza*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1995; HIRSI ALI, Ayann, *Mi vida, mi libertad*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006 y *Yo acuso, defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*. Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2006.

³¹⁸ AT-TAMIMI, Amal, *op. cit.* (nota 18).

Nancy Amstrong al señalar los componentes políticos de la narrativa femenina en el siglo XIX. Pese a su sumisión en el orden simbólico, las mujeres han sido elementos activos en la historia, la sociedad y la cultura, han construido una forma de poder que se articula a través del lenguaje y se manifiesta, por ejemplo, en sus textos literarios. Esta propuesta adquiere mayor notoriedad en el caso de las escritoras de las clases dirigentes y las clases medias, que suelen ser productoras y consumidoras de productos culturales, hecho que refleja la dimensión política del género, sus interacciones con la clase social, la raza, la etnia y las creencias religiosas, haciendo que emerjan, codo a codo con la lengua, la cultura y la identidad, diferentes feminismos³¹⁹.

3.1.1 Obra autobiográfica de Nawal As-Saadawi

Quizá uno de los elementos políticos más significativos de la escritura de As-Saadawi sea el hecho de elegir y utilizar su lengua materna, el árabe, mientras otras autoras de su entorno acudían, siguiendo una tradición gestada a comienzos del siglo XX, a otras lenguas, preferentemente el francés, incluso el inglés, para escribir³²⁰. No hay que olvidar que personas, lenguas e identidades viven en una permanente condición fronteriza de producción y cambio, según las circunstancias. Y “sus márgenes se vuelven centro: centro del desafío, objeto del deseo de transgresión, necesidad de paso. Se habla de identidades mestizas, híbridas interculturales o entre culturales, de bisensibilismo, biculturalismo, bilingüismo”³²¹. Assia Djebar, una de las creadoras más reconocidas del mundo árabe, comenta al respecto: "tenemos el francés para la escritura secreta, el árabe para la comunicación con Dios, el líbico-bereber para conectar con el pasado más antiguo y, finalmente, la

³¹⁹ Nancy AMSTRONG: *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*. Madrid, Cátedra, 1991.

³²⁰ AT-TAMIMI, Amal, *op. cit.* (nota 18).

³²¹ TORRES TORRES, Antonio, “Nota a la Edición (2)”, en GRAS BALAGUER, Menene, MARTINELL, Enma y TORRES TORRES, Antonio (edición y coordinación), *Fronteras: Lengua, cultura e identidad*. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2002, pág. 11.

cuarta lengua sigue siendo la del cuerpo, al que las miradas de los vecinos y de los primos pretenden volver sordo y ciego, puesto que no pueden encarcelarlo totalmente"³²². Un cuerpo que no es el de una sola mujer, sino que forma parte de una cadena de cuerpos femeninos en los recuerdos de una genealogía de mujeres, desde la figura de la madre a la de la abuela y la bisabuela, cuerpos velados, semivelados o no velados, que hablan y forman parte de la memoria de las mujeres musulmanas³²³. Para Assia Djebar, la lengua francesa se situaría más allá de estas prohibiciones, al estimar que no está contaminada por los elementos patriarcales del árabe clásico, aunque, como se sabe, el universo francófono no se ha construido tampoco al margen de la cultura patriarcal. En cualquier caso, la escritora anticipa la posibilidad de la diferencia y establece una frontera donde se producen encuentros y tránsitos. Esa frontera forma parte de la experiencia verbal y cotidiana, como si fuera una demarcación, separando en el terreno simbólico ámbitos de lengua e identidad de una manera creativa y a la vez conflictiva³²⁴. El escritor Elías Canetti nos ofrece un ejemplo recurriendo a su propia memoria:

“Entre ellos, mis padres hablaban alemán, idioma que no me estaba permitido entender. A mis parientes y amigos, como a nosotros los niños, nos hablaban en ladino. Era éste el idioma vernáculo, castellano antiguo, posteriormente lo he escuchado a menudo y nunca lo he olvidado. Las campesinas de casa sólo hablaban búlgaro y fundamentalmente debo haberlo

³²² MIQUEL, André, *La littérature arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, pág.65 y DJEBAR, Assia, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*. Paris, Albin Michel, 1999

³²³ Sobre estos aspectos, DAVIS, Flora, *La comunicación no verbal* y ZAVALA, Iris, “Escribir desde la frontera”, en GRAS BALAGUER, Menene, MARTINELL, Enma y TORRES TORRES, Antonio (edición y coordinación), *op. cit.*, págs. 113-123.

³²⁴ GRAS BALAGUER, Menene, “Gramática de fronteras”, en GRAS BALAGUER, Menene, MARTINELL, Enma y TORRES TORRES, Antonio (edición y coordinación), *op. cit.*, pág. 63.

aprendido con ellas. Pero como nunca fui a una escuela búlgara y abandoné Rustschuck a los seis años de edad, lo olvidé rápidamente”³²⁵.

“Yo soy mi lengua”, afirma Gloria Anzaldúa³²⁶. En este sentido, el francés es una lengua a la que pueden acceder las mujeres –no todas, debido a los condicionantes sociales y culturales- en el mundo árabe, y el hecho de ser alfabetizadas en dicha lengua originará la formación una élite intelectual femenina. Desde este enfoque, las lenguas europeas representarían en Oriente próximo una conquista, o una liberación, a tono con el proyecto de modernidad. Proyecto que para la crítica postestructuralista es indefinible, debido, entre otras razones, a las diversas y cambiantes formas que adoptan los discursos, declaraciones y prácticas de vida relacionadas con él³²⁷. Por ejemplo, hay que recordar que los lenguajes del desarrollismo presentes en las retóricas nacionales del Tercer Mundo y las teorías sobre la “cuestión femenina” han pasado a ocupar un lugar central cuando se habla de la modernización y de las relaciones entre Oriente/Occidente y entre Norte/Sur. Evidentemente, las ideas y prácticas “modernas” impuestas en las colonias o en los países independizados han contribuido a crear, más allá de los consabidos discursos sobre la libertad, el progreso y la emancipación, nuevas formas de control social, dominación de clase y construcción de identidades forjadas sobre el concepto de “cuerpos y espíritus disciplinados y productivos”, a partir de la labor llevada a cabo en escuelas, hospitales y prisiones, ámbitos en los que se desarrollan las prácticas cotidianas de normalización y disciplina que se extenderán a toda la sociedad³²⁸.

Nawal As-Sadawi deja al descubierto en su obra, de manera reiterada, las causas y efectos de los juegos de poder y sus mecanismos de socialización.

³²⁵ CANETTI, Elías, *La lengua absuelta*. Barcelona, Mucnik Editores, 1980. Cit en GRAS BALAGUER, Menene, “Gramática de fronteras”, en GRAS BALAGUER, Menene, MARTINELL, Enma y TORRES TORRES, Antonio (edición y coordinación), *op. cit.*,pág. 61.

³²⁶ ANZALDÚA, Gloria, *Borderland/ la frontera. The new mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

³²⁷ RABINOW, Paul, *French Modern*. Cambridge, MIT Press, 1989, pág.9

³²⁸ Para estos aspectos, FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*. Madrid Siglo XXI, 1992 y *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 1992.

En su enorme *corpus* literario, cerca de cincuenta libros en árabe y traducidos a más de treinta idiomas: novelas, cuentos, libros de viaje y textos autobiográficos, al margen de sus obras de teatro y sus artículos académicos, lo que supone una producción sólo comparable a la de su compatriota Naguib Mahfouz, trata de política, sexualidad, religión, teología, familia y otras cuestiones concernientes a las relaciones entre los sexos y la vida cotidiana. Plantea las posibilidades de las mujeres como individuos que piensan, trabajan, sufren, argumentan, viven e inciden en su entorno moviéndose en contextos coloniales y nacionalistas, y utiliza, como hemos señalado, su propia lengua a modo de bandera para rebuscar en el pasado y “rehacer” su propia identidad enfrentándose a los tabúes y las restricciones culturales imperantes en Egipto. Las relaciones con el cuerpo, individual y social, y entre los cuerpos sexuados, ocupan un importante lugar en sus escritos, tal vez porque la práctica de la medicina le permite abordar esos aspectos sin falsos pudores, pareciéndose en esto a otro escritor-médico egipcio contemporáneo suyo, Yûsuf Idris (1927-1991), ya fallecido. Los discursos literarios de As-Saadawi suelen ser subversivos y reflejan en gran medida tramas y arquetipos de género, que ella redefinirá en sus historias. A juicio de Max Vergara Poeti, la escritora, además de una sanadora de cuerpos, es una “moderna Shahrazâd” que en sus relatos da voz a personajes que de otro modo permanecerían en la sombra³²⁹. Por este y por otros motivos, pocos nombres suscitan sentimientos tan controvertidos y polémicos en el mundo árabe como el de Nawal, acusada, como sus heroínas, de cruzar numerosas fronteras geográficas, políticas, culturales y de género. Por algo su poderosa narrativa implica “separación y prohibición”³³⁰ y constituye un acto de catarsis personal, de reafirmación en voz alta, y una llamada a la subversión:

³²⁹ VERGARA POETI, Max: “El controvertido mundo de Nawal As-Saadawi”, *Rebelión*, 9 de septiembre de 2007.

³³⁰ GRAS BALAGUER, Menene, “Nota a la edición”, en GRAS BALAGUER, Menene, MARTINELL, Enma y TORRES TORRES, Antonio (edición y coordinación), *op. cit.*, pág. 10.

“Escribir ha sido mi único refugio en la vida. Nada puede reemplazar las palabras que escribo sobre el papel (...) para mí es como respirar. Al escribir, mi ser respira, se expresa. Mi pluma derriba el muro de aislamiento entre mi cuerpo y el mundo. Creo palabras, pero las palabras me crean a mí”³³¹.

Estas afirmaciones respaldan la tesis de Deniz Kandiyoti de que las mujeres de Oriente Próximo no deben estudiarse atendiendo a un “islam” indiferenciado o a una cultura islámica global³³², sino teniendo en cuenta, entre otros aspectos, “los proyectos políticos diferentes de los estados-naciones, con sus distintas historias, relaciones con el colonialismo y occidente, la política de clases, los usos ideológicos de la lengua árabe y las luchas sobre el papel de la ley islámica en los aparatos legales del estado”³³³. Quizá por ello Nawal As-Saadawi mantiene que hay que adaptar el Corán a la realidad y no a la inversa. Así, mientras las interpretaciones literales del texto religioso plantean la necesidad de asimilar todos los preceptos del mismo y seguir la tradición, argumentando que o se acepta todo o no se puede aceptar nada, la escritora egipcia rememora las palabras de su padre, licenciado por la Universidad de Al-Azhar, una de las más prestigiosas en la enseñanza de las Ciencias Islámicas: “Me decía que tenemos que quedarnos con las ventajas y deshacernos de las desventajas”³³⁴. Nawal denuncia los cimientos del patriarcado presentes en las religiones, las diversas formas de opresión de las mujeres, el abuso de menores y la ablación, hecho que padeció siendo niña, igual que el 91% de la población femenina en Egipto³³⁵. Al rememorar este traumático episodio de su vida en el libro *La cara*

³³¹ “El controvertido mundo de Nawal Al- Saadawi, *Rebelión*, 9 de febrero de 2007.

³³² KANDIYOTI, Deniz (ed.), *Women, Islam and the State*. Filadelfia, Temple University Press, 1991.

³³³ ABU-LUGHOD, Lila (ed.), *Feminismo y modernidad en el Próximo Oriente*. Madrid, Cátedra, 2002, pág. 18.

³³⁴ “Las mujeres occidentales que se ponen el velo son estúpidas”. Entrevista realizada por Francisco Carrión el 19 de septiembre de 2015. Disponible en: <http://www.elmundo.es/internacional/2015/09/19/55f2fe6d268e3e0b1b8b4594.html>

³³⁵ DÍAZ FREIRE, José Javier, “Introducción”, en *Emociones e Historia* (Dossier), *Ayer. Revista de Historia Contemporánea* nº 98, 2015 (2), págs.13-20 y PRO, Juan, *Historia de las emociones* (Dossier) *Rúbrica Contemporánea* (Universidad Autónoma de Barcelona), vol. 4, nº7, 2015, págs. 1-4

*desnuda de la mujer árabe*³³⁶, rompe el silencio sobre la práctica de la mutilación genital femenina, critica la doble moral sexual, introduce este tema en la agenda política y señala que la identidad cultural y la defensa de las tradiciones suelen constituir una excusa para pisotear los derechos de las mujeres: “el velo mental es el más peligroso porque es invisible”, comenta³³⁷. Pero más peligrosa aún es, a su juicio, la pobreza y sus consecuencias, la miseria y el hambre, para someter a las mujeres y a las clases subalternas. Partiendo de estas consideraciones, el *corpus* de investigación de la Tesis lo constituyen las siguientes obras autobiográficas de Nawal As-Saadawi:

*Memorias de la cárcel de mujeres (1983)*³³⁸

*Mis viajes alrededor del mundo (1986)*³³⁹

*La Hija de Isis (2000)*³⁴⁰

*Prueba de Fuego (2001)*³⁴¹

Estas memorias constituyen una excelente aportación para entender las contradicciones del reformismo político, el peso y los matices religiosos del patriarcado, así como el multiculturalismo, el multilingüismo y la multiracialidad de la sociedad egipcia en el siglo XX. Representan también un excelente material para vislumbrar la tensión dialéctica que se establece entre recuerdo, silencio y olvido. Si la memoria se ha convertido en el siglo XX en un campo de batalla³⁴², Nawal As-Saadawi ha roto con su voz, sus escritos y sus actos el silencio colectivo en innumerables ocasiones.

Memorias de la cárcel de mujeres es el relato autobiográfico de sus enfrentamientos con el poder y de su intención de dismantelar en el proceso

³³⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *La cara desnuda de la mujer árabe*, Madrid, Horas y Horas, 1991.

³³⁷ *Mujeres que hacen la historia. Breves biografías. Siglo XX. Nawal Al Saadawi*, 13 de abril de 2009, disponible en: <http://mujeresquehacenlahistoria.blogspot.com.es/2009/04/siglo-xx-nawal-el-saadawi.html>

³³⁸ AS-SAADAWI, Nawal, *Memorias en la cárcel de mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 1995.

³³⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *Rahalāti fi al-ālam*, El Cairo, Maktabat Madbūli, 2005.

³⁴⁰ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, Barcelona, Ediciones del bronce, 2003

³⁴¹ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002.

³⁴² Para estos aspectos, PASSERINI, Luisa, *Memoria y utopía. La primacía de la intersubjetividad*. Valencia, Universidad de Valencia, 2006, págs. 25-26.

de escritura el lado más oscuro el poder, una radiografía de la esfera política y de los métodos de actuación de gobernantes, militares, fuerzas paramilitares y dirigentes religiosos en todos los espacios, incluso en los privados. Esos enfrentamientos se saldaron en la época de Sadat, concretamente en 1981, con su detención por presuntos delitos contra el Estado basados en sus opiniones sobre los derechos políticos y sexuales de las mujeres, y con sus reivindicaciones sobre la necesidad de acabar con las formas patriarcales, políticas y económicas imperantes en la sociedad egipcia. No era la primera vez que la represión se ejercía sobre ella. En 1969, tras la publicación en El Cairo de su libro *Mujer y sexo*, rápidamente prohibido, fue cesada de su cargo de Directora del Ministerio de Salud Pública y de su puesto de Secretaria General del Colegio Médico de Egipto. Recobraría la libertad tras el asesinato de Sadat. Poco después fundó la Asociación Solidaria de Mujeres Árabes y la Asociación Árabe de Derechos Humanos. En *Memorias de la cárcel de mujeres* Nawal narra sus experiencias en la prisión femenina de Al-Kanatir, situada al norte de El Cairo, donde, afrontando las duras condiciones de vida a que se vio sometida, escribió sus testimonios en papel higiénico y con el lápiz de cejas que le prestó su compañera de celda.

En esos testimonios revive la conmoción del arresto, cuenta los horrores de la cárcel, la violencia padecida y las incertidumbres sobre su supervivencia, así como otras historias vividas por sus compañeras presas.

La obra *Mi vida, autobiografía* (1996-2001) consta en árabe de tres volúmenes: *Mi vida-parte 1 (La hija de Isis)*, *Mi vida-parte 2* y *Mi vida-parte 3 (Prueba de fuego)*. En estos volúmenes se percibe de qué modo la memoria individual, corporal y emocional de la autora, el peso de la historia de Oriente Próximo y la memoria colectiva ligada a ella forman parte de las líneas de su vida. El primer volumen se centra en su infancia y adolescencia, momento en el que Nawal descubre la dureza de vivir en una sociedad donde las mujeres pierden hasta el nombre. Describe su proceso de concienciación y habla de las personas que marcaron su vida, tanto positiva como

negativamente, en su niñez y adolescencia. Entre ellas, de manera especial, su madre, su padre, su abuela paterna, sus tíos y tías y todas las profesoras que intervinieron en esa etapa temprana de su existencia. Personas que reaparecerán en diferentes momentos de su autobiografía. Doris Lessing, tras la lectura de *La Hija de Isis*, resalta lo obvio: el largo camino recorrido por las mujeres en occidente para lograr su liberación, resaltando que los pilares seguían siendo frágiles y que las conquistas podían quebrarse en cualquier momento, pero, sobre todo, subraya lo mucho que quedaba por hacer en otras sociedades: “En nuestra cultura la educación de las mujeres fue una lucha de nuestras abuelas y nuestras bisabuelas, leyendo este libro nos damos cuenta que no todo está conseguido”³⁴³.

El segundo volumen de las Memorias de Nawal arranca en la primavera de 1993, en Durham, Carolina del Norte, donde daba clases de literatura. Previamente se había producido un importante elemento de ruptura, un hito de carácter abrumador que marcaría su decisión de marchar al exilio y que daría pie a la configuración de una nueva línea de vida en su trayectoria biográfica. El hecho de estar incluida en la lista de “intelectuales indeseables”, ser vigilada por los “visitantes del alba”, hombres silenciosos, bien vestidos y con gafas negras que aparecían al amanecer, o el de sentirse continuamente amenazada, bajo la acusación de incitar a las mujeres a rebelarse contra las leyes divinas del Islam, la llevaron a exiliarse a Estados Unidos en 1993. Su vida cotidiana se había convertido en una pesadilla, aunque contara con la protección constante del gobierno egipcio, que, paradójicamente, había dado muestras en repetidas ocasiones de detectarla y de rechazar sus ideas. Con la marcha de Nawal a los Estados Unidos se cerraba una etapa caracterizada por sus trabajos en el Instituto de Literatura y Ciencia y en la Facultad de Medicina de El Cairo como investigadora y se alejaba una voz muy crítica con la ausencia de derechos, la ablación, los abusos sexuales y las violaciones sexuales de mujeres y niñas. Lejos de

³⁴³ *Pueblos. Revista de Información y Debate* n° 55 (primer semestre de 2013), www.revistapueblos.org/p=1349.

Egipto, experimentó la necesidad de reconstruir los diferentes episodios de su vida e indagar en ellos para darles significados y reencontrarse consigo misma. Al hacerlo, saldrán a relucir las relaciones Oriente-Occidente, la fortaleza del patriarcado y toda la parafernalia del poder masculino, los significados del cuerpo-prisión femenino, las interpretaciones religiosas, la discriminación de las mujeres y las vicisitudes de la vida cotidiana, entre otros aspectos. La escritora evoca la época universitaria, el proceso que la llevó a convertirse en médica en su pueblo natal, Kafr Tahla, y las experiencias vividas en diferentes hospitales. El denominado tiempo biográfico no sigue aquí una dinámica cronológica lineal sino que se alza en torno a la articulación de ciclos mediatizados por la propia experiencia, que se encarga de articular la memoria en relación con el contexto histórico, político y social. Los sucesos colectivos experimentados dejaron numerosas huellas en la escritora. De ahí que su narrativa autobiográfica no sea una mera sucesión de hechos, sino de significados construidos a lo largo del tiempo y abiertos a la interpretación. Esos significados están relacionados con un saber colectivo acumulado en la memoria social, que es a su vez antesala de su memoria individual, memoria basada en unas emociones que constituyen el hilo conductor de un relato cuyo desarrollo participa al menos de dos claves interpretativas: por una parte, las pautas no cronológicas ni rectilíneas, y por otra, de manera paralela o simultánea, las pautas cronológicas articuladas de forma diacrónica, que implican la relación de Nawal con la colectividad a la que pertenece y viceversa³⁴⁴, Así, al ligar sus experiencias con el marco histórico, contado al detalle, invita al público lector a revivir con ella las revoluciones y las guerras, y a reapropiarse e interpretar sus propias emociones.³⁴⁵ A veces, el recuerdo se difumina y

³⁴⁴ GARCÍA-ORELLÁN, Rosa: “De la oralidad a la intencionalidad biográfica”, en Miren Llona (coordinadora/editora), *Entreverse. Teoría y práctica de las fuentes orales*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012, págs. 79-86.

³⁴⁵ Desde los postulados de la historia intelectual estas ideas se tratan en el libro de HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir la historia hoy*. Madrid, Akal, 2004, págs. 371-400. De manera más resumida en el capítulo dedicado a los planteamientos historiográficos y problemas teóricos en AGUADO, Ana y RAMOS, María Dolores, *La modernización de España (1917-1939) Cultura y vida cotidiana*. (Historia de España. 3er Milenio,

desaparece largo tiempo de la memoria, para transformarse en olvido; otras veces ese recuerdo retorna tras un largo periodo de ausencia, bajo una forma nueva, más rica y potente. Este volumen ofrece diferentes claves para entender las elecciones de Nawal As-Saadawi y sus luchas, y muestra los motivos de su fortaleza ante la persecución y la derrota. La lectura de esta obra lleva al público lector a comprender que la vigilancia a que fue sometida, los insultos –el de prostituta fue uno de los más reiterados- y el hecho de estar en las “listas de la muerte”, no torcieron sus mensajes. La escritura era un arma de combate³⁴⁶. Por esta razón siguió denunciando la ablación, la tiranía, la falta de libertades y el incremento del control social como algunos de los grandes males a erradicar. Para materializar los cambios había que trascender los géneros, las religiones y las nacionalidades.

El libro *Mis viajes alrededor del mundo* consta de diez capítulos que trasladan al lector a diferentes lugares. Nawal participó a lo largo de su vida en un sinnúmero de congresos y dio numerosas conferencias defendiendo la causa de las mujeres en su lucha continua contra el sistema patriarcal. En ese marco la escritora agrupará los relatos relacionados con la literatura de viajes y proporcionará plurales referencias de las anécdotas vividas fuera de su patria, o de “su cárcel”, como ella entendía su existencia diaria en Egipto. Interpretación que visibiliza muy bien la relación entre vida y política que moldea las representaciones y las prácticas cotidianas de los seres humanos, confiriendo, en el caso de Nawal, una clara dimensión política a sus discursos y experiencias³⁴⁷. Es significativo que su movilidad espacial, desde la primera vez que traspasó las fronteras egipcias para participar en un congreso de medicina en Argelia en el año 1963, se considerara, de acuerdo con las pautas normativas de la cultura árabe-musulmana, un reto, una violación de las normas del código de conducta atribuido a las mujeres. Ir de un lado a otro, sola en un avión, beber un café o, peor aun, una cerveza, en la

dirigida por Elena Hernández Sandoica). Madrid, Editorial Síntesis, 2002, especialmente en las págs. 287-293.

³⁴⁶ *Pueblos. Revista de Información y Debate* n° 55 (primer semestre de 2013), www.revistapueblos.org/p=1359

³⁴⁷ MOUFFE, Chantal, *El retorno de la política*. Madrid, Paidós, 1994.

terrazza de un bar de cualquier ciudad de Europa o América era cruzar los límites establecidos, constituía una provocación. Esa insolencia aumentaba por el hecho de saltarse las fronteras de género, equipararse a los hombres o vestirse como ellos.

En este sentido, hay que recordar que en los países europeos se forjó desde la antigüedad una tradición de mujeres viajeras, aventureras, peregrinas, estudiosas, periodistas y escritoras, mujeres pioneras, ávidas por conocer otros pueblos, países y contextos culturales. Los siglos XIX y XX han proporcionado numerosos nombres y referencias literarias y gráficas, documentales en suma, sobre ellas: las viajeras románticas que recorrieron el sur de Europa, las socialistas utópicas que buscaron en Egipto a la Mujer-Mesías, las estudiosas de la geografía española a finales del siglo XIX y a comienzos del XX, las viajeras que hicieron las Américas y fundaron allí revistas y periódicos, las que re-descubrieron oriente en plena vorágine colonial, construyendo una imagen mítica de un mundo caracterizado básicamente como diferente, “otro”, o las primeras reporteras de guerra, precursoras de una tradición que ha tenido continuidad hasta el momento actual, podrían constituir un ejemplo³⁴⁸. También estas mujeres fueron criticadas y denostadas por romper el modelo ideal de feminidad, el de esposa y madre guardiana del hogar, como les ocurrió, por citar un ejemplo, a las escritoras republicanas españolas Rosario de Acuña, María Marín y Belén Sárraga, tildadas por sus contemporáneos de “brujas” (en el imaginario popular asturiano, quedaría la imagen de Acuña sobrevolando los

³⁴⁸ TRISTÁN, Flora, *Peregrinaciones de una paria*. Madrid, Istmo, 1986; ECHEVARRIA PEREDA, Elena, *Andalucía y las viajeras francesas en el siglo XIX*. Málaga, Universidad de Málaga, 1995; GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio, *Mujeres y viajeras recorren Andalucía en el siglo XIX. Esplendores, miserias, femeniles arrojios y desasosiegos de cuarenta y cuatro extranjeras en la remota Hispania*. Ronda, Editorial La Serranía, 2011; CASTAÑEDA, Paloma, *Viajeras. Flora Tristán, Emilia Serrano García, Emilia Pardo Bazán, Sofía Casanova, Carmen de Burgos “Colombine”, María Lejárraga*. Madrid, Aldebarán, 2003; FERNÁNDEZ MONTESINOS, Alberto, *Viajeras románticas en Andalucía*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008. CID, Rosa (coord.), *Mujeres viajeras, peregrinas, estudiosas y turistas* (Dossier), *Arenal. Revista de Historia de las mujeres* vol. 17 nº 1, 2010, pagas. 5-97 y HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, “Rosario de Acuña: la escritura y la vida”, en Elena Hernández Sandoica, *Política y escritura de mujeres... op. cit.*, págs. 171-322; FERNÁNDEZ DE HOYOS, Sonia, “La fascinación literaria por el Oriente: el caso de Tina Mercader”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres*, vol 17 nº 1, 2010, págs. 81-97..

alrededores de su casa en las afueras de Gijón), “feas”, “impías”, “insípidas” y “prostitutas”³⁴⁹.

Hay que poner en relación la genealogía de mujeres occidentales y los estudios sobre las mismas con los casos de ruptura acaecidos en Oriente Próximo, mucho menos numerosos y escasamente analizados. De ahí la importancia del texto de Nawal As-Saadawi. Aun siendo ella un importante referente por su trayectoria literaria y profesional, y por su activismo, el análisis de sus escritos de viajes, o el de otras autoras egipcias, turcas o iraníes, han permitido a las estudiosas feministas y del reformismo en Oriente, centrar su atención en las mujeres que tomaron parte activa en la formación de nuevos discursos no sólo sobre ellas mismas sino sobre sus respectivos países³⁵⁰. Desde esta perspectiva, las “otras” cuestionaron y reconstruyeron los discursos que con una retórica persuasiva habían fascinado a quienes escribían y leían sobre el “extraño oriente”, y dejaron al descubierto los mecanismos de dominación y control sociocultural de los proyectos coloniales y poscoloniales. Las relaciones de las mujeres árabes-musulmanas con la modernidad fueron plurales pero al estudiarlas encontramos en ellas referencias sobre el “despertar femenino”, el papel del Islam y los aspectos que deben imitarse de occidente. La necesidad de rehacer el modelo tradicional de feminidad ha provocado numerosos debates sobre la maternidad y la administración de la esfera doméstica, las ventajas de la educación femenina, la desaparición del velo y los roles que las mujeres tienen que desarrollar en los espacios públicos, aspectos que, incluso en su versión menos radical, han provocado una remodelación de los papeles de género.

³⁴⁹ BOLAÑOS, José (ed.), “Introducción” a *Rosario de Acuña. Obras reunidas, I. Artículos (1881-1884)*, Oviedo, Ediciones KRK, 2007, págs. 326-330; HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, “Rosario de Acuña...” *op. cit.*, págs. 171-322. Sobre Belén Sárraga y María Marín, RAMOS, María Dolores, “Feminismo laicista. Voces de autoridad, mediaciones y genealogías en el marco cultural del modernismo” en Ana Aguado y Teresa María Ortega (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo*. Valencia, Universidad de Valencia, 2011, págs., 35-40.

³⁵⁰ ABU-LUGHOUD, Lila, *op. cit.*, pág. 20.

3.2 Trayectoria vital. Entre la biografía y la autobiografía

Reconstruir el itinerario vital de Nawal As-Saadawi no es tarea fácil. Intentaremos recoger los momentos más significativos de su vida, teniendo en cuenta sus diversas facetas y sus trayectorias paralelas: médica, escritora, activista y profesora. De alguna manera estamos tocando aquí un problema nuclear. El de la biografía y la autobiografía como narraciones de una vida que, pese a compartir este importante aspecto, presentan también notables diferencias. Si la primera pretende reunir la máxima información para captar la enorme complejidad de un ser humano, la segunda es un texto referencial en el que el autor o la autora hablan de su propia experiencia personal. En este caso, se producirá inevitablemente una elección, porque nadie es capaz de narrar todas sus experiencias, todos sus “yoes” (públicos, privados, íntimos, imaginados, soñados), surgiendo los criterios selectivos por “la voluntad de dar un sentido a la propia vida, de trazar unas líneas de fuerza que retrospectivamente doten de coherencia a la propia existencia o al menos a parte de ella”³⁵¹.

Anna Caballé habla del dominio del texto autobiográfico por parte de quien lo escribe, dominio que se extenderá también a las formas de expresión, frente a la (dudosa, añadimos) ausencia de restricciones del biógrafo/a a su objeto de estudio, hecho que permitirá que salgan a la luz la incoherencias del personaje analizado³⁵². Dudosa, entre otros motivos por el peso de la intersubjetividad, ya que la narración, la construcción de la experiencia, y sus significados, se generan en un contexto de intercambios entre el personaje analizado y el sujeto que lo analiza³⁵³. Al enfocar a Nawal As-Sadawi como objeto de estudio nos encontramos con una doble imagen: la que presenta de sí misma y la que los demás sujetos construyen sobre ella. En este sentido las voces y las miradas se cruzarán de un lado a otro. Se trata

³⁵¹ CABALLÉ; Anna, “Convergencias y divergencias entre ambos géneros”, en J.C. Davis e Isabel Burdiel (eds.), *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*. Valencia, Universidad de Valencia, 2005 págs. 49-61.

³⁵² Idem, pág.54.

³⁵³ PASSERINI, Luisa, *op. cit.*, pág.14.

de un proceso en el que la interacción y la construcción de la experiencia se acrecientan cuando es una mujer quien analiza la biografía de otra mujer³⁵⁴. Siguiendo la interpretación de Mercedes Arriaga de las Memorias de Gertrudis Gómez de Avellaneda³⁵⁵, hemos comprendido que en este género literario las voces que hablan de la protagonista y la propia voz de la autobiógrafa se cruzan y se mezclan en un cambio constante de perspectiva, multiplicando las dimensiones del texto³⁵⁶. Es un juego de espejos en el que se reflejan, además de voces y miradas, experiencias, relaciones, prácticas políticas, genealogías, identidades y otros aspectos³⁵⁷.

Nawal empezó a escribir la historia de su vida en Carolina del Norte, donde se había dirigido con su marido tras conocer que su nombre figuraba en una “lista de condenados a muerte” elaborada por los fundamentalistas. Tenía más de sesenta años y cada vez que cogía la pluma para escribir las preguntas se arremolinaban en su mente:

“¿Por qué estoy escribiendo esta autobiografía? ¿Por nostalgia de mi vida pasada? ¿Mi vida está acabada o todavía le queda algo? ¿Son las palabras el último recurso cuando uno quiere aferrarse a lo que ha vivido antes de desaparecer para siempre? ¿Para fijar las imágenes en la memoria antes de que se desvanezcan y no pueda haber otras que ocupen su lugar? ¿Para luchar contra la muerte, para existir ahora, o incluso para siempre? [...] ¿Estoy intentando descubrir lo que está enterrado en mí interior, revelar lo que está escondido por miedo a Dios, al padre, al esposo, al profesor, al amigo o amiga, o colega, por miedo a la nación a la que pertenecemos, por miedo a los que amamos?”³⁵⁸.

³⁵⁴ HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid, Akal, 419

³⁵⁵ GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis, *La Avellaneda. Autobiografía y cartas* (Edición de Lorenzo Cruz de Fuentes). Madrid, Imprenta Helénica, 1914 (Reedición, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000).

³⁵⁶ ARRIAGA, Mercedes, *op. cit.*, pág. 90.

³⁵⁷ Para estos aspectos, ZAVALA, Iris, *La otra mirada del siglo XX. La mujer en España*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2004 y RAMOS, María Dolores, “Feminismo laicista, voces de autoridad, mediaciones y genealogías en el marco cultural del modernismo”, en Ana Aguado y Teresa M^a Ortega (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*. Valencia, Universidad de Valencia, 2011, págs. 21-44.

³⁵⁸ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, *op. cit.*, pág. 22.

Sus recuerdos despertaron tras el fallecimiento de sus padres: “Tenía 28 años cuando un día, de repente, recordé los primeros años de mi infancia. Ahora ya no parecen tan distantes”. Rememorar su vida fue un proceso largo y doloroso que afectó a su forma de escribir y de revelar sus experiencias, tanto por miedo a reencontrarse con ellas como a las miradas ajenas:

“En mis escritos de juventud en vez de revelar las cosas sobre las que la gente no hablaba, las ocultaba; escribir me servía como una máscara adicional tras la que esconder las vergonzosas partes privadas. En la vida de una mujer todo era considerado vergonzoso, incluso su rostro. A menudo la mujer lo esconde tras una tela, el borde de su manto, o detrás de los postigos de su ventana. En nuestro país, la crítica literaria está controlada por un pequeño grupo de hombres y unas cuantas mujeres que piensan y escriben como ellos, y todos afirman que no existe tal cosa como un asunto relacionado con los derechos de las mujeres. Para ellos, los únicos temas importantes tienen que ver con la nación o con la gente en general, sin importar el sexo. A esto le llaman “humanizar los temas”. Ocultan la opresión de género contra las mujeres tras valientes palabras sobre el ser humano o sus derechos; distinguen entre la liberación de nuestro país y la liberación de las mujeres, que forman la mitad de la sociedad, y aplican, tanto en el lenguaje hablado como en el escrito, las normas y los valores creados por un sistema de clases patriarcal y sus significantes”³⁵⁹.

Nawal As-Saadawi era incapaz a los treinta años de escribir sobre muchos de los temas dolorosos y delicados de su vida. Necesitó otros treinta años antes de conseguir el valor necesario para liberarse del sentimiento de vergüenza enraizado en su interior. Tuvo que poner miles de kilómetros entre su patria y ella para romper con el lastre del pasado y el miedo al presente y el futuro. Ya no tenía necesidades apremiantes. Podía prescindir de los lazos que la ataban como cadenas invisibles: “Dejé que mis dedos movieran libremente la pluma en cualquier dirección, antes de que mi memoria comenzara a recordar. Poco a

³⁵⁹ Idem, pág. 17.

poco, lo que por tanto tiempo había estado envuelto en una oscura nube comenzó a reaparecer”³⁶⁰.

La autobiografía y la biografía canónica suelen comenzar con los orígenes, el nacimiento y la genealogía. Así lo hace Nawal As-Saadawi, permitiéndonos conocer su llegada al mundo y el entorno en que creció. Su abuela paterna Sittil Hajja Mabrouka le contó detalles muy precisos acerca de su nacimiento:

“Los muslos del recién nacido estaban apretados del uno contra el otro, con una fuerza que aparecía casi sobrehumana. Era como si entre ellos se encontrara algo que tenía que ocultarse, algo que era el origen de la vergüenza. Pero los dedos de acero de la *daya* separaron un muslo del otro como si fueran las patas de un pollo, ansiosa por descubrir si el bien o el mal se escondía entre ellos, por ser la primera en lanzar el grito de *yuyi* si su mirada encontraba un pene (“que el nombre del Profeta lo proteja y lo guarde”), si vislumbraba el órgano sagrado otorgado por Alá sólo a los machos, o bien ser la primera en bajar la cabeza, poner el rostro solemne y quedarse tan silenciosa como los muertos si todo lo que podía encontrar era una fisura, esa infeliz abertura vaginal maldita en ese mundo desde la pecadora Eva”³⁶¹.

Pero fue un día triste para la familia de Shoukry Bey y As-Saadawi, porque se esperaba que el primer hijo fuera un varón:

“Ningún “yuyú” de alegría escapó de la boca de Um Mahmoud, la *daya*, ningún párpado levantó mi madre para contemplar a la cosa nacida de ella esa noche. Yo era esa cosa que la *daya* sostenía en sus manos, mientras se mordía los labios con un sonido de profundo lamento, antes de dejarla caer en un balde lleno de agua para que se ahogara”³⁶².

El cuerpo femenino recién llegado al mundo no auguraba significados esperanzadores en el orden cultural. En cualquier familia musulmana es motivo de honor tener el mayor número posible de hijos varones. Ellos marcan la filiación y son educados como individuos fuertes y agresivos para defender el sentido del honor, castigar las posibles infamias que recaigan sobre el núcleo familiar o el clan y evitar la humillación por parte de

³⁶⁰ Idem

³⁶¹ Idem, pág. 26.

³⁶² Idem, pág. 27.

terceros. En cambio, el pequeño cuerpo de Nawal estaba destinado a ser sólo eso: cuerpo, carne, produciendo con el tiempo en ella una división, un desdoblamiento, en su doble acepción de *cuerpo subjetivo*, personal e intransferible con todas sus consecuencias, y el cuerpo objetivado de los discursos y modelos culturales que debe ser “domesticado”, disciplinado, en función de ellos³⁶³.

La niña fue la mayor de nueve hermanos, tres chicos y seis chicas. Su padre, licenciado por la Universidad de Al-Azhar, la más prestigiosa en la enseñanza de las Ciencias Islámicas, y funcionario del Ministerio de Educación, luchó en la revolución de 1919 y, como resultado, fue desterrado por el Gobierno a un pequeño pueblo en el Delta del Nilo durante diez años. Su madre provenía de una familia de la clase alta egipcia. Las dos figuras están muy presentes en sus escritos, novelas, memorias e incluso en las entrevistas que ha ido concediendo a lo largo de los años. En todas estas fuentes hace referencia constantemente a la influencia de ambos en el desarrollo de su personalidad. De cada uno, cuenta, absorbió valores, carácter, actitudes hacia la vida y hasta sus continuas desavenencias. Aprendió de ambos, por más que los dos le causaran sufrimientos en diferentes ocasiones. Su padre dejó huella en ella, sobre todo en la actitud crítica e inconformista y en las ideas políticas: la rebelión contra el colonialismo y el poscolonialismo, e incluso en el talante alejado de la ortodoxia, abierto y tolerante, ante el Islam. Pero la influencia de su madre fue mayor. Motivo por el que Nawal le rinde homenaje al empezar el primer volumen de su autobiografía: *La Hija de Isis*³⁶⁴, con la siguiente frase: “Mi madre me enseñó a leer y a escribir”³⁶⁵.

Y continúa:

“Mi nombre se convirtió en una parte de mí. Luego aprendía el nombre de mi madre, Zaynab. Lo escribí junto al mío. Su nombre y el

³⁶³ DE LAURETIS, Teresa, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, Horas y Horas, 2000. Para el concepto de “cuerpo disciplinado”, FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1995.

³⁶⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 27.

³⁶⁵ Idem, pág. 9.

mío se volvieron inseparables. Me gustaba cómo quedaban uno junto al otro y lo que significaban. Todos los días, mi madre me enseñaba a e s c r i b i r n u e v a s p a l a b r a s ” . ³⁶⁶

Con ello Nawal resalta el orden simbólico materno, cuya importancia se basa en el reconocimiento de la vida y el lenguaje recibido, dos aspectos que restituyen la imagen de la madre como sujeto activo, madre amada, dotada de voz e investida de autoridad³⁶⁷, a pesar de pertenecer a un sistema de parentesco, una sociedad y un universo cultural que imponían severos límites a las mujeres. La lengua “materna” elegida por Nawal para escribir, sirvió para que la niña forjara sus primeras experiencias³⁶⁸ y más tarde las rememorara sumándose a otras autoras³⁶⁹ que han reflejado en sus textos la universalidad y a la vez la pluralidad y riqueza de la relación entre madres e hijas. Una relación no exenta de problemas y que no ha sido tratada en la literatura en la misma medida que la de padres e hijos³⁷⁰, a pesar de los esfuerzos realizados para restaurar las genealogías femeninas por autoras como Simone de Beauvoir (*Una muerte muy dulce*), Carla Cerati (*La mala hija*), Elfriede Jelinek (*La pianista*), Isabel Allende (*La casa de los espíritus*), Amy Tan (*El club de la buena estrella*) y Susana Tamaro (*Donde el corazón te lleve*), por citar algunos ejemplos.

Nawal pasó su infancia en el campo, en el corazón del Delta, entre el pueblo Kafr Tahla, en la provincia de Al Kalyoubeya, y la pequeña ciudad de Menouf en la provincia de Al Menoufeya” ³⁷¹. Confiesa que nunca se sintió “niña pequeña” y que desde los seis años era “adulta”. A esa temprana edad cobró conciencia de su cuerpo, de su sexo, cuando en ausencia de su padre, su abuela llamó a “la *daya* (comadrona), [que] vino con un cuchillo en la mano, me sacó el clítoris de entre los muslos y lo cortó. Dijo que era la

³⁶⁶ Idem.

³⁶⁷ Ver MURARO, Luisa, *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y Horas, 1994.

³⁶⁸ TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras del padre*, Madrid, Cátedra, 1997

³⁶⁹ FREIXAS, Laura (ed.), *Madres e hijas*. Barcelona, Anagrama, 1996. En este libro participan escritoras de varias generaciones: Rosa Chacel, Carmen Laforet, Carmen Martín Gaité, Josefina Aldecoa, Esther Tusquets, Cristina Peri Rossi, Ana María Moix, Soledad Puértolas, Clara Sánchez, Paloma Díaz-Mas, Mercedes Soriano, Almudena Grandes y Luisa Castro.

³⁷⁰ *La Orestiada*, *Hamlet*, *El rey Lear*, *Padres e hijos* y *Los hermanos Karamanzov* son textos clásicos que podrían servir de ejemplo.

³⁷¹ AS-SADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, *op. cit.*, pág. 21.

voluntad de Dios y que ella había cumplido su deseo”³⁷². Su progenitor era contrario a esta práctica, conocida con el nombre de “rito de purificación”, y se oponía a que la sufrieran sus hijas. Nawal denunciaría más tarde la extrema violencia de la mutilación genital femenina, y sus consecuencias, en conferencias, entrevistas y escritos, y reclamaría su prohibición por ser un rito contrario a los derechos de las mujeres y los derechos humanos en general³⁷³. Pasaron muchos años, casi sesenta, antes de que pudiera tomar el bolígrafo para hablar de esto y de otros acontecimientos de su vida.

De niña comprendió que el tiempo podía pasar muy lento o muy rápido, según las circunstancias. Pero creció pronto. Era más alta que su hermano y corría más que él, “como el viento, igual que un pájaro”, cuando jugaban en las calles y campos con los niños del vecindario:

“Desde la infancia, sólo he tenido un sueño. Volar con dos alas, escapar de casa hacia los grandes espacios abiertos del universo. Pero ¿escapar dónde? Cuando tenía seis años no lo sabía. Un sentimiento pesado como una carga, más pesado que mi cuerpo, parecía amarrarme a la tierra, alejarme de los espacios verdes, de la luz del sol, impedirme volar con las mariposas y arrastrarme de vuelta a la casa de piedra, a mi habitación y sus cuatro paredes, a la cocina”³⁷⁴.

Le gustaba la escuela a pesar de los golpes de palmeta que recibía de vez en cuando en la punta de los dedos. Lo que más le hacía sufrir era el trato diferencial que recibía su hermano por ser chico. Muchas veces odiaba su feminidad e incluso buscaba signos de debilidad en los

³⁷² Idem, pág. 18. La escritora somalí Ayan Hirsi Ali ha narrado su mutilación genital a los cinco años en circunstancias similares, es decir promovida por sus abuela en ausencia de los padres, indicando que los imanes nunca desaconsejaban esta práctica porque mantenía pura a las jóvenes. Ver HIRSI ALI, Ayan, *Mi vida, mi libertad*, op. cit., pág. 52.

³⁷³ Ver PÉREZ BELTRÁN; Carmelo, “Mutilación genital femenina”, en Mario López Martínez (dir.), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Tomo II. Granada, Editorial Universidad de Granada e Instituto de Paz y Conflictos, 2004, págs. 749-750 LIGHTFOOT-MEIN, H., *Prisoners of ritual: An odyssey into female genital circumcision in Africa*. Nueva York, Haworth, 1989 y ERLIC, Michel, *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. Paris, Harmattan, 1986. AMNISTÍA INTERNACIONAL, *La mutilación genital femenina y los derechos humanos. Infibulación, escisión y otras prácticas cruentas de iniciación*. Madrid, 1998.

³⁷⁴ AS-SADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., págs. 54-55.

varones para combatir la impotencia que sentía por el simple hecho de ser mujer:

“Cuando mi madre ayudaba [a su hermano] a ponerse el uniforme, pateaba y gritaba. Mi padre se acercaba a él y le decía: “avergüénzate, un niño llorando como una niña”. Entonces lanzaba una rápida mirada hacia donde estaba yo, preparada con mi uniforme, la cartera del colegio en la mano, ansiosa por salir de casa, sin rastro de lágrimas en los ojos. Podía vislumbrar algo que me miraba por debajo de sus espesas cejas, algo en sus grandes pupilas, algo que se acechaba en su interior, algo que decía que debería ser yo quien llorase en vez de mi hermano. Mis ojos se clavaban en los suyos durante un instante, un momento pasajero en el que me parecía que podía leer odio, que él odiaba mi cuerpo vestido con el uniforme, odiaba el brillo ansioso de mis ojos, el deseo, la impaciencia para salir de casa cAmīn o al colegio”³⁷⁵.

Sin el apoyo de su madre el curso de la vida de Nawal As-Saadawi hubiera sido otro. No hubiera estudiado, ni se hubiera matriculado en la Escuela de Medicina. En realidad, su padre quiso que abandonara la Universidad en más de una ocasión y que ayudara en casa pero su madre fue rotunda y logró que la chica continuara su camino. Al “rememorar” posteriormente este hecho, la percepción de la escritora sobre el poder de su progenitor cambiaría. Su influencia no fue tanta como había creído. La escritura autobiográfica le ayudó a descubrirlo³⁷⁶. Y resaltó: “La columna vertebral que me ha sostenido se formó a partir de las palabras que mi madre pronunció en mi juventud: “tira Nawal al fuego y saldrá ilesa”³⁷⁷.

Ese reconocimiento coincide con el que dedica la escritora italiana Luisa Muraro a su madre³⁷⁸. Ambas autoras introducen parecidas afirmaciones sobre el papel de la figura materna a la hora de introducirlas y guiarlas en la

³⁷⁵ Ibidem, pág. 54.

³⁷⁶ Esa diferencia explicativa la saca a relucir también ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes, “El despertar sexual en Malena es un nombre de tango de Almudena Grandes”, en M^a José Porro Herrera (coord.), *Vivir la Historia... Contar la vida*. Córdoba, Ed. Grupo de Investigación de la Literatura Andaluza de los siglos XIX y XX y sus relaciones con Hiapanoamérica 2004, pág. 78.

³⁷⁷ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 11.

³⁷⁸ MURARO, Luisa, op. cit., pág. 21.

senda del conocimiento durante los primeros años de su vida³⁷⁹: “La lengua tiene con la madre una innegable relación indicativa, como señala el atributo “materna” que otorgamos a la primera lengua aprendida y que traduce nuestras experiencias”³⁸⁰. Casi un siglo y medio antes, la escritora británica Jane Austen (1775-1817) había forjado una amplia obra apenas sin referentes ni modelos, recluida en su hogar, limitada por las normas de una vida provinciana y con una modesta cultura escolar. Pero en sus novelas, según se puede apreciar en *Persuasión*, la última que escribió, explora el orden simbólico de la madre y el principio de mediación femenina, que le hacían expresarse con convicción y reflejar el mundo doméstico que habitaba³⁸¹.

Nawal quiso cambiar su nombre para que el de su madre figurara oficialmente junto al suyo, sustituyendo al de su padre. Quería llamarse Nawal Zainab As-Saadawi, en vez de Nawal As-Saadawi. Pero no pudo:

“Es sólo el padre el que da nombre a los hijos y les concede la legitimidad y el honor. Su nombre fue enterrado con ella, perdido para siempre. En este mundo nuestro, clasista y patriarcal, el nombre de una madre no tiene importancia, una mujer no tiene valor, ni en la tierra ni en el cielo”³⁸².

Evidentemente, al estar fundada la filiación del sujeto humano en la inscripción del nombre del padre, se refuerza la importancia de éste. El patriarcado inscribirá con fuerza este hecho en el imaginario. Así, más allá del reconocimiento de la descendencia natural –nacemos de cuerpo de mujer–, se establecerá una descendencia cívica marcada por la ley³⁸³.

El padre de Nawal, el primer hombre del pueblo en graduarse por Dar Al-Oloum y el primero que cambió la giba y el kaftán por el traje y la corbata y el fez, pertenecía a la generación de la revolución de 1919 y se opuso a la ocupación británica y al gobierno colonial. Quería liberar Egipto del yugo extranjero y romper sus propias ataduras personales, que le ligaban a un

³⁷⁹ DIOTIMA, *El perfume de la maestra. En los laboratorios de la vida cotidiana*. Barcelona, Icaria, 2004

³⁸⁰ MURARO, Luisa, *op. cit.*, pág. 69.

³⁸¹ AUSTEN, Jane, *Persuasión*. Madrid, Cátedra, 2006.

³⁸² AL SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis, op. cit.*, pág. 14

³⁸³ TUBERT, Silvia (ed.), *op. cit.*, págs-12-13.

empleo gubernamental, para hacerse poeta o escritor, uno de los “oficios” que, andando el tiempo, propiciaría reconocimiento público a su hija mayor. Sin embargo frente al “todo se lo debo a mi padre” de Borges, en alusión al destino literario que había heredado de José Guillermo Borges, su progenitor, que apenas fue conocido en el mundo de las letras³⁸⁴, se impondría el “todo se lo debo a mi madre” de Nawal As-Saadawi, es decir el reconocimiento explícito de los vínculos afectivos contraídos con ella y expresados a través del lenguaje en todas sus formas: verbal, escrito y corporal³⁸⁵. Su padre, una vez que vio truncado su deseo literario, viviría exiliado por motivos políticos en lugares apartados del país, sin más ayuda para soportarlo que “el amor por su familia” y la sensación de no haberse rendido nunca y de haber luchado por todo lo que él creía cierto. Nawal lo describe como un hombre justo, trabajador y amable, que nunca le alzó la voz a su madre y que incluso echaba una mano en las tareas domésticas:

“Imitaba las acciones del Profeta en lo que creía que debía hacerlo, pero el Profeta no era su modelo en todo. El Profeta había tenido varias esposas, pero mi madre era la única esposa de mi padre, y él nunca se habría comportado con ella como Abraham, que regaló su esposa al faraón para huir de su tiranía”³⁸⁶.

Respondiendo a las expectativas del orden patriarcal, su deseo era que su primer hijo varón, Tal’at, tuviera éxito en los estudios y superara a Nawal, más constante en el trabajo intelectual, más inteligente y aplicada en la escuela. Esta aspiración, contrariada de hecho por la voluntad y el tesón de la niña, era compartida por hombres de todas las clases sociales y de diferentes ideas políticas y religiosas, en virtud de “la ley del padre”.³⁸⁷ Por otro lado,

³⁸⁴ GARGATAGLI, Marieta, “Borges. El padre literario”, en Silvia Tubert (ed.), *op.cit.*, pág. 24

³⁸⁵ TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras de la madre*. Madrid, Cátedra, 1996.

³⁸⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *op. cit.*, pág. 13. Cf. BUZATTI, Gabriella y SALVO, Anna, *El cuerpo palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*. Madrid, Cátedra, 2001 y DOBLAS ARIAS, Rosario, *Madres e hijas en la teoría feminista. Una interpretación psicoanalítica*. Málaga, Universidad de Málaga, 2002.

³⁸⁷ LO RUSSO, Giuditta, *Hombres y padres. La oscura cuestión masculina*. Madrid, Horas y Horas, 1998.

la “mística de la paternidad”, enraizada en la cultura, solía surtir efecto en la prole, que investía a su progenitor con un “viejo prestigio, casi mágico”³⁸⁸. De acuerdo con esa mística o no, Nawal, cuando escribe sobre su padre, “olvida” algunos aspectos³⁸⁹ y señala que su padre aprendió a tratar por igual a sus nueve hijos. Él no veía nada malo en la lectura de los Evangelios. Al contrario, lo consideraba una obligación religiosa. Los Evangelios eran uno de los tres libros de Dios, junto con la Tora, que servían de guía al pueblo. Consciente del talento de la chica, le dio a conocer a Nawal la literatura árabe y repetía constantemente las palabras de uno de sus escritores favoritos Abu Al Ala’ Al-Ma’ari ³⁹⁰ : “Los habitantes de la tierra están divididos en dos categorías. Los primeros tienes cerebro y les falta fe; los segundos tiene fe y les falta cerebro”.³⁹¹ Él le hizo amar la literatura desde niña y la animaba a aprender inglés y a leer y escribir. Además no tenía reparo ninguno en criticar a los Sheikhs de Al Azhar³⁹².

Nawal describe a su padre como un hombre culto, ilustrado, religioso, tolerante, con una vocación política nacionalista que le aproximaba al concepto de “padre de la patria”, una patria liberal y moderna. Su mirada capta que la paternidad es una institución sociocultural que se irá transformando bajo el peso de numerosos factores. “Somos seres de memoria y de historia”, comenta Yvonne Knibiehler³⁹³. La lectura de los textos autobiográficos de Nawal contribuye a visibilizar los roles de padres y madres en el convulso Egipto que marcó su infancia y su adolescencia, permite ver que la maternidad y la paternidad están articuladas y producen experiencias que adquieren sentido en un determinado sistema de parentesco y que no se pueden interpretar sin acudir al universo simbólico de la cultura de la que forman parte.

³⁸⁸ TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras del padre*, *op. cit.*, pág. 9.

³⁸⁹ Ver al respecto BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina*. Barcelona, Anagrama, 2000.

³⁹⁰ Filósofo y poeta sirio (973/1058) que fue escéptico en sus creencias y denunció la superstición y dogmatismo en la religión.

³⁹¹ AS-SAADAWI, Nawal, *op. cit.*, pág.113.

³⁹² Eruditos en jurisprudencia islámica de la Mezquita al-Azhar en Egipto.

³⁹³ KNIBIEHLER, Yvonne, “Padres, patriarcado, paternidad”, en Silvia Tubert (ed.), *op. cit.*, pág. 117.

En 1940, tras el traslado del padre de los As-Saadawi a Menouf, Nawal fue matriculada, a los nueve años, en una escuela inglesa que combinaba una educación avanzada en esta lengua con el programa gubernamental. Allí conoció el sentido de la diversidad cultural y religiosa al relacionarse con otros estudiantes procedentes de barrios coptos y judíos. Solía ir al colegio en bicicleta, hecho que llamaba la atención de los niños que la perseguían extrañados. Ciertamente, solía romper los moldes establecidos. El primer problema sobre la continuidad en sus estudios fue motivado por el hecho de que en Menouf no había escuela secundaria para niñas, motivo por el que su padre pretendió que se quedara en casa para ayudar a su madre y reducir así la carga que representaba cuidar una familia cada vez más numerosa. Pero la madre se negó. Los resultados de Nawal en la escuela le dieron valor para insistir en que continuara sus estudios.

A pesar que los gobiernos reformistas y los sectores nacionalistas habían contemplado introducir un proyecto ilustrado, educativo, para las chicas, las ideas sobre la modernización y la incorporación de las mujeres a la enseñanza reglada tropezaron con el peso de las tradiciones. Unir la ciencia, la enseñanza y la cuestión femenina con el nacionalismo egipcio fue un hecho problemático. Por este motivo surgieron debates, preguntas y límites relacionados con la presencia de las mujeres en los ámbitos educativos. A comienzos del siglo XIX las mujeres instruidas pertenecían a las familias de la élite. Recibían clases privadas en el hogar, centrando sus estudios en los textos religiosos, la lectura y la escritura. Algunas niñas de las clases medias acudían a las escuelas coránicas anexas a las mezquitas donde se les impartía una educación elemental en religión, lectura, escritura y aritmética. No obstante, los primeros centros educativos femeninos con carácter formal surgieron a mediados de siglo. La primera institución educativa femenina de carácter gubernamental en Oriente Próximo fue la Escuela de Comadronas de El Cairo, fundada en 1832 con la finalidad de enseñar a las jóvenes obstetricia, atención prenatal y posnatal, vacunación, cauterización, cura de

heridas y preparación de las medicinas más comunes³⁹⁴ Fue una de las reformas más notables de Muhammad Alí. Pronto la Escuela se convertiría en un “lugar de contestación” donde se debatiría sobre “Modernidad”, “Ciencia”, “Política” y “Emancipación”. Fue criticada por representar una “feminidad” que se consideraba “masculina” debido a que en ella se aprendían conocimientos y habilidades que iban más allá de los que practicaban las *dayas* (parteras tradicionales), para establecer la figura de las *hakimas* o médicas³⁹⁵. Posteriormente algunas figuras del feminismo egipcio como Malak Hifni Nassif y Huda Sha‘rawi lucharon por escolarizar a las niñas en la educación primaria, secundaria y universitaria.

Pero el problema de fondo era la necesidad de controlar la irrupción de las mujeres en la esfera pública, el peligro que podía suponer la adopción de hábitos secularizados y el acuerdo, o desacuerdo, para formar amas de casa cultas que socializaran a sus hijos utilizando preceptos higiénicos y pedagógicos modernos³⁹⁶. Las mujeres que rompieron normas ancestrales y cursaron estudios medios y universitarios fueron consideradas por ciertos sectores ilustrados “educadoras de la nación” y “civilizadoras”, pero también tuvieron que afrontar serios obstáculos y contradicciones, ya que prevalecían principios como “la política del futuro será doméstica”³⁹⁷ o “el verdadero patriotismo incumbe a las condiciones y la calidad de la paternidad y la maternidad”³⁹⁸.

Nawal As-Saadawi había dado ya numerosas muestras de su espíritu rupturista al emprender sus estudios secundarios. Lograría continuar pero a costa de muchos sacrificios. Tras ser admitida en la escuela Nabaweya Moussa, en el distrito de Abbassieh, la enviaron a El Cairo con su tía

³⁹⁴ MAHFUZ, Naguib, *The History of Medical Education in Egypt*. El Cairo, Gouvernement Press, 1935, pág. 71 y El-AZHARY SONBOL, Amira, *The Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1822*. New York, Syracuse University Press, 1991, págs 45 y ss y AHMED, Leila, *Women and Gender in Islam*, New Haven, Yale University, 1992, pag. 135.

³⁹⁵ FAHMY, Khaled, “Mujeres, medicina y poder en Egipto durante el siglo XIX, en Lila Abu-Lughod (ed.), *op. cit.*, págs. 59-111.

³⁹⁶ MINAI, Naila, *Women in Islam*. New York, Searview, 1981 y WADDY, Charis, *Women in Muslim History*, London, Longman, 1980.

³⁹⁷ SHAKRY, Omnia, “Madres instruidas y juego estructurado: la crianza de los hijos en Egipto a finales del siglo XIX, en Lila Abu-Lughod (ed.), *op. cit.*, pág. 205.

³⁹⁸ Idem

materna, Hanem. Diariamente cogía un tranvía frente a la puerta de la casa que la dejaba a la entrada de la escuela. Odiaba las vacaciones. Contrariamente a lo que representaban para muchos chicos y chicas, a ella le agotaba quedarse en casa entre cuatro paredes, estar en la cocina y encender el hornillo de keroseno con su humo. Allí se disipaban todos sus sueños. En cambio, la escuela significaba a libertad: “Era poner distancia entre la tierra y yo, acercarme a los cielos”³⁹⁹. Sabía que si suspendía tendría que cocinar para la familia y fregar suelos. Aprobó los exámenes sin dificultad y pasó al segundo año de secundaria. Pero tuvo que cambiarse a la escuela Saneya para chicas, después que su tía Hanem escribiera a su madre comentándole que no quería seguir teniéndola en casa.

Nawal fue a vivir entonces con su tío Sheikh Muhammad As-Saadawi, en el distrito de Anbari. Allí, pasó dos años, 1944 y 1945, compartiendo habitación con su hermano Tal’at.

“Todos los días cAmīn aba desde la casa de mi tío hasta la escuela, con una cartera llena de libretas y libros. Empecé a inclinar el cuerpo hacia un lado, y me dolía la parte baja de la espalda y la pierna izquierda. A menudo tenía que pararme a medio camino para descansar, y a veces llegaba a la escuela después de que hubiera sonado la campana y me encontraba con la puerta cerrada”⁴⁰⁰.

Debido a esta dolencia tuvo que cambiar de domicilio. Se trasladó a casa de su abuelo bajo la supervisión de su tía Fahima. Era una villa grande y triste, con jardín, situada en la carretera de Zeitoum, donde “los ojos se volvían del color de la ceniza” y “las lágrimas se acumulaban en quiste en la garganta, o en el pecho”⁴⁰¹. De hecho, sus moradores fueron desapareciendo uno tras otro: el abuelo, su tío Zakareya, que murió joven y sin descendencia, y el solitario tío Yehia, a quien nadie recordaría. Allí Nawal aprobó los exámenes

³⁹⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op cit., pág.192.

⁴⁰⁰ Idem, pág. 198.

⁴⁰¹ Idem, pág. 137.

y pasó a tercer año de secundaria, pero su hermano suspendió y tuvo que repetir curso⁴⁰².

En 1945 iniciaría una nueva etapa de su vida, tras matricularse como alumna interna en la Escuela Secundaria Helwan para chicas:

“Tenía catorce años, crecía rápidamente y mis sueños se multiplicaban. Eran alocados, volando hacia un cielo sin límites. La única diferencia entre ellos y la locura era que mis sueños nacían de un deseo de cambiar las cosas, tenían una justificación”⁴⁰³.

Poco a poco, sus padres se iban convenciendo de que el futuro de Nawal no era el matrimonio y reemplazaron la idea de verla vestida de novia algún día por la imagen de su hija envuelta “en la toga de abogado, o en la bata de médico, o en las ropas que un eminente catedrático o un escritor puedan llevar”⁴⁰⁴. Entendieron que sus deseos de emancipación pasaban por la búsqueda y la defensa de caminos alternativos basados en el ejercicio de la libertad. La joven no parecía decidida a adaptar su vida a las necesidades y exigencias de la vida matrimonial sino más bien a transgredir sus normas y a luchar por su independencia. Nawal daba muestras con su comportamiento de querer reescribir la historia de las jóvenes de la clase media egipcia, algo que ya había ocurrido en los países europeos a partir del primer tercio del siglo XX en los países europeos⁴⁰⁵.

En el internado descubrió la alegría de estar con otras chicas, una oportunidad que no le había brindado la vida hasta entonces. Nawal permanecía allí los fines de semana con aquellas compañeras que no tenían parientes en El Cairo. Sólo salía de la escuela para coger el tren a Menouf la

⁴⁰² Idem, pág. 202.

⁴⁰³ Idem, pág. 245.

⁴⁰⁴ Idem, pág. 246.

⁴⁰⁵ Ver LLONA, Miren, “Los otros cuerpos disciplinados. Relaciones de género y estrategias de autocontrol del cuerpo femenino (primer tercio del siglo XX)”, *Arenal. Revista de Historia de las mujeres* (Universidad de Granada), Vol. 15, Nº 1, 2007, págs.79-108. Otra interpretación en TORRAS, Meri, “¿Sola?... Tal vez... (pero lo limitado de la norma que me convierte en transgresora solamente te pertenece a ti)”, en María José Porro (coord.), *Vivir la vida... Contar la historia*. Córdoba, Grupo de Investigación Sociología de la Literatura Andaluza de los siglos XIX y XX y sus relaciones con Hispanoamérica, 2004, págs.43-58.

víspera de Eid o al acabar el curso, cuando empezaban las vacaciones de verano. En ese ámbito se sentía libre para cantar, bailar, actuar y disfrutar de lo que le gustaba hacer lejos de la supervisión de su familia. No obstante, la enseñanza era incompleta y sesgada. Aunque las alumnas asistían a clases de puericultura y cursaban una asignatura sobre fertilización de las flores, abejas y gusanos, no recibían ninguna información sobre la sexualidad humana, la concepción y el embarazo.

En esta época Nawal se aficionó a escribir pequeñas obras dramáticas que se solían representar en los dormitorios del internado. Esta iniciativa dio pie a la formación del *Teatro Libertad*. Pero una noche la puesta en escena de la pieza *Un grito en la noche*, cuya heroína era una joven embarazada fuera del matrimonio, desató una gran tormenta que le costó la expulsión del internado⁴⁰⁶:

“Inesperadamente, el mundo se desmoronó en la Escuela Secundaria Helwan para chicas. Se suponía que éramos vírgenes y no sabíamos nada sobre sexo o sobre embarazos ilegítimos. Se suponía que ni siquiera debíamos pronunciar esas palabras en árabe, ni secretamente ni en público. Si eran parte de nuestra clase de inglés, las podíamos pronunciar en inglés y sólo en inglés, y en clase, pero, evidentemente, no en el dormitorio”⁴⁰⁷.

Esta parte de la narración autobiográfica se convierte en un *relato fundacional* sobre las primeras rupturas de Nawal con el orden establecido. Denota que su escritura, inscrita todavía en el ámbito privado, constituía un temprano acto de rebeldía contra la estructura socio-sexual del mundo musulmán. Rompía el tabú a la hora de hablar de cuestiones sexuales, en mayor medida aún si se trataba de mujeres, y atacaba de frente las normas del pudor femenino y sus consecuencias: el honor perdido de la familia o la comunidad. Denota también la existencia, a la hora de enjuiciar el texto y otros discursos, de un doble código social de permisividad según la lengua

⁴⁰⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *op. cit.*, pág. 257.

⁴⁰⁷ Idem, pág. 257-258.

utilizada: árabe o inglés, y con ella el enmarañamiento cultural del momento, los problemas de hibridación y la dualidad de códigos morales no sólo en un sentido sexual sino religioso y político. En este sentido hay que recordar que por el hecho de mantener relaciones fuera del matrimonio una chica musulmana podía ser castigada de diversas maneras: desde la advertencia verbal –el castigo más suave- hasta el destierro o incluso la muerte. En cualquier caso, se situaba al margen para siempre, salvo alguna excepción puntual, de las expectativas matrimoniales y se convertía en una carga financiera y moral para la familia, ya que la ignominia cometida recaía también sobre ésta⁴⁰⁸. La narración sobre la obra teatral y sus consecuencias denota, en fin, las conexiones entre cuerpo y escritura en un doble sentido. Por un lado, resalta una “escritura de mujer”, una mujer muy joven además, que escribe sobre la vida de otra mujer, muy joven también, algo que nos lleva a recordar las palabras de Cixous: “Es necesario que la mujer se escriba a sí misma: que la mujer escriba de la mujer y acerque a las mujeres a la literatura, de la que han sido alejadas con la misma violencia con la que han sido alejadas de sus cuerpos”⁴⁰⁹. Por otro lado, manifiesta la existencia de unos dispositivos de control y poder sobre el cuerpo, más visibles cuando se trata del cuerpo y de la conducta de las mujeres, dispositivos que, si fracasan, rompen el modelo de feminidad normativo, desestructuran el “cuerpo dócil” y las “conductas sumisas”, visibilizando la indisciplina y el desorden, como ha explicado Michel Foucault⁴¹⁰.

Evidentemente, Nawal al elaborar su modesta pieza teatral construyó un discurso transgresor que chocaba violentamente con los discursos hegemónicos establecidos. No tenía excusa ni escapatoria. La delataban las entradas, que decían: “*Teatro Libertad* presenta *Un grito en la noche*, escrita por Nawal As-Saadawi”. De ahí la dureza del castigo, incrementado con la

⁴⁰⁸ HIRSI ALI, Ayaan, *Yo acuso. Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas... op. cit.*, págs. 52-53 y JOVER SILVESTRE, Yolanda B (ed.), *La lucha de la mujer en la escritura francófona africana*. Almería, Universidad de Almería, 2005.

⁴⁰⁹ CIXOUS, Hélène, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*. Barcelona, Anthropos, 1996, pág. 221.

⁴¹⁰ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar*. Madrid, Siglo XXI, 1982, pág. 182.

pérdida de tres puntos en “comportamiento y buenas maneras”⁴¹¹. La directora de la escuela estaba dispuesta a dejarla asistir a las clases por su extraordinario rendimiento académico pero se negó a readmitirla. Finalmente, tras entrevistarse con el padre de Nawal, cambió de actitud. No sería la única vez que la joven estudiante cuestionara en la Escuela Secundaria de Helwan el discurso dominante, en sus facetas social y religiosa. Cuando tenía 17 años le empezaron a rondar infinidad de preguntas acerca de la religión. Las respuestas que le daba su padre no saciaban su afán de saber ni la dejaban convencida y satisfecha. Preparando un discurso sobre la Hégira de Mahoma, tuvo que leer el Corán de principio a fin y, de manera similar a las mujeres norteamericanas (Sarah Grimké, Antoniette Brown y Elizabeth Cady Stanton, entre otras) que desde el protestantismo liberal interpretaron la Biblia con unas estrategias no androcéntricas en el siglo XIX⁴¹², se planteó a sí misma numerosas cuestiones relacionadas con la discriminación sexual que vislumbraba en el texto religioso de los musulmanes. Bajo ellas subyacía la idea, no expresada públicamente en esa etapa de su vida pero sí más tarde, sobre el derecho de conciencia y opinión individual, y la percepción de que el Corán, como otros textos religiosos, estaba escrito en un lenguaje androcéntrico e inculcaba valores patriarcales:

“Entonces me di cuenta de que era cierto lo que decía mi tío Sheikh Muhammad. Alá no se dirigía a Eva excepto a través de su esposo, Adán, y el nombre de Khadija no se mencionaba ni una sola vez, aunque había participado en la fundación del Islam y había sido quien encaminó a su esposo para que se convirtiera en el profeta del Islam. ¿Por qué Dios no mencionaba a Al Sayeda Khadija y a otras mujeres que habían luchado y muerto, mártires en los campos de batalla del Islam? ¿Por qué Dios sólo se dirigía a los hombres y si se dirigía alguna vez a una mujer, lo hacía a través de los hombres? ¿Por qué se hacía al hombre “responsable de la mujer” y por qué Dios mencionaba a hombres que valían mucho menos que Al Sayeda Khadija, hombres como Lot, Majuj y Yajuj, o Isaac y Jacob? Y por

⁴¹¹ AS-SAADAWI, Nawal, *op. cit.*, pág. 258.

⁴¹² CADY STANTON, Elizabeth, *La Biblia de las Mujeres*. Madrid, Cátedra, 1999. PINTOS DE CEA-NAVARRO, “Las mujeres, tejedoras de la palabra: la interpretación bíblica feminista como experiencia religiosa”, *Arenal. Revista de Historia de las Mujeres* (Universidad de Granada), Vol.5, Nº 1, 1998, págs. 5-21.

qué aparecía en el Corán el nombre del Rey Salomón mientras que el de Belkis, reina de Saba, se olvidaba completamente aunque ella era conocida por su mayor sabiduría, y sus pensamientos y cultura más profundos?⁴¹³

Después de aquel discurso sobre la Hégira que contenía aspectos muy críticos, Nawal ganó una excelente reputación en la escuela. La gente la admiraba como alumna modelo por combinar estudios, ciencia y religiosidad. Escribía prosa y poesía y se sabía el Corán y los dichos del Profeta. En esos últimos años de Secundaria se iba a convertir en un modelo de devoción para otras chicas, pues su sentido crítico iba unido a su propia experiencia religiosa, que salió fortalecida pese a todo. Rezaba con regularidad, ayunaba el mes de Ramadán, pronunciaba las palabras en un elocuente árabe clásico y apoyaba lo que decía con citas del Corán y los dichos del Profeta⁴¹⁴. Evidentemente, a su edad y en sus circunstancias no estaba en condiciones de pedir una reinterpretación del Corán, pero había una cuestión de fondo no resuelta que le causaría en adelante una gran preocupación: la idea de la justicia y la sabiduría divina presente en el texto sagrado que tan bien conocía chocaban frontalmente con la discriminación social, sexual y de raza presentes a su alrededor⁴¹⁵. Partiendo de sus lecturas, reflexiones y experiencias, la joven fue reelaborando discursos y prácticas de vida. Su pensamiento acabaría separándose de la aceptación de lo heredado en un sentido secularizado, desde el punto de vista intelectual y emocional, y provocaría en ella cambios alternativos que podrían enmarcarse en lo que Raymond Williams considera “una nueva estructura del sentir”⁴¹⁶.

3.2.1 Formarse para ejercer una profesión: la medicina

Nawal sacó muy buenas calificaciones en secundaria y logró acceder a la Escuela Médica en 1948 para cursar unos estudios que se consideraban “masculinos”. El primer curso tenía carácter preparatorio y se impartía en

⁴¹³ AS-SAADAWI, Nawal, *op. cit.*, pág. 290.

⁴¹⁴ *Idem*, pág. 295.

⁴¹⁵ *Idem*, pág. 291.

⁴¹⁶ Cit. en LLONA, Miren, *op. cit.*, pág. 82.

la Escuela de Ciencias, que estaba situada en el edificio principal de la universidad⁴¹⁷. Habían pasado veinte años desde que la institución universitaria abriera sus puertas a las mujeres, incrementándose la presencia femenina en las aulas en la segunda mitad de la década de los treinta. Nawal As-Saadawi describe su ingreso en la academia y la segregación sexual presente en determinadas carreras universitarias desde la autoconsciencia y eligiendo cuidadosamente las palabras para reconstruir su experiencia. Buscaba “rehacer” su identidad y obtener independencia económica, como otras muchachas egipcias⁴¹⁸:

“En aquellos días, no se animaba a las chicas a elegir carreras de ciencias, o a estudiar medicina, ingeniería o ciencias puras. La palabra “ciencia” en árabe era un sustantivo masculino y tenía un algo masculino, pero *aadaab* (literatura) era femenina, y sus letras eran parecidas a las de *adab*, que significa buenos modales, obediente, dócil. Un dicho que se repetía a menudo era: “Se prefieren los buenos modales a la ciencia” (con el significado de conocimiento). De las chicas se esperaban buenos modales y obediencia, pero no pasaba lo mismo con los chicos.”⁴¹⁹

Sin embargo, a lo largo de su autobiografía siempre encuentra un momento para recordar que su verdadera vocación era escribir, no la medicina. Tras conseguir el certificado de enseñanza secundaria con muy buenas calificaciones, su primer impulso fue matricularse en la Escuela de Literatura, ser escritora. Su padre le dijo que los graduados de esa escuela acababan siendo funcionarios del gobierno u oficinistas⁴²⁰. La gente de letras no tenía futuro, vivían y morían en la pobreza, como el poeta Al-

⁴¹⁷ AS-SAADAWI, Nawal, *op. cit.*, pág. 298.

⁴¹⁸ Las obras de Virginia Wolf marcaron el camino. Cf. *Un cuarto propio*, Madrid, Horas y Horas, 2003, *Tres guineas*. Barcelona, Lumen, 1999 y *Las mujeres en la literatura*, Barcelona, Lumen, 1981. La segregación sexual, a pesar de los avances experimentados, aún se mantienen. Ver BALLARÍN DOMINGO, Pilar (ed.), *Desde las mujeres. Modelos educativos: coeducar/segregar*. Granada, Universidad de Granada, 1992; BLANCO, Nieves, *Educación en femenino y en masculino*, Madrid, Akal, 2001 y ARENAS, Gloria, *Triunfantes perdedoras. Investigación sobre la vida de las niñas en la escuela*. Málaga, Universidad de Málaga, 1996.

⁴¹⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *op. cit.*, pág. 304.

⁴²⁰ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, *op. cit.*, pág. 296.

Deeb⁴²¹. Preocupada, la madre decidió tantear el amor propio de su hija: “¿Sabes, Nawal, quienes buscan entrar en la Escuela de Literatura? Los que no fueron buenos en la escuela y tienen notas bajas. Pero tú tienes las más altas calificaciones. Ve a la Escuela de Medicina. Podrás ser una doctora famosa como Ali Ibrahim [uno de los principales cirujanos de Egipto] y podrás cuidar de nosotros sin que tengamos pagar”⁴²². La joven acabaría cediendo pero en sus sueños imaginaba que llegaría a ser escritora, como Taha Hussayn⁴²³: “Cuando decía eso, mis colegas sonreían sarcásticamente. ¿Qué tontería estás diciendo? Escribir no te dará de comer, Nawal”⁴²⁴.

Su padre decidió ahorrar para pagarle la carrera. Pero ella consiguió que el Decano de su Facultad la eximiera del pago de la matrícula durante todo el período de estudio por haber pasado los exámenes de la escuela secundaria con las máximas calificaciones. Cuando volvió a casa para devolverle el dinero ahorrado a su progenitor, la cara de éste quedó grabada en su memoria: “Fue un momento que no puedo olvidar y cuyos detalles vivirán para siempre”⁴²⁵. La lucha de Nawal por afirmarse, gestionar sus propios asuntos y obtener respetabilidad empezaba a dar resultados.

En la universidad empezó a mezclarse con el “otro sexo”, algo que estaba prohibido en la educación primaria y secundaria. Las dos palabras que más le ruborizaban las mejillas eran: sexo y hombre. En su primer año preparatorio, de anatomía, se agudizaron sus preguntas al conocer tanto el cuerpo femenino como el masculino. No entendía por qué su madre hacía tantas distinciones entre ella y su hermano, por qué hablaba del hombre como si fuera un dios a quien tendría que servir en la cocina durante toda a vida, por qué la sociedad había tratado siempre de convencerla de que la masculinidad era una distinción y un honor y la feminidad una debilidad y una desgracia.

⁴²¹ Este escritor dice en uno de sus poemas: “Soy una pared en la que está escrito: ¡Oh, hombre de vejiga llena, mea aquí!”. Ver AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., 296.

⁴²² Idem.

⁴²³ Taya Hussain

⁴²⁴ AS-SAADAWI, Nawal, op cit, pág. 322.

⁴²⁵ Idem, pág. 316.

Le molestaba que la sociedad formara a los hombres para sentirse dioses y a las mujeres para ser incapaces de hacer nada. Pero pronto sus pensamientos cambiaron de rumbo para concentrarse en sus estudios y en aprobar los exámenes de fin de curso.

Después del año preparatorio se trasladó al edificio principal de la Escuela de Medicina, en la calle Kasr Al Aini⁴²⁶. Allí accedió al primer curso de Al Mashraha⁴²⁷.

“Mi imaginación se desbocaba al acercarme a la entrada del edificio. ¿Cómo iba a ser capaz de cortar un cuerpo humano? ¿Cómo sería capaz de seccionar el músculo llamado corazón, que nunca había dejado de latir durante toda mi vida? ¿Cómo sería capaz de cortar las células del cerebro que nunca había dejado de hacer preguntas, y de recuperar los recuerdos de la infancia?”⁴²⁸.

Le costó acostumbrarse:

“Los primeros días, temblaba cada vez que hacía un corte en el cadáver con el escalpelo, porque no podía olvidar que era carne humana lo que diseccionaba. Dejé de comer todo tipo de carne, y cuando veía algún trocito flotando en la sopera, me entraban náuseas. Me recordaba a un miembro flotando en formalina”⁴²⁹.

En *Memorias de una Joven Doctora*⁴³⁰ habla de lo que la ciencia le hizo descubrir, de cómo le abrió los ojos, encontrando en ella respuesta a muchas de las preguntas que se había hecho desde pequeña. Durante años había intentado entender el mundo, comprender las diferencias entre chicos y chicas, y averiguar las causas de la discriminación sexual. Ahora, en esta nueva etapa de su vida iría sustituyendo los discursos legitimadores religiosos por los discursos científicos. Thomas Laqueur aún no había publicado su libro sobre el análisis histórico de la literatura médica, en el que pone de relieve el salto cualitativo que supuso pasar de la percepción de un solo sexo, el masculino, pues el “cuerpo femenino” se consideraba un mero

⁴²⁶ Idem, pág. 305.

⁴²⁷ Idem, pág. 308. La sala de disección. Se refiere al curso en el que los estudiantes cursan anatomía y fisiología del cuerpo humano, además de farmacología y parasitología.

⁴²⁸ AS-SAADAWI, Nawal, *op cit*, pág. 308.

⁴²⁹ Idem, pág.310

⁴³⁰ AS-SAADAWI, Nawal, *Memorias de una Joven Doctora*, Barcelona, Lumen, 2006.

apéndice o versión devaluada de él, a la consideración de dos sexos, el masculino y el femenino, con sus propias características y sus representaciones culturales⁴³¹, La dualidad se puso de relieve en la profusión de dibujos sobre la anatomía del cuerpo femenino, las nuevas interpretaciones sobre la reproducción humana y el papel de las mujeres en ella, algo que canalizaría la educación femenina hacia la domesticidad⁴³². La ciencia le reveló a Nawal la igualdad y la diferencia desde perspectivas biológicas, culturales y éticas. Existían cuerpos sexuados, categorías generacionales, étnicas y raciales que a veces se combinaban debido a un cúmulo de circunstancias. Conviviendo con ellas se palpaban la presión social y familiar, la educación segregada, la huella de unos roles históricamente contruidos y de unas ideologías justificativas de la desigualdad que creaban relaciones de dependencia y de sometimiento personal⁴³³. De ahí “la inferioridad” de las mujeres. A partir de ese momento se abriría un mundo nuevo ante la joven estudiante de medicina. Y aunque sintiera ciertas dudas y aprensiones, enseguida se entregó a los estudios con avidez, dominada por un deseo frenético de saber:

“La ciencia me reveló los secretos de la existencia humana y convirtió en absurdas las diferencias que mi madre había tratado de establecer entre mi hermano y yo. La ciencia me demostraba que las mujeres eran iguales que los hombres y los hombres iguales a los animales. La mujer tenía un corazón, un sistema nervioso y un cerebro idénticos a los de un hombre, y los animales tenían un corazón, un sistema nervioso y un cerebro idéntico al de los seres humanos. ¡No había diferencias esenciales entre ellos! Una mujer tenía en su interior un hombre, y un hombre llevaba dentro de sí a una mujer. La mujer tenía órganos masculinos, algunos visibles, otros ocultos y el hombre tenía hormonas femeninas en la sangre. Los seres humanos habían mutado las

⁴³¹ LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra, 1990.

⁴³² SCHIEBINGER, Londa, “Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female”, en Catherine Gallagher y Thomas Laqueur (eds.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Berkeley, Los Ángeles, Londres, University California Express, 1987, págs. 42-82.

⁴³³ TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid, Cátedra, 2003 y IZQUIERDO, María Jesús, *El malestar de la desigualdad*. Madrid, Cátedra, 1998, especialmente el capítulo segundo: “El cuerpo: semejanza y diversidad”, págs. 57-112.

colas en forma de pequeñas vértebras en la base de su espina dorsal; y los animales se habían despojado de las lágrimas.”⁴³⁴

Y añade:

“Estaba encantada con aquel mundo nuevo que colocaba a hombres, mujeres y animales unos junto a otros, y con la ciencia, que me parecía un dios poderoso, justo y omnisciente; así que deposité mi fe en él y abracé sus enseñanzas”⁴³⁵.

Su “yo” llegó a una fase nueva, de adaptación. Abducida por los estudios que le requerían mucha concentración y dedicación, por la responsabilidad de aprobar los exámenes de fin de curso y ser la alumna modelo a ojos de la sociedad y de su familia, Nawal dejó de lado sus preocupaciones por su condición de mujer, para verse sumergida en una nueva lucha: terminar su carrera y luchar por la liberación de su patria:

“La niña se había transformado en una muchacha veinteañera, una estudiante que se tomaba su trabajo muy en serio, estudiaba anatomía, bioquímica, psicología y patología. Había leído el Corán y partes del Antiguo y el Nuevo Testamento, además de otros libros de filosofía, religión y, sobre, todo, historia, desde el tiempo de los faraones y los antiguos egipcios hasta el Khedive Ismail, la ocupación británica, el rey Fouad y el rey Farouk, y el nacimiento de los partidos políticos en Egipto”⁴³⁶.

En aquellos días, la universidad era el escenario de continuas manifestaciones que pedían la abdicación del rey y el cambio de gobierno. Se encontraba cada mañana con los estudiantes gritando: “¡Abajo los británicos. Abajo el rey!”. Un ambiente que le alegraba el corazón y a la vez le llenaba de rabia, una rabia que había ido acumulando desde niña y que la empujaba a gritar y patear los retratos del rey, de los *pashas* y de los británicos, responsables de la miseria de su país. Comprendió que para promover el cambio tenían que derrumbarse muchos pilares. Su conciencia fue tomando nuevos rumbos cuando empezó a descubrir, gracias al ambiente universitario y al espíritu crítico de su padre, los caminos oscuros de la política, los

⁴³⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *Memorias de una Joven Doctora*, págs. 39-40.

⁴³⁵ Idem

⁴³⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 49

engaños de los gobernantes, los numerosos enemigos al acecho y las dos grandes causas que la llevarían a manifestarse: el Estado de Israel y la liberación de Palestina. En una de las movilizaciones fue alcanzada por una piedra: ·“Me dio en la cabeza, cerca del ojo y estuve a punto de perderlo”⁴³⁷. Pese a las advertencias de su familia, ella siguió muy involucrada en las protestas. Asistía a seminarios y actividades extracurriculares, preparaba discursos que le pedían los diferentes líderes de los grupos de estudiantes- tanto los Hermanos Musulmanes, como el Partido Wafdí o el Partido Nacional- e incluso publicaba artículos en revistas como *Estudiantes de Kasr Al-Aini*, editada en su universidad.

Escribe Mahmud Game' en su libro *Conocí a los Hermanos Musulmanes*:

“Y estaba con nosotros en la misma promoción la Dra. Nawal As-Saadawi, que hemos logrado reclutar para que forme parte de los Hermanos, se puso el velo islámico y se tapó la cabeza. Consiguió formar una sección para las Hermanas de las estudiantes de su Facultad e incluso habilitar una mezquita para ellas. Las incitaba a rezar y yo era el punto de conexión entre ellas y los Hermanos. Consiguió convencer a muchas de sus colegas para unirse a nosotros y a llevar el velo islámico, en una época en la que era raro ver mujeres v e l a d a s ”⁴³⁸.

Más tarde, empezó a interesarse por Karl Marx y la teoría comunista. Descubrió estas ideas a través de su amiga Samia y de Youssef Idris, que se convertiría en un famoso escritor en el mundo árabe. Para ella, la palabra “comunista” había representado hasta ese momento una combinación de ateísmo, herejía, corrupción e inmoralidad. Su primera reacción al escuchar Marx, fue: “Dios mío, Samia, eso es terrible. Un copto es mucho mejor, al menos cree en el libro de Dios, pero un comunista es un ateo, un herético”⁴³⁹. En los años cuarenta y cincuenta creció el conflicto entre el comunismo y el Islam en un mundo polarizado por la Guerra Fría. Quizá por ello en las

⁴³⁷ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 306.

⁴³⁸ ABDELHALIM, Muhammad, “Nawal As-Saadawi...de los Hermanos a acusada de ateísmo”, (27/01/2014). Disponible en: <http://www.masalarabia.com>.-الإخوان-من-السعداوى-نوال-394335-ثقافة-فن-وثقافة/

⁴³⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 325.

colonias de África y Asia, como Egipto, que continuaba bajo el dominio británico, el Islam pasó a ser un mero instrumento en manos del capitalismo para enfrentarse al comunismo, cuyos militantes eran acusados de ateísmo. Pero Nawal descubrió que se trataba de un juego político de los gobernantes que carecían de sentido de la justicia. Recordaba a su padre, a su abuela paterna y a la gente del pueblo, que no conocían a Marx ni habían leído el Corán nunca. Ellos tenían un concepto de justicia heredado de otros dioses, como Isis, la Diosa de la sabiduría, o Maat, la de la justicia, y lo aplicaban por intuición, lejos del engaño y la astucia de los “malabaristas” que sometían y domaban a los trabajadores y agricultores en una especie de complot surgido entre los gobernantes, los británicos y los *pashas* del parlamento⁴⁴⁰. Pues bien, en esa época Karl Marx le hizo redescubrir a Nawal conceptos como la justicia o la injusticia social, que abrieron ante ella una nueva ventana de conocimiento y sensibilidad, equiparable a la que le permitía ver con claridad la situación de las mujeres en el sistema patriarcal. Ahora podía contemplar a las víctimas cada vez más numerosas del sistema capitalista y patriarcal: los pobres y desfavorecidos en manos de gobernantes, terratenientes, comerciantes y banqueros sin escrúpulos, y el denominado “sexo débil”, subordinado, sin voz y a merced de sus “amos”. Ahora también podía examinar su condición de mujer en una dimensión más amplia, más allá del clan familiar y de la discriminación sufrida en el hogar. Su rabia ya no se centraba sólo en Allah y lo que él había dictado para las mujeres, sino en las pautas culturales y en las manipulaciones del poder. A partir de ahí adoptó el concepto de Justicia, que pasaría a formar parte de sus convicciones y se transformaría en un pilar importante en la lucha emprendida en los libros con su pluma, comprometiéndose a desvelar, a través de la escritura, todo lo que favorecía la desigualdad. La Justicia se traducían así en un sentimiento de amor, inseparable de la libertad, la dignidad y la solidaridad.

⁴⁴⁰AS-SAADAWI, Nawal, “El comunismo, el Islam y mi abuela” <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=380590>

Tras el relumbrón intelectual y emocional que provocó en ella el descubrimiento de la medicina, Nawal constataría en su práctica profesional en hospitales y centros de salud que el cuerpo humano, cada cuerpo, supone semejanza, desigualdad y diversidad; valoraría las consecuencias del uso abusivo del “biologismo” y el “culturalismo”, cuando se utilizan en un sentido reduccionista, y entendería que la construcción de una genealogía femenina basada en la necesidad de valorar los hechos, trabajos y aportaciones sociales de las mujeres se había anticipado a las argumentaciones científicas sobre el alcance de la diferencia sexual⁴⁴¹. En sus prácticas médicas tuvo ocasión de comprobar que el patriarcado y sus instituciones identificaban feminidad con maternidad y que a partir de la capacidad anatómica y biológica reproductiva de las mujeres se habían construido modelos de feminidad, normas jurídicas y educativas, mecanismos de control de la sexualidad, discursos, representaciones y experiencias que las llevaban a “desaparecer” como sujetos tras su función materna⁴⁴². Por supuesto, no ignoraba que la *sharia* se situaba por encima de las demás leyes promulgadas y que debía cumplirse de manera rigurosa. Este hecho añadía ciertos rasgos distintivos a la institución patriarcal en el mundo musulmán, como la importancia de la “cultura de la vergüenza”, basada en la *infamia* que recae sobre la familia de la mujer que incumple sus funciones, desobedece al marido, sale a la calle sin la vestimenta correcta o mantiene relaciones sexuales fuera del matrimonio; además de la necesidad de parir el mayor número posible de hijos varones, vivir bajo el peso de las instancias jerárquicas y autoritarias y priorizar la identidad de grupo frente a la subjetividad⁴⁴³.

Nawal As-Saadawi se graduó en la Universidad de El Cairo en 1955 con unas calificaciones excelentes, motivo por el que pasó a trabajar como médica residente en el hospital universitario de Kasr el Aini. Allí desapareció

⁴⁴¹ IZQUIERDO, María Jesús, *El malestar en la desigualdad*. Madrid, Cátedra, 1998, pág. 13.

⁴⁴² TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras de la madre*. Madrid, 1996, págs. 8-10.

⁴⁴³ Especial importancia cobra la familia, el clan, la tribu y la comunidad de creyentes o *umma*. Una visión crítica de la “cultura de la vergüenza” en HIRSI ALI, Ayaan, *Yo acuso. Defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas... op. cit.*, págs. 50-54.

la pesadilla que de manera reiterada le había acompañado durante su niñez y su juventud:

“Mi madre me dejó la tarea de encender el hornillo. Todas las noches, dormida, soñaba que el hornillo habría estallado, veía a mi madre en medio de las llamas y corría a salvarla, pero era demasiado tarde porque ya se había muerto abrasada. La envolvían en un sudario blanco y colocaban su cuerpo sobre el lecho de latón. En el sueño, el sudario era el blanco vestido de seda con que se casó”⁴⁴⁴.

El sueño se repetiría de diferentes maneras: “Sólo me dejó, recuerda Nawal As-Saadawi, después de graduarme en la escuela de medicina y convertirme en residente con “honores” en el hospital universitario de Kasr Al Aini⁴⁴⁵. Posiblemente a través de estas fantasías oníricas, que obedecían a impulsos diversos, se estaban expresando vínculos ocultos de afecto y temor entre la madre y la hija⁴⁴⁶.

A comienzos de abril de 1955, Nawal cobró por primera vez en su vida un sueldo mensual. Nueve libras, “cada una de ellas tan grande como la siguiente, para usar una expresión de Sittil Hajja”⁴⁴⁷. Se había convertido en una mujer independiente, hablando en términos económicos, un requisito básico para construir el camino de su liberación personal. Después de trabajar un año en el Hospital Universitario fue enviada a un Centro de Salud de la zona rural de Kafr Tahla, que albergaba tres secciones distintas: unidad clínica, unidad de servicios sociales y unidad educacional. Se trataba de uno de los proyectos emprendidos en las áreas rurales por el régimen revolucionario en 1956. Estaba dirigido por un órgano administrativo denominado Consejo Supremo de Servicios. La oficina central se hallaba en un edificio en la calle Kasr Al Aini. Allí Nawal tuvo que defender su

⁴⁴⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, pág. 178.

⁴⁴⁵ A los estudiantes de medicina graduados con buenas calificaciones se les asignaba una plaza de residente en el hospital universitario.

⁴⁴⁶ BUZZATTI, Gabriella y SALVO, Anna, *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*. Madrid, Cátedra, 2001, págs. 20, . 37 y ss.

⁴⁴⁷ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, *op. cit.*, pág. 178.

derecho a ser destinada a una zona rural en términos igualitarios con los hombres. Lo hizo con un breve discurso pronunciado en un salón donde se apretujaban más de trescientos médicos que iban a ser destinados a los centros de salud. Al hablar puso de manifiesto el grado de conciencia, la fuerza y el dominio de la tensión que las mujeres tenían que demostrar, si querían reafirmarse en sociedad y dar nuevos significados a sus propias experiencias y a las experiencias ajenas⁴⁴⁸. Empleó toda la elocuencia, todos los argumentos y toda la retórica de que fue capaz al dirigirse a su auditorio:

“La revolución que continuamente mencionan en sus discursos ha declarado que se propone garantizar la igualdad de oportunidades para todos; sin embargo, ustedes están privando a las mujeres graduadas en medicina de la oportunidad de trabajar en las áreas rurales, de ser destinadas a los centros combinados de salud al igual que sus colegas masculinos. Yo soy de un pueblo llamado Kafr Tahla y las mujeres de mi pueblo dejan sus casas antes del alba para cavar en los campos. Trabajan bajo la escarcha de la mañana o al calor ardiente del sol en verano. Al final de la jornada vuelven a su casa para cocinar y lavar y hacer el pan. Sólo comen cuando todos los demás ya han comido. Visten con una única *gallabeya* durante todo el año, cAmīn an descalzas por los ásperos cAmīn os y carreteras y trabajan más que los hombres. ¿Forman parte de esas mujeres de los que ustedes llaman “sexo débil”⁴⁴⁹.

Nawal As-Saadawi viajó a Kafr Tahla un cálido día de septiembre del año 1956. Cogió el tren hacia su destino, como había hecho tantas veces siendo niña. Llevaba su maleta repleta de ropa, libros de filosofía y de medicina, novelas en árabe y en inglés, y su diario íntimo. Su equipaje hablaba, constituía una desviación de las normas culturales establecidas para las mujeres, sobre todo en la sociedad rural⁴⁵⁰. Los lugares de la memoria ayudarán a Nawal a dar sentido a los recuerdos y otorgarán valor a las voces

⁴⁴⁸ AMORÓS, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985, pág. 59.

⁴⁴⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de Fuego*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002, pág. 116.

⁴⁵⁰ Así lo constata ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes, *op.cit.*, pág. 85, al analizar la autobiografía de Gómez de Avellaneda, refiriéndose, obviamente, a un momento histórico y un contexto cultural muy diferentes.

femeninas que, a su llegada a la aldea, gritaban su nombre como si se tratara de una jaculatoria⁴⁵¹. Es preciso recordar que uno de los rasgos de la escritura autobiográfica es la creación de un espacio donde el acontecimiento vivido, la subjetividad, la reflexión y la fuerza emocional se dan la mano⁴⁵²:

“Bajé en la estación de Benha (la capital de la provincia Kalioubeya) [...] Tomé un taxi desde Benha hasta Kafr Tahla. A diez kilómetros.[...] Los hombres y las mujeres del pueblo se habían reunido en la puerta de la clínica que me habían asignado. En cuanto bajé del coche, los “yuyus” de las mujeres se alzaron. Oía voces gritar: “Mil saludos a nuestra señora, la doctora. Has traído la luz contigo a Kafr Tahla, Digwa y Al Ramala, y hasta a Benha. Es nuestra doctora, la Saadawi hija de Sayed Bey, que Dios le dé larga vida porque su bondad ha llovido sobre todos nosotros. Mil saludos, doctora, ¡ tú has traído la luz a nuestro centro de salud”⁴⁵³.

En este relato de Nawal As-Saadawi percibimos un nuevo hito en su trayectoria vital. Tuvo que adaptarse al medio, sopesar los apoyos, los obstáculos, las pérdidas, calibrar las escasas expectativas del entorno, coordinar la atención a los pacientes, a los que a veces tenía que intervenir quirúrgicamente, y realizar visitas de concienciación y orientación a las casas del pueblo para enseñarle a la gente normas de higiene, limpieza, nutrición, así como las enfermedades más comunes y su prevención:

“Normalmente había unos cien pacientes, más mujeres que hombres [...] Tardaba unas cuatro o cinco horas y después iba arriba, donde estaban los pacientes internos y la sala de operaciones. [...] Los sábados operaba. El jueves lo consagraba a visitar las casas del pueblo. El resto de la semana me dedicaba a las consultas externas [...] No disponía de rayos X, ni de laboratorio donde analizar la sangre o cualquier otra cosa. Dependía de mis sentidos, del tacto de mis dedos y de mi imaginación de escritora y médica, de una especie de sexto sentido que funciona en algún lugar dentro de mí. En la Escuela de Medicina no me habían preparado para la cirugía y durante el año que pasé en el hospital universitario, sólo había hecho unas

⁴⁵¹ NORA, Pierre, *Les lieux de la mémoire*. Paris, Gallimard, 3 vols., 1986-1989 y GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*. Barcelona, Gedisa, 1989.

⁴⁵² Ver ARRIAGA FLÓREZ, Mercedes, *op.cit.*, pág. 85.

⁴⁵³ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de Fuego, op. cit.*, pág. 112.

cuantas operaciones de pequeñas hernias, apendicitis, evacuaciones de útero o amigdalotomías”⁴⁵⁴.

Las grandes rupturas sociales y los sucesos individuales suelen marcar profundamente la vida de las personas y van acompañados frecuentemente de una gran carga emocional. La historia de las mujeres y la historia de la vida privada no pueden permanecer ajenas a esa carga, fruto de conflictos que son reelaborados e interpretados tanto en la memoria individual como en la colectiva. As-Saadawi da voz en sus obras autobiográficas a numerosos sujetos humildes, marginados, dominados y vencidos, particularmente a las mujeres, tratando de reforzar así sus identidades⁴⁵⁵. Estos textos constituyen además una fuente documental de primera mano por su valor histórico, cultural y sociológico⁴⁵⁶. El atraso, la ignorancia, las malas condiciones de vida y la violencia sufrida por las mujeres están muy presentes en ellos. Nawal tuvo que hacer frente a situaciones muy difíciles en compañía de su ayudante, una mujer llamada Om Ibrahim:

“En la Escuela de Medicina no nos habían enseñado nada sobre algunos insanos y a menudo peligrosos hábitos y rituales que se practican tanto en áreas urbanas como en rurales, entre ellos la circuncisión de niños y niñas. Cuando me gradué como médica, no sabía nada sobre el himen y el clítoris, o sobre las prácticas relacionadas con ellos que eran fundamentadas por las *dayas* y los barberos de pueblo, quienes conseguían más dinero con ellas que con ninguna otra de sus funciones. Así que empecé a salir de paseo con Om Ibrahim, a asistir a bodas y funerales, circuncisiones y desfloraciones. Las *dayas* y los barberos del pueblo no agradecían mi presencia, pero no podían evitarla porque yo era la autoridad médica en el pueblo”⁴⁵⁷.

⁴⁵⁴ Idem, págs. 119 y 121.

⁴⁵⁵ LEJEUNE, Philippe, “Memoria, diálogo y escritura”, *Historia y Fuente Oral*, N° 1, 1989, pág. 35. NAVARRO MATEO, M J, “Declaración de un vencido: autobiografía por personaje interpuesto”, en José Romera, Alicia Yllera, Mario García-Page y Rosa Calvet (eds.), *Escritura autobiográfica. Actas del II Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Cultural*. Madrid, Visor Libros, 1993, págs. 303-309.

⁴⁵⁶ HERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Vicenta, “Algunos motivos recurrentes en el género autobiográfico”, en José Romera, Alicia Yllera, Mario García-Page y Rosa Calvet (eds.), *Escritura autobiográfica, op. cit.*, págs. 241-24.

⁴⁵⁷ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de Fuego, op. cit.* pág. 131.

En la posición en la que relata este episodio, es decir como médica, su distanciamiento crítico sobre la circuncisión de niñas y niños, así como la ignorancia que alega de estas prácticas por falta de información de sus maestros de la Escuela de Medicina de El Cairo, no tiene en cuenta su propia experiencia personal, de la que en esta ocasión no habla. Si lo hará en los libros *Mujer y Sexo* y *La cara desnuda de la mujer árabe*, rompiendo un importante tabú en la sociedad egipcia y librando en adelante una gran batalla en artículos, conferencias y entrevistas contra la mutilación genital femenina⁴⁵⁸. Un día pilló al barbero del pueblo poniéndole una inyección a una mujer a través del tejido de su *gallabeyya* para no exponer el muslo. En otra ocasión, el mismo barbero le cortó la punta del pene a un niño a la hora de circuncidarlo. Y en una ceremonia de esponsales, un novio perforó con las uñas de sus manos la vejiga de su joven esposa en un intento de desflorarla. Por defender a una joven “Masouda” de la violencia de su marido Nawal fue destituida de su cargo. Tuvo que abandonar el Centro de Salud de Kafr Tahla, donde prestaba servicios, para trasladarse al Departamento de Enfermedades Respiratorias del Ministerio de Salud en las afueras de la capital de Egipto.

“Pasé el año 1958 trabajando en el Hospital de Enfermedades Respiratorias de Abbaseya (un suburbio del Cairo). Cogía el autobús desde Giza hasta la plaza Tahrir, después un tranvía a Abbaseya que me llevaba al final de la línea y luego caminaba casi una hora a paso rápido a través de las arenas del desierto hasta llegar al hospital.”⁴⁵⁹

Describe cómo llegaba al hospital:

“Todas las mañanas salía de casa a las seis para estar en el hospital a las ocho. Tardaba dos horas en llegar allí: una hora en el autobús y el tranvía, y otra caminando por el desierto. A veces sufría una insolación o se levantaba una tormenta de arena y ésta

⁴⁵⁸ Aunque esta práctica no fue introducida por el Islam, sino que es muy anterior, se produce en la actualidad en países con población musulmana. No obstante, en Egipto, Sudán y Etiopía algunas niñas cristianas y judías son sometidas también a la mutilación de sus órganos genitales externos. Ver PÉREZ BELTRÁN; Carmelo, “Mutilación genital femenina”, *op. cit.*, págs. 749-750 LIGHTFOOT-MEIN, H., *op. cit.*, 1989 y ERLIC, Michel, *La femme blessée... op. cit.*, 1986.

⁴⁵⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego, op. cit.*, pág. 117.

se me metía en los ojos, la nariz, la boca, las orejas, bajo la ropa y dentro de los zapatos. Cuando hacía calor, el sudor me chorreaba por el cuerpo mientras caminaba con la bolsa sobre la cabeza por protegérmela del sol. Los pies me quemaban y se me formaron pequeñas úlceras en los dedos. Tenía los ojos rojos e inflamados”⁴⁶⁰

Aunque era una mujer fuerte, enfermó. Su padre, antes de morir, le pidió que escribiera una carta al ministro de salud solicitando que la trasladara a un centro más cercano. Él y su madre vivían en el arroyo de Tiri't Al-Zoumour; en el distrito de Omeraneya. El ministro accedió. Su nuevo destino fue el Hospital de Enfermedades Respiratorias de Giza, más cercano a su casa, concretamente a una hora de camino siguiendo el curso del arroyo.

El sueño de sus padres era que Nawal tuviera su propio consultorio. Lo consiguió en 1959, según comenta en sus *Memorias*⁴⁶¹. En esa época compaginaba su labor como médica y psiquiatra en su consulta privada con los diferentes cargos que iba ocupando dentro del ámbito de la medicina y la salud. El primero de ellos, en 1957, fue el de Directora General de Sanidad hasta el año 1972. Fue cesada por la publicación de su primer libro *Mujeres y sexualidad*⁴⁶², en el que narra el trato humillante que sufren las mujeres en el mundo árabe, diferentes cuestiones relacionadas con la religión y el trauma de la escisión, asunto del que no se hablaba en público. Fue, asimismo, Jefa de Redacción de la revista *Salud* durante tres años, hasta que la cerraron, y Secretaria General Adjunta de la Asociación Médica de Egipto. Entre 1973 y 1976 trabajó en una investigación sobre las mujeres y la neurosis en la Facultad de Medicina de la Universidad Ain Shams, que dio lugar a la publicación de un nuevo suyo con el mismo título del trabajo de investigación⁴⁶³. En 1989-1980 1980 fue asesora de las Naciones Unidas para

⁴⁶⁰ Idem, pág. 176.

⁴⁶¹ Idem, pág. 17.

⁴⁶² *Al Mar'a wal Yins*, Versión electrónica en árabe: <https://drive.google.com/folderview?id=0B-PI46qpQ--Bd115VHpuZDFVNHM&usp=sharing>

⁴⁶³ *Al Mar'a wa Al Sira' Annafsi*; versión electrónica en árabe: <https://drive.google.com/folderview?id=0B-PI46qpQ--Bd115VHpuZDFVNHM&usp=sharing>. De este libro y de *Mujeres y Sexualidad* hablaremos más adelante..

el Programa de la Mujer en África (CEP) y Oriente Medio (CEPA). Su labor como médica fue esforzada y brillante, obteniendo el reconocimiento gubernamental hasta el momento en que su activismo político y feminista repercutió en la separación de su trabajo y de sus cargos. Con ello se cerraba una nueva etapa de su vida.

3.2.2 Una incursión por la esfera privada. De pretendientes y maridos

Cuando Nawal tenía tan solo diez años, su familia quiso casarla con un hombre que le triplicaba la edad. Ella recuerda cuando derramó la bandeja del café sobre el regazo de su pretendiente, empujada por su rabia, su pánico y las señales del subconsciente⁴⁶⁴. Después de muchos intentos de “deshacerse” de la hija mayor a una edad muy temprana, sus padres quedaron convencidos de que ella tenía suficiente talento e inteligencia para seguir sus estudios y proyectar una carrera profesional lejos de contentarse con ser ama de casa, servir a un marido y criar niños. Modelo y sueño de cualquier familia dentro del sistema patriarcal. Le aterraba escuchar palabras como “matrimonio” y “obediencia”. Le resultaban repugnantes:

“La palabra “obediencia” sonaba mal, para mí sonaba como un insulto, una característica de los esclavos. La gente siempre decía que la obediencia era una virtud, pero a mí me parecía lo contrario, porque requería que aboliera mi razón y mi voluntad, que hiciera lo que otros me decían que hiciera. Me llevaría a perder mi cualidad de ser humano, a convertirme en lo que llamaban una “hembra”, como las esposas obedientes o los animales domésticos que viven encerrados entre cuatro paredes y no osan desobedecer a sus amos”⁴⁶⁵.

Pero a pesar de esta resistencia Nawal se enamoró de Ahmed Hilmi en la universidad. Él era un estudiante de medicina, un líder, un activista. Solía hablar en seminarios nacionales y editaba una de las revistas universitarias: *Sho'lat at-Tahrír (La llama de la liberación)*. Además tomó parte en los ataques a las tropas que ocupaban la Zona del Canal de Suez, hecho que le convertiría en “héroe” a los ojos de Nawal. Con él nuestra protagonista

⁴⁶⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 93.

⁴⁶⁵ Idem. pág. 95.

conoció el amor, luchó y se casó contra la voluntad de su padre. Ella reaccionó con violencia ante la actitud de su progenitor: “En un impulso, fui hasta la puerta de vidrio y la golpeé con el puño tan fuerte como podía hacerlo. Ya no era una niña que pateaba el suelo frustrada. Era la rabia de una mujer absolutamente consciente y sabedora de lo que estaba haciendo”⁴⁶⁶. Se casaron, pero a su vuelta del Canal, y sin terminar sus estudios, Ahmed perdió la fe en la lucha y en los gobernantes de su país. Dirigiéndose a ella, solía repetir:” Todo es una ilusión, ahora sé la verdad. Cuando creía en Dios, en el país y en el amor, estaba viviendo tres fantasías, Nawal!”⁴⁶⁷. De este matrimonio nació una niña, Mona, el 8 de abril de 1956:

“Cuando di a luz a mi hija me recorrió una oleada de increíble felicidad. Una sensación que desconocía y que se llama maternidad (...), cuando di a luz a mi hija algo en mi cuerpo cambió, algo como un río comenzó a manar en él, un sentimiento llamado maternidad creado a través de siglos de historia, guardado en el cuerpo, en la mente y el espíritu. Mi mente, mi cuerpo y mi espíritu se fundieron en un ser sólido y fuerte: una madre”⁴⁶⁸.

Pero lo que era amor y admiración se transformó en monotonía y en una carga cada vez más pesada. Nawal asumiría los roles tradicionales de esposa y madre, además del trabajo como médica residente en el Hospital Universitario de El Cairo. Con su salario de médica residente cubría la comida y los gastos de la casa, mientras él se gastaba lo que le correspondía mensualmente de la herencia de su padre en comprar cajas de “Maxitone Forte” para inyectarse dosis cada vez más grandes⁴⁶⁹, tratando de huir de su propio fracaso. El nacimiento de Mona no cambió el comportamiento de su marido, que pasó de la adicción al maltrato. Una noche las cosas fueron demasiado lejos:

⁴⁶⁶ Idem, pág. 257.

⁴⁶⁷ Idem, pág. 224.

⁴⁶⁸ Idem, pág. 101. Ver CASANOVAS SAU, Gemma, *El oficio de ser madre. La construcción de la maternidad*. Madrid, Espasa Libros 2010 y RICH, Adrienne, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid, Cátedra, 1976.

⁴⁶⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 225.

“El 23 de julio de julio de 1956, justo antes del amanecer. Todo el país celebraba el cuarto aniversario de la revolución. Mientras estaba en la cama, sus gruesos dedos ásperos me envolvieron el cuello, ahogándome. Abrí la boca intentando tragar aire. Prefería morir que dejar que los vecinos me oyeran gritar en nuestro piso (...) Aquella noche no grité. Desde la infancia nunca había gritado pidiendo ayuda. En lugar de eso, pensaba formas de resistir, o de escapar”⁴⁷⁰.

No quería ser la víctima propiciatoria de un “mal amor que mata”⁴⁷¹. Sabía que el maltrato no sólo era el crimen privado más extendido en su país, sino en todo el mundo, el crimen más desconocido y silenciado. Aguantó la situación hasta que un día y de puntillas, antes del alba, mientras él roncaba, cogió su niña en brazos y se marchó a la casa de sus padres. Se fue al Ma’zoun y pidió el divorcio, acompañada por su progenitor, a quién recuerda entrando en la oficina del Sheikh, “tieso e imponente”, diciendo “mi hija, la doctora Nawal, quiere divorciarse de su marido y está dispuesta a devolver la dote y renunciar a la pensión”⁴⁷². Desde el primer encuentro con Ahmed Hilmi, en noviembre de 1951, y su divorcio, en enero de 1957, la vida de Nawal había cambiado más que en todos los años precedentes. Con él compartió amor, pasión, ideales, lucha y una hija, lo cual no impidió que sintiera una gran satisfacción cuando obtuvo el divorcio. Rememora este hecho como una experiencia única, y afirma que se sintió igual que una “una esclava” liberada de sus cadenas:

“Tomé los papeles de divorcio en mis manos como si me aferrase a un bote salvavidas que me hubiera rescatado mientras me ahogaba. Fue un instante brillante, resplandeciente, de mi vida, como aquél en que me puse el certificado de graduación bajo el brazo, o cuando tuve en la mano el primer sobre con mi salario”⁴⁷³.

⁴⁷⁰ Idem, pág. 227.

⁴⁷¹ En relación con este aspecto de la vida de Nawal As-Saadawi ha sido clarificadora la lectura de BOSCH, Esperanza y FERRER, Victoria A., *La voz de las invisibles. Las víctimas de un mal amor que mata*. Madrid, Cátedra, 2002.

⁴⁷² AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., 228.

⁴⁷³ Idem, pág. 96.

Por fin tenía independencia total. No económicamente de su padre ni de un marido frustrado que pagaba con ella sus fracasos. Siendo así, pasó a tener otro estatus social, el de una mujer divorciada. Un perfil nada respetado en la sociedad en la que vivía. Era difícil que pudiera rehacer su vida en el terreno sentimental, ya que casarse con una mujer divorciada era “compartir un melón pasado”, tal y como le recalaba una de sus tías. A pesar de todo, siendo una mujer fuerte, decidida, segura, y con las ideas claras, no tardaron los pretendientes en aparecer. Ella recuerda especialmente al doctor Rashad, el profesor ayudante que hacía con ella las rondas en las salas de cirugía⁴⁷⁴. Batalló tan duro para no casarse con él, cuando éste pidió su mano, como batalló para estar con su primer marido, Ahmed Hilmi. No le convencía como persona y se negaba a aceptarlo y a entregarse a él pese a tener todos los requisitos que debía poseer un “buen pretendiente”. Ella revela en sus memorias “la fina sensibilidad con la que palpa a las personas” y su criterio para dejarlos entrar en su vida, o no:

“Sigo sin saber por qué lo detestaba tan violentamente, pero el odio, como el amor, se siente sin razón, o por una razón propia que no pertenece a la mente, que ésta no puede comprender. Es como las verdades importantes de la vida que la mente humana es incapaz de entender. Como la existencia de Dios. Esas verdades importantes siempre están rodeadas de dudas, pero yo nunca he dudado de mis sentimientos hacia las personas, los sentimientos que se crean en el primer encuentro. Me gusta o me disgusta un rostro en cuanto lo veo. Los ojos son como ventanas para mí. A través de ellos me asomo a las profundidades, a lo que otra gente a veces llama alma; y cuando he mirado, ya sé. Después los huesos del rostro y la boca completan la imagen que formo en la mente”⁴⁷⁵.

A principios de 1960, incitada por la presión de su entorno, Nawal se comprometió en un segundo matrimonio. Comenta que lo hizo, entre otras razones, para olvidar lo que le había pasado en el primero. Su marido, cuyo nombre no evoca nunca, era un rico tradicionalista que nunca aceptó su talento ni su pasión por escribir. Es más, hacía lo posible para abortar todas

⁴⁷⁴ Idem, pág. 88.

⁴⁷⁵ Idem, pág. 92.

sus creaciones y proyectos. Tenía todo lo que a ella no le gustaba en un hombre y ninguna de las características que ella encontraba atractivas en el otro sexo:

“El rostro redondo con sonrosadas mejillas, el tipo de rostro que me resulta desagradable en los hombres. El cuerpo era achaparrado y gordezuelo, la clase de cuerpo que encuentro repugnante incluso en las mujeres. Cuando lo miraba a los ojos, no encontraba en ellos lo que buscaba. Su nariz era blanda y fofa, sin nada orgulloso o desafiante, y al hablar, en su voz no había ni calor ni timbre”⁴⁷⁶.

No quería a su marido ni lo apreciaba pero se quedó embarazada por segunda vez. Aterrada por ser madre en una relación hecha de falsedad y mentiras, deseaba abortar con todas sus fuerzas y entró en un estado de depresión:

“...En esa época empecé a soñar con sábanas manchadas de sangre, ansiaba verlas así noches y día, lo deseaba con todo mi ser, como si a fuerza de voluntad pudiera arrancarla de manos del destino. Me golpeaba el vientre con el puño, saltaba por encima de la balaustrada hasta el jardín desde el balcón del primer piso de nuestra casa, pero el embrión se aferraba salvajemente a la pared de mi útero, como piojo clavado en un pelo”⁴⁷⁷.

Hizo todo lo que pudo para expulsarlo de su cuerpo, incluso se tomó píldoras para matarlo y se inyectó drogas que pudieran provocar el aborto, quería librarse de ese cuerpo en formación y a menudo pensaba en el suicidio⁴⁷⁸. Tenía veintinueve años en aquella época pero se sentía como una anciana que se acerca al final de sus días. Deseaba que la muerte la arrebatara de allí y la salvara de sus tribulaciones

“Recorría la casa en busca de algún veneno que pudiera matarme. En el blanco armario de las medicinas encontré una botella de somníferos negros y empecé a tragarlos uno tras otro. Pero de repente vi el rostro de mi hijita inundado en lágrimas de pesar; vi los rostros de mis hermanos y hermanas pequeños, que aún dependían de mí, sentados como huérfanos perdidos en el apartamento donde habrían seguido viviendo después de mi muerte”⁴⁷⁹.

⁴⁷⁶ Idem, pág. 239.

⁴⁷⁷ Idem, pág. 252.

⁴⁷⁸ BADINTER, Elizabeth, *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona, Paidós, 1991.

⁴⁷⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego, op. cit.*, pág. 266.

Un día se despertó y encontró a su marido leyendo sus papeles. Sintió como si estuviera violando su cuerpo, o quizás eso hubiese sido menos doloroso para ella. Recogió todos los papeles de su novela y los tiró por la ventana. Saltó ella detrás pero lo único que logró fue perder el embrión no deseado. Lo que tanto ansiaba. Al recordar la experiencia vivida no lo hace desde la culpa sino desde la liberación. Escribir se convirtió en un acto de coherencia entre su manera de sentir, su elección y su acción⁴⁸⁰. Sin el vínculo que les unía pensó en el divorcio. Lo logró y se fue a vivir con su hija en un nuevo piso⁴⁸¹.

Después de un par de años y cumplidos ya los treinta y tres, muchas de sus ilusiones se habían evaporado y su corazón ya no latía por amor como lo había hecho de joven. Su vida era plena aunque no había en ella ningún hombre. Tenía su trabajo como médica, sus escritos, su hija, sus hermanos y hermanas y sus amigos. De repente conoció a Sherif Hetata. Fue en el Ministerio de Salud en 1964, un año después de que él saliera de la prisión en la que había estado durante catorce años acusado de comunismo. Cuando lo vio por primera vez sintió que podía confiar en él y se preguntó: ¿“Me equivocaré esta vez?”⁴⁸². Nawal se casó por tercera vez a finales del mismo año. Les unía a los dos muchas cosas: la pasión por la escritura, los ideales, el espíritu libre y las vivencias. Los dos aprendieron de sus abuelas analfabetas que les infundieron el sentido de la justicia sin haber leído nunca el Corán ni ningún otro libro, simplemente mediante la intuición y la razón. Sherif era un hombre con determinación y con carácter, honesto, soñaba con ser profeta o sacerdote y trabajar para los pobres. Su soledad de niño hizo que amara los libros y la música para dedicarse luego a la medicina. Su ideal era ser médico rural y cuidar a los necesitados. Se graduó con honores en la

⁴⁸⁰ Ver RODRIGUEZ, Rosana Paula, *Cuerpo y política. Palabras y silencios sobre experiencias de aborto*. Tesis Doctoral. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2011, más concretamente el capítulo “Hablar del aborto”, págs. 488-490. Cf. RODRÍGUEZ, Beatriz, *El hijo inconcebible*. Buenos Aires, Editorial Tekné, 1996

⁴⁸¹ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 272.

⁴⁸² Idem, pág. 232. Cf. YELA, Carlos, *El amor desde la psicología social. No tan libres ni tan racionales..* Madrid, Pirámide, 2000.

Escuela de Medicina en 1946 y trabajó como médico residente en Kasr el Aini. Se enfrentó cara a cara con la realidad y descubrió que la enfermedad no sólo se debe a los gérmenes que invaden el cuerpo, sino que obedece, fundamentalmente, a la falta de alimentos, de educación, de ropa y casa, fruto de la pobreza y las penalidades.

El joven médico, ingenuo e idealista, se convirtió en un revolucionario que soñaba con abolir las diferencias entre las clases y lograr la justicia social y económica. Pero estas palabras estaban prohibidas, eran sacrílegas en Egipto. Pronunciarlas significaba ser comunista o ateo. Por culpa de ello pasó catorce años de su vida en la cárcel, desde 1948 hasta 1963, desde los veinticinco hasta los cuarenta años, diez de ellos bajo el mandato de Nasser⁴⁸³. Nawal y Sherif se apoyaron mutuamente, incluso cuando encarcelaron a Nawal en 1981, acusada de conspiración. En el Cairo vivieron treinta años antes de exiliarse a Estados Unidos. Sherif Hatata, novelista también, tradujo al inglés muchos de sus libros hasta que divorciaron, después de más de cuarenta años de matrimonio, rozando ella los ochenta y él los noventa.

3.2.3 La forja de una escritura: Pasión y peligro

Impulsada desde muy joven, según hemos podido ver, por una acusada vocación literaria, Nawal As-Saadawi puso su talento narrativo al servicio de la sociedad y especialmente de la causa feminista. Se define como escritora y novelista en primer lugar⁴⁸⁴ y matiza este hecho antes de cualquier otra cosa. Hace constantemente referencia a su niñez, al cuaderno que escondía debajo de la almohada o en el cajón, en el que escribía sus pensamientos, sus preocupaciones, sus dudas, sus poesías, sus pequeñas historias y relatos, su inclinación por el arte y la creación, su sueño de dedicarse a la música o convertirse en bailarina, y todo lo que le rondaba por la cabeza:

“Amaba la lengua árabe, sus letras, sus palabras, su ritmo en mis oídos. Creía que era Dios quien la había creado, quien le había

⁴⁸³ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 291.

⁴⁸⁴ Entrevista a Nawal As-Saadawi realizada por el periodista Emad Dabbur, en el programa *Mamnu'*. <https://www.youtube.com/watch?v=REwsLYryC7A>

dado una importancia mayor que a cualquier otra lengua al enviar el Corán a la gente en árabe, mientras que el inglés había sido creado por los hombres, por los británicos”⁴⁸⁵.

El primer texto que escribió fue una carta a Dios, a los cinco años. Ella explica que quería indagar un poco sobre su justicia, y se dirigió a él para quejarse de las numerosas arbitrariedades que veía a su alrededor, de la discriminación que observaba en su propia casa, donde los chicos y las chicas eran tratados de diferente modo. En seguida, tras refugiarse en su diario, la escritura se convirtió en la mejor forma de comunicación para ella:

“Escribir para mí es como respirar. No puedo estar sin escribir, sin crear. Escribir es expresarse, es como hablar del dolor, del miedo, de la alegría, el amor, el odio. Escribir es manifestar el deseo de vivir en un mundo lleno de justicia, de libertad. Escribir para mí es como hablar”.

Pero si la injusticia le empujó a escribir, el dolor reforzó su talento. Desde pequeña se comprometió en la lucha contra las iniquidades, el nepotismo y la desigualdad, y de joven desarrolló un activo papel en la transformación de la sociedad egipcia, buscando el bienestar de la gente y, sobre todo, el bien de las mujeres. Su objetivo era establecer la libertad y la dignidad tanto en su vida personal y en su familia, como en el país que la vio nacer, incluso en el mundo⁴⁸⁶. Como hicieron las ilustradas europeas y las mujeres durante la Revolución francesa, ligaría reiteradamente dos cuestiones: la felicidad y la justicia, exigiendo que las reformas gubernamentales llegaran a la esfera pública y a la privada, a la ciudad y a la familia⁴⁸⁷. Nawal As-Saadawi argumenta desde la propia subjetividad:

“No puedo ser feliz en un hogar en el que mi marido me miente, no puedo ser feliz si mi niña ve cómo tratan de manera distinta a chicos y chicas en el “cole”. No puedo ser feliz, a menos que sienta justicia alrededor. Hay una gran conexión entre la felicidad y la justicia. Cuando veo que se respetan mis derechos en mi

⁴⁸⁵ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 296.

⁴⁸⁶ Idem.

⁴⁸⁷ Cf. FRAISSE, Geneviève, *Los dos gobiernos. La familia y la ciudad*. Madrid, Cátedra, 2003.

propio hogar, en mi trabajo, en mi profesión, en mi país, que se respeta mi dignidad, y vivo con gente que no me miente ni me toma el pelo ni me creen estúpida, siento felicidad. La felicidad, la justicia, la dignidad y la libertad van de la mano”⁴⁸⁸.

En cuanto a su lucha contra la discriminación sexual, sostiene en sus textos que ésta nunca llegará a buen puerto si el hombre no se libera de sus privilegios y la mujer de su esclavitud. Sostiene que la ideología de una persona no obedece a causas biológicas sino a referencias culturales que se han ido construyendo históricamente. Es la sociedad la que coloca a mujeres y hombres en una zona de subordinación o de poder, a partir de hechos supuestamente naturales o biológicos⁴⁸⁹, aunque entre ellos surja la dialéctica del amo y el esclavo y en el marco de esa tensión las mujeres pongan en práctica numerosas estrategias oblicuas frente al Otro. Nawal mantiene que para combatir la desigualdad sexual es necesario disociar al hombre de la masculinidad patriarcal, en tanto que sistema de pensamiento y forma de vida, desbancando el poder, el dominio y la fuerza que se asocian a ese modelo de virilidad. Paralelamente, es preciso eliminar las cadenas esclavitud en la que se han visto envueltas las mujeres desde siglos, cadenas que han servido para perpetuar su sometimiento⁴⁹⁰. Ubicadas en el “cuarto oscuro”, en un segundo plano, transmiten su propia discriminación a sus hijas, a las que enseñan que deben ser obedientes y dependientes, mientras inculcan a sus hijos la necesidad de dominar a las mujeres y ejercer su poder sobre ellas⁴⁹¹. Partiendo de esas consideraciones básicas, Nawal sitúa el estudio de las causas de la discriminación femenina en un área multidisciplinar. Considera que es una cuestión política,

⁴⁸⁸ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 296.

⁴⁸⁹ Para estos aspectos, SCOTT, Joan S., “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y Género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990, págs. 23-56, “Historia de las mujeres”, en Peter Burke (ed.), *Formas de hacer historia*. Madrid, Alianza Universidad, 1993 y *Género e Historia*, México, Fondo de Cultura Económica, 2008. Cf. la revisión de BUTLER, Judith, *El género en disputa*. Barcelona, Paidós, 2011 y las lecturas españolas en el libro de BORDERÍAS, Cristina (ed.), *Joan Scott y las políticas de la Historia*. Barcelona, Icaria, 2006.

⁴⁹⁰ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 296.

⁴⁹¹ MILLET, Kate, *Política sexual*. Madrid, Cátedra, 1995.

directamente relacionada con el sistema patriarcal, las castas, las religiones, el racismo, el colonialismo y el militarismo⁴⁹², a la par que es también una cuestión social, económica y ética, que se produce a escala local, regional, nacional y mundial. Por esta razón pide que se tengan en cuenta estos elementos para entender el problema, ya que el paso de las antiguas civilizaciones matriarcales a las civilizaciones patriarcales clasistas tuvo un peso decisivo a la hora de configurar una sociedad marcada por la discriminación sexual, donde todo está en contra de las mujeres⁴⁹³.

Nawal ha investigado y escrito sobre muchos campos y ha publicado libros con sólidas bases científicas, novelas basadas en hechos sociológicos, novelas con contenido autobiográfico y sus propias memorias. En su obra pretende descomponer lo establecido para reconstruirlo sobre bases más solidarias y equitativas. Sostiene que en los países musulmanes la revolución tiene que venir “desde dentro”, dar un vuelco a los sistemas de gobierno y fomentar una independencia verdadera respecto a los grandes dirigentes mundiales, combatiendo sin tregua el fundamentalismo. Exige una revolución total que implique una transformación del lenguaje, ya que a menudo se utiliza la lengua colonial, y elimine el concepto de obediencia, que anula la mente: “Copiamos y no pensamos. Los sistemas culturales y los programas educativos en los países árabes (...) copian y no crean”⁴⁹⁴. Sobre estas ideas se extenderá en su último libro: *Las revoluciones árabes*⁴⁹⁵, difundiéndolas en los programas de radio:

"Nuestro pueblo recibe una enseñanza peor que la ignorancia.
Hablamos de la ignorancia de los titulados. Los profesores

⁴⁹² Cf. VALCÁRCEL, Amelia, “El feminismo”, en José Rubio Carracedo, José María Rosales y Miguel Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*. Madrid, Trotta, 2002, págs. 151-165 y Neus Campillo y Esther Barberá (coord.), *Reflexión multidisciplinar sobre la discriminación sexual*. Valencia, Nau Llibres, 1993.

⁴⁹³ Entrevista a Nawal As-Saadawi realizada por el periodista Emad Dabbur, en el programa *Mamnu'*. <https://www.youtube.com/watch?v=REwslYryC7A> y AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., pág. 296.

⁴⁹⁴ Idem.

⁴⁹⁵ AS-SAADAWI, Nawal, *Al Thawarat Al Arabiya*, Abu Dabi, All prints Distributors&Publishers, 2013.

universitarios enseñan mal a sus estudiantes, les enseñan cosas falsas, erróneas. Los maestros y los profesores enseñan mal a los niños y niñas, porque ellos no han entendido bien lo que se les ha enseñado. Los maestros de religión enseñan a la sociedad cosas que ellos mismos han entendido mal e inducen al error. Es muy importante la educación de los niños desde una edad muy temprana, educar, jugar y enseñar a crear y a imaginar. En las sociedades árabes se enseña a seguir y no a pensar”⁴⁹⁶.

As-Saadawi es autora de más de cuarenta libros que han sido traducidos a más de treinta idiomas: novelas, colección de relatos cortos, piezas de teatro, ensayos y obras de investigación. Los temas principales inciden en la liberación de las mujeres y los seres humanos en general, y en la necesidad de romper las ataduras culturales, sociales y políticas de los países árabes. Su primera novela fue *Memorias de una niña llamada Soad*⁴⁹⁷, escrita a raíz de un ejercicio que le pidió un profesor. Tenía 13 años. Después llenó todo un cuaderno con notas⁴⁹⁸. En esa época devoraba todas las novelas que podía encontrar en la biblioteca y de noche, cuando apagaban las luces, sacaba su diario secreto y escribía bajo la luz de la luna. Después de las clases, se sentaba en un banco en el patio bajo un eucalipto, cerca del campo de tenis, con su pluma y libreta azul, dispuesta a escribir. Pasar del diario a la novela significó mucho para ella. Había decidido que el contenido del texto fuera autobiográfico. La narración cuenta la historia de una niña rebelde, ella misma, a la que tras una serie de peripecias casan a los 16 años, hecho que pondría fin a sus inquietudes e ilusiones. “Allí terminó su vida”⁴⁹⁹. El profesor, cuando leyó la historia, le dio un cero. Le molestó que la protagonista durante se saltara la tradición. El juicio moral prevaleció sobre el literario:

“Un día, el profesor de árabe nos puso una prueba. Nos pidió que escribiéramos algo inventado, así que le di la novela que había escrito. Cuando me la devolvió la semana siguiente, no paró de

⁴⁹⁶ Entrevista a Nawal As-Saadawi, realizada por el periodista Emad Dabbur, en el programa *Mamnu'*. <https://www.youtube.com/watch?v=REwsLYrC7>

⁴⁹⁷ AS-SAADAWI, Nawal, *Mudakirat Tefla Ismha Soad*, El Cairo, Maktabat Madboli, 1996.

⁴⁹⁸ Idem.

⁴⁹⁹ Idem.

observarme con ojos entrecerrados, hasta que estalló: “¡Burra estúpida! Los cielos no se pueden describir como tiránicos. Necesitas aprenderte mejor tu religión”. Me había puesto un cero. En cada página había tachado algo, o hecho alguna señal, o algún comentario en tinta roja, como: “una imaginación enfermiza nacida de la falta de auténtica fe”, o “ideas extrañas y tergiversadas que nunca se le deberían ocurrir a una chica de tu edad”⁵⁰⁰.

Decepcionada, Nawal pensó no coger la pluma nunca más, hasta que un día su madre encontró el cuaderno, leyó la historia, y luego pasó el texto a su padre. Ambos la animaron a seguir redactando cuentos y novelas.

Lo hizo. Y fue muy consciente desde el principio de la necesidad de introducir en sus escritos los temas que más le preocupaban: la sexualidad, el cuerpo, las relaciones sociales de género, la política, la teología y la religión, aspectos que iría combinando para dar forma a una de las más poderosas narrativas del mundo literario árabe hoy⁵⁰¹. En su obra el discurso asume una forma distintiva ligada a los roles sexuales y sociales, haciéndolos subversivos y a la vez redefiniéndolos. En la novela *Mujer en Punto Cero*⁵⁰², la médica protagonista cuenta la historia de Firdaws, la prostituta condenada por el asesinato de su proxeneta. Las fuerzas primarias que la conducen son tanto corpóreas como sociales, a medida que el cuerpo femenino se convierte en un objeto cuyo control precisamente se cuestiona. Esta novela es, además de un relato sobre la recuperación de dos cuerpos, el individual y el social, la historia de la relación entre dos mujeres de clases sociales opuestas, que articulan el dilema de los modelos de feminidad en una sociedad donde las clases están claramente delineadas. Pero, más que ser antagonistas, la médica y la prostituta se encuentran íntimamente impulsadas la una hacia la otra. Un tema que reaparece continuamente en la obra de As-Saadawi es la dinámica

⁵⁰⁰ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., págs. 151-252.

⁵⁰¹ BERTAUX, Daniel, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica*. Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2005 y ESTEBAN, Mari Luz, *Antropología del Cuerpo. Género. Itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004.

⁵⁰² AS-SAADAWI, Nawal, *Mujer en punto cero*, Madrid, Horas y Horas, 1999.

de las relaciones mujer-mujer, que termina casi siempre con la destrucción material del personaje de clase baja. Por su existencia y muerte, Firdaws, la puta de *Imra'a 'ind Nuqtat al-Sifr* (Mujer en punto cero), nos recuerda que su realidad está indisolublemente atada a su cuerpo.

Bint Allâh (Hija de Dios), protagonista de *La Caída del Imam* (1987)⁵⁰³, participa de un nuevo tipo de novela en la obra de As-Saadawi. Se trata de una obra compleja, en la que encontramos narradores de ambos sexos, en primera y tercera persona, que se codean a veces incluso en el mismo capítulo. El resultado es una muestra de la novela posmoderna egipcia. Bint Allâh y el Imán son los dos principales antagonistas de la trama. Él es el tirano patriarcal y representa el poder masculino. Su asesinato en el texto se presenta paralelamente al asesinato de Bint Allâh. En este caso, el cuerpo masculino y el cuerpo femenino serán destruidos. Junto a esta novela, es obligado mencionar *Dios muere a orillas del Nilo*⁵⁰⁴. Las dos, a pesar de seguir una línea temática que pone de manifiesto la situación de desigualdad y discriminación sexual que pesa sobre las mujeres musulmanas, no pueden encuadrarse únicamente en el catálogo de la literatura feminista, ya que contienen una denuncia social mucho más amplia que la referida a la mera confrontación entre hombres y mujeres. Lo mismo ocurre con la novela titulada *La mujer que buscaba*⁵⁰⁵ (1969), en la que Nawal As-Saadawi cuenta la historia de Fouada, una mujer musulmana de treinta y tantos años de edad, que vive en compañía de su madre y trabaja como química en un ministerio en el que sus tareas laborales se desarrollan en circunstancias grotescas. Un día, tras comprobar que su amante Farid no ha acudido a la cita semanal que les reunía todos los martes, su mundo se desmorona de golpe y cae en un estado de demencia que la arroja a las calles de El Cairo, en una búsqueda desesperada del hombre amado. En medio de su enloquecido deambular en un espacio atemporal que acentúa el dramatismo de la pérdida -podría

⁵⁰³ AS-SAADAWI, Nawal, *La caída del Iman*, Barcelona, Seix Barral, 1995

⁵⁰⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *Dios muere a orillas del Nilo*, Barcelona, Herder, 2000.

⁵⁰⁵ AS-SAADAWI, Nawal, *La mujer que buscaba*, Barcelona, Martínez Roca, 1998.

tratarse de cualquier otra gran metrópoli que no fuera El Cairo y de cualquier época que no fuera la de finales de la década de los años sesenta-, Fouada experimenta en realidad un proceso de búsqueda orientado hacia su propio interior⁵⁰⁶. Proceso en el que figurarán las penosas circunstancias que han ido marcando su condición de mujer en un mundo especialmente hostil con las personas de su sexo: la infancia de una niña no deseada por su padre, el traumático paso por la salvaje ablación, el descubrimiento aterrado de su cuerpo y las manifestaciones de la sexualidad femenina.

*Mujeres y Sexualidad*⁵⁰⁷, uno de sus primeros libros de investigación, se publicó en 1969, desatando una gran polémica contra de la autora. Había traspasado una línea roja al hablar de sexo, un tema tabú en la sociedad egipcia. La política y la religión se podían tratar en conversaciones semipúblicas o privadas, pero hablar de sexo era otra cosa. Generaba miedo y pudor, sentimientos potenciados por el hecho de que el libro lo había escrito una mujer⁵⁰⁸. La provocación, la alarma y la reacción de los medios de comunicación llegaron muy lejos. El libro desvela, explica y da a conocer muchos aspectos no tratados en la literatura egipcia. Trata detalladamente el tema de la virginidad, los tipos de himen y las consecuencias que la falta de información sexual acarrea a las mujeres, a los hombres y a las familias. Asegura que el himen no era garantía de castidad y por ende tampoco del honor de una familia, hecho que causó un terremoto social. Nawal relata decenas de casos que vivió como doctora en su consulta privada a lo largo de su carrera profesional. Da a conocer los diferentes órganos del aparato genital femenino y masculino y se detiene en el placer de las mujeres. Un placer que no preocupa al hombre y que no conoce la mujer, que sufre en muchas ocasiones las consecuencias de la extirpación del clítoris. Denuncia

⁵⁰⁶ ROSSANDA, Rosana, *Las Otras*. Barcelona, Gedisa, 1982.

⁵⁰⁷ En árabe, *Al Mar'a wal Yins*.

⁵⁰⁸ En occidente había una tradición de estudios similares emprendidos por mujeres. Ver, entre otros, BONAPARTE, María, *La sexualidad de la mujer*, Barcelona, Ediciones 62, 5ª ed., 1978. LERER, María Luisa, *Sexualidad femenina. Mitos, realidades y el sentido de ser mujer*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991; GREER, Germaine, *Sex and Destiny*. New York, Harper & Row, 1984, HITE, Shere, *El Informe Hite de la sexualidad femenina*. Barcelona, Plaza y Janés, 1976 y KAPLAN, Helen Singer, *El sentido del sexo*. Barcelona, Grijalbo, 1982.

que el orgasmo sólo se considera una experiencia masculina. El gran desconocimiento acerca del cuerpo de la mujer, de la psique femenina, así como las prohibiciones y restricciones religiosas y culturales contribuyeron a distorsionar el significado de las relaciones sexuales. La sensación de impureza y pecado, y el sentimiento de culpa llevaban a la gente a no conversar sobre el sexo y a ignorar mucho sobre él. Frente a la promoción y circulación de informaciones incorrectas, la escritora invita a las mujeres a desprenderse de su timidez, sus miedos y complejos y a disfrutar de su vida sexual. El libro le costó su cargo como directora del Ministerio de Sanidad Pública y como secretaria general del Colegio de Médicos de Egipto y fue prohibido por las autoridades políticas y religiosas.

En otro libro polémico, *Woman is the Origin* (El Cairo, 1971)⁵⁰⁹, afirma que no hay ninguna evidencia científica biológica fisiológica o anatómica, corporal y psíquica, que demuestre que la mujer es inferior al hombre. La desigualdad entre los sexos se ha impuesto en la sociedad por razones económicas y sociales, garantizando la perpetuidad del sistema patriarcal, que lleva al hombre a poseer a la esposa y a los hijos como si fueran un pedazo de tierra. Siendo así, la liberación femenina es una cuestión política por excelencia que no sólo atañe a la mitad de la sociedad sino a la sociedad entera. El hecho de hacer callar a las mujeres, discriminarlas y velar para que no salgan de su ignorancia, se refleja en los hombres y en los niños, e interfiere en el desarrollo de toda la sociedad. Lo que desata el pánico entre la comunidad masculina es el hecho de que las mujeres demuestren su superioridad en la educación, en el sector científico o intelectual, y que saboreen la felicidad que les proporciona su trabajo intelectual, ya que perderán a quienes les sirven en casa, les cocina, les limpia y les lava la ropa. Evoca el esclavismo y compara la relación entre el hombre y la mujer con la que mantienen el amo y el esclavo. Denuncia que históricamente la mayoría de las leyes subordinan a la mujer al hombre, al pobre al rico, al negro al

⁵⁰⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *Al Untha hia Al Asl*, <https://drive.google.com/folderview?id=0B-PI46qpQ--Bd115VHpuZDFVNHM&usp=sharing>

blanco, la mayoría a la minoría, y los países pobres a las grandes fuerzas coloniales. Habla asimismo de la honra del ser humano, que reside en la sinceridad y la honestidad al pensar, sentir y actuar. Honrada es la persona que no lleva una doble vida, una en público y otra en secreto.

Nawal As-Saadawi, publicó *Mujeres y Neurosis* en 1975, a raíz de un trabajo de investigación realizado en la Facultad de Medicina de la Universidad de Ain Shams. En él desvela la necesidad de estudiar la neurosis que padecen las mujeres, especialmente las instruidas (*al muta3alimat*) en Egipto. No se trata de una enfermedad, afirma la autora, que impida a las mujeres desarrollar su trabajo o sus actividades diarias, ni las obligue a visitar el psicólogo; de hecho pueden padecerla toda su vida sin que ellas se den cuenta, ni tampoco los que están a su alrededor. Depresión, dolores de cabeza, dolores musculares inexplicables, pasividad, pereza, constantes ganas de dormir, pesadillas, pocas o muchas ganas de comer, ausencia de deseo sexual, aumento de peso son algunos de los síntomas de la neurosis. Algunos se asocian a la regla, el embarazo o la edad y no se busca más allá⁵¹⁰. Ocurre sobre todo en las familias humildes o de clase media, donde abundan los problemas económicos o sociales que tapan los psicológicos. En esos ámbitos no hay tiempo ni recursos para encargarse de síntomas intermitentes que no interfieren directamente en el transcurso de la vida diaria al menos que se conviertan en una enfermedad mental o en locura. Este tipo de síntomas provocarán más interés en las familias de clases sociales más desahogadas. Desgraciadamente son pocas las mujeres que encuentran atención debido al peso de la religión, las leyes y las tradiciones. Por otra parte, la mayoría de los psiquiatras en Egipto, a pesar de su educación, o precisamente por la mezcla de religión y formación freudiana

⁵¹⁰ Una vez más, Nawal As-Saadawi fue pionera al tratar estos temas en su país. Como especialista en psiquiatría conocía a fondo la obra de Freud, pero discutía muchas de las apreciaciones de éste sobre la feminidad, ya que, a su juicio, servían para perpetuar la desigualdad de las mujeres. Cf. FREUD, Sigmund, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis*. Madrid, Alianza Editorial, 10^a ed., 1985. DIO BLEICHMAR, Emilce, *La depresión de la mujer*. Madrid, Temas de Hoy, 1991. ROMITO, Patricia, “Estudiando la salud de las mujeres: epistemología, metodología y cambio social”, *Encuentro Internacional Mujer, Salud y Trabajo*, Barcelona, 1996. Xerocopiado.

de corte tradicional, no se diferencian mucho del resto de los hombres en cuanto a la percepción de la feminidad. Algo parecido ocurre con las mujeres que se dedican a la psicología. El resultado, para Nawal, es que la ansiedad, la depresión, los miedos y la histeria han dejado y siguen dejando sus huellas en muchas mujeres egipcias⁵¹¹.

Nawal escribió *Men and Sex*⁵¹², después de llevar una investigación sobre el hombre y el sexo a raíz de recibir muchas peticiones de pacientes que necesitaban ayuda y tratamiento por sus problemas psicológicos y físicos. Ella palpó, en su consulta privada, la ignorancia de mujeres y hombres en lo relacionado con la propia sexualidad y con la sexualidad del Otro, algo que solía acarrear un sinnúmero de consecuencias negativas para ambos, para la familia y para la sociedad en general. El sexo, en su opinión, no es cuestión de biología o química, sino una manifestación de la atracción y el amor en la pareja, que puede verse aquejada por la falta de compenetración y afecto en la relación íntima. La carencia de amor es uno de los fallos más importantes entre los hombres. As-Saadawi intenta analizar la sexualidad masculina y su volatilidad, así como la sexualidad femenina, que ella sitúa en los casos analizados al servicio del hombre y de sus deseos. Analiza las dos en paralelo, con perspectiva histórica, y plantea en los capítulos de su libro, sus manifestaciones a lo largo de los años, en diferentes sociedades, sistemas políticos y económicos, sin dejar de lado la parte ideológica y religiosa por tener una influencia determinante en la sociedad arabo-musulmana⁵¹³.

Política y escritura van estrechamente unidas en la vida de Nawal As-Saadawi. Sabía que la literatura, en sus diferentes facetas, servía para despertar las conciencias aletargadas y daba voz a las mujeres sin voz; sabía que las palabras dichas, publicadas y leídas se transformaban en armas de

⁵¹¹ BASENT Moussa, *Aproximación a Mujeres y Neurosis de Nawal As-Saadawi*, 2008: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=125615>

⁵¹² Se puede consultar una versión electrónica del libro *Men and Sex* en <https://drive.google.com/folderview?id=0B-PI46qpQ--Bd115VHpuZDFVNHM&usp=sharing>

⁵¹³ Remitimos a AZZA SHARARA, Baidun, *Enfoque feminista al estudio de la masculinidad. El caso de Nawal As-Saadawi*. 2010 <http://www.kalamon.org/articles-details-18>.

largo recorrido. Más aún cuando las narradoras rompían su trabajo solitario en la “habitación propia” para dialogar y unirse. Con esta finalidad fundó en 1971 la Asociación de Escritoras Egipcias y formó posteriormente la Asociación Africana para la Investigación y el Desarrollo de las Mujeres (Dakar, Senegal), de la que fue vicepresidenta entre 1977 y 1987. A pesar del carácter feminista y de la rebeldía a lo establecido que caracterizaban a sus libros, ocupó un importante cargo en el Instituto Superior de Literatura y Ciencia. En septiembre de 1981 fue arrestada y encarcelada durante dos meses en la cárcel de mujeres de Qanatir con otras opositoras, como Latifa Al-Zayyat, por oponerse a la firma de los acuerdos de Camp David, entre Egipto e Israel, y por infringir la ley de protección de los valores contra la deshonra, bajo el régimen de Anuar Sadat.

La vida de Nawal corrió peligro en varias ocasiones. Cuando se casó con Sherif, en 1964, éste le habló de los “visitantes del alba”:

“Algunas veces Sherif me explicaba de qué manera abrían las puertas, su forma de caminar, cómo escondían siempre los ojos tras gafas oscuras, las manos ocultas en guantes, los rostros afeitados oliendo a loción, los trajes bien planchados, los zapatos pulidos con la aguda puntera asomando bajo la pernera del pantalón, los pasos silenciosos moviéndose en la noche para saltar sobre su presa”⁵¹⁴.

Los visitantes del alba aparecieron en su casa el 6 de septiembre de 1981:

“Estaba sola en casa sentada ante mi escritorio, sumergida en *Fall of the Imam (La caída del Imam)*, la novela que estaba escribiendo. El timbre sonó una vez, dos veces. No lo oía. Volvió a sonar, pero yo estaba lejos acompañando al Imán mientras moría, caía del trono, luego se despertaba y pedía al portero que le permitiese entrar para poder tener una charla con Dios. Oí lo que pudo haber sido el sexto o quizás el séptimo timbrado, me levanté y fui hacia la puerta, Los divisé a través del vidrio, como si se tratase de fantasmas en un sueño infantil. Me negué a abrir la puerta, así que la forzaron; llenaron sus bolsas con mis libros y papeles y me llevaron a la cárcel, si bien el oficial al mando me

⁵¹⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 21.

dijo educadamente: “Sólo una o dos preguntas y regresará de inmediato”⁵¹⁵.

Fue liberada tras el asesinato de Sadat por un grupo islamista. La persecución por parte de las autoridades a raíz de sus investigaciones y de sus libros, congregó en torno a ella un amplio movimiento de apoyo. Superando condiciones políticas muy adversas, Nawal creó en 1982 la Asociación de Solidaridad de las Mujeres Árabes⁵¹⁶ (AWSA), de la que tuvimos ocasión de hablar en el capítulo anterior, entidad dedicada a la promoción y participación activa de las mujeres en la sociedad árabe. Aunque la asociación llegó a contar con más de 3000 afiliadas, el gobierno de Mubarak decidió disolverla en 1991 y desvió sus fondos hacia una comunidad religiosa femenina. La escritora continuó enfrascada en su producción literaria. Escribir fue siempre su único refugio en la vida. Nada podía reemplazar a las palabras ni podía compensarlas. Escribir era como respirar. Mantenía con la escritura una relación basada en la igualdad, en la que ninguna de las dos partes dominaba a la otra. Escribir era para ella la antítesis de la muerte pero, paradójicamente, pudo llevarla a la muerte. En junio de 1992 su nombre apareció en una lista de hombres y mujeres cuyas vidas habían estado ligadas a la producción literaria. Ese mes Nawal estaba ocupada escribiendo su novela *Love in the kingdom of oil (Amor en el reino del petróleo)*⁵¹⁷. La policía fue a su casa para informarla que el gobierno había decidido ponerla bajo *hirasa*. Esta palabra se usa en árabe para

⁵¹⁵ Idem, pág. 22. Remitimos al ensayo de MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

⁵¹⁶ La Asociación de Solidaridad de las Mujeres Árabes es la única organización de las mujeres árabes que llegó a ser asesora del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas de 1985. La fundó Nawal As-Saadawi en 1982 y congregó un gran número de mujeres de todos los países árabes, entre ellos Fátima Mernissi y Fátima Bakr, bajo el lema: “Levantar el velo de la mente, el conocimiento es poder y la solidaridad entre las mujeres es fuerza”.

⁵¹⁷ Nawal escribió esta historia porque en su interior tenía la sensación de que el petróleo era el motor oculto tras todos los acontecimientos. Si no fuese por el petróleo, no se habría librado la guerra del Golfo en 1991. Si no fuese por el petróleo, los treinta y un ejércitos encabezados por Estados Unidos no habrían reducido a ruinas a Irak, ni convertido al pueblo iraquí en una nación muriendo de hambre. Si no fuese por el petróleo, los políticos y generales británicos no habrían plantado Israel en la tierra Palestina, ni el mundo se habría vuelto contra Mossadeq en Irán, ni la región de oriente medio estaría aún gobernada por reyes y emires que casi no saben leer ni escribir.

referirse a los guardias armados que deben proporcionar protección a una persona. A partir de ese momento tuvo que comenzar a acostumbrarse a la mirada de los vigilantes y su vida dejó de pertenecerle. Había hombres armados ante su puerta día y noche. Un guardaespaldas la acompañaba a todas partes con una pistola automática. Ella misma envió una carta al Ministro de Interior rogándole que le expidiera un permiso para portar armas, pero las autoridades se negaron. El miedo la invadió. No la dejaba escribir.

“Casi todos los días, el guardaespaldas llamaba al timbre y nos decía que habían atrapado a un extraño intentando subir a mi piso. Cada vez que el timbre de la puerta sonaba, me imaginaba al asesino esperando fuera. No podía escribir con el miedo a morir pendiendo sobre mi cabeza. Intenté alejarlo, pero regresaba como una mosca obstinada. La mosca se fue haciendo más y más grande hasta que alcanzó el tamaño de un enorme pájaro de plumas negras. No se parecía ni a un águila ni a un gerifalte, ni a un halcón, ni a ninguna otra criatura que jamás haya visto. Extendía sus alas sobre mi cabeza mientras me hallaba sentada escribiendo. Me quedaba inmóvil en medio de una frase o una palabra, mi pluma frenada a su paso”⁵¹⁸.

Amenazada por los islamistas, Nawal As-Saadawi tuvo que emprender el camino del exilio. Aceptó una oferta para enseñar en la Universidad de Duke, en Carolina del Norte.

“El 8 de enero de 1993 me despedí de nuestro pequeño piso en Giza. Había vivido en él durante treinta y tres años, pero estábamos preparados para marchar. Sherif estaba cerrando las maletas en el salón. Desde el día que nos casamos, más de treinta años atrás, las autoridades gubernamentales no nos habían dado ni un día de respiro. Siempre que empezábamos algo, una revista, una asociación, una sociedad cultural, un proyecto editorial, pasados cinco o seis años, o a veces antes, nos lo cerraban. Destruían todo lo que construíamos, apagaban todas las velas que encendíamos, En esos momentos, yo estaba en una lista de muerte de los fundamentalistas, protegida por la misma policía que nos había perseguido durante años, atrapada entre el fuego cruzado sin saber de qué lado vendría la bala. Sherif y yo salimos del edificio con las maletas. En el avión, Sherif me rodeó con los brazos, me

⁵¹⁸ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 34.

apretó y me dijo:” Nawal, tenemos un fantástico viaje ante nosotros. Será una experiencia nueva y otra excitante etapa de nuestra vida.”⁵¹⁹.

Vivió durante cuatro años en Durham, trabajando como profesora invitada en la Duke University. Enseñaba una asignatura llamada “Disidencia y creatividad”. Desde enero de 1993 vivió en una casita con vistas al bosque de Duke, con sus densas masas de altos cedros, pinos y robles, que ella consideraba “una inundación verde”. Esa visión no le resultaba familiar. La palabra “bosque” sonaba con extrañeza en los oídos de una mujer que hasta ese momento había pasado la vida en Egipto, en el valle del Nilo: “el río tranquilo, con sus aguas fluyendo, sin crecidas, sin inundaciones”⁵²⁰. Tuvo también oportunidad de trabajar en otras universidades norteamericanas: Southern Maine University de Portland, donde impartiría clases de creatividad en el año 2003, y Washington State University. Sin embargo su experiencia en Estados Unidos le hizo ver la discriminación que sufrían algunas mujeres. Comprendió que la persecución de Eva estaba arraigada en todas las culturas⁵²¹. Las religiones tenían un problema con la mujer. Por esta razón Nawal dedicó diez años de su vida al análisis comparado de diferentes creencias religiosas y viajó a la India para estudiar el hinduismo y el budismo⁵²². Después de varios años fuera, volvió a Egipto:

“Es el último día del último mes de 1996, estoy volviendo a casa tras varios años de exilio. Los pinos agitan sus finos troncos en señal de despedida, como bailarines sobre un enorme escenario al aire libre. Muevo la mano despidiéndome, desde detrás de la ventanita ovalada, tanto de ellos como de los seis estudiantes de mi clase, cuatro chicas y dos chicos, que han ido a despedirme al aeropuerto. Nuestros ojos brillaban de lágrimas y sonrisas al abrazarnos [...] En el aeropuerto de El Cairo me esperaban Sherif, Mona y Atef. Vi los rostros que amaba mirándome entre toda la gente cuando abandoné la sala de llegadas empujando mi

⁵¹⁹ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, op. cit., pág. 20.

⁵²⁰ Idem, pág. 21.

⁵²¹ Entrevista a Nawal As-Saadawi realizada por el periodista Emad Dabbur, en el programa *Mamnu'*. <https://www.youtube.com/watch?v=REwsLYryC7>

⁵²² Idem.

equipaje. Nos abrazamos. Me embriagué, con la sensación de sus cuerpos y de su calor, del olor seco del aire del desierto”⁵²³.

En 2001 fue acusada de apostasía por el abogado fundamentalista Nabih al-Wahsh, tras la publicación de unas declaraciones en el periódico *Al-Maydan* en las que, según el citado abogado, As-Saadawi había afirmado que en la peregrinación anual de los musulmanes a La Meca besar la piedra negra era un "vestigio del paganismo"⁵²⁴. El abogado incluía en su acusación los siguientes puntos de sus declaraciones: la consideración de que el velo de las mujeres no tenía relación ninguna con el Islam, al ser una costumbre pagana que se había mantenido con posterioridad; la necesidad de no aplicar las leyes basadas en los versículos del Corán referentes a la herencia porque eran un elemento de desigualdad entre hombres y mujeres; la reclamación de que los niños y niñas portaran tanto el nombre del padre como el de la madre porque no era justo que sólo llevaran el del padre; y la aclaración de que los órganos genitales de las mujeres y los hombres se podían y debían trasplantar como el corazón o los demás miembros del cuerpo humano⁵²⁵. La pena pedida incluía el divorcio forzoso de su marido Sherif Hetata. Nawal manifestó sus declaraciones habían sido tergiversadas por el semanario. En julio de 2001 el tribunal civil de El Cairo rechazó divorciarla por la acusación de apostasía y mantuvo en su sentencia que no tenía capacidad, en un caso como este, para juzgar sobre una demanda privada que no se había presentado por medio de la Fiscalía.

Salvado este escollo, As-Saadawi se presentó en el año 2005 a las elecciones presidenciales egipcias para romper el tabú de que las mujeres no podían ocupar ese cargo:

⁵²³ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de Fuego*, *op. cit.*, págs. 330 y 349.

⁵²⁴ Cuando los peregrinos circunvalan la Kaaba, como parte del ritual del Hajj Tawaf, muchos de ellos intentan, si es posible, detenerse y besar la Piedra Negra siete veces, emulando el beso que, según la tradición islámica, recibió del profeta Muhammad. La Piedra Negra es, según la tradición, un aerolito que el arcángel Gabriel (*Yibril*) entregó a Abraham. Este último y su hijo Ismael la colocaron en la esquina oriental cuando terminaron de construir la nueva Kaaba.

⁵²⁵ Mohamed Al Shadli, http://daharchives.alhayat.com/issue_archive/Wasat%20magazine/2001/4/23

“El gran Imán de Al-Azhar he dicho que puedo presentarme para las elecciones de Egipto y que nada en el Islam lo impedía y sin embargo el muftí de la República que tiene la misma autoridad dijo que una mujer que menstrua no podía hacerlo. Condoleza Rice menstrua y es la jefa de todos los dirigentes árabes”⁵²⁶.

Sabía que no tenía ninguna posibilidad de vencer. Pero luchó como si le fuera en ello la vida. En la campaña electoral Nawal se mostraría preocupada por la condición femenina, por la situación de Egipto y el mundo árabe, por los sistemas de gobierno y la democracia: “Hubiera cambiado, si hubiera sido presidenta, la forma de gobernar. No vivir bajo la férula de un individuo...”⁵²⁷.

En marzo de 2007 tuvo que abandonar de nuevo su país, víctima del integrismo, por la reedición de una obra de teatro escrita tiempo atrás: *Dios Dimite en la Cumbre*⁵²⁸. En esta ocasión la Universidad Islámica Al-Azhar de El Cairo la acusó de no respetar los principios del Islam y de apostasía. El abogado Samir Sabri pidió que se le retirara la nacionalidad egipcia, se incluyera su nombre en la lista de personas buscadas por las autoridades y que se le impidiera regresar a Egipto. Ganó la querrela el 13 de mayo de 2008. El tribunal argumentó que la legislación egipcia no contemplaba la retirada de la nacionalidad sobre supuestos ideológicos o de creencia. El paso de los años no había logrado acallar su voz, ni su conciencia crítica, ni había paralizado sus manos ni acabado con su creatividad. Su presencia diaria entre los manifestantes de la Plaza Tahrir en 2011 y su último ensayo sobre las revoluciones árabes hablan de su coherencia política y su vitalidad intelectual⁵²⁹.

⁵²⁶ “Religión y feminismo son antagónicos”. Entrevista realizada a Nawal Al Saadawi por Ilya U. Topper en junio de 2008. Disponible en: http://www.mediterraneosur.es/prensa/saadawi_nawal.html

⁵²⁷ Idem.

⁵²⁸ *Dios Dimite en la Cumbre* es una obra de teatro cuyos personajes son Moisés, Jesucristo, Mahoma, Abraham, Eva, la Virgen María y Bent Allah.

⁵²⁹ AS-SAADAWI, Nawal, Kitab Al-Thawarat Al-Arabiya, 2013, 228 pág. شركة المطبوعات للتوزيع والنشر, الإمارات العربية المتحدة

Cf. el artículo https://www.facebook.com/note.php?note_id=565713143462551

Capítulo IV: De Nawal a otras mujeres: La condición femenina en la sociedad egipcia

4.1 Cómplices del patriarcado

El análisis del contenido autobiográfico de la obra de Nawal As-Saadawi deja ver numerosos aspectos de la vida de las mujeres en la sociedad egipcia. Como hemos podido comprobar, la escritora lograría sobreponerse a la sociedad patriarcal y combatirla gracias a su fuerza de voluntad, su concienciación y su activismo, superando numerosos obstáculos a lo largo de su trayectoria biográfica. Al redactar sus experiencias, se reencontró con algunos de los aspectos más dramáticos, ocultos y difíciles de su vida. Sin duda fue un proceso que le costó años encarar, según se desprende de sus propios testimonios. En ellos Nawal busca las huellas del “otro”, de los “otros”, las “otras”, del “tú” que impone su autoridad al “yo”. Precisamente el hecho de rememorar la genealogía de su propia familia, enfocada sobre todo en las mujeres, le permitiría comprender la fuerza/debilidad de aquéllas y acoger relatos, experiencias y acontecimientos en los que no había participado de manera directa, protagonizados por sus antepasados y antepasadas, o de los que no tenía conciencia por haber ocurrido al comienzo de su existencia o en los primeros años de su infancia. En esos apartados que generalmente ocupan las páginas iniciales de las memorias o las autobiografías, el pacto referencial se esfuma al desaparecer la experiencia directa y la narradora se comporta como una biógrafa que recoge la opinión de los demás. Se trata, según Mercedes Arriaga, de unas “fuentes tan atendibles y seguras como el propio yo”⁵³⁰. La fuerza del otro/otra forjará también aspectos cruciales de la identidad del sujeto, que abandonará su “yo” para desarrollar “las semillas que otros han plantado en él”⁵³¹.

⁵³⁰ ARRIAGA FLORES, Mercedes, *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*, Barcelona, Anthropos, 2001, pág.82

⁵³¹ Idem, pág. 83.

Partiendo de estas ideas, Nawal As-Saadawi, irá buscando “culpables” en el seno de su familia, “un rasgo bastante característico de la autobiografía femenina árabe, junto al choque de ideas y pensamientos a la hora de tomar conciencia de las cosas, del contexto histórico y del concepto patria, muy presentes”, como afirma Amal Tamimi en la obra *La autobiografía femenina en la literatura árabe contemporánea*⁵³². Pero de la culpabilidad no se libra nadie en el sistema patriarcal. En él mujeres y hombres asumen sus roles sexuales y socializan a sus hijos e hijas en ellos, para que conozcan sus potencialidades y límites. En ese marco las niñas aprenden a someterse a la voluntad de todos, menos a la suya propia, que quedará desterrada, gracias a numerosos dispositivos culturales y religiosos. Utilizamos en nuestro estudio la definición de sistema patriarcal que Carmelo Pérez Beltrán desvela en su artículo “Mujer árabe, cambio social e identidad islámica”:

“Una organización socio política ancestral que se organiza en torno a una doble jerarquía, según la cual el hombre ejerce su dominio sobre la mujer y el adulto sobre el joven, con el fin de monopolizar el poder, evitar la segmentación e impedir la evolución del sistema. Para realizar estos objetivos, el patriarcado se ha basado en dos principios fundamentales, tales como la coerción y la socialización. La coerción patriarcal, ejercida por medio de leyes, costumbres y normas consuetudinarias, tiene por objetivo la exclusión de las mujeres del espacio público, a fin de que dicho ámbito se convierta en monopolio exclusivo de los individuos susceptibles de poder y prestigio: los varones adultos. En cuanto a la socialización, el patriarcado asigna a las mujeres una serie de valores y actitudes, tomados frecuentemente del universo simbólico- religioso, sobre los que asienta sus mecanismos, tales como la obediencia, la sumisión, la subordinación, la pasividad, es decir, instrumentos que posibilitan la neutralización de las capacidades sociales y políticas de las mujeres”⁵³³

La doble jerarquía del sistema patriarcal se expone con claridad en la obra autobiográfica y de ficción de Nawal As-Saadawi. En ella, como en la vida, el dominio de los varones es absoluto. De hecho, controlan la vida de las

⁵³² Tamīmī, Amāl, *as- Sīra ad-dātiya an-nisāiyya fi al-adab al-arabī al-mo ‘āser*, Casablanca, Al-Markaz At-taqāfī Al-‘arabī, 2005, págs. 143-151.

⁵³³ PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “Mujer árabe, cambio social e identidad islámica”, disponible en https://www.academia.edu/239547/Mujer_%C3%A1rabe_cambio_social_e_identidad_isl%C3%A1mica

mujeres, sus estudios, sus matrimonios, y vigilan su enclaustramiento. Si no lo hace el padre, lo hará el hermano, el tío, el abuelo, antes de que entre en escena el marido. Desde esta perspectiva, serán los varones, en tanto que importantes figuras de referencia de la familia, los que tomen las decisiones más importantes relacionadas con los asuntos femeninos⁵³⁴. No obstante, As-Saadawi, al hablar del modelo de masculinidad que encarna su padre reflejará en sus escritos los rasgos de un hombre adelantado a su tiempo, que se sale de lo común y rompe algunos moldes tradicionales, a pesar de algunos episodios discriminatorios que ella misma hubo de sufrir y afrontar. Paradójicamente, la situación del hermano mayor adquirirá tal importancia en el universo familiar, en función del reparto de los papeles de género, que restará cualquier protagonismo a sus hermanas. Esta situación es especialmente evidente respecto a Nawal, que recordará su relación con él, subrayando que el trato discriminatorio recibido por parte de sus progenitores se debía a su condición de mujer. Cuando se refiere a su hermano, lo hace casi siempre de una manera negativa, sin mostrar por él aprecio ninguno, y se muestra muy crítica con sus privilegios. Mientras él se veía abocado a repetir curso, ella brillaría en sus estudios y se convertiría en una alumna modelo durante toda su formación académica. Pero los fracasos de Tal'at tapaban todos los triunfos de Nawal.

En este reparto de papeles y valoraciones las “agentes femeninas” de la familia jugarían un importante papel. No olvidemos que la educación de la prole recaía en gran medida en las madres, que inculcaban a las niñas las normas del sistema: pasividad, subordinación, sumisión y obediencia, y a los niños la necesidad de mostrar su fuerza y dominio en la esfera pública y en la privada. La escritora dedica parte de su autobiografía a hablar de las figuras femeninas que la rodearon. Combina su propio discurso con el discurso de su madre y sus abuelas, muestra el impacto de esas figuras en su vida y relata con todo lujo de detalles el mundo en que vivían, del cual eran fieles

⁵³⁴ Ver 'ARABI, Abdelkader, “al-mar'a al-'arabiya bayna at-taqlīd wa at-ta'yīdīd” en *al-mar'a al-'arabiya bayna tiql al-wāqi' wa tatalu 'āt at-taharrur*, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Aahda al-'Arabiya. 1999. Págs. 40-41.

exponentes, reconstruyendo sus pautas sociales, culturales y religiosas. La madre, la abuela y las tías constituyen arquetipos femeninos bien arraigados en la sociedad árabe-musulmana en general y en la egipcia en particular. En este sentido las mujeres de la familia de Nawal son fruto de la sociedad islámica, una sociedad llena de tradiciones, contradicciones y costumbres que históricamente han acentuado la condición de inferioridad del sexo femenino:

4.1.1 La madre: Zainab Hanem Shoukry

Como hemos referido en páginas anteriores, Zainab Hanem Shoukry marcó en gran medida el rumbo de la futura escritora. Sus palabras “tira Nawal al fuego y saldrá ilesa”⁵³⁵ no pueden ser más significativas. Pero eso no quiere decir que nuestra protagonista se identificara con el modelo de feminidad que representaba su madre, fiel exponente de los cánones culturales establecidos⁵³⁶. Por otra parte, el contenido edípico estará también presente en la narración de la protagonista y se irá acentuando conforme ésta vaya cumpliendo años. Si la madre la condujo por los entresijos del lenguaje, el padre le mostrará los caminos y las estrategias para lograr el cambio político y la necesidad de no conformarse con ser una espectadora pasiva de lo que sucedía en Egipto. En este sentido, en la autobiografía de Nawal se reflejan las relaciones de poder establecidas entre sus dos progenitores. Sabemos que la paternidad es una construcción cultural, que se debe descifrar en el marco de un sistema de parentesco específico, situándose, finalmente, todo este conjunto de significantes y significados, en el universo simbólico de la cultura a la que pertenecen”⁵³⁷.

Zainab Hanem Shoukry era una mujer presa del sistema patriarcal. Pasó de la autoridad de su padre a la del marido, como era habitual, pero su fuerza y su carácter hicieron que su cónyuge la respetara. Sólo eso, que bien pensado y

⁵³⁵ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, op. cit., pág. 11.

⁵³⁶ TAMIMI, Amāl. op.cit, pág. 144.

⁵³⁷⁵³⁷ Idem, pág. 273.

dejando fuera el victimismo, no era poco. Evidentemente, su vigor no fue tan grande como para nadar a contracorriente, cambiar el sistema, o escapar de sus garras. Nawal debía intuirlo, pero lo entendió en su justa medida con los años. Frecuentemente compara a su madre con la Diosa Isis, a la que describe como una mujer orgullosa, con un “halo de luz en la cabeza”, igual que una luna llena”, portando la corona dorada que la antigua diosa egipcia lucía sobre la frente. “Verla moverse me enseñó (...) a soñar con cosas mejores, con un lugar para mí en el amplio mundo”⁵³⁸. Su padre, Mahmoud Bey Shoukry, director general del reclutamiento militar, la educó en una escuela de monjas. Ella quería acabar sus estudios, o dedicarse a la música y tocar algún instrumento, soñaba con pilotar un avión y ver el mundo, pero su padre la sacó de la escuela, persiguiéndola con un bastón, para casarla con el padre de Nawal. Tenía tan sólo quince años y su prometido era dieciséis años mayor que ella. Su hija describe el nerviosismo y el pánico de su madre en su noche de bodas al tener que intimar con un hombre al que no había visto nunca.

“Avanzaba el ritmo de los tambores, con paso lento y pesado, dando traspies sobre los altos tacones de los zapatos, enredándose con la cola del largo vestido de novia con cascadas de volantes y lazos. El tambor le batía en los oídos como un martillo. Los muslos le temblaban mientras apretaba con fuerza sobre la fisura, privada de su vello púbico, de orgullo y dignidad”⁵³⁹.

Esta misma noche, sin sacar la ropa, ni abrir los ojos, concibió su primer hijo, que daría a luz nueve meses más tarde. Año tras año, seguiría una fecundación tras otra, siempre en la oscuridad. Su madre se quedó embarazada diez veces, dio a luz nueve hijos y tuvo un aborto del décimo, antes de llegar a los treinta años, “sin haber conocido esa cosa que se describe como placer sexual”⁵⁴⁰. Zainab no se parecía a otras mujeres de la familia de Shoukry Bey y se arrepentía a menudo de ser sólo ama de casa. A

⁵³⁸ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, op. cit., pág. 12.

⁵³⁹ Idem, pág. 28.

⁵⁴⁰ Idem, pág. 30.

pesar de no tener ningún oficio, ni ingresos, ni otro lugar donde vivir salvo la casa de su esposo, prefería mantener su orgullo intacto y exigía a su marido un trato respetuoso. Estaba dispuesta a irse de casa y buscarse la vida lavando ropa antes que vivir con un hombre que se permitiera gritarle. Su hija recuerda su risa, especial y única:

“No se parecía a ninguna otra risa del mundo. Resonaba en la casa, atravesaba las paredes hasta la calle, hacia el espacio abierto, llenando todo el universo. [...] Su sonido me resultaba maravilloso, como el sonido del agua dulce y límpida en un vaso de plata pura o cristal”⁵⁴¹.

Nawal evoca esa risa en sus escritos y lamenta la distancia que paulatinamente fue surgiendo entre su madre y ella, mientras se acortaba la que la separaba de su padre. Año tras año, la brecha se fue haciendo mayor y el espacio que ocupaba Zainab menguó sin parar. Su mundo hacía temblar a Nawal siempre que pensaba en él: la cocina, el olor a cebolla y ajo, el humo que despedía el hornillo de keroseno.

Pero ese mundo albergaba también comportamientos que la escritora acabaría denunciando. En las familias de clase media de origen turco, como la de su madre, el hecho de abrazarse no se contemplaba. Las convenciones del clan materno no permitían las expresiones de cariño, ni siquiera hacia la madre. Cuando los niños dejaban de mamar ya no se les volvía a besar. La falta de expresión de sentimientos cálidos y la frialdad se consideraban una señal de distinción⁵⁴². Nawal tropezaría muchas veces con una barrera de hierro forjado imposible de atravesar:

“Quería rodearla con mis brazos, apoyar la cabeza en su pecho y llorar, quería dejar salir las lágrimas que había reprimido en mi interior desde el día que nací. También ella quería abrazarme y liberar los sentimientos de maternidad prisioneros en su interior durante tanto tiempo, pero fuimos incapaces de abrazarnos, de intercambiar ni un beso. Permanecimos separadas por poco más de un dedo de aire, pero que parecía un vasto océano de miles de años, que ninguna de las dos p o d í a c r u z a r ”⁵⁴³.

⁵⁴¹ Idem.

⁵⁴² Idem, pág. 179.

⁵⁴³ Idem, pág. 179.

Sus padres vivieron y murieron sin brindarle estas muestras de cariño. Sin embargo Nawal cuidaría a su madre, enferma y postrada en la cama, con fuertes dolores, durante dos años, hasta que falleció, víctima de un cáncer de mama. Murió en “el mismo lecho en el que yació en su noche de bodas y en el que dio a luz a sus nueve hijos: tres niños y seis niñas:

“El primero era un año mayor que yo, y le decían “hermano mayor” Yo era la segunda, la hermana mayor que tomó a su madre en brazos cuando yacía en su lecho de muerte, que la apretó contra su pecho y la alimentó. Ninguno de los chicos la llevó nunca en brazos o la apretó c o n t r a s u p e c h o ” ⁵⁴⁴ .

Con estas palabras Nawal descubre uno de los rasgos del patriarcado. La madre había alimentado la segregación sexual en su propia familia, otorgando a sus hijos varones numerosos privilegios, pero ninguno de ellos se encargó de cuidarla cuando estuvo enferma porque esa tarea tenían que asumirla las hijas. Zainab Hanem se reveló contra algunas cosas, sin abandonar el camino marcado por sus antepasadas, actuando “como si fuera una anomalía genética” transmitida de madres a hijas⁵⁴⁵. Llevó a cuesta la infelicidad de las generaciones de mujeres que le habían precedido y, con ella, todo el odio, el rencor y la insatisfacción que solía descargar pegando a las criadas o “sacudiendo alfombras”:

“Cerraba los ojos, apretaba los labios, alzaba el sacudidor tan arriba como podía, desafiando a los cielos, y luego lo bajaba con todas sus fuerzas, como si la quisiera matar a golpes. Se convertía en otra mujer que no era mi madre, diferente de la dama refinada y sensible de voz suave, de piel de seda y ojos color miel que yo conocía”⁵⁴⁶.

Zainab repetiría las vivencias domésticas y la situación de enclaustramiento de todas las mujeres de su familia. Ella no pudo romper con eso; pero su hija Nawal sí lo hizo. Su madre, momentos antes de morir, dibujó una línea negra

⁵⁴⁴ Idem, pág. 31.

⁵⁴⁵ RAMOS, M^a Dolores, en M^a José Porro Herrera (coord.), *Vivir la Historia... Contar la vida*. Córdoba, Ed. Grupo de Investigación de la Literatura Andaluza de los siglos XIX y XX y sus relaciones con Hiapanoamérica 2004, pág. 277.

⁵⁴⁶ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, op. cit. pág. 129.

sobre los ojos, se perfumó el cuello y detrás de las orejas, se pintó los labios y se peinó⁵⁴⁷. Luego abrió “mucho los ojos en una repentina sorpresa infantil, como si estuviera descubriendo la verdad por primera vez, comprendiendo por primera vez todo lo que había sucedido en la vida hasta el momento de cerrar los ojos para nunca volver a abrirlos [...]. Separó los labios, quizás para expresar lo que había descubierto, pero la muerte fue más rápida y se la llevó antes de que pudiera hablar”⁵⁴⁸. Al Saadawi heredaría la fuerza de su madre y el espíritu revolucionario de su padre. Cuando se hizo mayor lamentaría profundamente, así consta en su autobiografía, que el nombre de su progenitora se perdiera para siempre:

“En este mundo nuestro, clasista y patriarcal, el nombre de una madre no tiene importancia, una mujer no tiene valor ni en la tierra ni en el cielo. A un hombre se le promete que, en el paraíso, tendrá setenta y dos vírgenes para su disfrute sexual, pero a una mujer sólo se le promete que tendrá a su marido, eso suponiendo que él tenga tiempo para ella y no esté demasiado ocupado con las vírgenes que le rodean”⁵⁴⁹.

La escritora evocará la muerte de su madre con frecuencia, como si fuera un hecho reciente, mostrando el apego que sentía por la figura materna pese a que la vida de ambas mujeres había discurrido por caminos diferentes. Había comprendido, como otras mujeres, que “sin esa fijación, nuestra vida sería tal vez un destierro sin fin, un desierto vacío o un universo lleno de cosas insensatas, por donde vagaríamos con un indefinible sentimiento de desdicha (por lo perdido), pero sin la conciencia ni tampoco el sentimiento de haber perdido algo, puesto que se trata de la primer experiencia, de los orígenes”⁵⁵⁰.

4.1.2 Las abuelas Mabrouka y Amna

⁵⁴⁷ Idem, pág. 14.

⁵⁴⁸ Idem.

⁵⁴⁹ Idem, pág. 11.

⁵⁵⁰ RAMOS, M^a Dolores, *op.cit.*, pág. 280.

Anna Freixas habla del poco reconocimiento que ha tenido la genealogía abuela/nieta en la familia occidental y señala que apenas hay estudios acerca de este linaje que aborden los procesos de transmisión y socialización⁵⁵¹. Nawal As-Saadawi tendrá sin embargo muy presente esa relación, teniendo en cuenta que nació y creció en una época, una sociedad y una cultura regidas por la importancia de los ciclos de vida y la socialización diferencial. Consecuentemente, pudo apreciar desde niña que las relaciones instrumentales y más alejadas de la vida cotidiana correspondían a los hombres, mientras que las relaciones de comunicación y nutrición las llevaban a cabo las mujeres. No obstante, el concepto “abuela” está surcado por diferentes significados materiales y emocionales producidos en el contexto de las normas y estructuras socioculturales, o sea dentro de los diversos entornos, ecológicos, familiares, intergeneracionales, en los que [la figura] está inmersa”⁵⁵².

En la familia de Mawal As-Saadawi predominará, de acuerdo con los hábitos culturales hegemónicos, los linajes masculinos sobre los femeninos. Quizá por ello la abuela Mabruka, madre de Sayed Efendi, destaca sobre la abuela materna, Sittil Hajja. Mientras ésta representa con fidelidad el modelo de mujer de la clase media egipcia, educada por sus orígenes familiares en la contención y falta de expresión de sus sentimientos, Mabrouka simboliza otro modelo de feminidad: el de la campesina humilde, orgullosa y valiente frente a las adversidades. Había heredado un trozo de tierra de su madre⁵⁵³. Quizá por ello sus hijos no murieron de hambre pero sí de infecciones respiratorias y gastrointestinales. Trabajó sin parar durante veinte años y todo lo que pudo ahorrar fue el coste de los estudios de Sayed Efendi, padre de Nawal. Era analfabeta, no había leído el Corán, y sin embargo se atrevía a

⁵⁵¹ FREIXAS, Anna, “Abuelas en la encrucijada” en PORRO HERRERA, M^a José (coord.), *Vivir la Historia... op. cit.*, pág. 287

⁵⁵² Idem, pág. 290.

⁵⁵³ En la época semifeudal, los grandes terratenientes poseían el 98 por ciento de la tierra de labranza que rodeaba el pueblo. El dos por ciento restantes pertenecía al 80 por ciento de los campesinos. Los campesinos trabajaban como braceros en tierras de otros y muchos otros hacían trabajo temporal durante ciertos períodos del año, cuando se les necesitaba (cosecha, recogida de arroz, de algodón, etc).

decirle al cacique: “Conozco a Dios mejor que tú, Omda, Dios es justicia, y la gente ha llegado a saberlo por medio de la razón”⁵⁵⁴. Llegado el momento del parto, daba a luz en el campo y regresaba caminando a casa con su búfalo detrás. Tras perder a su marido se acostumbró a trabajar la tierra de sol a sol. Al parecer inspiraba respeto y la gente buscaba su ayuda. Nawal recuerda su voz y su cabeza erguida mientras caminaba por el pueblo pisando fuerte. Les unía una relación exenta de normas y las dos tenían largas conversaciones alimentadas por la curiosidad de la nieta y el entusiasmo inagotable de la abuela.

Nawal tuvo acceso a sus recuerdos, acrecentados conforme pasaba el tiempo, circunstancia que llevaría a Mabrouka a recordar muchos detalles olvidados. Entre ellos algunos muy dolorosos, como su ablación. Se la practicaron a la edad de seis años. La chiquilla apenas había comenzado a caminar, ir a los campos y jugar con los niños cuando la “innombrable mujer”, Um Mahmoud, “esa descarada hija de una puta”, fue a su casa, la agarró y la ató con la ayuda de otras cuatro mujeres y le dijo: “Escúchame niña, Mabrouka, te voy a cortar el *zambour* (clítoris) para que llegues pura y limpia a tu noche de bodas, y tu marido no se aleje corriendo de ti asqueado, y para que no corras detrás de los hombres”⁵⁵⁵. Entonces cogió una navaja, la afiló sobre una piedra y la cortó como una llama. A pesar de tener vivo el recuerdo de su mutilación genital, fue ella la que estuvo detrás de la ablación de Nawal, a espaldas de su hijo, que rechazaba esta práctica como “hombre moderno”, teniendo como cómplice a la madre. Acontecimiento que la escritora recordaría, andando el tiempo -cuando fue capaz de hablar de ello- con el mismo dolor que su abuela. Pero ahí terminan las semejanzas. Nawal quebró esa costumbre ancestral con sus hijas, que no serían mutiladas, y emprendió una campaña para eliminar esta violenta práctica sexual. La abuela Mabrouka narra el suplicio que supuso para ella su noche de bodas. Era una niña de diez años que no conocía aún la menstruación. La casaron

⁵⁵⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, op. cit., pág. 85.

⁵⁵⁵ Idem, pág. 39

con Habash, con el que vivió 18 años hasta que él falleció. La chiquilla tuvo que introducir en su boca el *tarha* (chal negro, de uso común en Egipto) para ahogar sus propios gritos en la *lailat adujla*, la noche de boda, “noche de entrar en la novia”, que es el nombre que recibe en Egipto. Nunca pudo borrar de su memoria la imagen de la sangre manando entre sus muslos, después de que la misma *daya* que le practicó la escisión se encargara de desvirgarla con sus dedos afilados antes de emprender el camino hacia la casa de su marido. Recordaba el sonido de los tambores tronando a su espalda mientras avanzaba y la sangre seguía cayendo. Esa misma noche fue golpeada por su esposo, que usó el mismo bastón que utilizaba para guiar a sus burros. Según contaría a su nieta, esa era la costumbre. Todos los maridos tenían que pegar a sus esposas la noche de bodas como señal de autoridad.

Tres o cuatro años después de casarse, tuvo a su primogénito, el padre de Nawal. En una simple esterilla sobre el suelo, dio luz a quince hijos, cuatro niños y once niñas. Tres varones murieron, y sólo quedó Sayed Efendi. Seis de las niñas fallecieron también, aunque quedaron: Fátima, Baheya, Roukaya, Zaynab y Nefissa. El abuelo murió de esquistosomiasis⁵⁵⁶, como los campesinos del pueblo desde los tiempos de los faraones y los esclavos de Egipto. La abuela decía que esa enfermedad era una calamidad de Dios, pero que la peor de las calamidades que había tenido que afrontar fue parir once niñas de las cuales sólo habían muerto seis dejando a cinco vivas. Tenía veintiocho años cuando se quedó viuda. Después de enterrarlo, hizo sus abluciones y dio las gracias a Dios por librarla de él y por mantener con vida a su hijo, su único consuelo. Mabrouka sentía un profundo orgullo cada vez que alguien se refería a ella como la “madre de Sayed Efendi”. Ahorró para que su hijo estudiara en Dar el Ouloum⁵⁵⁷. Solía salir al alba con sus hijas para trabajar en el campo y vender lo cosechado en el mercado, ahorrando el dinero destinado a los libros, la escuela, el tren y demás gastos del

⁵⁵⁶ Sangre en la orina.

⁵⁵⁷ El Instituto Superior de Estudios de la Lengua Árabe donde se graduaban los profesores.

muchacho. Había decidido que él no muriera de la misma enfermedad que sus antepasados, y actuaba con determinación:

“Sí, no tenía otra salida que sacarlo del barro, para que no fuera un campesino como su padre y muriera de esquistosomiasis, para vivir y aprender, y tener una educación y ser Sayed Efendi, Sí, nada menos que Sayed Efendi, e incluso Sayed Bey como Shoukry Bey. ¿Por qué no? ¿Era el vientre que parió a Shoukry Bey diferente de tu vientre, Mabrouka? Hice un juramento a Alá y el profeta Mahoma, por Sayedna Al Hussein y por El Imam Al Shafei y por Sittina Zaynab y Sittina Miriam. Dije, tu hijo, Mabrouka, hija de la mujer de Gaza que eres, tu hijo está destinado a casarse con una de las hijas de Shoukry Bey, y tú no vas a morir, sí, no morirás antes de bailar en la boda de tu hijo la noche que él entre en una de las hijas de esos *beys* o *pashas* de Egipto. ¿Por qué no? ¿Era el vientre que parió a Shoukry Bey diferente de tu vientre, Mabrouka?”⁵⁵⁸.

Presa de las supersticiones y acostumbrada a las tragedias, Sittil Hajja siempre se tapaba la nariz y la boca con su *tarha* al reír como si Dios fuera a castigarla por ello, como si no tuviera derecho a la risa. Al hacerlo pedía a Dios que les otorgara algo bueno. Un día sintió al despertar que la vida se acababa para ella. Mandó llamar a Sayed Efendi y a sus hermanas para despedirse de ellos antes de morir. Nawal As-Saadawi tiene muy vivos en la memoria los fuertes abrazos de Mabrouka, que la ahogaba con sus besos. Aunque era analfabeta, aprendió con ella sus primeras clases de religión y política. Aunque no había leído el Corán creía firmemente en la justicia de Dios. Era consciente de su situación y de sus derechos. Ciertamente, le impuso la ablación, siguiendo una costumbre ancestral, pero le transmitió sabiduría, cariño, y le enseñó a tener dignidad y a expresar los sentimientos amorosos. Su nieta la quiso intensamente⁵⁵⁹, a pesar del choque generacional e ideológico que las separaba, a pesar del discurso y las prácticas discriminatorias de la abuela, víctima y cómplice del sistema patriarcal, a

⁵⁵⁸ AS-SAADAWI, Nawal, *La Hija de Isis*, op. cit., pág. 49.

⁵⁵⁹ Idem, pág. 58.

pesar de la lucha de su nieta por hacerse a sí misma y reafirmarse en un mundo de hombres.

En cambio, la abuela materna transmitía a su alrededor la crispación que Nawal respiraba cuando estaba en la casa de los Shoukry. Amna era una mujer con el cuerpo consumido, el rostro arrugado y sin sangre, los rasgos caídos, los párpados hinchados sobre unos ojos grises y sin brillo. Se sentaba siempre en el sofá pasando las cuentas del rosario y murmurando versos del Corán. Se casó con el abuelo cuando tenía 14 años y se llevaban 18 años de diferencia. Le dio seis hijos: Ni'mat, Fahima, Zainab, Hanem, Yehia y Zakareya. No tenían nada en común excepto el papel legal, el contrato jurídico-sexual que les unía. Tanto Nawal como su madre, Zainab, odiaban la casa del abuelo Shoukry, porque allí se respiraba miedo e irritación. La abuela, una “mujer siempre silenciosa que vivía en un mundo de murmullos, plegarias y alabanzas a Dios, vivía alejada de la realidad y sólo regresaba cuando oía un repique de campana sobre la puerta del jardín, un repique especial, diferente de todos los demás que salían de la campana. Sus oídos lo reconocían aunque su mente estuviera vagando a miles de kilómetros. Entonces “sus orejas se movían como las de un gato alerta”⁵⁶⁰. A la llegada del abuelo, todos se dirigían a sus aposentos, menos Amna, que no tenía dónde ir porque “compartía” habitación con él y formaba parte de sus días y sus noches. El ambiente se transformaba en silencio absoluto estando Shoukry bey en casa. Nawal solía preguntar a su madre por la tristeza de la abuela, pero no obtenía respuesta. El abuelo, el patriarca, era el origen de todos los males:

“¿Fue mi abuelo quien causó toda la infelicidad que llenaba la casa?
¿Fue debido a la disciplina castrense que impuso en ella? ¿A la
autoridad patriarcal, destruyendo a los que eran más cercanos? ¿Al
colapso de las clases feudales al final de la segunda guerra mundial?
¿Al sistema de clases patriarcal que hasta hoy gobierna nuestro
mundo? ¿Fue un veneno que corre por la sangre, circula por mis venas
y mis arterias, un veneno que respiraba en el aire cuando vivía,

⁵⁶⁰ Idem, pág. 47.

rodeada de tristeza y de desolación, en aquella casa?”⁵⁶¹.

Amna murió de un cáncer en la garganta. Según Nawal, el tumor fue la excrecencia donde se acumularon todas las lágrimas y las palabras que su abuela no pudo derramar ni pronunciar a lo largo de su vida. Fue una mujer humillada y oprimida, prisionera en una casa palaciega y luego en una tumba de mármol, que de vez en cuando exteriorizaba su frustración golpeando con un bastón a los niños y niñas que la rodeaban⁵⁶². Quizá por ello Nawal anhelaba la muerte de sus abuelos maternos, convencida de que eran culpables de tanta tristeza:

“Por la noche me despertaba ahogándome con lágrimas reprimidas. Parecía que se me acumulasen en el cuello y me lo bloquearan. Oía los ronquidos de mi abuela, que dormía profundamente. Sus rasgos eran sumisos, tranquilos, indefensos. Durante el día parecía fuerte, incluso cruel, rodeada de un poder maligno y yo deseaba que muriera. Odiaba por igual su fuerza y su impotencia, esperaba que muriese mientras dormía, que no despertase nunca. Pero cuando me dormía soñaba que mi abuelo era quién había muerto y rogaba a Dios que se lo llevase la antes posible”⁵⁶³.

Sin embargo más tarde esa tristeza se convertiría en fuente de inspiración y agudizaría la escritora el talento. La criada Shalabeya pasaría a ser la heroína de la novela *La canción circular*. El tío Yehia sería el viejo del relato *Ella no es virgen* y la tía Rokaya se transformaría en Zakeya en *Dios muere a orillas del Nilo*. Por su parte, Tante Fahima llegaría a ser la encargada de la escuela en otra de sus obras y Tante Ni'mat una de esas mujeres frustradas que aparecían a menudo en sus relatos⁵⁶⁴. Nawal As-Saadawi resaltará tanto en sus textos de ficción como en los autobiográficos las diferencias entre el linaje paterno y el materno, representadas en las figuras de las abuelas Mabrouka y Amna, oponiendo el aprecio y la complicidad que sentía por la primera a la lejanía establecida con la segunda. No obstante, ambas mujeres

⁵⁶¹ Idem, pág. 237.

⁵⁶² AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 237.

⁵⁶³ Idem.

⁵⁶⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, op. cit., págs. 236-237.

serían agentes fundamentales en la preservación y desarrollo del sistema patriarcal.

4.2 Otros aspectos de la vida de las mujeres musulmanas

Vimos en apartados anteriores las diferentes leyes que regulan la vida de las mujeres en distintos ámbitos de su vida familiar, inspiradas en las interpretaciones del Corán o establecidas por consenso. Todas inciden en la necesidad de mantener a las mujeres en un segundo plano, o grado “inferior”, por más que los preceptos constitucionales prometan igualdad de derechos y deberes. Los legisladores, ulemas y faquíes suelen añadir la palabra “sagradas” a las normas para garantizar su cumplimiento e infundir miedo a la comunidad, tratando de que sean respetadas y bien acogidas. Lo mismo ocurre cuando se impone el velo a las mujeres con el argumento de que se trata de una encomienda de Dios, o cuando se las mutila con el fin de regular su vida sexual.

4.2.1 Dos símbolos de la opresión de las mujeres:

A) El velo

El velo siempre ha suscitado una gran polémica entre los islamistas y las feministas. Para los primeros representa el emblema de la identidad femenina islámica, un símbolo de la autenticidad religiosa y del mandato divino que las mujeres tienen que cumplir; para las segundas es uno de los distintivos más patentes de la opresión del sistema patriarcal que pretende controlar sus cuerpos y mentes. Hacia el final del siglo XIX, y precisamente en Egipto y bajo la colonización británica, se produjo el primer debate sobre el velo de las mujeres.

El religioso Rifa'a At-Tahtawi, tal y como mencionamos en un apartado anterior, fue el primero en desatar la polémica, a su regreso de Paris, en su

libro *L'or de Paris*⁵⁶⁵, donde describía sus impresiones y experiencias en la ciudad del Sena, criticando vigorosamente las prácticas islámicas: el repudio, la poligamia y la prohibición de la participación social y política de las mujeres mediante el uso del velo. La controversia creada se intensificó tras la publicación del libro de Charles François Marie d'Harcourt: *L'Egypte et les égyptiens*⁵⁶⁶, en el que exponía la situación de las mujeres en el país y denunciaba la práctica de cubrirse con el velo o *hiyâb*, considerándola una forma de reclusión y discriminación de las mujeres. Más tarde apareció el libro de Qāsim Amīn : *Tahrir al-Mar'a*⁵⁶⁷, donde este autor condena con firmeza las manifestaciones culturales misóginas que oprimen a las mujeres en nombre del Islam, sostiene que la cultura y la tradición son los grandes motores de la marginación femenina y rechaza el uso del velo por considerar que oculta e impide participar a las mujeres en los espacios públicos⁵⁶⁸.

Hemos de volver a los textos fundacionales de la religión islámica. El Corán no indica específicamente que haya que cubrir la cabeza de las mujeres. La utilización del velo femenino es el resultado de las distintas interpretaciones que posteriormente se han hecho del texto original. Asma Lamrabet recoge en su estudio sobre las mujeres y el *hiyāb*⁵⁶⁹ varios términos que se refieren directamente a la vestimenta islámica en el libro sagrado. Se trata de términos como *hiyāb*, *jimār*, *ÿilbāb* o *libās attaqwā*. El primero aparece siete veces en el Corán, pero no se refiere al velo físico sino a la necesidad de marcar una separación simbólica mediante “una cortina”. En la aleya siguiente, se alude al hecho de hablar a las mujeres del profeta detrás de una cortina.

⁵⁶⁵ AT-TAHTAWI, Rifa'a, *L'or de Paris*, París, Edition Sindbad, 1988.

⁵⁶⁶ D'HARCOURT, Charles, François Marie, *L'Egypte et les égyptiens*, París, Editions Plon, 1893, págs. 59 – 85. Disponible online en : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5802394n/f12.image>.

⁵⁶⁷ QASIM, Amin, *Tahrir al-Mar'a*, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1970.

⁵⁶⁸ Para ampliar información sobre los orígenes, el desarrollo de la polémica sobre el *hiyâb* y su trascendencia en todo el mundo árabe, consultar, AL-MUQADDIM, Mohamed Ahmed Ben Ismail, “Audatu al hiyab”, en *Tarij maarakat al hijab wa al soufour*, vol I, págs. 18-86, disponible en <http://islamhouse.com/ar/books/244325/>.

⁵⁶⁹ LAMRABET, Asma, “El velo (el *hiyab*) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico. Una visión descolonial”, 2013. Conferencia impartida en el contexto del International Summer School de Granada, junio de 2013.

“¡OH VOSOTROS que habéis llegado a creer! No entréis en las casas del Profeta a menos que se os autorice a ello; [y cuando seáis invitados] a una comida, no debéis [acudir temprano y] esperar a que sea preparada: pero cuando seáis invitados, entrad [en el momento justo]; y cuando hayáis comido, retiraos y no os quedéis por el mero afán de conversar: esto, ciertamente, ofendería al Profeta, pero le daría vergüenza por vosotros [hacéroslo saber]: sin embargo Dios no se avergüenza de [enseñaros] lo que es correcto. Y [en cuanto a las esposas del Profeta,] si tenéis que pedirles algo que necesitéis, hacedlo desde detrás de una cortina: esto contribuirá a la pureza de vuestros corazones y de los suyos. Además, no debéis causar ofensa alguna al Enviado de Dios --ni casaros jamás con sus viudas una vez desaparecido él: eso ante Dios sería, ciertamente, una atrocidad”. [Corán: 33:53].

Según Carmelo Pérez Beltrán, esta aleya “es una respuesta divina a una excesiva intromisión y violación de la esfera privada del Profeta, el cual se siente violentado por la gente que no respeta su espacio vital, que abusan de su educación y que no muestran ninguna consideración hacia sus esposas”⁵⁷⁰. El *hiyāb*, en este contexto, tiene una dimensión simbólica y sirve de punto de separación entre lo público y lo privado para marcar una frontera material que la gente pueda ver clara, pero no deja de ser algo que se refiere exclusivamente a las esposas del profeta, como un “privilegio de clase”⁵⁷¹. En cuanto *al jimār*, que se entiende como velo o pañuelo, se usa para pedir a las creyentes que cubran el escote y el cuello con sus bordes. El Corán regula así, “de una forma más estricta, el comportamiento que deben guardar las mujeres, a las que se les exige una actitud de mayor recato y pudor [que a los hombres]. Con idéntica finalidad, la norma islámica exige a las mujeres una formalidad en la indumentaria: el velo”⁵⁷². De ser así, los ulemas lo han interpretado como una prescripción que impone a las mujeres mostrar tan

⁵⁷⁰ PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”, en MUÑOZ, Francisco y MOLINA, Beatriz (eds.), *Cosmovisiones de la paz en el Mediterráneo*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1998, págs. 291-334.

⁵⁷¹ PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, *op.cit.* pág.328.

⁵⁷² PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”, en MUÑOZ, Francisco y MOLINA, Beatriz (eds.), *Cosmovisiones de la paz en el Mediterráneo*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1998, pág. 291-334, disponible en: <http://www.ugr.es/~eirene/publicaciones/item10/eirene10cap9.pdf>.

solo el rostro y las manos y no exponer su belleza salvo delante de algunos miembros de su familia:

“Y di a las creyentes que bajen la mirada y que guarden su castidad, y no muestren de sus atractivos [en público] sino lo que de ellos sea aparente [con decencia]; así pues, que se cubran el escote con el velo. Y que no muestren [nada más de] sus atractivos a nadie salvo a sus maridos, sus padres, sus suegros, sus hijos, los hijos de sus maridos, sus hermanos, los hijos de sus hermanos, los hijos de sus hermanas, las mujeres de su casa, aquellas que sus diestras poseen, aquellos sirvientes varones que carecen de deseo sexual, o a los niños que no saben de la desnudez de las mujeres; y qué no hagan oscilar sus piernas [al cAmīn ar] a fin de atraer la atención sobre sus atractivos ocultos. Y [siempre], ¡Oh creyentes, volved a Dios --todos-- en arrepentimiento, para que obtengáis la felicidad!”. [Corán: 24:31].

Otro de los términos referidos a la vestimenta femenina en el Corán es el *yīlbāb*. Con este término traducido también como vestiduras externas o manto, se alude a un traje largo y amplio, típico de la cultura de la península arábiga, con el que deberían cubrirse las primeras creyentes que iban por la noche a la mezquita para no ser asaltadas por los hombres⁵⁷³:

“¡Oh Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las [demás] mujeres creyentes, que deben echarse por encima sus vestiduras externas [cuando estén en público]: esto ayudará a que sean reconocidas [como mujeres decentes] y no sean importunadas. Pero [aun así,] ¡Dios es en verdad indulgente, dispensador de gracia!”. [Corán: 33:59].

La mayoría de las interpretaciones afirman que fue una medida tanto para protegerlas como para ser reconocidas como creyentes. Según el análisis de Fátima Mernissi en *Le Harem Politique: le Prophete et les femmes*⁵⁷⁴:

“Medina estaba inmersa en una profunda crisis social como consecuencia de las adversidades bélicas (fracaso de la batalla de Uhud en 625, sitio de Medina en el 627) y de la frontal

⁵⁷³ LAMRABET, Asma, *op.cit.*

⁵⁷⁴ PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, *op.cit.* pág.324.

oposición de los hipócritas a la nueva doctrina y a su jefe religioso y político. Los hipócritas eran los disidentes de la *umma* que, generalmente. Utilizaban ataques indirectos como los rumores, las calumnias, las insidias, las difamaciones, etc, para manifestar su oposición política, social o religiosa. Y uno de los objetivos de ataque de estos disidentes fueron las mujeres de la comunidad, incluyendo a las esposas del Profeta, que eran molestadas, perseguidas, acosadas e incitadas a la fornicación”⁵⁷⁵.

Pero el Corán recoge también dos conceptos más sobre la vestimenta, dirigidos en este caso tanto a hombres como mujeres. Se trata de: *ġad al bašar* y *libās attaqwā*. El primero aparece en la aleya “Di a los creyentes que bajen la mirada y que guarden su castidad: esto conviene más a la pureza -- [y,] ciertamente, Dios está bien informado de lo que hacen”⁵⁷⁶ e incita a los dos sexos a guardar cierto pudor y proteger las partes más íntimas del cuerpo. Invita a la “humildad y al recato”. Como en otras ocasiones, el Corán utiliza el paralelismo gramatical y sintáctico de forma reiterativa para incidir en una idea de igualdad para ambos sexos⁵⁷⁷. El segundo concepto se refiere al “vestido de la piedad o interioridad”⁵⁷⁸ y se encuentra en la aleya: “¡OH HIJOS de Adán! Ciertamente, hemos hecho descender para vosotros [el conocimiento de la confección de] vestidos para cubrir vuestra desnudez, y como adorno: pero el vestido de la consciencia de Dios es el mejor de todos. En esto hay un mensaje de Dios, para que el hombre pueda tenerlo presente”⁵⁷⁹. Asma Lamrabet enfatiza en este caso la importancia otorgada a la interioridad y no a las apariencias⁵⁸⁰.

En definitiva, el Corán marca algunas directivas generales para vestirse en el marco de “una ética” dirigida tanto a los hombres como a las mujeres de la

⁵⁷⁵ Idem, pág. 325.

⁵⁷⁶ [Corán: 24:30]

⁵⁷⁷ PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, *op.cit.* pág.323.

⁵⁷⁸ LAMRABET, Asma, *op.cit.*

⁵⁷⁹ [Corán: 7:26]

⁵⁸⁰ LAMRABET, Asma, *op.cit.*

comunidad, exceptuando, *jimā* y *ĵilbāb*, con el fin de garantizar respeto y decencia⁵⁸¹.

El texto sagrado no pone ninguna codificación o legislación acerca de la necesidad de una vestimenta islámica femenina específica (*libās šaĉar‘ī*), como se afirma en el discurso tradicionalista⁵⁸². La ética coránica ha quedado reducida con el tiempo a la necesidad de aplicarse sólo a las mujeres. Sin embargo hoy en día no hay unanimidad en la indumentaria considerada como propia de las mujeres musulmanas, porque en cada país se utilizan prendas diferentes. Hay mujeres que llevan un chal, otras que optan por un pañuelo que les cubre todo el pelo o parte de él, otras se envuelven el cuello y el pecho o se tapan la cara entera. Las prendas más utilizadas son:

Hiyāb: velo característico de las mujeres árabes. Deja libre la cara y muchas mujeres lo llevan como un signo de identidad.

Burka: Oculta completamente el cuerpo. Una rejilla de tela en los ojos permite que la mujer vea pero no ser vista. Las manos se cubren también.

Niqāb: es otra vestimenta que llega hasta la rodilla y sólo deja libre los ojos. Se puede combinar también con un velo. .

Chador: Usado por las mujeres iraníes cuando salen de casa. Cubre todo el cuerpo y puede combinarse con un pañuelo en la cabeza.

Shayla: es un pañuelo largo y rectangular usado en la zona del golfo pérsico. Se coloca alrededor de la cabeza.

Al-Amira: se trata de un velo de dos piezas; una a modo de gorro que se ajusta a la cabeza; la otra es una especie de bufanda a modo de tubo que se ajusta al cuello y cubre también parte de la cabeza. Puede ser de algodón, poliéster o licra⁵⁸³.

⁵⁸¹ Para saber más aspectos sobre este tema, ver, LAMRABET, Asma, *Femmes et hommes Dans le Coran : quelle égalité?*, París, Editions al Bouraq, 2012.

⁵⁸² LAMRABET, Asma, “El velo (el hijab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico. Una visión descolonial”, 2013. Conferencia impartida en el contexto del International Summer School de Granada, junio de 2013.

⁵⁸³ LAURENT, Samuel, “Niqab, hijab, burqa: des voiles et beaucoup de confusions », *Le Monde*, (11/06/2015), disponible en : http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/06/11/niqab-hijab-burqa-des-voiles-et-beaucoup-de-confusions_4651970_4355770.html , ANDRÉS, José Manuel, « Cubiertas por el islam”, *ABC*, (06/09/2014), disponible en: <http://www.abc.es/sociedad/20140906/abci-cubiertas-islam-201409061617.html>.

Dejando a un lado las particularidades de la indumentaria de cada país en concreto, queremos examinar la visión sobre el velo de Nawal As-Saadawi, que veremos un poco más adelante, y la de Fatima Mernissi. Sirin Adlbi Sibai⁵⁸⁴ analiza la visión de la socióloga marroquí. El ensayo más importante de ésta sobre el tema es *El harén político. El profeta y las mujeres*, al que hemos hecho mención en otro lugar de la Tesis. Mernissi considera que el poder ha usado sistemáticamente el Islam para auto legitimarse y en este sentido vincula las relaciones entre conocimiento y poder. Aboga por una lectura del pasado para poder comprender el presente afirmando que la crisis del Islam se debe en gran medida al hecho de que los musulmanes se encuentran patológicamente encerrados en el pasado sin haberlo leído ni entendido. La tesis de Mernissi, que se apoya en la del filósofo Mohamed Abd Yabiri, es que el texto sagrado ha sido manipulado históricamente por el poder. Esta interpretación considera que las mujeres han sido situadas en el centro de una legislación sumamente restrictiva para ellas, basada en explicaciones misóginas y dichos falsos del profeta⁵⁸⁵. Mernissi, mediante su relectura de la historia, así como de varios *hadices* y aleyas coránicas, pretende desmontar la creencia de que el Islam ha institucionalizado la división del espacio público y el privado, y sostiene que el uso del *hiyāb* es una costumbre que precedió al Islam. Entiende también que el profeta fracasó por no instaurar el espíritu de igualdad que subyace en la doctrina. Uno de los símbolos de este fracaso sería el *hiyāb*, que es fruto del poder emanado de la institución patriarcal. La socióloga llega a la conclusión de que el velo es una cuestión política. Las mujeres tapadas con el velo demuestran estar de acuerdo con el hecho de ser sombras mientras se encuentran en losa espacios públicos. Por otra parte, en caso que pretendan mostrar su identidad a través del *hiyab*, lo que evidencian es su temor a

⁵⁸⁴ ADLBI SIBAI, Sirin, “El hiyab en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial”. Artículo que presenta algunos de los resultados de su tesis doctoral titulada “Colonialidad, mujeres, feminismo e Islam: construcción y deconstrucción de “la mujer musulmana con hijab”. Universidad Autónoma de Madrid, disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-21/03-sibai.pdf>

⁵⁸⁵ ADLBI SIBAI, SIRIN, *op.cit.*, págs. 59-68.

enfrentarse al verdadero problema: el individualismo y la responsabilidad sexual y política⁵⁸⁶.

En cuanto a Nawal As-Saadawi, cuando habla del velo tiene claros tres conceptos distintos. En primer lugar, mantiene que el velo religioso empezó con el judaísmo, se extendió a la cristiandad y después al Islam. Después habla del velo de la mente, que propician determinados periodistas y medios de comunicación para que la gente no sepa lo que pasa. El tercer velo es el que ella llama el “velo posmoderno”, en clara referencia al maquillaje⁵⁸⁷. Califica, por ejemplo, de “estúpidas” a las occidentales que se ponen el velo por complacer a un varón⁵⁸⁸, y también a las que presas de la opresión y el patriarcado eligen taparse el cuerpo de una manera u otra. Siendo el velo una imposición en muchos países del mundo musulmán, el maquillaje, dictado por la sociedad, el libre mercado y la globalización, no lo es menos:

“¿Por qué voy a esconder mis arrugas? Estoy orgullosa de mis arrugas y de mi edad, porque mi edad es mi vida. ¿No le parece importante verse bien una misma? Sí, pero ¿cuál es la imagen que me gusta de mi misma? Es la que le gusta a la gente, no la que me gusta a mí. Le gente y especialmente los hombres, que tienen poder, quieren que seamos femeninas, con los pendientes, con los collares, los pechos, las pantorrillas. Esa es la moda, la moda capitalista. Yo estoy en contra incluso del anillo de matrimonio porque significa una prisión, estar atada a un hombre. Quiero ser libre, nadar en el mar... Nunca voy a la peluquería y nunca me maquillo. Nuestra belleza es nuestra salud, es nuestro valor para desafiar [lo que no nos gusta] y luchar por la justicia. Como mujeres tendríamos que ser conscientes de esto. Todo lo que es adorno requiere mucho dinero y mucha energía, mucho tiempo. Los tacones son otra arma de la esclavitud porque te hacen caminar de forma insegura, no puedes correr, no puedes hacer ejercicio, te puedes romper el tobillo y, además, son caros”⁵⁸⁹.

⁵⁸⁶ Idem.

⁵⁸⁷ “El maquillaje es un velo que el mercado impone a las mujeres”. Entrevista realizada por A. Gaitero el 23 de junio de 2005. Disponible en: http://www.diariodeleon.es/noticias/cultura/el-maquillaje-es-velo-mercado-impone-mujeres_204218.html

⁵⁸⁸ “Las mujeres occidentales que se ponen el velo son estúpidas”. Entrevista realizada por Francisco Carrión el 19 de septiembre de 2015. Disponible en: <http://www.elmundo.es/internacional/2015/09/19/55f2fe6d268e3e0b1b8b4594.html>

⁵⁸⁹ Entrevista de A. Gaitero, “El maquillaje es un velo que el mercado impone a las mujeres”.

Nawal no está a favor ni del velo ni de las vestimentas provocativas. Considera que son dos caras de la misma moneda; “Si una mujer está desnuda en público, es un objeto sexual en el mercado del capital, y si viste velo, es un objeto sexual en el sentido religioso. Si una ni sale desnuda ni usa velo entonces es “un ser humano” libre⁵⁹⁰. Para ella, la mentalidad patriarcal es la que reduce a las mujeres a ser un mero objeto destinado a estar cubierto, decorado o desnudo. Sin embargo, insiste, el *hiyāb* más peligroso es el que cubre la mente y no el que tapa las caras de las mujeres, por eso hay que eliminarlo en las mujeres árabes⁵⁹¹. Nawal analiza la situación de las mujeres a nivel mundial, afirmando que están oprimidas de diferentes maneras en todo el planeta. La discriminación más visible se da algunos países árabes. Pero en Europa y Norteamérica las mujeres son esclavas del maquillaje o de la cirugía estética y están expuestas como objetos sexuales, víctimas del consumismo y el posmodernismo, por más que estén secularizadas y alejadas de la religión. Es cierto, afirma Nawal, que las mujeres son oprimidas en todas las creencias⁵⁹², y mantiene que el Corán es más liberal que el Antiguo Testamento, aunque por razones políticas el Islam se ha convertido en el primer enemigo no sólo de la condición femenina sino de la humanidad⁵⁹³.

Sea como fuere, está claro que la manipulación que ejerce el poder y el arraigo del sistema patriarcal son elementos que están detrás de la imposición del velo a las mujeres. Este es un signo que les recuerda, tanto ellas como a los demás, que el espacio público no es un lugar para ellas. Una marca que les impone las pautas de comportamiento que deben seguir y que rompe el concepto de igualdad entre los sexos, si bien cada mujer, si se parte de la

⁵⁹⁰ “Si muero en Egipto, al menos tendrá significado”. Entrevista realizada por Cam McGrath el 23 de octubre de 2009. Disponible en: <http://www.ipsnoticias.net/2009/10/mujeres-si-muero-en-egipto-al-menos-tendra-significado/>.

⁵⁹¹ “El velo más peligroso es el velo de la mente”. Entrevista realizada por Cristina Sánchez Delgado. Disponible en: <http://www.laotrapagina.com/articulo-92.html>

⁵⁹² Para conocer más aspectos sobre el velo en las tres religiones, consultar: ABDULADIM, Sharif en “La mujer en el Islam y en el judeocristianismo: mito y realidad”, disponible en : www.VerdeIslam.com, 1997.

⁵⁹³ “Nawal el Saadawi contre toutes les oppressions”. Entrevista realizada por Gérald Papy el día 29 de noviembre de 2007. Disponible en: <http://www.lalibre.be/actu/international/nawal-el-saadawi-contre-toutes-les-oppressions-51b896c0e4b0de6db9b0fcf5>

autonomía y la libertad de expresión o de credo, tiene derecho a vestirse como vea conveniente, guiándose por su propio criterio, siempre y cuando no pretenda imponer su modelo como “el modelo” a seguir, y menos en nombre de la religión.

B) La Ablación

Nos gustaría empezar diciendo que la sexualidad en el Islam se considera “inherente al ser humano [y] es plenamente aceptada en su doble faceta de procreación y de placer. El placer sexual nunca es refrenado o sublimado, sino que, por el contrario, el islam se muestra favorable al pleno desarrollo de la dimensión erótica, pero siempre dentro de un estricto marco legal que es el matrimonio o el concubinato”⁵⁹⁴. Es tan importante que va más allá de la existencia terrenal, prometiendo placeres sexuales y sensuales en el Paraíso Islámico⁵⁹⁵. Una sexualidad, sin embargo, que en el caso de las mujeres se controla y se organiza según un orden socio-religioso estrechamente relacionado con la ideología patriarcal. Es fundamental tener en cuenta, tal y como afirma Celia Amorós, que “a las mujeres se nos asigna el deber de la identidad, el ser las depositarias de los bagajes simbólicos de las tradiciones”⁵⁹⁶. Siendo así, ese rol femenino de representar lo colectivo y reproducirlo sirve de justificación para imponer una estricta regulación sobre ellas y convertirlas exclusivamente en las transmisoras y guardianas de todos los elementos ancestrales de la cultura islámica. Desde esta perspectiva podremos entender los diferentes códigos que regulan la conducta de las mujeres en el ámbito del Islam.

El control de la vida sexual de las mujeres empieza desde una edad muy temprana enseñándoles que sus órganos sexuales son lo más valioso y lo más delicado que tienen, motivo por el que deberían tratarlos con precaución. Se

⁵⁹⁴ PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, *op.cit.* pág.301. Ver las aleyas del Corán que tratan el tema de la sexualidad: [23:5-7][2: 183-187-222-223][Corán: 52: 19-20][56:20-24][56:34-38].

⁵⁹⁵ Para una visión más completa sobre el sexo en el Islam, ver, MERNISSI, Fátima, *Sexe, idéologie, islam*, Condé-sur-Noireau, Tierce, 1987.

⁵⁹⁶ AMORÓS, Celia, *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, pág. 78.

les hace después numerosas advertencias sobre lo que puede resultar dañino, vergonzoso y prohibido por la religión. Las niñas aprenderán así a reprimir sus instintos y apetitos consiguiendo un estrangulamiento gradual de su personalidad y de su sexualidad, que al fin y al cabo no les pertenece a ellas sino a la familia y a la sociedad. El sometimiento obligado a estas normas desde la niñez dejará a las niñas a merced de todo lo que venga después, tanto en la escuela como más tarde en el matrimonio como único marco legal y aceptado donde tienen cabida las relaciones sexuales. En Egipto, como en otros muchos países, el control de la sexualidad de las mujeres empieza con la mutilación educativa que antecede a la mutilación genital.

Nawal As-Saadawi dice:

“Ninguna niña, ni de la ciudad ni del campo, de familia pobre o rica, se escapaba. Abuela Amna, la esposa de Shoukry Bey, y mi madre Zaynab Hanem, estaban ambas circuncidadas. Mi madre no me salvó de esa operación, ni a ninguna de mis hermanas, pero yo pude proteger a mi hija, y a muchas otras niñas, cuando comencé a escribir hace cuarenta años”⁵⁹⁷.

La circuncisión o mutilación genital femenina -expresión oficial de la OMS- es la ablación o eliminación de tejido de cualquier parte de los genitales femeninos por razones culturales, religiosas o de otra índole que no sean médicas. Según el historiador egipcio Ahmed Amīn ⁵⁹⁸, la lengua jurídica árabe emplea de forma general el término *Jitan* para hablar tanto de la circuncisión masculina como de la femenina y en la lengua común se habla también de la *tahara*, que significa purificación, suponiendo que purifique a la persona a la que se le practica. A parte de estos dos términos existe uno específico para referirse sólo a la circuncisión femenina: *Jifad*. Desde luego no hay ninguna similitud entre la circuncisión de los chicos y las chicas porque los fines son bien distintos: la circuncisión masculina es practicada por todos los musulmanes, todos los judíos y algunos cristianos, como ocurre

⁵⁹⁷ AS-SAADAWI, Nawal, *La hija de Isis*, *op. cit.*, pág. 74.

⁵⁹⁸ AMIN, Ahmad, *Qamus al-'adat wal-taqalid wal-ta'abir al-masriyyah*, Maktabat al-nahdah al-masriyyah, Le Caire, 1992, pág. 188.

en Egipto, y también por muchas tribus animistas de África. Nunca se ha cuestionado ni probado que dañe la salud psíquica o física de los hombres. Desde el punto de vista médico se considera una medida profiláctica que consiste en la extirpación o amputación del prepucio del pene, para dejar al descubierto el glande. Según los científicos, el riesgo de infección en hombres circuncidados se reduce considerablemente dado que el prepucio está formado por células que son muy sensibles a la infección. Así pues, aquéllos a los cuales se les practica la circuncisión médica pueden disminuir significativamente el riesgo de adquirir algunas de las enfermedades más comunes de transmisión sexual⁵⁹⁹.

La circuncisión femenina tiene como objetivo principal *Jifad*, que viene del verbo *jaffada* y que significa disminuir, y en este caso se trata de reducir el tamaño del clítoris. Dependiendo de su tamaño se decide practicar o no la circuncisión. Cuanto más grande sea, más le podría perjudicar la mutilación, como veremos más adelante. Esta práctica es justificada por cada comunidad según las creencias heredadas a lo largo de los años. Se efectúa para garantizar la virginidad de las chicas y disminuir, atenuar o reprimir su deseo sexual en ellas⁶⁰⁰, con el fin de evitar tentaciones que impedirían que llegaran vírgenes al matrimonio. En este marco cultural por el hecho de no poder mostrar la prueba de su virginidad la mujer puede ser repudiada, rechazada o devuelta al hogar paterno la misma noche de boda, con la consiguiente vergüenza para ella y su familia. La Doctora As-Saadawi habla específicamente de estos aspectos:

“Para la sociedad árabe en general, el himen (o la membrana de la virginidad, como se llama en árabe), sigue siendo la parte más importante y que más hay que cuidar del cuerpo de la chica, es más valiosa incluso que un ojo, un brazo o una pierna. Si una chica pierde un ojo, su familia no se afligirá tanto como si pierde su

⁵⁹⁹ Ver MAMANI ORTIZ, Yercin, MARTÍNEZ VERGARA, José Luis, CHOQUE ONTIVEROS, María del Carmen, “La circuncisión masculina como mecanismo de prevención de la transmisión del VIH”, *Revista Científica Ciencia Médica*, Vol. 12, Nº 1, 2009, págs. 39-44.

⁶⁰⁰ Para más información consultar: ZENIE-ZIEGLER, Wedad, *La face voilée des femmes d’Egypte*, Mercure de France, Paris, 1985. Y también FARAH, Nadyah Ramsis, *Hayat al-mar’ah wa-sihhatuha*, Sina lil-nashr, Le Caire, y Al-Saqr al-‘arabi lil-ibda’, Limassol, 1991.

virginidad. De hecho, que pierda la vida es una catástrofe menor que si pierde el himen”⁶⁰¹.

Y añade:

“Una joven que no cuida su virginidad se expone a ser castigada con la muerte, a ser humillada moralmente o a que su marido se divorcie de ella, si lo descubre la noche de bodas. Un divorcio de este tipo, por supuesto, va acompañado siempre del escándalo, que a veces sólo se limita al círculo familiar, pero, otras veces se extiende rápidamente por todo el pueblo o ciudad. Puede que la chica sea completamente inocente en lo que se refiere a haber mantenido relaciones sexuales, pero no lo puede probar. Esto ocurre porque la sociedad patriarcal y de clases ha impuesto la virginidad prematrimonial a las jóvenes hasta el punto de que el honor de una chica y el de su familia dependen de que ésta conserve la virginidad. Si la pierde, la mayor de las vergüenzas caería sobre la familia, y sólo podría lavarse con sangre, como reza un dicho árabe”⁶⁰².

En la misma noche de bodas se efectúa la tradicional comprobación de la virginidad y aquí entra en acción la figura de la *daya*, la encargada de circuncidar a las niñas antes de que lleguen a la pubertad. Por ello acudirá a la cámara nupcial para desinfiar a la novia y permitir la penetración. La consumición del matrimonio puede durar varias semanas porque las mujeres, sin excepción experimentan grandes dolores y la penetración se debe hacer de manera gradual. Además del sufrimiento físico las mujeres suelen albergar otra preocupación: saben que la consumación se debe llevar a cabo antes de que la herida abierta vuelva a cerrarse⁶⁰³. Por lo que respecta a la *daya*, su formación se basa en experiencia adquirida junto a otra de más edad, que es la que le transmite sus “conocimientos”. Ella es la que vela por el honor de la familia en el marco de unas normas sociales que introducen una

⁶⁰¹ AS-SAADAWI, Nawal, *La cara desnuda de la mujer árabe*, Madrid, Horas y Horas, pág.14.

⁶⁰² AS-SAADAWI, Nawal, *La cara desnuda de la mujer árabe*, op.cit.,pág.15.

⁶⁰³ GORDON, Natasha, “Mujeres creando a otras mujeres. La trayectoria histórica de la circuncisión femenina en África” Traducción del inglés al español por Soledad Domínguez. El artículo íntegro en www.lolapress.org

gran asimetría entre mujeres y hombres. A las *dayas* se les exige que acrediten virginidad de las muchachas a la hora de contraer matrimonio, mientras que a los hombres no se les pide ningún tipo de prueba para constatarlo. Nawal recuerda que muchos padres y madres iban a su consulta para que les expidiera un certificado de virginidad, incluso en el caso que el himen de la chica se hubiera roto por practicar deporte o por cualquier otra circunstancia no relacionada con la práctica sexual⁶⁰⁴.

El artículo de Natasha Gordon⁶⁰⁵: “Mujeres creando a otras mujeres: La trayectoria histórica de la circuncisión femenina en África”⁶⁰⁶ destaca otros motivos:

- Purificación: el clítoris se considera sucio, y hace que la niña o la mujer sean seres sucios hasta el momento de la escisión.
- Obtener feminidad: entre los somalíes y los sudaneses, el niño se considera un ser andrógono y la circuncisión es un vehículo mediante el cual la comunidad crea personas sexuadas. El clítoris se transforma en el significante de la afirmación definitiva de la sexualidad, representa la “masculinidad”; entonces para obtener feminidad y convertirse definitivamente en mujer es necesario extirparlo.
- Para ofrecer mayor placer sexual al hombre: extirpan el clítoris con la excusa de que su punta puede lastimar al hombre y causarle la muerte. Incluso muchas mujeres creen que la mayoría de los hombres básicamente obtendrán más placer sexual a través de circuncisiones apretadas.
- Proteger la línea del linaje: especialmente entre los musulmanes, la circuncisión femenina mantiene la castidad y la virginidad para preservar los

⁶⁰⁴ AS-SAADAWI, Nawal, *La cara desnuda de la mujer árabe*, op. cit., pág.15

⁶⁰⁵ Natasha M. Gordon enseña en el departamento de Literatura Africana de la Universidad de Witwatersrand de Sudáfrica. Su tesis doctoral lleva el título "Habla el cuerpo: recordando circuncisión femenina en escrituras de autoras africanas". GORDON, Natasha, “Mujeres creando a otras mujeres. La trayectoria histórica de la circuncisión femenina en África” Traducción del inglés al español por Soledad Domínguez. El artículo íntegro en www.lolapress.org

⁶⁰⁶ GORDON, Natasha, op.cit.

derechos de la línea paterna. De esta manera las cirugías genitales pueden servir como medio de proteger la pureza del linaje, porque si una madre se divorcia, los niños pertenecen al padre y el hombre asegura de que sus hijos serán realmente suyos casándose con una virgen infibulada.

- Evitar la práctica de la masturbación y las connotaciones negativas asociadas a ella ideadas a lo largo de la historia.

La circuncisión femenina no se practica en todos los países musulmanes, como se suele creer, y no se justifica sólo en la religión. La mayoría de los países del Magreb, así como Turquía e Irán, ignoran esta práctica. Según un informe de la organización *Save The Children*⁶⁰⁷, elaborado en febrero de 2007, la mutilación femenina se practica en 28 países de África, pero también se han desvelado casos en Europa, Estados Unidos y Oriente Medio, sobre todo entre población inmigrante originaria de los países donde prevalece la citada costumbre⁶⁰⁸. La Organización Mundial de la Salud, la Agencia de Naciones Unidas, que tiene como objetivo garantizar el cumplimiento de los derechos de los niños (UNICEF), y el Fondo de Población de Naciones Unidas (UNFPA) han clasificado las mutilaciones sexuales femeninas en cuatro tipos:

Tipo I: la clitoridectomía es la extirpación del prepucio con o sin escisión parcial o total del clítoris.

Tipo II: la escisión es la extirpación del prepucio y del clítoris junto con la escisión parcial o total de los labios menores.

Tipo III: la infibulación, llamada también la circuncisión faraónica consiste en la extirpación parcial o total de los genitales externos y sutura/estrechamiento de la apertura vaginal.

Tipo IV: Sin clasificación, incluye todos los demás procedimientos que impliquen la extirpación total o parcial de los genitales femeninos, pinchazos, heridas o incisiones en el clítoris, estiramiento del clítoris,

⁶⁰⁷Organización No Gubernamental que trabaja para la defensa y promoción de los derechos de la infancia. www.savethechildren.es

⁶⁰⁸ VILLEGAS LÓPEZ, Argelia, “Las mujeres luchan contra la ablación”. www.Madriddigital.info . 6-2-2008.

cauterización mediante calor, raspadura del orificio vaginal o corte de la vagina, introducción de sustancias corrosivas o hierbas dentro de la vagina hasta provocar la sangre y otros procedimientos que mezclan las técnicas citadas anteriormente, ya sea por razones culturales o por cualquier otra razón no terapéutica.

La escisión faraónica o infibulación es una operación diez veces más cruel que cualquier otra. Como explica detalladamente As-Saadawi, consiste en:

“La escisión total de los labios externos mayores (*labia mayora*) y de los labios internos menores (*labia minora*). A continuación la herida se cose: la apertura externa de la vagina es la única parte que se deja intacta, no sin antes asegurarse de que al coser la herida, se ha aprovechado también para estrechar con algunos puntos de sutura la propia apertura⁶⁰⁹. Como resultado de todo ello, en la noche de bodas, para que el órgano masculino pueda introducirse en la vagina, es necesario ensanchar la apertura externa cortando uno de sus externos o los dos con un escarpelo afilado o con una navaja. Y la mayoría de las veces cuando [la mujer] se divorcia, se le vuelve a estrechar la apertura para que no pueda mantener relaciones sexuales. Si se vuelve a casar, se repite de nuevo el proceso de ensanchamiento”⁶¹⁰.

La circuncisión femenina se hace sin anestesia, por personas sin ninguna preparación médica, barberos o parteras, y con instrumentos sin esterilizar. Tenemos el testimonio en primera persona de Nawal, que sufrió la mutilación genital a los seis años:

“Una noche, cuando tenía seis años, y yacía confortable y plácidamente en mi cama, en un agradable estado a medio camino entre la vigilia y el sueño, imaginando que un cortejo de hadas encantadas revoloteaba por los aires de mis dulces ensoñaciones infantiles, sentí, de pronto, que algo se movía debajo de las sábanas. Parecía como una enorme mano, fría y áspera, que me manoseaba el cuerpo como si buscara algo. Casi al mismo tiempo, otra mano, tan fría, áspera y grande como la primera, me tapó la boca para impedirme gritar.

Me llevaron al cuarto de baño. No sé cuántos eran, y no recuerdo sus caras, ni si eran hombres o mujeres. Era como si una niebla oscura lo hubiera cubierto todo y me impidiera ver. O, quizás es que me habían tapado los ojos. Lo único que recuerdo es que estaba

⁶⁰⁹ Se deja también un pequeño orificio para la salida de la orina y la sangre menstrual.

⁶¹⁰ AS-SAADAWI, Nawal, *La cara desnuda de la mujer árabe*, op. cit., pág. 28.

asustada, que eran muchos y que una mano de hierro me agarró las manos, los brazos y los muslos de forma que me resultaba imposible oponer cualquier tipo de resistencia o moverme. También recuerdo el contacto gélido de mi cuerpo desnudo sobre las baldosas del baño; voces y murmullos desconocidos, interrumpidos una y otra vez por un sonido metálico chirriante que me trajo a la memoria al carnicero que solía afilar el cuchillo antes del sacrificio del cordero en el áid”⁶¹¹.

“(…) Se me heló la sangre en las venas. Creía que unos ladrones habían irrumpido en mi habitación, me habían raptado y en ese momento se disponían a cortarme el cuello, que era lo que sucedía siempre a las niñas desobedientes como yo en las historias que mi anciana abuela era tan aficionada a contarme.

Agucé el oído para intentar identificar el chirrido del sonido metálico. Entonces cesó y sentí que el corazón también me dejaba de latir. No veía nada y me daba la impresión de que se me había parado la respiración. No obstante, suponía que lo que provocaba aquel sonido chirriante se estaba aproximando a mí. Pero, por alguna razón, no se me acercaba al cuello, como esperaba, sino a otra parte del cuerpo; se dirigía hacia algún lugar del bajo vientre, como si buscara algo enterrado entre mis muslos. Fue en ese momento cuando me di cuenta de que alguien me había abierto los muslos al máximo y que tenía unos dedos de acero que los sujetaban fuertemente, para impedir que se juntaran. Sentí que aquel cuchillo o cuchilla se dirigía directamente hacia mi cuello. Pero entonces, de repente, aquel objeto metálico afilado se hundió entre mis muslos y me cortó un trozo de carne.

A pesar de tener la boca bien tapada por aquella mano, grité, porque lo que sentía no era un simple dolor, era una llama que me abrasaba y me atravesaba todo el cuerpo. Un instante después vi un charco de sangre que bañaba mis caderas.

No sabía qué parte del cuerpo me habían cortado y no intenté descubrirlo, simplemente lloraba y llamaba a mi madre pidiendo ayuda. Pero, cuando miré alrededor, el golpe más duro fue descubrir a mi madre allí, de pie, a mi lado, sí, era ella, en cuerpo y alma, no me estaba confundiendo, allí en medio de todos esos extraños, hablándoles y sonriéndoles, como si, apenas hacía unos minutos, no hubieran participado en el sacrificio de su hija.

Me llevaron a la cama. Vi como cogían a mi hermana, dos años menor que yo, exactamente del mismo modo en que me habían agarrado a mí unos minutos antes. Chillé con todas mis fuerzas:” ¡No, no!”. Pude verle la cara a mi hermana sujeta por dos manos

⁶¹¹ El áid es la fiesta musulmana que se celebra al finalizar el mes de Ramadán. Es una ocasión de grandes celebraciones.

enormes y ásperas. Tenía la tez pálida, moribunda, y sus inmensos ojos negros se cruzaron con los míos durante una fracción de segundo, en una mirada de oscuro terror que nunca he podido olvidar (...). a mirada que intercambiamos parecía querer decirme: “ya sabemos lo que es. Ya sabes en qué reside nuestra tragedia. Hemos nacido de un sexo especial, el sexo femenino. Estamos destinadas a padecer la miseria y a vivir con una parte del cuerpo mutilada por una manos frías, insensibles y crueles”⁶¹².

La existencia de la circuncisión se remonta a los reinos faraónicos del antiguo Egipto. Heródoto se refiere a ella en el segundo libro de *Los Nueve Libros de la Historia*. Su origen se atribuye a los egipcios, como confirman algunos restos arqueológicos. El más antiguo es un grabado de la tumba de Ankhamor (entre 2300 y 2200 antes de Cristo) que representa la circuncisión practicada con una piedra de sílex a un hombre de pie. Sami Eldeeb⁶¹³ recoge en su trabajo “Mutiler au nom de Yahvé ou d’Allah: légitimation de la circoncision masculine et féminine”⁶¹⁴, todo lo relacionado con esta práctica en los libros sagrados, así las numerosas citas que recibe en el Antiguo Testamento. Abraham y su familia fueron los primeros circuncidados, a partir de que Dios le indicara las condiciones de su alianza con el pueblo judío (Génesis, XVII):

“Y esta es mi alianza con ustedes, a la que permanecerán fieles tú y tus descendientes: todos los varones deberán ser circuncidados. Circuncidarán la carne de su prepucio, y ese será el signo de mi alianza con ustedes. Al cumplir ocho días, serán circuncidados todos los varones de cada generación, tanto los nacidos en la casa como los que hayan sido comprados a un extranjero, a alguien que no es de tu sangre.

Sí, tanto los nacidos en tu casa como los que hayan sido comprados, serán circuncidados. Así ustedes llevarán grabada en su carne la señal de mi alianza eterna. Y el incircunciso, aquel a quien no se haya cortado la carne de su prepucio, será excluido de su familia, porque ha

⁶¹² AS-SAADAWI, *La cara desnuda de la mujer árabe*, págs. 26, 27.

⁶¹³ Doctor en derecho, licenciado en ciencias políticas, colaborador científico responsable del derecho árabe y musulmán del Instituto Suiza de Derecho Comparado en Lausana.

⁶¹⁴ Estudio publicado en su página web: <http://www.sami-aldeeb.com>

quebrantado mi alianza”⁶¹⁵.

En cuanto al Corán, no menciona la circuncisión masculina y menos aún la femenina. Sin embargo una de las reglas del Islam es seguir las normas impuestas por los profetas anteriores a Mahoma:

“Y por último, te hemos inspirado, [Oh Muhammad, este mensaje:] “Sigue la creencia de Abraham, que se apartó de todo lo falso, y no fue de los que atribuyen divinidad a algo junto con Dios; [Corán 16:123]

Y también:

Y [recordad esto:] cuando su Sustentador puso a prueba a Abraham con [Sus] ordenes y este las cumplió, le dijo: “Haré de ti un guía para los hombres.” Abraham preguntó: “¿Y [harás guías] también a mis descendientes?” [Dios] respondió: “Mi pacto no incluye a los malos.” [Corán 2:124]

Algunos ulemas cumplen esta regla del Islam, ordenan y legitiman la circuncisión masculina y por analogía hacen lo mismo con la femenina. Otros lo hacen justificándose en la Sunna. En uno de sus dichos, el profeta aconseja a una mujer que hacía tatuajes y realizaba escisiones, llamada Umm Atiah, lo siguiente:

“Cuando practiques la escisión, corta sólo una pequeña parte y no extirpes todo el clítoris... la mujer tendrá una cara radiante y feliz y a su marido le gustará más si ella consigue un placer completo”⁶¹⁶.

Hay muchas versiones de este *hadiz*, por eso algunos lo consideran dudoso en cuanto a las palabras exactas del profeta. Sin embargo la referencia a la escisión está allí. Otro dicho que usan los ulemas es aquel en el que Mahoma dice: “Si las dos partes circuncidadas se tocan, hay que hacer la ablución para la oración”⁶¹⁷. De él se ha deducido que tanto la circuncisión masculina como la femenina se practicaban en época de Mahoma. Pero este dicho también es clasificado como “dudoso”. Así la conclusión que se puede sacar sobre la

⁶¹⁵ El Evangelio según San Lucas:www.catholic.net

⁶¹⁶ Citado por AS-SAADAWI, Nawal, *La cara desnuda de la mujer árabe*, op. cit. pág.66.

⁽⁶¹⁷⁾ Al - Tirmidhi , *Sunan Al-Termidhi* . Versión electrónica en <http://hadith.al-islam.com>. Es uno de los siete libros que recogen la Sunna.

circuncisión femenina en el Islam es que esta práctica provenía de costumbres anteriores al advenimiento del Islam. Pero al no existir una prohibición clara se invoca la regla de que todo lo que no está prohibido está permitido. Junto a esta costumbre, el derecho musulmán permite poner fin a una costumbre basada en la ignorancia:

“Pues cuando se les dice: “Venid a lo que Dios ha hecho descender, y al Enviado-responden: “Nos basta con lo que hemos hallado que creían y hacían nuestros antepasados.” ¡Vaya! ¿Y si sus antepasados no sabían nada y carecían de toda guía?”[Corán: 5:104]

No obstante, en ámbitos jurídicos se ha extendido una fuerte polémica sobre la circuncisión femenina. Los planteamientos son variados: prohibirla, recomendarla, permitirla o imponerla obligatoriamente. Si se contempla desde una perspectiva no religiosa, quedaría un ritual heredado en los clanes tribales y transmitido a lo largo de los años.

La escisión de los genitales femeninos, o de parte de ellos, es una operación que perjudica la salud de las mujeres y provoca diferentes traumas. Todas las variantes de la escisión femenina, particularmente la conocida como infibulación, escisión faraónica o sudanesa, dan origen más tarde o más temprano a complicaciones tales como: inflamaciones, hemorragias, disfunciones en los conductos urinarios, dificultades en el parto, hemorragias post-parto, quistes, hinchazones que pueden obstruir el flujo urinario o la apertura vaginal. El testimonio de una joven entrevistada por As-Saadawi en el transcurso de la investigación *Mujeres y sexualidad* es rotundo:

Me dolía mucho todo, y estuve en la cama durante bastantes días, sin poder moverme. El dolor que sentía en los órganos genitales externos me obligaba a contener las ganas de orinar, pues si lo intentaba, el ardor era tan insoportable que no podía. La herida continuó sangrando durante algún tiempo, y mi madre me cambiaba la ropa dos veces al día”⁶¹⁸.

⁶¹⁸ AS-SAADAWI, Nawal, La cara desnuda de la mujer árabe, *op. cit.* pág. 61.

Muchas voces femeninas indican que el tiempo medio que una mujer con circuncisión faraónica necesita para orinar es de entre 10 y 15 minutos y en algunas de hasta media hora. La muerte puede ser el riesgo más inmediato a causa de una circuncisión mal realizada. Muchos padres eligen dejar morir a sus hijas, antes de enfrentar la humillación pública que supone dirigirse a los hospitales o clínicas. Algunas familias razonan que una circuncisión fallida es una indicación de que su hija no era virgen o que no contaba con la aprobación de los espíritus, así la muerte se contempla como una solución lógica. La frigidez sexual es otra de las consecuencias de la mutilación sexual femenina. Se reducen los apetitos carnales de la mujer y su capacidad para alcanzar el punto máximo del placer y llegar al orgasmo. A esto se añaden otros factores sociales y psicológicos que influirán en la personalidad de las mujeres castradas. Sin poder satisfacer sus instintos, padecen problemas de nervios, se vuelven supersticiosas y practican toda clase de exorcismos. La salud psicológica se verá afectada y la mutilación se convertirá en una pesada marca. En términos amplios, las mujeres que han sufrido la ablación albergarán sentimientos de inferioridad, ansiedad y depresión⁶¹⁹.

En los países en los que la mutilación genital femenina es una práctica común, las mujeres no circuncidadas no se casan y la gente habla de ellas como personas de mala conducta, poseídas por el diablo. No pueden recoger agua ni manipular los alimentos, ya que su estado de impureza ejerce una acción *contAmīn* ante sobre todo lo que tocan. Este es el peor insulto que pueden recibir en algunas sociedades.

“En esta época yo sólo sabía que la operación era muy simple y que se la hacían a todas las niñas por cuestiones de higiene, de purificación, y para conservar la buena reputación. Me dijeron que si a una niña no se la hacían, la gente hablará mal de ella, no se comportaría bien, y cuando llegara a la edad de casarse, empezaría

⁶¹⁹ Idem.

a correr detrás de los hombres, sin que ninguno la quisiera como esposa”⁶²⁰.

Como hemos visto, la mutilación genital femenina se legitima en unos casos debido a los preceptos religiosos, cumpliéndose así las supuestas órdenes de Dios, sea por analogía o por Sunna, y en otros casos por el peso de dispositivos culturales que actúan como potenciadores de las señas de identidad:

“La religión, cuando defiende principios auténticos, persigue la verdad, la igualdad, la justicia, el amor y una vida plena y saludable para todas las personas, tanto si son mujeres como hombres. No puede existir ninguna religión que se proclame verdadera y pretenda la enfermedad, la mutilación de los cuerpos de las niñas y la amputación de una parte esencial de sus órganos reproductores. Si la religión viene de Dios, ¿cómo puede haber ordenado Dios al hombre que extirpa un órgano que él mismo ha creado si no está enfermo ni deformado? Dios no ha creado los órganos del cuerpo al azar, sin sentido ninguno. No ha creado el clítoris simplemente para extirparlo al principio de la vida. Sería una contradicción en la que una verdadera religión o el Creador nunca podrían caer. Si Dios ha creado el clítoris como un órgano sexual sensible, cuya única función parece ser procurar placer sexual a las mujeres, la conclusión que se debe extraer es que Él considera que el placer de la mujer es también legítimo, y por tanto, contribuye a su salud física y mental si no experimentan placer sexual”⁶²¹.

Se puede comprender que la circuncisión masculina, al igual que cualquier otra intervención médica, se justifique en casos específicos y en base a indicaciones médicas individuales, pero mutilar a muchachas, pretendiendo hacerles bien, es tan fraudulento como cínico.

4.2.2 Violencia contra las mujeres

“LOS HOMBRES son responsables del cuidado de las mujeres en virtud de lo que Dios les ha concedido en mayor abundancia a ellos

⁶²⁰ Idem, pág. 61

⁶²¹ Idem, pág. 73.

que a ellas, y de lo que ellos gastan de sus bienes. Y las mujeres virtuosas son las verdaderamente devotas, que guardan la intimidad que Dios ha [ordenado] que se guarde. Pero a aquellas cuya animadversión temáis, amonestadlas [primero]; luego dejadlas solas en el lecho; luego pegadles; pero si entonces os obedecen, no tratéis de hacerles daño. ¡Ciertamente, Dios es en verdad excelso, grande!
 [C o r á n 4 : 3 4]

Esta aleya describe la forma y las circunstancias en que un marido puede “pegar” a su esposa. En ella se suele justificar el uso de violencia contra las mujeres musulmanas. Las sociedades patriarcales han visto en ella una fuente irrefutable que otorga derecho al marido a “golpear” a su esposa para que ésta le obedezca como él quiere. Siendo así, no sólo la aplican los maridos sino que cualquier hombre –padre, tío, hermano- tiene derecho a pegar a una mujer para corregir su comportamiento, generando unas pautas continuadas de maltrato físico. En relación con este hecho, la interpretación de los juristas islámicos establece tres grados sucesivos de “prácticas violentas”: la exhortación con palabras, la privación de sexo conyugal y los golpes corporales. Los que entienden el verbo “pegar” como tal, mantienen que el objetivo no es la humillación, sino llamar la atención de las esposas indisciplinadas o de “conductas desviadas”. En este caso se debe pegar sin dejar marcas mediante un correctivo físico suave. En concreto, uno de los autores más reconocidos en el islam, el egipcio Yusef Al-Qaradawi⁶²², aconseja “golpear” a la esposa con la mano, nunca en el rostro, y no hacerlo delante de sus hijos. Sin embargo el verbo “pegar” es polisémico y tiene muchos significados en la lengua árabe. No sólo significa golpear sino también “alejarse”, “ignorar”, “acuñar” (moneda), “poner” (ejemplo), “citar” (refrán), “mezclar”, “multiplicar”, “pulsar”, “latir”, entre otros⁶²³. El versículo del Corán al que hemos hecho referencia es el único que se

⁶²² Entrevista realizada por Jadya Ben Qanna, (1/12/2004), disponible en: <http://www.qaradawi.net/new/component/content/article/220-2014-01-26-18-21-41/2014-01-26-18-26-08/764->

⁶²³ Para más detalles sobre el verbo polémico *daraba*, traducido comúnmente como “pegar” o “golpear”, ver, ABDELYAWAD, ALI, “No existe “pegar a la esposa en el Islam”, disponible en: http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=3104, ABDEMU’MIN, Aya, “Sobre la ilicitud de golpear a la esposa”, disponible en: <http://www.nurelislam.com/Mujer/golpear.html>

pronuncia en ese sentido teniendo en cuenta que el libro sagrado incita al buen trato de las mujeres en muchas de sus aleyas⁶²⁴ y la tradición del profeta recoge lo mismo. Lo que tenemos claro es que el maltrato no está justificado ni en una dirección ni en otra. Lo cual no se contempla en muchas relaciones conyugales o de pareja por un motivo u otro. Muchos se justifican en la religión, como hemos visto, en la autoridad del hombre sobre la mujer, o se ven empujados por patologías o problemas psíquicos alimentados por el sistema patriarcal, cuyas víctimas son las mujeres.

Nawal As-Saadawi aborda en su autobiografía el maltrato a las mujeres, a menudo silenciado y en silencio:

“En la vida de las mujeres, la muerte es a menudo más fácil que pedir ayuda. La mujer que vivía en la puerta de al lado a menudo gritaba pidiendo ayuda, oía su voz en la noche y me despertaba. Los vecinos abrían las ventanas para escuchar. En el edificio contiguo había también una mujer que solía gritar con todas sus fuerzas durante la noche. Podía ser un padre pegándole a su hija por llegar tarde, o un marido golpeando a su esposa porque había encontrado una piedrecita en el arroz, o apuñalándola porque pensaba que le había sido infiel. Cosas como éstas pasaban continuamente y la gente susurraba: “Eso es lo que la mujer se merece”⁶²⁵.

Aparte del maltrato físico y psicológico presente en la vida de muchas mujeres en las sociedades patriarcales, se producirán también los crímenes de honor y el acoso sexual.

A) Crímenes de honor

Human Rights Watch define los crímenes de honor de la forma siguiente:

“Honor crimes are acts of violence, usually murder, committed by male family members against female family members who are perceived to have brought dishonor upon the family (...) a woman in an abusive marriage must make the choice to stay in the marriage and

⁶²⁴ [Corán 30:21] [Corán 2:228] [Corán 65:6]

⁶²⁵ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, op. cit., pág. 227.

hope that the violence will end, or leave the marriage and hope that neither her husband nor any male relatives will kill her. A women who is raped, even if she can prove that she was a victim of sexual violence, may be killed by her husband, father, son, brother or cousin. Honor crimes are a clear violation of women's human rights and states are bound to protect women from such violations”⁶²⁶.

En las sociedades patriarcales el honor no es una cuestión individual que caracterice a cada persona y dependa de su modo de vida, sus principios y sus actitudes, sino que adquiere una dimensión colectiva que se extiende a toda la familia o a toda la tribu o clan, que se verán afectados por el comportamiento de cada uno de sus miembros. Frecuentemente en esos contextos las pautas de conducta de las que depende el honor del clan se sujetan exclusivamente al modo de actuar de las mujeres y tiene un fuerte contenido sexual. Por esta razón “el honor de un hombre queda protegido mientras las mujeres solteras de su familia tienen el himen intacto”⁶²⁷. La virginidad femenina, según Suzanne Ruggi, es propiedad de los hombres. Primero pertenece al padre y luego al marido⁶²⁸. El himen en estos clanes es más valioso que un ojo, un brazo o una pierna. Por ello todas las niñas árabes tienen que poseer esta fina membrana, que además debe sangrar en la noche de boda. Hay que velar por mantenerlo intacto antes del matrimonio, pues en caso contrario se provoca el “deshonor” de la familia y el único modo de recuperarlo es castigando a la chica, expulsándola del clan o matándola sin más. Estos códigos se aplican también a las chicas que se niegan a contraer un “matrimonio arreglado”, por la vergüenza que corre la familia si el acuerdo no sigue adelante⁶²⁹. Ocurre, asimismo, cuando una mujer intenta obtener el divorcio o la separación sin el consentimiento del esposo o de su familia. Este hecho se considera un insulto a los hombres que

⁶²⁶ “Item 12 - Integration of the human rights of women and the gender perspective: Violence Against Women and "Honor" Crimes», disponible en: <http://www.hrw.org/news/2001/04/05/item-12-integration-human-rights-women-and-gender-perspective-violence-against-women>

⁶²⁷ BRAMON, Dolores, *En torno al Islam y las musulmanas*, Barcelona, Bellaterra, 2010, pág. 126.

⁶²⁸ RUGGI, Suzanne, “Honor killing in Palestine”, disponible en: <http://www.dafka.org/news/index.php?pid=4&id=358>

⁶²⁹ “Honour crimes”, *BBC*, disponible en: http://www.bbc.co.uk/ethics/honourcrimes/crimesofhonour_1.shtml

negociaron el acuerdo y además produce deshonra por exponer los problemas maritales en público⁶³⁰. Tampoco escapan a las citadas normas las mujeres embarazadas fuera del matrimonio o incluso las víctimas de un incesto o violación, extendiéndose el castigo a las casadas si existe la menor sospecha de que han podido cometer adulterio. A veces la deshonra familiar lleva a padres y hermanos a ejecutar a las mujeres de su familia por la simple sospecha de faltas no probadas⁶³¹. En algunos estados islámicos el *zina*-entendido como relación sexual entre un hombre y una mujer sin estar casados, sin especificar si uno de ellos o ambos están casados o no con otras personas⁶³²- se considera delito y se condena a las dos partes a la flagelación, en caso de estar solteros, o a la lapidación si están casados⁶³³.

Volviendo al Corán, éste no menciona la lapidación por adulterio. Se trata de una costumbre pre islámica recogida en la jurisprudencia y especialmente en la *Sunna*⁶³⁴. El texto establece el código de los cien azotes a la adúltera y al adúltero:

“Que la compasión hacia ellos no os aparte de [cumplir] esta ley de Dios, si [realmente] creéis en Dios y en el Último Día; y que un grupo de los creyentes presencie su castigo”⁶³⁵, insistiendo sobre el tema de la igualdad en el castigo para ambos “[Ambos son igual de culpables:]. El adúltero no se empareja sino con una adúltera --o sea, una mujer que confiere [a su lujuria] un lugar junto a Dios; y con la adúltera no se empareja sino el adúltero --o sea, un hombre que confiere [a su lujuria] un lugar junto a Dios: y esto les está prohibido a los creyentes”⁶³⁶.

⁶³⁰ “Thousnds of women killed for family “honor””, *National Geographic News*, disponible en: http://news.nationalgeographic.com/news/2002/02/0212_020212_honorkilling_2.html, <http://hbv-awareness.com/faq/>

⁶³¹ BRAMON, Dolores, *En torno al Islam y las musulmanas*, Barcelona, Bellaterra, 2010, pág. 112.

⁶³² “La lapidación en el Islam”, disponible en: <http://www.islamyciencia.com/la-mujer-en-el-islam/la-lapidacion-en-el-islam.html>

⁶³³ Idem.

⁶³⁴ Idem.

⁶³⁵ [Corán: 24: 2]

⁶³⁶ [Corán: 17: 3]

Siendo así, el Corán introduce el levantamiento del castigo en caso de arrepentimiento:

“Y castigad [de igual modo] a ambos culpables; pero si se arrepienten y se enmiendan, dejadles en paz: pues, ciertamente, Dios acepta el arrepentimiento, y es dispensador de gracia. En verdad, Dios sólo acepta el arrepentimiento de aquellos que habiendo hecho el mal por ignorancia, se arrepienten antes de que se les pase su plazo: a estos se vuelve Dios en Su misericordia --pues Dios es omnisciente, sabio”⁶³⁷.

Pero en la aleya anterior a estas dos últimas: “Y PARA AQUELLAS de vuestras mujeres que cometan una indecencia, buscad a cuatro testigos presenciales; y si dan testimonio de ello, recluidlas en sus casas hasta que les llegue la muerte o Dios les procure una salida [por su arrepentimiento]”, sólo se refiere al castigo de las mujeres y quizás los legisladores se aferran a esta precisión para legitimar los crímenes de honor especialmente los cometidos contra las mujeres. La jurisprudencia islámica señala, por otra parte, que para que se aplique una pena por *zina* son necesarios cuatro testigos que confirmen, al mismo tiempo y de manera coherente en sus testimonios, que han visto a la mujer y al hombre concretar la relación sexual en el momento preciso en que “el miembro del hombre se pierde dentro del cuerpo de la mujer”, lo cual, en la práctica, es casi imposible⁶³⁸. Por otra parte, el Corán prohíbe estrictamente matar a nadie. En la aleya o verso 32 de la Sura 5, dice:

“Por esta razón, decretamos para los hijos de Israel que quien matara a un ser humano-- no siendo por asesinato o por sembrar la corrupción en la tierra-- sería como si hubiera matado a toda la humanidad; y, quien salvara una vida, sería como si hubiera salvado las vidas de toda la humanidad. Y, ciertamente, vinieron a ellos nuestros enviados con todas las pruebas de la verdad:

⁶³⁷ [Corán: 4: 16-17]

⁶³⁸RIVERA DE LA FUENTE, Vanessa, “Crímenes de honor: peligro de muerte a mujeres que se rebelan contra el mandato familiar”, *United Explanations*, (21/7/2014), disponible en: <http://www.unitedexplanations.org/2014/07/21/peligro-muerte-mujeres-que-se-rebelan-contra-el-honor-familiar/#>

pero, a pesar de esto, muchos de ellos siguen cometiendo todo tipo de excesos en la tierra”. [Corán 5:32].

Sea como fuere y contemplando la existencia de los cien azotes en el texto sagrado o la lapidación en la Sunna, hemos de tener en cuenta que estas leyes pertenecían a una época determinada y responden a un contexto socio-cultural. Hoy en día sabemos de mujeres que sufren este tipo de crímenes, sea en forma de lapidación, flagelación, rociamiento con ácido, estrangulamiento, apuñalamiento y envenenamiento. En ocasiones son degolladas, quemadas vivas, asesinadas por arma de fuego, o se las incita al suicidio⁶³⁹.

En el caso de que la mujer soltera pierda la virginidad por su propia voluntad o sea víctima de una violación, la familia puede intentar restaurar su "honor" con un matrimonio forzado con el propio violador o el que la ha "deshonrado". Siendo esta "reparación" la alternativa a un crimen de honor, la mujer no puede negarse a aceptar el matrimonio⁶⁴⁰. En definitiva, el objetivo del crimen de honor es mantener la autoridad masculina por encima del derecho de las mujeres a decidir de manera autónoma sobre su vida sexual, divorcio y matrimonio. Lamentablemente, en este caso el derecho a la vida está condicionado por la obediencia a las normas sociales impuestas por razones de género: "las leyes deben dejar claro que los crímenes cometidos en nombre del "honor" no son crímenes pasionales ni crímenes perpetrados en un arrebato de furia con el fin de defenderse". Hay que señalar, asimismo, que esta tradición no está asociada a la religión ni se lleva a la práctica sólo entre los musulmanes. En los últimos años las movilizaciones a nivel internacional han logrado detener las ejecuciones puntuales de varias mujeres, pero el código sigue vigente en muchos países islámicos.

⁶³⁹ "Un Probes Turkey forced suicid", disponible en: <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5010892.stm>

⁶⁴⁰ "Preliminary Examination of so-called honour killings in Canada, disponible en: <http://www.justice.gc.ca/eng/rp-pr/cj-jp/fv-vf/hk-ch/p3.html>.

B) Acoso sexual

Las calles egipcias son desde hace una década testigo mudo de un acoso sistemático a las mujeres, que sufren miradas lascivas, provocaciones diversas e incluso violaciones. En este sentido, el último estudio de Thomson Reuters Foundation⁶⁴¹ sobre el mundo árabe sitúa al país como uno de los más inhóspitos para el sexo femenino. El sondeo se basa en las disposiciones de la Convención de Naciones Unidas para la Eliminación de Toda Forma de Discriminación contras las Mujeres, que firmaron o ratificaron 19 estados árabes. El tema del acoso saltó a los medios internacionales, especialmente después de las revueltas árabes, y fue denunciado por las periodistas extranjeras que cubrieron las revoluciones.

En las manifestaciones que culminaron con la salida del presidente Hosni Mubarak el 11 de febrero, las mujeres participaron al lado de los hombres en el derrocamiento del régimen y en la formación de un nuevo gobierno civil. Se enfrentaron a las fuerzas de seguridad, participaron en la organización de las manifestaciones, escribieron pancartas y salieron a la plaza Tahrir con sus hijos para reivindicar sus derechos. Muchas pasaron largas noches allí. Sin embargo, sufrieron amenazas, situaciones de acoso sexual y violaciones por parte de los manifestantes, de las fuerzas de seguridad y del ejército después de la dimisión de Mubarak. La periodista Lara Logan sufrió acoso sexual por parte de unos cuarenta hombres en La Plaza Tahrir⁶⁴². El 9 de marzo de 2011 el ejército detuvo a 18 mujeres que participaban en una manifestación en la misma plaza⁶⁴³ y las llevó al Museo Egipcio, donde se les sometió a fuertes palizas, torturas y humillaciones para trasladarlas después a la prisión central, en la zona militar de Hykestep. Allí fueron nuevamente golpeadas, se le

⁶⁴¹ “Poll: Women’s rights in the Arab world”, (12/11/2013), *Thomson Reuters Foundation*, disponible en: <http://www.trust.org/spotlight/poll-womens-rights-in-the-arab-world/>

⁶⁴² CICARDI, Francesca, “Brutal ataque sexual en la plaza Tahrir al grito de judía, judía”, *La Razón*, (19/2/2011), disponible en: http://www.larazon.es/historico/6468-una-corresponsal-americana-denuncia-una-agresion-sexual-tras-la-caida-de-mubarak-MLLA_RAZON_359052#.Ttt1pYdXc0BIWOI

⁶⁴³ “Se obliga a manifestantes egipcias a someterse a pruebas de virginidad”, *Amnistía Internacional*, (23/3/2011), disponible en: <https://www.es.amnesty.org/noticias/noticias/articulo/se-obliga-a-manifestantes-egipcias-a-someterse-a-pruebas-de-virginidad/>

aplicaron corrientes eléctricas, fueron amenazadas con la apertura de juicios y se les sometió a “pruebas de virginidad” que realizaron médicos varones del ejército. Una denuncia de Amnistía Internacional a finales de marzo alertaba de lo ocurrido. Nuria Tesón en el artículo “Todas contra la Pared”, publicado en el diario *El País*, recoge el testimonio de Salwa Hussein: “Todas de pie, contra la pared. Os vamos a hacer *la prueba*. En esta mano tengo un palo y en esta una pluma; por las buen

as o por las malas os vais a hacer *la prueba*”⁶⁴⁴. Se les sometió a un test de virginidad en una cárcel a manos de un médico, en medio de un corredor, rodeadas de soldados, a ella y a otras ocho mujeres egipcias. Las que reconocieron haber tenido relaciones sexuales fueron dejadas aparte.

El propio Abdel Fattah Sisi, jefe de Inteligencia Militar en aquel momento, reconoció estos hechos, y hablando siempre en un contexto árabe musulmán donde la virginidad es sinónimo de castidad y de honor de la familia, dijo:

“Los controles de virginidad se hicieron para que las mujeres no pudieran decir después que habían sido violadas por las autoridades egipcias. No queríamos que dijeran que habían sido asaltadas sexualmente o violadas, queríamos demostrar que no eran vírgenes desde el principio, dijo el general. Ninguna de ellas lo era, argumentó el militar. Las chicas que fueron detenidas no eran como su hija o la mía. Eran las chicas que habían acampado en tiendas de campaña con los hombres que se manifestaron en la plaza de Tahrir”⁶⁴⁵.

Nazra For Feminist Studies recoge decenas de testimonios en su página web⁶⁴⁶, en árabe y en inglés. Testimonios de periodistas acosadas y violadas reiteradamente por grupos de hombres, ciudadanas que salieron a reivindicar sus derechos para volver humilladas a sus casas. La periodista egipcio-estadounidense Mona El-Tahawy narra la historia de abuso que sufrió durante una manifestación el 23 de noviembre de 2011: “Cinco o seis hombres me rodearon, me empujaron y me tocaron los pechos, pusieron sus

⁶⁴⁴ TESÓN, Nuria, “Todas contra la pared. Os vamos a hacer la prueba de virginidad”, *El País* (1/6/2011).

⁶⁴⁵ TESÓN, Nuria, *op. cit.*

⁶⁴⁶ http://nazra.org/sites/nazra/files/attachments/nazra_sexual_harassment_testimonies_june2012_en.pdf

manos en mi genitales y perdí la cuenta de cuántas manos intentaron meterse dentro de mis pantalones”⁶⁴⁷. El sitio web HarassMap⁶⁴⁸ documenta otros casos de acoso sexual. Por su parte la organización Shoft Taharosh ("Yo vi un acoso"), entre otras, busca erradicar el problema. En su página web ⁶⁴⁹ recomendó a las mujeres que tenían previsto participar en las protestas llevar agujas para usarlas en defensa propia e incluso ofreció una receta casera para preparar un spray de pimienta. Por otra parte, las autoridades egipcias anunciaron una serie de iniciativas simbólicas para criminalizar el acoso sexual pero ese compromiso aún no se ha traducido en una estrategia cohesiva y continuada para atajar eficazmente el problema y toda la violencia arraigada en la sociedad⁶⁵⁰.

4.3 Identidades femeninas

La presencia o ausencia del Islam impone la existencia de una diferencia cualitativa que permite distinguir y separar automáticamente a las mujeres de las comunidades musulmanas de las demás mujeres. Los componentes del patriarcado en una sociedad musulmana no son diferentes de los que se encuentran en otras partes y la subordinación se manifiesta en diversos niveles: en la estructura inmediata de la familia y el parentesco, en los proyectos de construcción del Estado y en el plano de la elaboración de políticas y programas de ajuste estructural. Sin embargo, si bien es verdad que las estructuras patriarcales y las prácticas discriminatorias correspondientes dentro del mundo musulmán, dónde la religión influye en la

⁶⁴⁷ FIGUERAS, Amanda, “Perdí la cuenta de las manos que intentaban meterse en mis pantalones”, (24/11/2011), disponible en:

<http://www.elmundo.es/elmundo/2011/11/24/internacional/1322138321.html>

⁶⁴⁸ <http://harassmap.org/ar/>

⁶⁴⁹ <https://www.facebook.com/Shoft.Ta7rosh>

⁶⁵⁰ “Egipto: reformas simbólicas no acaban con el azote de la violencia generalizada contra las mujeres”, *Amnistía Internacional*, disponible en: <https://www.amnesty.org/es/press-releases/2015/01/egypt-token-reforms-fail-end-scourge-pervasive-violence-against-women/>

definición que las personas dan de sí mismas y de sus culturas, incide en gran medida en la vida de las mujeres y en sus posibilidades de autoafirmación.

Aún así, haciendo referencia a ellas, no hay que concebirlas, de una manera unidimensional, definiéndolas exclusivamente por su religión o sexo o como sujetos pasivos y silenciosos. Las mujeres en las comunidades musulmanas cargan con numerosas contradicciones perfiladas y definidas por muchos elementos, además de los impuestos por las construcciones de género. Lo cual nos permite destacar la existencia de identidades femeninas diversas.

Farida Shaheed, en el artículo “Construction d’identités: Cultures, organisations de femmes et monde musulmans”⁶⁵¹, señala dos puntos importantes que hay que recordar al reflexionar sobre las mujeres, la identidad y el mundo musulmán.

En primer lugar, en él se comparte una historia colonial o poscolonial de dominación y control hegemónico. Una vez creados los Estados nacionales, éstos tuvieron que enfrentarse a los desafíos planteados por la construcción de las estructuras socioeconómicas y el peso de unos sistemas culturales propios. Buscando integrar a los ciudadanos en las nuevas realidades, las élites políticas (de etnias y religiones distintas) eligieron la identidad política de corte nacionalista, de entre una gama infinita de identidades culturales posibles, porque ofrecía, al menos sobre el papel, mayores márgenes de éxito y rentabilidad para sus propios intereses. Pero cuando los Estados adoptaron políticas que, en lugar de promover gobiernos democráticos y una igualdad de beneficios y oportunidades para las diferentes regiones, pueblos, etnias y clases sociales, se ampliaría la brecha de la desigualdad entre regiones, localidades urbanas y rurales; discriminando a grupos específicos. Para acallar a la oposición y detener las movilizaciones políticas y sociales, los Estados llamaron a la identidad religiosa, regional o étnica.

En segundo lugar, en el llamado “nuevo orden mundial” el campo de la política ha pasado de definir la naturaleza del Estado y del sistema socio

⁶⁵¹ SHAHEED, Farida, *Construction d’identités: Cultures, organisations de femmes et monde musulman*, octubre 2005, disponible en <http://www.wluml.org/fr/node/493>

económico y político apropiado, a encontrar la mejor solución en el sistema existente, hecho que refuerza la tendencia a formular demandas sobre programas basados en la identidad en vez de programas económicos y sociales bien definidos. La formulación de demandas basadas en la identidad conduce a una definición cada vez más rígida de los marcadores de exclusividad que delimitan las fronteras que separan a unas personas de “otras”. Para las mujeres, que suelen ser depositarias de la cultura, el problema de la identidad es crucial. Su empoderamiento es desafiado por cuestiones relacionadas con la identidad cultural y política. En dicho ámbito surgen numerosas preguntas: cómo se forma la identidad, cómo y quién la define, cómo se ajustan las definiciones de género con las de la comunidad y cómo interactúan ambas a nivel local, regional e internacional.

Ese enmarañamiento tiene unas consecuencias directas sobre las mujeres que desean definir de otra manera sus vidas. La dinámica que subyace a las definiciones del individuo, del género y de la colectividad son relevantes en todas partes, puesto que toda sociedad tiene que lidiar con tres realidades: el nacimiento, la vida y la diferencia sexual. Consecuentemente, la definición del género forma parte de la cultura y, como tal, constituye un ingrediente en la identidad subjetiva y en la colectiva. Si todas las sociedades tienen que tratar el problema de la diferencia, y no sólo la de género, se requerirá un reordenamiento de la cultura y la colectividad más amplio, independientemente de si la sociedad en cuestión es dinámica o inactiva, antigua o contemporánea, atea o religiosa, musulmana o no musulmana.

Las identidades se van tejiendo con hilos culturales, religiosos y políticos que confluyendo en el sistema patriarcal. Y aunque la vida de las mujeres varía enormemente de un contexto musulmán a otro, está regida, en mayor o menor medida, por las leyes y costumbres percibidas como islámicas. Como factor de control de las mujeres, las costumbres son tan poderosas como la propia ley y los códigos de familia que rigen los asuntos personales y familiares perfilan los límites dentro de los cuales una mujer musulmana puede definir su propia identidad y perpetuar su subordinación en el marco

del patriarcado. Los límites son marcados por el poder político y el religioso representado en su mayoría por un cuerpo de ulemas tradicionales. Ambos poderes mantienen una estrecha y ambigua relación que ha dado como resultado la práctica de una religiosidad oficial conservadora y rigorista.

Carmelo Pérez Beltrán habla de la importancia de estos vínculos:

“En la práctica, el maridaje entre los gestores del Estado y el Islam institucional de los ulemas ha tenido como resultado el establecimiento de unas relaciones mutuas de interés, mediante las cuales el estado permite al sector religioso tradicional controlar el orden socio-jurídico a cambio de que éste no cuestione políticamente al poder. De esta manera, las elites políticas, en colaboración con los ulemas oficiales, han cerrado la puerta al esfuerzo de reflexión personal contenido en *eliȳtihad*, imposibilitando la reinterpretación, evolución y cambio de la ley islámica, lo que ha repercutido de manera directa en la promulgación de unas leyes de familia, gestadas por ese cuerpo tradicional de ulemas a instancia de la clase política, que institucionaliza la desigualdad de género, consolida el sistema patriarcal y consagra la diferenciación de los espacios y los roles de hombres y mujeres”⁶⁵².

En realidad son los partidos y grupos políticos quienes utilizan como recurso el discurso religioso para expresar y movilizar el apoyo sus programas políticos. En este marco no se puede pensar que los problemas que deben afrontar las mujeres en las sociedades musulmanas son fenómenos derivados únicamente del Islam y de su identidad religiosa.

Al respecto, Fátima Mernissi trata la relación entre las campañas a favor del velo en los ochenta y el terrorismo en los noventa como parte de una estrategia política para silenciar a los ciudadanos y frenar el proceso democrático. Así, al obligar a las mujeres a ponerse el velo, la población femenina se hizo invisible, volvió la esfera doméstica y dejó de participar en la vida pública. Fue una manera de advertirles que no había lugar para ellas

⁶⁵² PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “Mujer árabe, cambio social e identidad islámica”, disponible en : https://www.academia.edu/239547/Mujer_%C3%A1rabe_cambio_social_e_identidad_isl%C3%A1mica

en dicha esfera, que, de hecho, estaba vedada también a la mayoría de la población. El velo distraía la atención de un problema acuciante: el desempleo. Para evitar cualquier discusión sobre los graves problemas económicos, se trasladaba la atención al campo del debate religioso y se le daba una connotación moral a cuestiones financieras, fiscales y comerciales. La función del velo, metafóricamente hablando, era evitar la transparencia, velar, esconder no sólo a las mujeres sino evitar que salieran a la luz determinados asuntos. El peso de la política y de la religión no permitía a las mujeres autoafirmarse. Las estructuras y los sistemas que perpetuaban su condición de subordinadas daban alas a la idea de que no hay una sola manera de ser mujer en un entorno musulmán

Está claro que Mernissi no se refiere al velo que lleva una mujer por libre albedrío, sin recibir presiones de los políticos o de los hombres de su familia para llevar un pañuelo en la cabeza y cubrirse la cara. Hay que diferenciar entre lo que sería la elección personal, que podría afectar a cualquier otra prenda, del velo intrínsecamente relacionado con la política. Es evidente que el interés por las tradiciones espirituales consideradas más sagradas oculta otros aspectos relacionados con el poder. Se ha utilizado el Islam como credo y como herencia histórica y cultural, para reafirmar a determinados dirigentes políticos, justificar a sus verdugos y legitimar a los censores y represores⁶⁵³. Pero sea de una manera o de otra, las respuestas de las mujeres son tan diversas como sus propias realidades. Todo empieza desde el nacimiento. Nacer en cuerpo de niña. La sexualidad es clave en la construcción de la identidad personal, más aun cuando es controlada por códigos y normas. M^a Dolores Ramos subraya la importancia de la diferencia sexual para analizar la vida de las mujeres:

“La diferencia sexual es un elemento útil para analizar los recueros, las formas de auto-censura practicadas por mujeres y hombres, la intervención de la experiencia en la construcción de las identidades. Las metodologías cualitativas han mostrado su dimensión

⁶⁵³ Ver MERNISSI, Fátima, “El velo y el terror” (23/2/2001), disponible en: http://www.webislam.com/articulos/18736-el_velo_y_el_terror.html

interpretativa, ya que estimulan el análisis de situaciones concretas y permiten ligar lo empírico. la recogida de experiencias- con lo teórico a la hora de producir una lectura comprensiva de la realidad”⁶⁵⁴.

Nawal ha recalcado a lo largo de su autobiografía las ventajas que tenía su hermano sobre ella. Su sexo le daba este privilegio sin más. Deseaba que Dios la transformara en niño para ser tratada igual que él, para que pudiera jugar y saltar. La frase “él es niño y tu niña” le taladraba el oído y hacía crecer la rabia en ella. Sobre todo porque ella era perseverante en los estudios y tenía talento e inteligencia, sin que por ello la respetaran en su entorno:

“Desde niña hay una pregunta que nunca ha dejado de repetirse en mi mente. ¿Por qué mi presencia en este mundo debe ser una causa de tristeza para mi familia? Quería a mis padres aunque sabía lo que sentían por mí. Pero más tarde, otra pregunta comenzó a ocupar mis pensamientos. ¿Cómo podía hacer que mi presencia, en vez de ser una cusa de tristeza pasara a traerles felicidad?¿Cómo podría extraer una sonrisa o incluso una risa de entre sus labios tan firmemente apretados?”⁶⁵⁵.

Los sentimientos de Nawal podrían ser los de cualquier otra mujer cuya sensibilidad la lleva a darse cuenta de la discriminación sexual a una edad temprana y que ve cómo se estrechan cada vez más el cerco a su alrededor y la opresión. Pero la toma de conciencia no es fácil en estas sociedades porque frecuentemente el sistema ejerce tal presión que apenas deja a las mujeres ver lo que hay más allá. Pero cuando esto se produce empieza la metamorfosis, se emprende el camino hacia el autodescubrimiento y hacia la construcción de una identidad propia que se sale de la colectiva impuesta. Un camino bastante largo y lleno de obstáculos y trabas que incluye romper con lo establecido a través de la afiliación intelectual, moral y espiritual que las mujeres se van creando. Empieza entonces la disolución de las ataduras familiares y sociales, la emancipación y la liberación del “yo colectivo” para

⁶⁵⁴ RAMOS, M^a Dolores, “Donde el corazón te lleve. Orden materno y genealogías femeninas”, *op. cit.* pág. 285.

⁶⁵⁵ AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de Fuego, op. cit.*, pág. 100.

reconstruir uno más propio y más personal. Este es el caso de Nawal As-Saadawi y el de muchas otras mujeres intelectuales e instruidas, que se han dejado guiar por su intuición, por su formación, por la ciencia y por la investigación en diferentes campos para llegar a entender y eliminar la discriminación sexual. Ese sería el modelo de *mujer intelectual*, uno de los tres que pueden designar diferentes identidades dentro de las sociedades musulmanas. Los otros dos modelos, describirían a una *mujer resignada* que acepta la identidad designada, heredada e impuesta y un tercer modelo que vive a caballo entre la emancipación y la subordinación.

En el caso de las mujeres intelectuales que forjan su propio camino, la educación es el primer paso para “rehacerse” y reconstruir su identidad. Mediante aquélla desarrollan su pensamiento crítico y descubren otros mundos, culturas y horizontes. La toma de conciencia se manifiesta, con frecuencia, a una edad temprana a través de actividades creativas que sirven para dibujar los rasgos de la identidad deseada. La escritura, la pintura, el canto, el baile u otras actividades dejan salir de una forma u otra el deseo de expresar algo distinto y recrearse en busca del propio yo. Cuando existe la determinación de emprender la búsqueda hacia el interior se abren muchas puertas y se abarcan campos multidisciplinarios que servirán de base para alcanzar los resultados posteriores. Desde el escepticismo se cuestiona todo, se lee y se relea la historia común, se analizan las costumbres, se aprende a aceptar y valorar las demás alternativas existentes, escondidas. El autodescubrimiento conlleva la necesidad de que las mujeres sean ellas mismas, no lo que los demás quieren que sean. De acuerdo con esta perspectiva el yo femenino busca reconstruirse fuera del orden patriarcal. Leer, entender, analizar y comparar sería la llave para un nuevo horizonte basado sobre fuertes y sólidos pilares. Encontrarse a una misma puede producirse también a través de la escritura y la creatividad que lleva en muchos casos a la disidencia. Ser creativo significa ser sensible a las paradojas y a las injusticias, estar en contra de la explotación de clase y la

opresión patriarcal, oponerse a cualquier clase de discriminación entre personas por raza, clase, sexo, religión, color, credo o nacionalidad.

La creatividad significa luchar por la libertad, la justicia, la igualdad, el amor y la paz como ha repetido Nawal As-Saadawi allí donde va⁶⁵⁶. Llegados a este punto, muchas mujeres deciden compartir sus logros, sus estudios, sus descubrimientos y sus vivencias para quitar el velo de sus mentes y romper moldes. Luchan por liberarse y liberar a otros miembros de su familia, por transformar la sociedad a nivel local y global. Se deciden a desmitificar palabras como feminidad o belleza, que “oprimen a las mujeres considerándolas meros cuerpos que han de resultar atractivos a los hombres, [mujeres] a las que hay que desnudar para servir al mercado libre o cubrir con el velo pretextando falsas razones morales o religiosas”⁶⁵⁷. La rebeldía y la disidencia se pueden pagar caras en muchos casos porque suponen independizarse del gobierno y de la propia religión. En los países islámicos la libertad de expresión se castiga con penas de cárcel, exilio o muerte, una represión política a la que se suma, cuando se trata de las mujeres, el castigo patriarcal de padre, maridos y demás hombres de la familia. En este caso las disidentes tienen que afrontar un divorcio, perder la custodia de sus hijos e hijas y, consecuentemente, ser despojadas de su buena reputación

Las mujeres emancipadas servirán de guía a otras mujeres que carecen de fuerza de voluntad o predeterminación para transformar su entorno. Deben sobrevivir en una sociedad llena de contradicciones. Dominan perfectamente la retórica de la igualdad: independencia económica, derecho a participar, derecho a elegir. Pero, en realidad, en el día a día cotidiano viven los contrastes entre la teoría y la práctica. Luchan por su educación y por tener un trabajo pero son incapaces de subvertir la consideración de eternas menores y subordinadas. Saben que otras mujeres se dejan guiar y aceptan mantenerse a la sombra, marginadas, mientras de manera espontánea sus

⁶⁵⁶ AS-SAADAWI, Nawal, “Creatividad, disidencia y mujeres”, disponible en: http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/14/qm14_pdf_esp/17.pdf

tutores toman el control. Responden por ellas, deciden por ellas, las defienden o pretenden protegerlas.

En cuanto a las literalmente sumisas, este rasgo de su identidad se ha ido acumulando y consolidando a través de las generaciones. Analfabetas o no, se sostienen en el discurso religioso y en las normas culturales y sociales para seguir dentro del sistema patriarcal. Están atrapadas en él y “viven” a través de los varones de su familia: padre, hermano, esposo o futuro esposo. Apelando a la voz popular, hay un proverbio que representa a esas mujeres :
“ *La femme ne sort que trois fois dans sa vie: la première du ventre de sa mère, une seconde fois pour se rendre chez son mari et une troisième fois pour se rendre au cimetière*”.

Conclusiones

La trayectoria vital de Nawal As-Saadawi nos ha transportado a un mundo multidisciplinar por no conocer su conciencia límites a la hora de escribir o de expresar su opinión referente a cualquier tema, en cualquier circunstancia e independientemente de las represalias. Su lucha desde hace varias décadas vierte en “quitar los velos de las mentes” y descubrir las realidades que se esconden detrás de los gobernantes y sus sistemas con el fin de controlar sus pueblos y el mundo. Su compromiso especialmente es con las mujeres en general, atrapadas entre la religión y la cultura patriarcal. El Islam, esta religión que suscita tanto rechazo, curiosidad como devoción y que se basa en el mensaje revelado al profeta Muhammad hace catorce siglos, con sus ritos, dogmas y normas, regula la vida de sus seguidores en todo el mundo y en distintos ámbitos que parten de lo más íntimo y privado llegando a la esfera público, teniendo un peso inconmensurable en la comunidad. Sus aleyas unívocas y explícitas, equívocas y ambiguas, dejan lugar a varias interpretaciones y junto con otras fuentes secundarias como la Sunna, constituyen una rama jurídica u otra y en función de ella se guían los países y hacen que sus pueblos sigan los preceptos preestablecidos y fijados, confluyéndose estos con las costumbres y las culturas locales. Conceptos como el paraíso, el infierno, el bien o el mal, Dios o Satán, enredan a los fieles en una lucha interior continua que se centra en acercarse al camino que lleva a Dios y el paraíso y alejarse de Satán y el infierno. Los dos únicos caminos que ha de tomar un creyente, seguidor del Islam en el día del juicio final. Los legisladores acentúan un discurso intimidatorio mediante reglas, diferentes categorías de castigo crueles y degradantes, *hudud* que incluyen amputaciones de manos y pies, lapidación etc., se apoderan de las mentes de la inmensa mayoría, infundiendo miedo para controlar y dominar. En la Sharía no hay libertad de pensamiento o de culto, conceptos como apostasía o blasfemia son duramente castigados. Cerebros que se dejan guiar e impulsar por lo heredado y otros que se guían por sus propias aceptaciones e

interpretaciones y resisten a dejarse llevar. Estos conciben la religión como algo más individual e íntimo manteniéndola lejos de la política y estando a favor de la separación de ambos, logrando así una forma de gobierno más laica, preservando la religión su carácter privado.

Lo que está claro es que esta religión, entendida como la culminación de la revelación divina monoteísta, llegó para ordenar la vida de la Arabia preislámica, aportando una nueva concepción de las mujeres, a las que otorgó derechos inexistentes anteriormente como hijas, madres o esposas. Las salvó de los infanticidios y les concedió el derecho a heredar mientras antes eran heredadas, dándoles un estatus nuevo y digno e implicándolas en la construcción de una nueva civilización. El Corán prescribe una relación de paz y concordia entre todos los miembros de la nueva comunidad islámica y fomenta las relaciones interpersonales, prohibiendo cualquier actitud violenta y contraria al entendimiento, la amistad, el amor, la misericordia o la bondad. Considera el hombre y la mujer en su dimensión humana y la diferencia entre ellos debe de ser entendida como dos partes necesarias e irremplazables que tienen derechos, deberes y obligaciones que les corresponden por naturaleza, manteniendo así una interacción horizontal entre ellos y otra vertical de ambos respecto a Dios.

La historia recoge muchos nombres, aparte de los de las esposas del profeta que lucharon junto a él para la expansión del Islam, de mujeres que participaron en luchas después de su muerte. Otras ejercieron el poder asumiendo responsabilidades políticas y que fueron líderes caracterizadas por su gran inteligencia, sabiduría y bien hacer. Con el paso de los siglos, la jurisprudencia religiosa, con un sinnúmero de libros, recoge y dicta normas extraídas del Corán y de la vida del profeta, junto con otras fuentes secundarias. Obras exclusivamente de hombres, que según su visión impregnada de cultura patriarcal, designaron roles, apartaron a las mujeres, consciente o inconscientemente, quedándose ellas dentro del mismo corsé anterior. Un marco que las siguió oprimiendo y manteniendo su subordinación y dependencia del hombre. Es importante dejar claro que el

texto coránico es altamente complejo y las interpretaciones que se hacen de él son según el propio entendimiento de cada uno y acorde con su propia formación y su bagaje cultural, trasladando las aleyas equívocas a un contexto socio-cultural de varios siglos atrás. A los legisladores les costó desprenderse de su supremacía y preeminencia manteniendo todos los derechos que dejan a la mujer en un segundo lugar y garantizando su inferioridad y subordinación apoyándose o teniendo el respaldo de Allah con el fin de garantizar el ciego acatamiento de las leyes y normas. La alianza con Dios es fundamental para mantener el sistema. En este contexto se desarrolla la historia de los pueblos y de los países domados por esta religión, considerada la última de las revelaciones divinas monoteístas y cuyos mandatos serían válidos hasta el día del juicio final. La “palabra de Dios” y el factor miedo tienen mucha responsabilidad a la hora de mantener las mentalidades estancadas en una época determinada, en el pasado, removiéndose en él y sin alzar la mirada para dejarse conquistar por otras verdades o por algo más lógico, más justo, por la democracia o por los derechos y la dignidad humana. El complot entre las fuerzas del poder político y el religioso es fundamental para someter al pueblo en general y a las mujeres en particular. Los políticos, a menudo convertidos en imanes, insisten en una lectura del Islam que niega a las personas su autonomía, su individualidad, su dignidad y les exige obediencia. Se niegan a percibir o demostrar los datos históricos que recogen el gran potencial de las mujeres y que se podría aprovechar, mano a mano con los hombres, para construir una civilización basada en los derechos humanos. Los datos existentes en la escritura sagrada y la historia clásica no son difíciles de extraer para defender la dignidad si éste realmente fuese el objetivo de los estados islámicos, de sus líderes políticos y de los grupos que compiten con ellos. Cada vez se hace más evidente que su interés por la tradición espiritual solo persigue el fin de mantenerse en el poder y el Islam como credo y como herencia histórica se usaría para justificar y reafirmar su autoridad como represores y censores. Si esos mismo estados hubiesen desarrollado programas para combatir el

analfabetismo en general y de las mujeres en especial y velado por el intelecto de sus ciudadanos en vez de lanzar campañas que incitan a la obediencia dentro de una religiosidad tradicional, se hubiesen cambiado muchas cosas y la conciencia colectiva hubiese alcanzado un nivel más lógico y humano, asimismo las mujeres se hubiesen dado cuenta de su discriminación y su verdadera situación.

Los gobiernos someten al pueblo y excluyen a las mujeres de los puestos de poder y de las grandes decisiones, siendo non grata la presencia de una mujer culta, segura de sí misma y de sus posibilidades, capaz de tomar el mando en igualdad de condiciones, con el fin de gestionar, ayudar, solucionar y cambiar la realidad de su país. Es siempre más importante la actitud humilde, modesta y resignada hacia la subordinación de toda mujer que quiere pertenecer a la esfera pública o colaborar bajo el mandato masculino. Todas las mujeres que se salen de la esencia silenciosa y sumisa escondida bajo el velo, resultan un problema en las sociedades islámicas y dentro de sus escenarios políticos.

La lucha individual que empezaron los primeros defensores de los derechos de la mujer con el fin de arrancarla de las garras de la religión y la cultura patriarcal, resulta ser tan importante como la de los movimientos feministas posteriores ya más organizados y con programas bien definidos. Las mujeres conscientes de su discriminación se congregaron en asociaciones para plantar cara a sus gobiernos para conseguir leyes igualitarias por una parte y luchar en paralelo contra los conceptos yacientes en la sociedad.

La génesis del feminismo egipcio en concreto empezó con la revolución de 1919 que movilizó a todas las egipcias con consciencia, inquietud política y sentimiento nacionalista para tomar parte de la lucha junto al hombre y lograr la independencia. La figura de Sha'arawi marcará la historia del feminismo como un referente esencial en el camino posterior dirigido hacia la liberación de las mujeres. La Unión Feminista Egipcia a principios de los años veinte, junto con otras posteriores que se desencadenaron con las siguientes olas de feminismo, lograron garantizar el libre acceso de las niñas a la enseñanza

primaria, más tarde a la secundaria y a la posterior, aunque no se permitió el acceso a los estudios islámicos a las mujeres hasta los años setenta. Aseguraron la elevación del nivel intelectual y moral de las mujeres para que pudieran ejercer la igualdad política y social junto a los hombres y poder transformar así las leyes y las costumbres arraigadas en la sociedad. Lograron elevar paulatinamente la edad mínima de matrimonio para proteger a las niñas de los abusos sexuales en marcos legales y consiguieron su derecho a voto y su participación política.

Viendo fruto a sus esfuerzos, empezaron a presentar sutilmente reivindicaciones buscando un cambio necesario de las leyes de estatuto personal, estrechamente ligadas a la Sharía. Pretendieron abolir la poligamia o por lo menos restringirla a casos especiales, eliminar el derecho del marido al repudio, regulando el divorcio no discriminatorio, la custodia, de lo hijos y la petición de divorcio por parte de las mujeres. Todo lo que se conseguía a nivel constitucional chocaba con los códigos de familia, tan arraigados en la jurisprudencia islámica, por una parte y por otra contra las tradiciones y costumbres sociales. Mientras los artículos constitucionales prometen igualdad, las leyes islámicas arrastran de nuevo las mujeres hacia la subordinación y la inferioridad por negarse los legisladores e interpretadores de los textos a despegarse de conceptos anacrónicos arraigados en la sociedad y alimentados por las autoridades religiosas.

Poco a poco se han ido introduciendo nuevos conceptos a la lucha feminista secular. Nawal As-Saadawi al frente de una nueva ola de feminismo siguió con la batalla desenterrando tabúes y evocando sexualidad, virginidad, mutilación genital, incestos, abusos sexuales, violencia de género, elevando el debate a la necesidad de encontrar soluciones inmediatas impulsando asimismo la sociedad a tomar conciencia de su realidad como primer paso de un cambio que tome la democracia como base a la hora de emprender una renovación de la situación cultural, social y económica existente. La experiencia vital de Nawal ha sido un terreno perfecto para conocer de cerca la vida de una mujer nacida en el seno de una sociedad musulmana, obligada

a aceptar una religión heredada e incorporada a un sistema patriarcal existente. Sus vivencias abren un campo multidisciplinar donde confluyen la religión, la política, la cultura en la construcción de la identidad femenina. Su autobiografía recoge los grandes momentos históricos de Egipto y los sucesivos acontecimientos, cambios de líderes y formas de gobierno. Vivió la guerra árabe israelí, la revolución de los oficiales libres, la llegada de Abdel Nasser al poder, Invasión Tripartita e incluso tuvo su propia experiencia en las Guerra de los Seis Días de 1967 y la Guerra de Yom Kippur de 1973 con Sadat. Nawal a través de la reconstrucción del pasado histórico de su país reconstruye su experiencia vital en todas sus facetas, como ciudadana, activista, médica y como mujer en medio de toda una realidad compleja y llena de contradicciones. Desde la madurez, la experiencia y la distancia, analiza y recompone las piezas que dejan clara la manipulación, los engaños de los gobiernos, los juegos de poder y sus mecanismos y deja claro el espíritu revolucionario de los egipcios en general, del que ella tomó parte desde su época universitaria, luchando para el cambio, forjándolo más tarde como activista a favor de los derechos de las mujeres.

El contexto histórico en el que se desarrolló y creció junto a las enseñanzas y la influencia directa de su padre afilaron su espíritu crítico y su rebeldía. Este sentimiento que creció con ella desde una edad temprana. Lo canalizó a través de la escritura. Libros y Novelas, con personajes sacados de la realidad egipcia más recóndita, que cobran vida en diferentes contextos con el objetivo siempre de reivindicar la dignidad de las mujeres, la igualdad y la justicia en términos universales. Su talento culminó en su obra autobiográfica en la que decide hablar desde su yo propio sin máscaras ni pseudónimos para reconstruir y redactar todo lo padecido simplemente por haber nacido en cuerpo de mujer. Desde niña, Nawal veía cómo el trato hacia ella y su hermano era distinto. A ella la mutilaron sexualmente siguiendo una tradición de la que ninguna mujer de su familia pudo escaparse. Toda una genealogía femenina que constituye un pilar importante del sistema opresor, siendo ellas mismas cómplices y víctimas atrapadas en él. Se entrecruza su

autobiografía con las biografías de los demás con las que tiene muchos puntos en común y de las que renegó con el paso de los años soltando los amarres paulatinamente. Hecho que se agudizó obteniendo ella su independencia económica, factor importante en la emancipación de cualquier mujer. Empezó su lucha para liberarse y comprometerse paralelamente para liberar a las demás. Cuando uno es consciente de su propio ser, su personalidad recobra fuerza y seguridad para rebelarse, destapar lo prohibido y enfrentarse a él y a los demás, lo cual supuso para Nawal un camino pantanoso en que la llevó desde la cárcel hasta el exilio. Allí contempla su pasado y los personajes de su propia historia, desterrando su interior, sus miedos acumulados a lo largo de los años en un proceso largo y doloroso en el que se reencuentra con ellos de nuevo y se reencuentra consigo misma. Ella misma reconoce este cambio en su manera de ver las cosas y de escribir, que desde la primer carta que escribió a Dios para pedirle explicaciones sobre el por qué de tanta injusticia a su alrededor, a buscar ella misma las claves. As-Saadawi luchó para sacar a las mujeres de su situación, haciendo de ella su causa principal, en un mundo en el que pese al cambio de parámetros, y en cual ellas ya son tan responsables económicamente de sus familias y en igualdad de condiciones, siguen sufriendo maltrato psicológico y físico, acoso callejero, violencia doméstica, teniendo que soportar ser las portadoras del honor familiar y pagar hasta por sus propias vidas para salvarlo. No hay más que ver todos los esfuerzos que hicieron las mujeres en las últimas revueltas árabes, luchando para conseguir mejores condiciones de vida y dignidad para todos, para resultar violadas, acosadas, violentadas, torturadas y asesinadas y tener que conformarse luego con dos o tres carpetas en sus gobiernos.

En definitiva, la religión, Islam, Corán o Sunna, resultan no ser los únicos responsables de la situación que viven las mujeres hoy en día en estas sociedades. Van de la mano el sistema patriarcal arraigado en el nuevo orden mundial manipulado por las estrategias políticas. Todas estas verdades canalizan la lucha feminista hacia conceptos más globales que van más allá

de la igualdad de sexos para centrarse en conseguir la verdad, la justicia, la libertad silenciada, la dignidad aplastada y hacia principios más auténticos. Por más peso que tenga la religión en una sociedad ésta ha de buscar todo lo anterior y una vida plena, justa y sana para todas las personas. Dios, afirma Nawal As-Saadawi, tiene que ser conciencia, libertad, justicia, humanidad, amor y belleza y siendo así no tiene lugar en la política ni debe usarse el discurso religioso para manipular, intimidar y oprimir.

Miradas de Nawal As-Saadawi

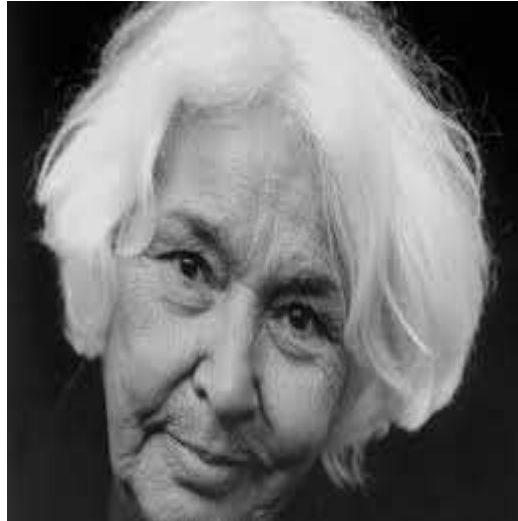




ان حريتي لا استمدتها من خلايا ضعيفة من خلايا جسدي
وان قيودي لا تنبع من خوف على عذرية واهبة
نمزقتها خبطة عشواء ونوصلها عزز العلم
قيودي اضعتها بنفسني حين اريد القيود
وحريتي امارستها بارادتي كما افهم الحرية
د. نوال السعداوي









Fuentes

Hemerográficas

El Mundo, Madrid, 1992-2014

ABC, Madrid, 1956-2014

La Vanguardia, Barcelona, 1956-2014

El País, Madrid, 1980-2014

Literarias

a) Memorialísticas

AS-SAADAWI, Nawal, *Memorias de la cárcel de Mujeres*, Madrid, Horas y Horas, 1995.

AS-SAADAWI, Nawal, *Memorias de una joven Doctora*, Madrid, Lumen, 2006.

AS-SAADAWI, Nawal, *Mudakirat Tefla Ismha Soad*, El Cairo, Maktabat Madboli, 1996.

AS-SAADAWI, Nawal, *Prueba de fuego*, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2002.

AS-SAADAWI, Nawal, *Rahalāti fi al-ālam*, El Cairo, Maktabat Madbūli, 2005

b) Ficción

AS-SAADAWI, Nawal, *Al Untha hia Al Asl*, <https://drive.google.com/folderview?id=0B-PI46qpQ--Bd115VHpuZDFVNHM&usp=sharing>

AS-SAADAWI, Nawal, *Dios muere a orillas del Nilo*, Barcelona, Herder, 2000.

AS-SAADAWI, Nawal, *Dos mujeres en una*, Beirut, Dar Al-Adab, 1998.

AS-SAADAWI, Nawal, *La caída del Imam*, Barcelona, Seix Barral, 1995.

AS-SAADAWI, Nawal, *La inocencia del diablo*. Barcelona, Editorial Herder, 1998.

AS-SAADAWI, Nawal, *La mujer que buscaba*, Barcelona, Martínez Roca, 1998.

AS-SAADAWI, Nawal, *Ughniyyat al-Atfâl al-Dâ'iriyya* , Beirut, Dar aladab, 1976.

AS-SAADAWI, Nawal, *Mujer en punto cero*, Madrid, Horas y Horas, 1999.

c) Ensayos

AS-SAADAWI, Nawal, *Almar'a wa al Yins*, Dar Alsha'b, El Cairo, 1986.

AS-SAADAWI, Nawal, *At-Thawarat Al-Arabiya*, Abu Dabi, All prints Distributors&Publishers, 2013.

AS-SAADAWI, Nawal, *The Nawal Al Saadawi Reader*, Londres, Zed Books, 1997.

AS-SAADAWI, Nawal, *Men and Sex* , disponible en: <https://drive.google.com/folderview?id=0B-PI46qpQ--Bd115VHpuZDFVNHM&usp=sharing>

Webgrafía sobre Nawal As-Saadawi:

“Do you feel you are liberated? I feel I am not”. Entrevista realizada por Rachel Cooke el día 11 de octubre de 2015. Disponible en: <http://www.theguardian.com/books/2015/oct/11/nawal-el-saadawi-interview-do-you-feel-you-are-liberated-not>

“Religion is political ideology”. Entrevista realizada por ARTE TV el día 12 de octubre de 2015. Disponible en: <http://monde-arabe.arte.tv/en/nawal-al-saadawi/>

“Para ser feminista, no basta con ser mujer”. Entrevista realizada por Patricia Blanco el día 27 de septiembre de 2015. Disponible en:

http://internacional.elpais.com/internacional/2015/09/26/actualidad/1443282158_386889.html

“For Arab liberals like Nawal El Saadawi, political Islam has shifted the terms of the debate”. Entrevista realizada por Faisal Al Yafai el día 9 de marzo de 2015. Disponible en: <http://www.thenational.ae/opinion/comment/for-arab-liberals-like-nawal-el-saadawi-political-islam-has-shifted-the-terms-of-the-debate>

“In Conversation with Nawal El Saadawi”. Entrevista realizada por Hans Ulrich Obrist el día 13 de febrero de 2013. Disponible en: <http://www.e-flux.com/journal/in-conversation-with-nawal-el-saadawi/>

“Portrait de janvier: Entretien avec Nawal El-Saadawi, égyptienne, défenseure du droit des femmes”. Entrevista realizada por LEMONDE el día 18 de enero de 2012. Disponible en: <http://liberte.es.blog.lemonde.fr/2012/01/18/portrait-de-janvier-nawal-el-saadawi-egyptienne-defenseure-du-droit-des-femmes/>

“Égypte - Entretien avec Nawal al-Saadawi ”. Entrevista realizada por Pierre Piccinin el día 8 de abril de 2011. Disponible en: <http://www.pierrepiccinin.eu/article-egypte-entretien-avec-nawal-al-saadawi-71268206.html>

“An Interview With Nawal El Saadawi”. Entrevista realizada por Anna Louie Sussman el día 21 de marzo de 2011. Disponible en: <https://www.thenation.com/article/interview-nawal-el-saadawi/>

“Las mujeres y las niñas están en las calles junto a los hombres”. Entrevista realizada por DemocracyNow el día 31 de enero de 2011. Disponible en: http://www.democracynow.org/es/2011/1/31/women_protest_alongside_men_in_egyptian

“La mujer no puede liberarse bajo ninguna religión”. Entrevista realizada por Georgina Higuera el día 7 de marzo de 2011. Disponible en: http://sociedad.elpais.com/sociedad/2011/03/07/actualidad/1299452411_850215.html

“Entretien avec la féministe égyptienne Nawal El Saadawi”. Entrevista realizada por Solidarités el día 22 de octubre de 2009. Disponible en: <http://www.solidarites.ch/journal/d/article/4004>

“Nawal el Saadawi contre toutes les oppressions”. Entrevista realizada por Gérald Papy el día 29 de noviembre de 2007. Disponible en: <http://www.lalibre.be/actu/international/nawal-el-saadawi-contre-toutes-les-oppressions-51b896c0e4b0de6db9b0fcf5>

“Dissidence et créativité”. Entrevista realizada por Ahmed Oubari y JamilaZekhninel día 10 de marzo de 2007. Disponible en: <http://www.cbai.be/revuearticle/159/>

“Vivimos en un sistema de esclavitud posmoderno, dominado por el poder”. Entrevista realizada por Helena Oliván y Lurdes Vidal en Afkar-verano de 2005. Disponible en: http://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxius-adjunts/afkar/afkar_ideas_7/Vivimos_en_un_mundo_dominado_por_el_poder. Entrevista a Nawal al Saadawi

“Las mujeres occidentales que se ponen el velo son estúpidas”. Entrevista realizada por Francisco Carrión el 19 de septiembre de 2015. Disponible en: <http://www.elmundo.es/internacional/2015/09/19/55f2fe6d268e3e0b1b8b4594.html>

“Religión y feminismo son atagónicos”. Entrevista realizada por Ilya U. Topper en junio de 2008. Disponible en: http://www.mediterraneosur.es/prensa/saadawi_nawal.html

“El maquillaje es un velo que el mercado impone a las mujeres”. Entrevista realizada por A. Gaitero el 23 de junio de 2005. Disponible en: http://www.diariodeleon.es/noticias/cultura/el-maquillaje-es-velo-mercado-impone-mujeres_204218.html

“El velo más peligroso es el velo de la mente”. Entrevista realizada por Cristina Sánchez Delgado. Disponible en: <http://www.laotrapagina.com/articulo-92.html>

“Si muero en Egipto, al menos tendrá significado”. Entrevista realizada por Cam McGrath el 23 de octubre de 2009. Disponible en: <http://www.ipsnoticias.net/2009/10/mujeres-si-muero-en-egipto-al-menos-tendra-significado/>

"El mundo entero ha fracasado en conseguir la igualdad". Entrevista realizada por Jorge Fuentelsaz el 08 de septiembre de 2015. Disponible en: <http://www.efe.com/efe/espana/cultura/al-saadawi-el-mundo-entero-ha-fracasado-en-conseguir-la-igualdad/10005-2706447>.

“Religión y feminismo son antagónicos” .Entrevista realizada por Ilya U. Topper, el 04 de Junio de 2008. Disponible en: http://www.mediterraneosur.es/prensa/saadawi_nawal.html.

“Nawal Saadawi: du voile et de la burqa”. Entrevista realizada por el Canal Alhiwar el día 25 de enero de 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=hHSxWjqqrE>

“The revolution will win, because of the millions that are united”. Entrevista realizada por TheGuardian el día 29 de julio de 2011. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Cdg4c78WBU8>

“RencontreavecNawalSaadawi”. Entrevista realizada por Info Live el día 3 de enero de 2010. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=HVoCu9aU_2Y

“Religions is all politics”. Entrevista realizada por TheGuardian el día 28 de abril de 2010. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=1brUb7Yezw8>

"Creativity, Women, Dissidence" Nawal As-Saadawi - Part 1/3 –Part 2/3- Part 3/3. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=JR1bm7eOgL8>

<https://www.youtube.com/watch?v=RsVxJuXTsGc>

https://www.youtube.com/watch?v=JmYZSTv_33M

“Nawal El Saadawi: Creativity & Dissidence”. Disponible en:

https://www.youtube.com/watch?v=05oLP4a_d3c

“WalkingThroughFire”. Entrevista realizada por Marcia Alvar. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=QBhjubxMkUk&spfreload=10>

Performance Monique Samuel with Nawal As-Saadawi. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=UfqTwBffKqg>

Entrevista realizada por KenanMalik en FUUSE WORLD WOMAN. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=giRhtxYRTzg>

Anarcha-feminism in 'Woman at Point Zero' by Nawal El Saadawi. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=-DKDagzb4kY>

Arthur Miller Freedom to Write Lecture by Nawal El Saadawi. Disponible en:

https://www.youtube.com/watch?v=jue04c1_wkY

Interview with Nawal El Saadawi by DemocracyNow. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=bj4Wr2FI88o&spfreload=10>

Seminar with NawalSaadawi. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=DFoVLsKV9i0>

NYU Bookstore hosted Dr. Nawal El Saadawi. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=G0drWLEFJ5g>

Nawal El Saadawi - Interview Excerpt #1 - On "dreaming of a revolution since the age of 10". Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=hNXNNjo43vc&spfreload=10>

Littfest 2014: Revolutioneruppstårtommet. Disponible en:

<https://www.youtube.com/watch?v=yMhAPMYGGJQ>

Nawal El Saadawi in Tahrir Square. Disponible en:

https://www.youtube.com/watch?v=w3ueZqu_FU4

<https://aquevedo.wordpress.com/2009/05/19/toda-religin-oprime-a-la-mujer-entrevista-a-nawal-al-saadawi/>

Entrevistas televisivas en canales árabes:

لقاء نوال السعداوي مع مفيد فوزي في برنامج مفاتيح

<https://www.youtube.com/watch?v=h5G1W2auNU8>

لقاء مع سحر عبد الرحمن في برنامج نبض القاهرة

<https://www.youtube.com/watch?v=eryeOjGwsSw>

لقاء مع خالد الشامي في برنامج أوراق مصرية

<https://www.youtube.com/watch?v=YKsPlckdgT4>

لقاء مع عماد دبور في برنامج ممنوع

<https://www.youtube.com/watch?v=REwslYryC7A>

لقاء مع هند فرحات في برنامج حد يفهمنا

<https://www.youtube.com/watch?v=ynMriRueB3U>

لقاء مع إيمان الشامية في برنامج الرواد

نوال السعداوي في برنامج ممنوع عن المرأة والجنس

<https://www.youtube.com/watch?v=jCDxNG-Sum0>

لقاء مع وفاء الكيلاني في برنامج بدون رقابة

https://www.youtube.com/watch?v=GmEtfi_yTjA

لقاء مع عمرو الليثي في برنامج أنا

<https://www.youtube.com/watch?v=wxiuabW2xqA>

لقاء مع نادين البدير في برنامج اتجاهات

<https://www.youtube.com/watch?v=BH9w7WYPCr8>

لقاء مع رشا قنديل في العالم هذا المساء

<https://www.youtube.com/watch?v=pP-WIurz5Ec>

لقاء مع توفل الورتاني في برنامج كلام الناس

<https://www.youtube.com/watch?v=DmpQ0NrRVb8>

لقاء مع نجوى يونس

https://www.youtube.com/watch?v=U6BRy_SXhdY

لقاء في مكتبة القاهرة الكبرى - شبكة يقين الإخبارية

<https://www.youtube.com/watch?v=uHMEgpzCISw>

لقاء مع نوال الحوار في برنامج المرصد الثقافي

<https://www.youtube.com/watch?v=XIT-6i03IFM>

Recopilación de entrevistas más famosas de Nawal As- Saadawi:

<https://www.youtube.com/watch?v=->

[KOEhaZ5Tfg&list=PLIV5_IQ7Q5F9G9VIkl_BfkIp_QvmGTbsS](https://www.youtube.com/watch?v=-KOEhaZ5Tfg&list=PLIV5_IQ7Q5F9G9VIkl_BfkIp_QvmGTbsS)

Bibliografía

ABDELYAWAD, ALI, “No existe “pegar a la esposa en el Islam”, disponible en: http://www.ahl-alquran.com/arabic/show_article.php?main_id=3104,

ABDEMU’MIN, Aya, “Sobre la ilicitud de golpear a la esposa”, disponible en: <http://www.nurelislam.com/Mujer/golpear.html>

ABDELHALIM, Muhammad, “Nawal As-Saadawi...de los Hermanos a acusada de ateísmo”, (27/01/2014). Disponible en: <http://www.masralarabia.com>. إلى-الإخوان-من-السعداوى-نوال-394335 وثقافة-فن بالإلحاد-متهمه

ABDO, Muhammad, *Tafsīr Al Manār*, El Cairo, Dār Ihia al-Turath al-Arabi, 1996.

ABŪ HANĪFA, *Kitāb-ul- Āthār*, Londres, Turath Publishing, 2006

ADLBI SIBAI, Sirin, “El hiyab en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial”. Universidad Autónoma de Madrid, disponible en: <http://www.revistatabularasa.org/numero-21/03-sibai.pdf>

ADELKHAT, Farida, *La Revolución bajo el velo*, Barcelona, Bellaterra, 1996.

AGUADO, Ana y RAMOS, María Dolores, *La modernización de España (1917-1939) Cultura y vida cotidiana*. (Historia de España. 3er Milenio, dirigida por Elena Hernández Sandoica). Madrid, Editorial Síntesis, 2002

AHMED, Leila, *Women and gender in Islam*, New Haven, Yale University Press, 1992.

AL- BŪṬĪ Muhammad Said Ramadān, “Al-Insān Musayar am Mujayar”, disponible en: <https://drive.google.com/file/d/0B9syRfYDUeRLTzBBV01tSkZWQWM/edit>

AL- JUDARĪ, M. *Tārij al-Tašrī‘ al-Islāmī*, Al-Qāhira, Dār Al-Ma‘ārif, 1997

AL- ŶAZĪRĪ, A., *Al-Fiqh ‘ala al-Madāhib al- 'Arba ‘a*, Beirut, Dār Al Kutub Al-‘Ilmiya, 2003.

AL- ŶERAISSY, Jaled, *Les Mérites de la polygamie*, Riad, bureau de

prêche de Rabwah, 2008.

ALI, Zaid, “La nueva Constitución egipcia: una evaluación inicial de sus Méritos y Defectos”, *Open Democracy* (26/12/2012).

ALANDETE, David, “Golpe de Estado militar en Egipto”, *El País*, (4/7/2013).

AL-ASWANY, Alaa, “¿Cómo podemos salvar la revolución?”, *El País*, (21/08/2011).

AL-ASWANY, Alaa, “La ‘Sharía’ en un Egipto no confesional” (23/11/2011).

AL-BADRĀWĪ, A., *al-Madjal lil-‘Ulūm al-Qānūniyya*, Al-Qāhira, Dār an-Nahda al-‘Arabiya, 1996.

AL-MUQADDIM, Mohamed Ahmed Ben Ismail, “Audatu al hiyab”, en *Tarij maarakat al hijab wa al soufour*, vol I, disponible en <http://islamhouse.com/ar/books/244325/>.

AL-QIFĀRI, Nāser, *Usūl Madhab Aš- Šī‘a Al-Imāmiya*, disponible en: <https://archive.org/stream/FP17722/17722#page/n1169/mode/2up>

AL-TANTAWI, Ali, *Ta‘rīf ‘Ām Bidān al-Islām*, al-Manşūra, Dār al-Wafā‘ wa al-Naşr, 1992.

ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio, “¿Hacia dónde va Egipto?”, *El País*, (21/12/2011).

ÁLVAREZ-OSSORIO, Ignacio, “El (des)gobierno de Morsi”, *El País*, (3/7/2013).

AL-ŶAMAL, Ibrahim, *Zawġāt an-nabi wa asrār al-hikma fī ta‘ddudihīn*, Amán, Maktabat Wahba, 1983.

AMIN, Ahmad, *Qamus al-‘adat wal-taqalid wal-ta‘abir al-masriyyah*, Maktabat al-nahdah al-masriyyah, Le Caire, 1992.

AMORÓS, Celia, *Hacia una crítica de la razón patriarcal*. Barcelona, Anthropos, 1985.

AMORÓS, Celia, *Vetas de Ilustración: reflexiones sobre feminismo e Islam*, Madrid, Cátedra, 2009.

AMRAM, David W., *The Jewish Law of Divorce According to Bible and*

Talmud, Philadelphia, Edward Stern & CO.,1896.

ANDRÉS, José Manuel, « Cubiertas por el islam», ABC, (06/09/2014), disponible en: <http://www.abc.es/sociedad/20140906/abci-cubiertas-islam-201409061617.html>.

ANZALDÚA, Gloria, *Borderland/ la frontera. The new mestiza*. San Francisco, Aunt Lute Books, 1987.

‘ARABI, Abdelkader, “al-mar’a al-‘arabiya bayna at-taqlīd wa at-ta’yādīd” en al-mar’a al-‘arabiya bayna tiql al-wāqī‘ wa tatalu‘āt at-taharrur, Beirut, Markaz Dirāsāt al-Aahda al-‘Arabiya. 1999.

ARENAS, Gloria, *Triunfantes perdedoras. Investigación sobre la vida de las niñas en la escuela*. Málaga, Universidad de Málaga, 1996.

ASHMAWI, Ali, *Attārij as-sirri li yāmā‘at al Ijwān al-Muslimīn*, El Cairo, Ibn Khaldun Center for Development Studies, 2006.

ARRIAGA FLOREZ, Mercedes: *Mi amor, mi juez. Alteridad autobiográfica femenina*. Barcelona, Anthropos, 2001.

AS-SAADAWI, Nawal, “El comunismo, el Islam y mi abuela” <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=380590>.

AS-SAADAWI, Nawal, *Al-hub fi zaman naft*, El Cairo, Dar Madbuli, 1993.

AS-SAADAWI, Nawal, “Creatividad, disidencia y mujeres”, disponible en: http://www.iemed.org/publicacions/quaderns/14/qm14_pdf_esp/17.pdf

AS-SA‘ID IDRĪS, Muhammad, *Hizb Al-Wafd wa at-ṭabaqa al-‘āmila al-maṣriya 1924-1952*, El Cairo, Dār at-ṭaqāfa al-ḡadīda, 1989.

AS-SEBKI, Amal, *al-Haraka an-nisā’iya fī Misr mā bayna at- t awratain(1919-1952)*, El Cairo, Alhai’a al-‘āmma lilkitāb, 1986.

AT-ṬABARI, Abou Ja‘far Mohammad ibn Yārīr ibn Yazīd, *Histoire des Prophètes et des rois : De la création à la dernière Révélation*, París, Editions La Ruche, 2006.

AT-ṬAHTĀWI, Rifā‘, *L’or de Paris*, Paris, Edition Sindbad,1988

AT-TAMIMI, Amal, *As-sira ad-datiya an-nisa’iya fī al-adab al-arabi al-moasur*, Casablanca, Al-markaz at-taqafi al-arabi, 2005

AT-ṬANTĀWI, Ali, *Ta’rīf ‘Ām Bidīn Al-Islām*, Al-Manṣūra, Dār Al-Wafā’

wa An-Naşr, 1992.

AUSTEN, Jane, *Persuasi3n*, Madrid, Cátedra, 2006

AZAOLA PIAZZA, Bárbara, *Historia del Egipto contemporáneo*, Madrid, La Catarata, 2008.

AZMI, Ibrahim, “Mustafa Nahas Pasha”, (6/8/2014). Disponible en: <http://www.shbabmisr.com/t~81440>

AZZA SHARARA, Baidun, Enfoque feminista al estudio de la masculinidad. El caso de Nawal AL Saadawi. 2010 <http://www.kalamon.org/articles-details-18>

BADINTER, Elizabeth, *Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona, Paid3s, 1991.

BADRAN, Margot, “Gender Activism: Feminism and Islamists in Egypt”, en V.M. Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women. Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective*. Oxford, Westview Press, 1994.

BADRAN, Margot, *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern A Wakening in Egypt*, New Haven, Yale University Press, 1994.

BALLARÍN DOMINGO, Pilar (ed.), *Desde las mujeres. Modelos educativos: coeducar/segregar*. Granada, Universidad de Granada, 1992.

BARREDA SUREDA, Javier, “Origen, evoluci3n y caída del régimen de Mubarak”, *Sociología hist3rica. Revista de investigaci3n acerca de la dimensi3n hist3rica de los fen3menos sociales*, N 1, 2012.

BASENT Moussa, *Aproximaci3n a Mujeres y Neurosis de Nawal Al Saadawi*, 2008: <http://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=125615>

BASYN, A. *Triĳ al-Qnn fĳ misr al-Islmiyya*, Al-Qhira: Matb’at Ymi’at Al-Qhira, 1993.

BAYES, Jane y THOHIDI, Nayeresh (eds.), *Globalization, Gender and Religion. The politics of Women’s Rights in Cahtolic and Muslim Contexts*. New York, Palgrave, 2001.

BEN AL-WAHID AL-MAQDISI, Abdelĳani, *Mujtaṣar Sĳrat Ar-Rasul wa Sĳrat Aṣhabih*, Riad, Fundaci3n Sulaymn Ben Abelazĳz, 2003.

BEN IBRAHIM, Yahya, *Manzil Al-Aemma Al-Arba’a Abi Hanĳfa*, Mlik,

Aš-Šafīī
, Ahmed, Universidad Islámica de Al-Madina, 2002.

BENSTOCK, Shari, *The private Self. Theorie and Practice of women's autobiographical selwes.* Chapel Hill, University Of Nort Carolina Press, 1988.

BENTOUNES, Khaled, *El Sufismo: corazón del Islam,* Barcelona, Ediciones Obelisco, 2001.

BERTAUX, Daniel, *Los relatos de vida. Perspectiva etnosociológica.* Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2005 .

BEWLY, Aicha, *El poder de las mujeres,* Palma de Mallorca, Kutubia Mauyrca, 2001.

BHUTTO, Benazir, *Reconciliación: Islam, democracia y occidente,* Barcelona, Belacqva, 2008.

BIRICOLTI, Laura, *Pensar la experiencia. Escribir la propia historia, ¿es escribir Historia?.* Tesis doctoral. Málaga, Universidad de Málaga, 2010.

BLANCO, Nieves, *Educación en femenino y en masculino,* Madrid, Akal, 2001.

BOLAÑOS, José (ed.), "Introducción" a Rosario de Acuña. *Obras reunidas, I. Artículos (1881-1884)* , Oviedo, Ediciones KRK, 2007.

BONAPARTE, María, *La sexualidad de la mujer,* Barcelona, Ediciones 62, 5ª ed., 1978.

BOOTH, Marlyn, "Las vidas egipcias de Juana de Arco", en ABU-LUGHOD, Lila (ed.), *Feminismo y modernidad en Próximo Oriente,* Madrid, Cátedra, 2002.

BORDERÍAS, Cristina (ed.), *Joan Scott y las políticas de la Historia.* Barcelona, Icaria, 2006.

BOSCH, Esperanza y FERRER, Victoria A., *La voz de las invisibles. Las víctimas de un mal amor que mata.* Madrid, Cátedra, 2002.

BOSERUP, Esther, *Women' role in economic developpement.* NewYork, St. Martins, 1970.

BOURDIEU, Pierre, *¿Qué significa hablar. Economía de los intercambios lingüísticos.* Madrid, Akal, 1982.

BOURDIEU, Pierre, *La dominación masculina.* Barcelona, Anagrama,

2000.

BRAMON, Dolores, *En torno al Islam y las musulmanas*, Barcelona, Bellaterra, 2010.

BURCKHARDT, Titus, *Introduction aux doctrines ésotériques de l'Islam*, París, Editions Dervy, 2001.

BUTLER, Judith, *El género en disputa*. Barcelona, Paidós, 2011.

BUTTARELLI, Annarosa y GIARDINI, Federica, *Il pensiero dell'esperienza*. Milano, Baldini Castoldi Dalai editore, 2008.

BUZZATTI, Gabriella y SALVO, Anna, *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*. Madrid, Cátedra, 2001.

CABALLÉ, Anna, *Autobiografía y literatura árabe*, Universidad de Castilla-La Mancha, 2002.

CABALLÉ; Anna, “Convergencias y divergencias entre ambos géneros”, en J.C. Davis e Isabel Burdiel (eds.), *El otro, el mismo. Biografía y autobiografía en Europa (siglos XVII-XX)*. Valencia, Universidad de Valencia, 2005.

CABELLO SANZ, Encarnación, *El concepto de lo femenino a través del hombre y de la mujer Árabes*, Universidad Nacional de Educación a Distancia (centro asociado de Melilla), 1983.

CABRERA ABU, Nassara, “El feminismo islámico: la articulación de un movimiento”, *Awraq: Estudios sobre el mundo árabe e islámico contemporáneo*, Nº 9, 2014.

CADY STANTON, Elizabeth, *La Biblia de las Mujeres*, Madrid, Cátedra (año)

CALVILLO CISNEROS, José Miguel, “Democracia y desarrollo en el mundo árabe. La transición política de Egipto”, *Participación, democracia y gestión de escasez: experiencias de democracia y participación*, 2013.

CARMONA, Alfonso (ed.), *El Sufismo y las normas del Islam. Trabajos del IV Congreso Internacional de Estudios Jurídicos Islámicos*, Editorial Regional de Murcia, 2006.

CARO, Laura, “Egipto, otra vez elecciones bajo la sombra de la sospecha y la violencia”, *ABC*, (27/11/2010).

CARRÉ, Olivier y MICHAUD, Gerard, *Les frères musulmans(1928-1982)*, París, Gallimard/Kuliard, 1983.

CASANOVAS SAU, Gemma, *El oficio de ser madre. La construcción de la maternidad*. Madrid, Espasa Libros, 2010.

CASTAÑEDA, Paloma, *Viajeras. Flora Tristán, Emilia Serrano García, Emilia Pardo Bazán, Sofía Casanova, Carmen de Burgos “Colombine”, María Lejárraga*. Madrid, Aldebarán, 2003.

CASTIEN MAESTRO, Juan Ignacio, “Las corrientes salafíes. Puritanismo religioso, proselitismo y militancia”, Cuadernos de estrategia, Nº, 163, 2013, págs. 117-154.

CAYUELA, Ricardo, “Conversación con Ayaan Hirsi Ali”, Letras Libres, julio 2006. Disponible en www.letraslibres.com/revista/convivio/conversacion-con-ayaan-hirsi-ali

CEPEDELLO BOISO, José, *Islam, laicismo y democracia*, Sevilla, Aconagua Libros, 2012.

CEPEDELLO BOISO, José, “Compatibilidad entre islam y democracia”, Universitas: Revista de filosofía, derecho y política, ISSN-e 1698-7950, Nº. 16, 2012, págs. 23-49. Disponible online en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4245449>,

CHARFI, Mohamed, *Islam y libertad: el malentendido histórico*, Granada, Almed, 2001.

CICARDI, Francesca, “Brutal ataque sexual en la plaza Tahrir al grito de judía, judía”, La Razón, (19/2/2011), disponible en: <http://www.larazon.es/historico/6468-una-corresponsal-americana-denuncia-una-agresion-sexual-tras-la-caida-de-mubarak->

CID, Rosa (coord.), *Mujeres viajeras, peregrinas, estudiosas y turistas (Dossier)*, Arenal. Revista de Historia de las mujeres vol. 17 nº 1, 2010.

CIGARINI, Lía, *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*. Barcelona, Icaria, 1995.

CIPLIJAUSKAITĖ, Biruté, *La novela femenina contemporánea (1970,1985) hacia una tipología de la narración en primera persona*, Barcelona, Anthropos ,1994

CIXOUS, Hélène, *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*.

Barcelona, Anthropos, 1996.

Constitución de Egipto de 1956, disponible en <http://old.qadaya.net/node/178>

CULSON, Noel J., *Historia del derecho islámico*, Barcelona Editorial Bellaterra, 1998.

D'HARCOURT, Charles, François Marie, *L'Égypte et les égyptiens*, París, Editions Plon, 1893, págs. 59 – 85. Disponible online en : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5802394n/f12.image>.

DALY, Mary, “El cristianismo y la mujer: una historia de contradicciones”. Disponible en: <http://servicioskoinonia.org/relat/426.htm>

DAVIDI, Efraim, “La crisis del Canal de Suez en 1956: el fin de una época en el Medio Oriente y el comienzo de otra”, (15/6/2006). Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2195711>

DE LAURETIS, Teresa, *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid, Horas y Horas, 2000.

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Madrid, Siglo XXI, 1995.

DEL VALLE, Teresa, “Metodología para la elaboración de la elaboración de la autobiografía” en *Seminario Internacional género y trayectoria profesional del profesorado*, Madrid, Instituto de investigaciones Feministas, 1995.

DI CORI, Paola, “Il tema”, *Memoria*, Vol. 15, 1985.

DÍAZ FREIRE, José Javier, “Introducción”, en *Emociones e Historia (Dossier)*, Ayer. Revista de Historia Contemporánea nº 98, 2015.

DÍAZ FREIRE, José Javier, “Introducción”, en *Emociones e Historia (Dossier)*, Ayer. Revista de Historia Contemporánea nº 98, 2015.

DIO BLEICHMAR, Emilce, *La depresión de la mujer*. Madrid, Temas de Hoy, 1991.

DIOTIMA, *El perfume de la maestra. En los laboratorios de la vida cotidiana*, Barcelona, Icaria, 2004.

DJEBAR, Assia, *Ces voix qui m'assiègent... en marge de ma francophonie*, Paris, Albin Michel, 1999.

DOBLAS ARIAS, Rosario, *Madres e hijas en la teoría feminista. Una interpretación psicoanalítica*, Málaga, Universidad de Málaga, 2002.

DUBY, Georges y PERROT, Michele, *Historia de las mujeres en occidente*, Madrid, Taurus, 1991.

EBADI, Shirin y ZAMIRAN, Mohammad, *Tradition and Modernity*, Teheran, Ganj-e Danesh, 1995.

EBADI, Shirin, *History and Documentation of Human Rights in Iran*, Teheran Roshangaren, 1993.

EBADI, Shirin, *The Rights of women*. Teheran, Ganj-e Danesh, 2002.

EDWARD, Said, *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo, 2003.

EL CORÁN, versión electrónica de Web Islam. Disponible en : <http://www.webislam.com/coran/>

ECHEVARRIA PEREDA, Elena, *Andalucía y las viajeras francesas en el siglo XIX*. Málaga, Universidad de Málaga, 1995.

EL MESRY, Sarah, *Egypt's Constitutional Experience*, Daily News (30/10/2012).

EL-AZHARY SONBOL, Amira, *The Creation of a Medical Profession in Egypt, 1800-1822*. New York, Syracuse University Press, 1991.

ERLIC, Michel, *La femme blessée. Essai sur les mutilations sexuelles féminines*. Paris, Harmattan, 1986.

ESTEBAN, Mari Luz, *Antropología del Cuerpo. Género. Itinerarios corporales, identidad y cambio*, Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2004.

FAHMY, Khaled, “Mujeres, medicina y poder en Egipto durante el siglo XIX”, en Lila Abu-Lughod, *Feminismo y modernidad en el Próximo Oriente*, Madrid, Cátedra, 2002.

FANDY, Mamoun, “Political science without clothes. The politics of dress on contesting the spatiality of the estate in Egypt”, Vol. 20 N° 2, 1998.

FARAH, Nadyah Ramsis, *Hayat al-mar'ah wa-sihhatuha*, Sina lil-nashr, Le Caire, y Al-Saqr al-'arabi lil-ibda', Limassol, 1991.

FARID ABDULJALEQ, Muhammad, “Lamha tārijiya ‘an al-marāhil alati marrat bihā yāmā‘at Al Ijwān Al-Muslimīn”, disponible en: <http://www.ikhwanwiki.com>,

FERNÁNDEZ DE HOYOS, Sonia, “La fascinación literaria por el Oriente: el caso de Tina Mercader”, Arenal. Revista de Historia de las Mujeres, vol 17 n° 1, 2010.

FERNÁNDEZ DE LA VEGA, María Teresa, “Prólogo” a BALAGUER, María Luisa, *Mujer y Constitución. La construcción jurídica del género*, Valencia, Ediciones Cátedra, 2005.

FERNÁNDEZ MONTESINOS, Alberto, *Viajeras románticas en Andalucía*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008.

FERNÁNDEZ PARILLA, Gonzalo, *La traducción de la literatura árabe contemporánea*, Universidad de Castilla la Mancha, 2000.

FERRARI, Silvio, *El espíritu de los derechos religiosos: Judaísmo, Cristianismo e Islam*, Barcelona, Editorial Herder, 2004.

FIGUERAS, Amanda, “Perdí la cuenta de las manos que intentaban meterse en mis pantalones”, (24/11/2011), disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundo/2011/11/24/internacional/1322138321.htm>
1

FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad*. Madrid Siglo XXI, 1992.

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires, Siglo XXI, Argentina, 1966.

FOUCAULT, Michel, *La arqueología del saber*. Madrid, Siglo XXI, 2002.

FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Madrid, Siglo XXI, 1992

FRADE, Fernando, “La política paso a paso de Anuar Sadat”, Revista de Política Internacional, disponible en <http://www.cepc.gob.es/publicaciones/revistas/fondo-historico?IDR=13&IDN=1174&IDA=34530>

FRAISSE, Geneviève, *Los dos gobiernos. La familia y la ciudad*. Madrid, Cátedra, 2003.

FRANCO, Fernando, MACWAN, Jyotsona y RAMANATHAU, Suguna, *El columpio de seda: el universo cultural de las mujeres intocables en la India* (edición española de Valeria Méndez de Vigo). Barcelona, Icaria Editorial, 2006

FREIXAS, Anna, “Abuelas en la encrucijada” en PORRO HERRERA, M^a José (coord.), *Vivir la Historia, contar la vida*, Córdoba, Universidad de Córdoba, 2004.

FREIXAS, Laura (ed.), *Madres e hijas*. Barcelona, Anagrama, 1996.

FREUD, Sigmund, *Ensayos sobre la vida sexual y la teoría de la neurosis*. Madrid, Alianza Editorial, 10^a ed., 1985.

Gabriella y SALVO, Anna, *El cuerpo palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*. Madrid, Cátedra, 2001.

GARCÍA DE LAS HERAS GONZÁLEZ, Mariano, “El Egipto de Nasser en la dinámica de las relaciones internacionales”, en *Ab Initio*, Núm. 1 (2010).

GARCÍA-MUÑOZ VAQUERO, Rodrigo, “Seis días de guerra dieron a Israel la mayor de todas sus victorias”, *ABC*, (29/11/2014).

GARCÍA-ORELLÁN, Rosa: “De la oralidad a la intencionalidad biográfica”, en Miren Llona (coordinadora/editora), *Entreverse. Teoría y práctica de las fuentes orales*. Bilbao, Universidad del País Vasco, 2012.

GARRIDO DOMÍNGUEZ, Antonio, *Mujeres y viajeras recorren Andalucía en el siglo XIX. Esplendores, miserias, femeniles arrojios y desasosiegos de cuarenta y cuatro extranjeras en la remota Hispania*. Ronda, Editorial La Serranía, 2011.

GINZBURG, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia*. Barcelona, Gedisa, 1989.

GÓMEZ DE AVELLANEDA, Gertrudis, *La Avellaneda. Autobiografía y cartas* (Edición de Lorenzo Cruz de Fuentes). Madrid, Imprenta Helénica, 1914 (Reedición, Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2000)

GONZÁLEZ GÓMEZ DEL MIÑO, Paloma, “Principales desafíos de la presidencia de Al-Sisi en Egipto: Seguridad reactivación económica y reformas”, *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, 2013.

GONZÁLEZ, Ricardo, "Los artículos clave de la constitución egipcia", *El País*, (29/11/2012).

GONZÁLEZ, Ricardo, “El Islamista Morsi asume la presidencia de Egipto”, *El País*, (30/06/2012).

GREER, Germaine, *Sex and Destiny*. New York, Harper & Row, 1984

HĀRŪN, Yahya, *Conceptos Básicos del Corán*, Nueva Delhi, Ar-Risāla The Islamic Centre, 2000.

HACHIM, Mouna, “Une femme dans l’histoire : Sitt al- Hurra, reine de Tétouan”. Disponible en: <http://www.leconomiste.com/article/une-femme-dans-l-histoire-sitt-al-hurra-reine-de-tetouanbripar-mouna-hachimi>.

HANĪFA ABŪ, Imam, *Kitāb-ul- Āthār*, Londres, Turath Publishing, 2006.

HAQĪ, Jāše‘, *Aṭ-Ṭal āq tārijan wa tašrīan wa wāqian*, Beirut, Dar Ibn Hazm, 1997.

SULṬĀN, Salah Din, *Mirāt al-Mar'a wa qadiyat al-musāwāt* El Cairo, Dār Annahḍa, 1999.

HARBI, Jaled, “Mirāt al-Mar'a Mirāt al-Mar'a fil Islām wal Adyān al-ujrā”. Disponible en: <http://ar.islamway.net/article/3771> الإسلام-بين-المرأة-ميراث الأخرى-والأديان.

HEILBRUN, Carolyn, *Writing a Woman's Life*, New York: Ballantine Books, 1988

HERNÁNDEZ ÁLVAREZ, Vicenta, “Algunos motivos recurrentes en el género autobiográfico”, en José Romera, Alicia Yllera, Mario García-Page y Rosa Calvet (eds.), *Escritura autobiográfica. Actas del II Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Cultural*. Madrid, Visor Libros, 1993,

HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena (ed.), *Política y escritura de mujeres*. Madrid, Abada Editores, 2012.

HERNÁNDEZ SANDOICA, Elena, *Tendencias historiográficas actuales. Escribir la historia hoy*. Madrid, Akal, 2004.

HIRSI ALI, Ayann, *Mi vida, mi libertad*. Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2006.

HIRSI ALI, Ayann, *Yo acuso, defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*. Barcelona, Galaxia Gutemberg, 2006.

HITE, Shere, *El Informe Hite de la sexualidad femenina*. Barcelona, Plaza y

Janés, 1976.

IBN SAAD, Mohammad, *At-Tabaqāt Al-kubrā*, Cairo, Dār At-Tahrīr, 1970.

ISRA, Ibrahim Kamil. sobre las aleyas de la mente, disponible en : <http://www.iasj.net/iasj?func=fulltext&aId=76254>

IZQUIERDO, María Jesús, *El malestar en la desigualdad*. Madrid, Cátedra, 1998.

JAYAWARDENA, Kumari, *Feminism and Nationalism in the Third World*. Londres, Zed Books, 1994.

JOVER SILVESTRE, Yolanda B (ed.), *La lucha de la mujer en la escritura francófona africana*. Almería, Universidad de Almería, 2005.

JULIANO CORREGIDO, Dolores, “Los géneros de la cultura. Antropología, feminismo y cultura popular”. Entrevista realizada por Enrique Santamaría y Juan de la Hara, *Voces y culturas Revista De Comunicación* nº 19-20, 2003.

JULIANO, Dolores, *El juego de las astucias. Mujer y construcción de modelos sociales alternativos*. Madrid, Horas y Horas, 1992.

JULIANO, Dolores, *Las que saben. Subculturas de mujeres*. Madrid, Horas y Horas, 1998.

KANDIYOTI, Deniz (ed.), *Women, Islam and the State*. Filadelfia, Temple University Press, 1991

KAPLAN, Helen Singer, *El sentido del sexo*. Barcelona, Grijalbo, 1982

KAYANI, Azadé, *Entre coronas y turbantes: la mujer en el país de los ayatolás*, Barcelona, Flor del viento, 1998.

KNIBIEHLER, Yvonne, “Padres, patriarcado, paternidad”, en TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras del padre*, Madrid, Cátedra, 1997

KRAMARAE, Cheris y SPENDER, Dale (Editoras generales), *Enciclopedia Internacional de las Mujeres .Edición especial para el ámbito hispanohablante*. (Editoras de la edición española Rosa García Gayego y Gloria Nielfa Cristóbal). Madrid, Editorial Síntesis, 2006

LAMRABET, Asma, “El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico. Una visión descolonial”, 2013, disponible en: <http://www.asma-lamrabet.com/articles/el-velo-el->

hijab-de-las-mujeres-musulmanas-entre-la-ideologia-colonialista-y-el-
discurso-islamico-una-vision-decolonial/

LAMRABET, Asma, *Femmes et hommes Dans le Coran : quelle égalité?*, París, Editions Al-Bouraq, 2012.

LANDA, Juan, *La mujer juzgada por los grandes escritores de ambos sexos o la mujer ante Dios, ante la Naturaleza, ante la ley y ante la sociedad*, Barcelona, Editorial de Espasa Hermanos, 1870.

LAQUEUR, Thomas, *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid, Cátedra, 1990.

LAURENT, Samuel, “Niqab, hijab, burqa: des voiles et beaucoup de confusions », *Le Monde*, (11/06/2015), disponible en : http://www.lemonde.fr/les-decodeurs/article/2015/06/11/niqab-hijab-burqa-des-voiles-et-beaucoup-de-confusions_4651970_4355770.html

LEJEUNE, Philippe, “Memoria, diálogo y escritura”, *Historia y Fuente Oral*, Nº 1, 1989.

LEJEUNE, Philippe, *Le pacte autobiographique*, París, Éditions du Seuil, 1975.

LEMSINE, Aïcha, *Ordalías de las voces: las mujeres árabes hablan*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 1998.

LEMU, B. Aisha y HEEREN, Fatima, *Woman in Islam*, Islamic Foundation, London 1978.

LERER, María Luisa, *Sexualidad femenina. Mitos, realidades y el sentido de ser mujer*, Barcelona, Plaza y Janés, 1991.

LERNER, Gerda, *La creación del patriarcado*. Barcelona, Crítica, 1990.

LIGHTFOOT-MEIN, H., *Prisoners of ritual: An odyssey into female genital circumcision in Africa*. Nueva York, Haworth, 1989.

LLONA, Miren, “Los otros cuerpos disciplinados. Relaciones de género y estrategias de autocontrol del cuerpo femenino (primer tercio del siglo XX)”, *Arenal. Revista de Historia de las mujeres (Universidad de Granada)*, Vol. 15, Nº 1, 2007.

LLOYD, Trevor, *Las sufragistas. Valoración social de la mujer*. Barcelona, Ediciones Nauta, 1970

LO RUSSO, Giuditta, *Hombres y padres. La oscura cuestión masculina*. Madrid, Horas y Horas, 1998

LÓPEZ GARCÍA, Bernabé, *EL mundo arabo-islámico contemporáneo. Una historia política*, Madrid, Síntesis, 1997.

LÓPEZ PITA, Paulina en “Mujeres musulmanas situadas en torno al poder”, *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie III, 2002.

MAM'UN, A., *al-Wayîz fî al-Madjal ila al-'Ulûm al-Qānūniyya*, al-Qāhira, Dār al-Nahda al-Misriyya, 1991

MAALOUF, Amin, *Identidades asesinas*, Madrid, Alianza Editorial, 1999.

MAHFUZ, Naguib, *The History of Medical Education in Egypt*. El Cairo, Governement Press, 1935.

MAMA, Amina, “Conceptualizing Colonial and Contemporary Violence against Women in Africa”, en M. Jacqui Alexander y C. Talpade Mohany (eds.), *Feminist Genealogies. Colonial Legacies, Democratic Futures*. London, Routledge, 1997.

MAMA, Amina, “Sheroes and Villains: Conceptualizing Colonial and Contemporary Violence against Women in Africa”, en M. Jacqui Alexander y C. Tapalde Mohany (eds.), *Feminist Genealogies, Colonial Legacies, Democratic Futures*. Londres, Routledge, 1997.

MAMANI ORTIZ, Yercin, MARTÍNEZ VERGARA, José Luis, CHOQUE ONTIVEROS, María del Carmen, “La circuncisión masculina como mecanismo de prevención de la transmisión del VIH”, *Revista Científica Ciencia Médica*, Vol. 12, Nº 1, 2009.

MANGINI, Shirley, *Recuerdos de la Resistencia. La voz de las mujeres de la Guerra civil española*, Barcelona, Península, 1997.

MANSŪR Hassan, Muškilāt aṭ - Ṭā'a azawjiya fil qānūn al-misrī, disponible en: <http://shabanlawyer.almountada.info/t1527-topic>

MAQUIEIRA, Virginia (ed.), *Mujeres, globalización y derechos humanos*. Madrid, Cátedra, 2006.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “¿Qué diálogo con el mundo árabe y musulmán?”, *Temas para el Debate* Nº 121, 2004.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “¿Supuesta confrontación Islam y Occidente o el problema de la supremacía occidental?”, *Revista Internacional de Filosofía*

Política N° 17, 2001.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Democracia e islamismo en las transiciones políticas de Túnez y Egipto”, *Res Publica. Revista de Filosofía Política*, N° 30, 2013.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Las revoluciones árabes en perspectiva histórica”, *Tiempo de Paz* N° 107, 2012.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Mujeres musulmanas: del Corán a los Códigos de la familia”, *África, América Latina. Cuadernos. Revista de análisis Sur-Norte para una cooperación solidaria* N° 9, 1992.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Occidente y los islamistas. Las razones políticas del conflicto”, *Claves de Razón Práctica* N° 117, 2001..

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Patriarcado e Islam”. Disponible en www.iemed.org/publicacions/quaderns/7/e_037_Martin.pdf

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Política, identidades y religión”, en Leire Moure Peñín y Gema Martín Muñoz (coord.), *El mundo árabe e islámico. Experiencia histórica, realidad política y evolución socio-económica*, Bilbao, Universidad del País Vasco, 2006.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, *Islam y democracia. El miedo a la modernidad*. Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, *Sistemas y procesos electorales en la política egipcia del siglo XX*. Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1992.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “El controvertido mundo de Nawal Al Saadawi”, *Rebelión* (9/2/2007).

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Las revoluciones árabes y el fin de la era poscolonial”, *Ayer* N° 91, 2013.

MARTÍN MUÑOZ, Gema, “Razones en contra de la confrontación Islam/Occidente”, *Revista de Occidente* N° 188, 1997.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, *Mundo árabe y cambio de siglo*, Universidad de Granada, 2004.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Exploraciones en la literatura neoárabe*, Madrid, Instituto hispano árabe de cultura, 1977.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Introducción a la literatura árabe*

moderna, Madrid, Almenara, 1974.

MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Literatura árabe de hoy*, Madrid, Cantarabia, 1990.

MASANET, Lydia, *Autobiografía femenina contemporánea*, Madrid, Fundamentos, 1998

MAS‘UD, Gina, “Al-Mar’a fī ad-dasātir al-misriya: min 1923 ilā 2013”, (7/01/2014).

MENÉNDEZ DEL VALLE, Emilio, *Islam y democracia en el mundo que viene*, Madrid, Los libros de la Catarata, 1997.

MÉNORET, Pascal, *Arabia Saudí, el reino de las ficciones*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2004.

MERNISSI, Fátima, *El miedo a la modernidad: Islam y Democracia*, trad. Inmaculada Jiménez Morell, Madrid, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, 1992.

MERNISSI, Fátima, BELARBI, Aixa, *La mujer en la otra orilla*, Barcelona, Flor del Viento, 1996

MERNISSI, Fátima, *El poder olvidado: las mujeres ante un Islam en cambio*, Barcelona, Icaria, 1995.

MERNISSI, Fátima, *Las sultanas olvidadas*, Barcelona, Muchnik editores, 1997.

MERNISSI, Fátima, *Le harem et l’occident*, Pris, Albin Michel, 2001.

MERNISSI, Fatima, *Le Harem Politique: le Prophète et les femmes*, Paris, Albin Michel, 1989.

MERNISSI, Fátima, “El velo y el terror” (23/2/2001), disponible en: <http://www.webislam.com/articulos/18736-el-velo-y-el-terror.html>

MERNISSI, Fátima, *Marruecos a través de sus mujeres*, Guadarrama, Ediciones de Oriente y del Mediterráneo, 1990.

MERNISSI, Fátima, *Rêves de Femmes*, Casablanca, Le Fennec, 1997.

MERNISSI, Fátima, *Sexe idéologie islam*, Condé-sur-Noireau, Tierce, 1987.

MERNISSI, Fatima, *Sueños en el umbral. Memorias de una niña en el harén*. Barcelona, Muchnik, 1995.

MERRIAN, Kathleen Howard, “Women, education and the professions in Egypt”, *Comparative Education Review*, N° 23.

MICHAUD, Gerard, *Les frères musulmans(1928-1982)*, París, Gallimard/Kuliard, 1983.

MILLET, Kate, *Política sexual*. Madrid, Cátedra, 1995.

MINAI, Naila, *Women in Islam*. New York, Searview, 1981.

MINCES, Juliette, *La femme dans le monde arabe*, Poitier, Editions Mazarine, 1986.

MIQUEL, André, *La littérature arabe*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993.

MOHANTY, Chandra Talpade; Russo, Ann y TORRES, Lourdes, *Third Worlds Woman and the Politics of Feminism*, Bloomington–Indianápolis, Indiana University Press, 1991.

MORSY, Magly, *Les femmes du prophète*, Paris, Mercure de France, 1989.

MOUFFE, Chantal, *El retorno de la política*. Madrid, Paidós, 1994.

MURARO, Luisa, *El orden simbólico de la madre*. Madrid, Horas y Horas, 1994.

NAJMABADI, Afsaneh, “Veiled Discourse-Unveiled Bodies”, *Feminist Studies*, vol. 19 n° 3, 1993.

AMSTRONG, Nanzy, *Deseo y ficción doméstica. Una historia política de la novela*. Madrid, Cátedra, 1991.

NASH, Mary, *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimiento*, Madrid, Alianza Editorial, 2004.

NASRIN, Taslima, *Vergüenza*. Barcelona, Círculo de Lectores, 1995

NAVARRO MATEO, M J, “Declaración de un vencido: autobiografía por personaje interpuesto”, en José Romera, Alicia Yllera, Mario García-Page y Rosa Calvet (eds.), *Escritura autobiográfica. Actas del II Seminario Internacional del Instituto de Semiótica Literaria y Cultural*. Madrid, Visor Libros, 1993.

NAVARRO TEJERO, Antonia, “Las claves del feminismo en la India contemporánea”, *Clepsydra. Revista de Estudios de género y Teoría feminista* N° 8, 2009.

Neus Campillo y Esther Barberá (coord.), *Reflexión multidisciplinar sobre la discriminación sexual*. Valencia, Nau Llibres, 1993.

NORA, Pierre, *Les lieux de la mémoire*. Paris, Gallimard, 3 vols., 1986-1989.

NÚÑEZ, Miguel Ángel, “Interpretación patriarcal de la Biblia y violencia contra la mujer: Relaciones, coincidencias e incidencias. Disponible en https://www.academia.edu/5270827/Interpretaci%C3%B3n_patriarcal_de_la_Biblia_y_violencia_contra_la_mujer

OLIVA PORTOLÉS, Asunción, “Hacia una genealogía del pensamiento crítico feminista en Egipto”, en Amorós Puente, Celia y Posada Kubissa, Luisa (eds.), *Feminismo y multiculturalismo*, Madrid, Instituto de la mujer, 2007.

OUFKIR, Malika y FITOUSSI, Michele, *La prisionera: el infierno en las cárceles de Marruecos*, París, Edition Grasset &Frasquelle, 1999.

PARADELA ALONSO, Nieves, “El feminismo árabe y su lucha por los derechos de la mujer”, *Encuentros multidisciplinarios*, N° 46, 2014.

PASSERINI, Luisa, *Memoria y utopía. La primacía de la intersubjetividad*. Valencia, Universidad de Valencia, 2006.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo(ed.), *El mundo árabe e islamismo ante los retos del futuro*, Universidad de Granada, 2004.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “Mujer árabe, cambio social e identidad islámica”, disponible en : https://www.academia.edu/239547/Mujer_%C3%A1rabe_cambio_social_e_identidad_isl%C3%A1mica

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “Mujer árabe, cambio social e identidad islámica”, disponible en https://www.academia.edu/239547/Mujer_%C3%A1rabe_cambio_social_e_identidad_isl%C3%A1mica

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”, en MUÑOZ, Francisco y MOLINA, Beatriz (eds.), *Cosmovisiones*

de la paz en el Mediterráneo, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1998, pág. 291-334, disponible en: <http://www.ugr.es/~eirene/publicaciones/item10/eirene10cap9.pdf>.

PÉREZ BELTRÁN, Carmelo, “Regulaciones pacíficas de género en el Corán”, en MUÑOZ, Francisco y MOLINA, Beatriz (eds.), *Cosmovisiones de la paz en el Mediterráneo*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 1998.

PÉREZ BELTRÁN; Carmelo, “Mutilación genital femenina”, en Mario López Martínez (dir.), *Enciclopedia de Paz y Conflictos*. Tomo II. Granada, Editorial Universidad de Granada e Instituto de Paz y Conflictos, 2004.

PINTOS DE CEA-NAVARRO, “Las mujeres, tejedoras de la palabra: la interpretación bíblica feminista como experiencia religiosa”, *Arenal*. Revista de Historia de las Mujeres (Universidad de Granada), Vol.5, N° 1, 1998.

PLANHOL, Xavier de, *Minorías en el Islam: una geografía de la pluralidad*, Barcelona, Editorial Bellaterra, 2002.

PRADO, Abdelnur, “Reivindicaciones del feminismo islámico”, *Afkar ideas: Revista trimestral para el diálogo entre el Magreb, España y Europa*, N° 29, 2010.

QASIM, Amin, *Almara' Al jadída*, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1983.

QASIM, Amin, *Tahrir al-Mar'a*, El Cairo, Dar al-Ma'arif bi-Misr, 1970.

RABINOW, Paul, *French Modern*. Cambridge, MIT Press, 1989.

RAMADAN, Tariq, *Les musulmans d'occident et l'avenir de l'Islam*, Arles Cedex, Sindbad, 2003.

RAMADAN, Tariq, *Musulmans d'occident: construire et contribuer*, Paris, Tawhid, 2002.

RAMADAN, Tariq, *Être musulman européen: étude des sources islamiques a la lumière du contexte européen*, Paris, Tawhid , 1999

RAMOS, María Dolores (coord.), *Tejedoras de ciudadanía. Culturas políticas, feminismos y luchas democráticas en España*, Málaga, Universidad de Málaga, 2014.

RAMOS, María Dolores, “¿Un mundo feliz? Los nuevos movimientos sociales. entre el bienestar, la igualdad y la diferencia”, en Antonio Rivera, José María Ortiz de Orruño y Javier Ugarte (eds.), *Movimientos sociales en*

la España Contemporánea. Madrid, Abada Editores, 2008.

RAMOS, María Dolores, “Feminismo laicista, voces de autoridad, mediaciones y genealogías en el marco cultural del modernismo”, en Ana Aguado y Teresa M^a Ortega (eds.), *Feminismos y antifeminismos. Culturas políticas e identidades de género en la España del siglo XX*. Valencia, Universidad de Valencia, 2011.

RAMOS, María Dolores, “Mujeres españolas y europeas. Ciudadanía y luchas democráticas en las tres primeras décadas del siglo XX”, en Rosa María Capel (ed.), *Presencia y visibilidad de las mujeres: recuperando historia*, Madrid, Abada, 2013.

RAMOS, María Dolores, “Pautas metodológicas para reconstruir la memoria histórica: A propósito de las experiencias vividas por Victoria Kent en París (1940-1944, en Alicia Alted Vigil y Manuel Aznar Soler(eds.), *Literatura y cultura del exilio español de 1939 en Francia*, Salamanca, AEMIC-GEXEL, 1998.

RAMOS, María Dolores: “Mujeres modernas e identidades de género. Entre el segundo y el tercer sexo (1918-1936).”, en Rosa María Ballesteros García; Carlota A. Escudero Gallegos y Marta Postigo Asenjo (ed. lit.), *Voces consonantes feministas desde las Humanidades, las Ciencias Sociales y Experimentales*. Homenaje a la profesora Ana María Montiel Torres. Málaga, Universidad de Málaga, Colección Atenea-Estudios sobre la Mujer, 2014.

RICH, Adrienne, *Nacemos de mujer. La maternidad como experiencia e institución*. Madrid, Cátedra, 1976.

RIVERA DE LA FUENTE, Vanessa Alejandra, “Feminismo islámico: Una hermenéutica de liberación”, *Revista internacional del pensamiento político*, 2014.

RIVERA DE LA FUENTE, Vanessa, “Crímenes de honor: peligro de muerte a mujeres que se rebelan contra el mandato familiar”, *United Explanations*, (21/7/2014), disponible en: <http://www.unitedexplanations.org/2014/07/21/peligro-muerte-mujeres-que-se-rebelan-contra-el-honor-familiar/#>

RIVERA GARRETAS, María Milagros, *Mujeres en relación. Feminismos. 1970-2000*. Barcelona, Icaria 2002.

RODRÍGUEZ, Beatriz, *El hijo inconcebible*. Buenos Aires, Editorial Tekné, 1996.

RODRIGUEZ, Rosana Paula, *Cuerpo y política. Palabras y silencios sobre experiencias de aborto*. Tesis Doctoral. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide, 2011

ROMITO, Patricia, “Estudiando la salud de las mujeres: epistemología, metodología y cambio social”, *Encuentro Internacional Mujer, Salud y Trabajo*, Barcelona, 1996.

ROSSANDA, Rosana, *Las Otras*. Barcelona, Gedisa, 1982.

RUGGI, Suzanne, “Honor killing in Palestine”, disponible en: <http://www.dafka.org/news/index.php?pid=4&id=358>

RUIZ BRAVO-VILLASANTE, Carmen, *La mujer en el mundo árabe*, Madrid, Asociación de mujeres por la paz, 1999.

RUIZ DE ALMODÓVAR Y SEL, Caridad, “Desarrollo legislativo del derecho de familia en Egipto”, disponible en: https://www.academia.edu/373665/Desarrollo_legislativo_del_derecho_de_familia_en_Egipto

RUIZ DE ALMODÓVAR Y SEL, Caridad, *Historia del movimiento feminista egipcio*, Granada, Universidad de Granada, 1989.

RUIZ DE ALMODÓVAR, Caridad, "Fātima Ni'mat Rāšid" en: https://www.academia.edu/373635/F%C4%81tima_Ni_mat_R%C4%81%C5%A1id.

RUPÉREZ, Javier, “Egipto, el Islam la democracia y otras incompatibilidades” *El Imperial*, (25/6/2014).

RUSHDIE, Salman, *Los Versos Satánicos*, Barcelona, Debolsillo, 2006.

SABIQ, Elsayyed, *Fiqh Al-Sunna*, El Cairo, Darul Fatah lile'lam Al-Arabi, 1994.

SADAT, Jehan, *A women of Egypt*, New York, Simon y Schuster, 1987.

SALGADO, Felipe, *Diccionarios de derecho islámico*, Oviedo, Editorial Trea, 2006.

SAN ROMÁN, Teresa, *Los muros de la separación. Ensayos sobre alterofobia y filantropía*. Barcelona, Universidad de Barcelona.

SÁNCHEZ DE ROJAS DÍAZ, Emilio, “Egipto: crónica de tres años convulsos”, *Cuadernos de Estrategia*, N° 166, 2014.

SCHIEBINGER, Londa, "Skeletons in the Closet: The First Illustrations of the Female", en Catherine Gallagher y Thomas Laqueur (eds.), *The Making of the Modern Body: Sexuality and Society in the Nineteenth Century*. Berkeley, Los Ángeles, Londres, University California Express, 1987.

SCOTT, Joan S., "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en James S. Amelang y Mary Nash (eds.), *Historia y Género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Valencia, Alfons el Magnànim, 1990.

SCOTT, Joan S., *Género e Historia*. México, UNAM, 2008.

SHA'RAWI, Hudā, *Harem years. The memoirs o an Egyptian feminist*. London, Virago, 1986.

SHAHEED, Farida, Construction d'identités: Cultures, organisations de femmes et monde musulman, octubre 2005, disponible en <http://www.wluml.org/fr/node/493>

STEARNS, Peter, N. y STEARNS, Carol Z., : "Emotionlogy: Claryfing the History of Emotions and Emotional Standars", *The American Historical Review*, 90 (4), 1985.

STONE-MEDIATORE, Shari, "Chandra Mohanty y la revalorización de la experiencia", *Hiparquía*, Vol. 10, Nº 1, págs. 66-99.

SWIDLER, Leonard J., "Women in Judaism: the Status of Women in Formative Judaism", Metuchen, Scarecrow Press, 1976.

TABARI, Abou Ja'far Mohammad ibn Jar'ir ibn Yazid, *Histoire des Prophètes et des rois : De la création à la dernière Révélation*, Editions La Ruche, 2006.

TAYMUR, Ahmed, *Nazra tārijīya fī hudūt al-madāhib al-arba'a Al-Hanafī, Aš-Šafīī, Al-Hanbalī y Al-Mālikī wa intishāriha*, Al-Qāhira, Al-Matba'a As-Salafiya, 1992.

TESÓN, Nuria, "Todas contra la pared. Os vamos a hacer la prueba de virginidad", *El País* (1/6/2011).

TORRAS, Meri, "¿Sola?... Tal vez... (pero lo limitado de la norma que me convierte en transgresora solamente te pertenece a ti)", en María José Porro (coord.), *Vivir la vida... Contar la historia*. Córdoba, Grupo de Investigación Sociología de la Literatura Andaluza de los siglos XIX y XX y sus relaciones con Hispanoamérica, 2004

TORRES TORRES, Antonio, “Nota a la Edición (2)”, en GRAS BALAGUER, Menene, MARTINELL, Enma y TORRES TORRES, Antonio (edición y coordinación), *Fronteras: Lengua, cultura e identidad*. Barcelona, Institut Català de Cooperació Iberoamericana, 2002.

TRISTÁN, Flora, *Peregrinaciones de una paria*. Madrid, Istmo, 1986.

ECHEVARRIA PEREDA, Elena, *Andalucía y las viajeras francesas en el siglo XIX*. Málaga, Universidad de Málaga, 1995.

TUBERT, Silvia (ed.), *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid, Cátedra, 2003.

TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras de la madre*. Madrid, Cátedra, 1996

TUBERT, Silvia (ed.), *Figuras del padre*, Madrid, Cátedra, 1997

VALCÁRCEL, Amelia, “El feminismo”, en José Rubio Carracedo, José María Rosales y Miguel Toscano (eds.), *Retos pendientes en ética y política*. Madrid, Trotta, 2002

VERGARA POETI, Max: “El controvertido mundo de Nawal Al Saadawi”, *Rebelión*, 9 de septiembre de 2007.

VERNET, Juan, *Literatura árabe*, Barcelona, Labor, 1968.

VERNET, Juan, *Mahoma*, Madrid, Espasa Libros, 2006.

VIANA, Israel, “Yum Kippur, la última gran guerra entre Israel y sus vecinos árabes”, *ABC*, (20/02/2014).

VILLEGAS LÓPEZ, Argelia, “Las mujeres luchan contra la ablación”. www.Madriddigital.info . 6-2-2008.

WADDY, Charis, *Women in Muslim History*, London, Longman, 1980.

WOLLSTONECRSAFT, Mary, *Vindicación de los derechos de la mujer* (ed. de Isabel Burdiel). Madrid, Cátedra, 1995.

WOOLF, Virginia, *Un cuarto propio*, Madrid, Horas y Horas, 2003.

WOOLF, Virginia, *Una habitación propia*. Barcelona, Seix Barral, 1986.

WOOLF, Virginia, *Tres guineas*. Barcelona, Lumen, 1999.

YELA, Carlos, *El amor desde la psicología social. No tan libres ni tan*

rationales. Madrid, Pirámide, 2000

YESYD RODRÍGUEZ, Ferney, “Taslina Nasrin: una mujer sin dioses”. Disponible en: www.sindioses.or/sociedad/TaslinaNasrin.html

ŶORŶIT ‘ATIYA, Ibrahim, *Hudā Sha‘rāwi: az-Zaman wa ar-Riāda*, Beirut, Dār ‘Atiya, 1998.

YUSUF AL-QURAI, Ahmed, “Malhamat Sinā’...laisat dīkrā”, al-Ahrām, n° 43971, 2007.

ZAHĪR, Ihsān, “al-Ismā‘iliya, Tārij wa ‘aqā'id”, Disponible en: <https://archive.org/stream/eraera/era#page/n2/mode/2up>

ZAVALA, Iris, *La otra mirada del siglo XX. La mujer en España*. Madrid, La Esfera de los Libros, 2004.

ZENIE-ZIEGLER, Wedad, *La face voilée des femmes d'Egypte*, Mercure de France, Paris, 1985.

