

PROPUESTAS DE CONVIVENCIA INTERCULTURAL SOBRE LA IGUALDAD HOMBRE-MUJER EN LAS FUENTES ISLÁMICAS

PROPOSALS OF INTERCULTURAL COHABITATION ON THE MAN-WOMAN
EQUALITY IN ISLAMIC SOURCES

José Manuel Bermejo Laguna
Universidad de Huelva

RESUMEN:

Este artículo tiene por objeto rastrear en las fuentes islámicas, el Corán y la "Sunna" del Profeta, indicios del tratamiento igualitario que reciben el hombre y la mujer. Con frecuencia, se hace ver desde no pocos ámbitos de la intelectualidad occidental que el contenido de aquellas fuentes referidos a la igualdad entre hombres y mujeres musulmanes difieren de los ideales igualitarios de nuestras sociedades. De ahí que el análisis del estatuto de la mujer musulmana sea distorsionado, basados en las prácticas culturales impuestas por modelos de sociedades patriarcales que, por las raíces teológica del islam, defiende una esencial igualdad entre el hombre y la mujer. Trataremos en este artículo de dilucidar ambas cuestiones para diferenciarlas y reivindicar así una visión distinta de la mujer musulmana desde sus raíces islámica.

PALABRAS CLAVES:

Corán, Sunna, Sura, Aleya, Hadices, Hadiz, Sharía, Daraba, Mahr, Umma. Dhimma.

ABSTRACT:

This article aims to trace in Islamic sources, the Qur'an and the "Sunnah" of the Prophet, evidence of receiving equal treatment of men and women. Often, it is seen from different points of view of the Western culture that the content of those sources referred to equality between men and women differ Muslims egalitarian ideals of our societies. Hence, the analysis of the status of Muslim women is distorted, based on cultural practices imposed by patriarchal society models far from theological roots of Islam, which advocates an essential equality between men and women. We will try in this article to clarify both issues and to differentiate and claim a different view of Muslim women from their Islamic roots.

KEY WORD:

Quran, Sunnah, Surah, Aleya, Hadith, Hadith, Sharia, Daraba, Mahr, Umma. Dhimma.

INTRODUCCIÓN: DESCRIPCIÓN DE LAS FUENTES ISLÁMICAS

Para contrastar si las fuentes islámicas contienen muestras acreditadas de igualdad entre ambos sexos, es necesario formalizar como primera medida una descripción pedagógica de aquéllas que sirva para comprender, como esquema general, la vital importancia que tienen en la formación de la personalidad de estos hombres y mujeres musulmanes. El Corán y la "Sunna"¹ son por este orden inalterable las dos referencias sobre las que confrontar cualquier patrón religioso, cultural, social o político seguido por estos individuos a nivel individual y colectivo, y tanto dentro como fuera del orbe islámico.

Una descripción del Corán debe hacer referencia al significado e importancia que tiene este *Libro* para los musulmanes; es su texto sagrado, no es obra humana, sino la palabra de Dios revelada a su Profeta desde el año 610 d.C., hasta el 632, palabra compendiada en un total de 114 capítulos denominados *Suras*, y que cuenta con un total de 6237 versículos o *Aleyas*, distribuidas irregularmente en número por aquella clasificación capitular. Durante los 23 años que dura la Revelación se distinguen en el Corán dos etapas correspondientes a los lugares en donde el Profeta va recitando los oráculos que, según la tradición islámica, Dios pone en sus labios. Desde el inicio de este hecho trascendental en la historia islámica hasta el 622, *Abu I-Qasim Muhammad ibn Allah al-Hashimi al-Qurashi* (570-632) recibe un total de 90 Suras a las que se conoce con el nombre de *Suras Mecanas* por ser reveladas en La Meca, ciudad natal del Profeta; en tanto que desde el 622 hasta el fin de la Revelación, acoge en la ciudad de Medina las 24 Suras restantes que se denominan *Suras Medinenses*.

El citar los dos lugares en donde se producen las sucesivas revelaciones tiene una importancia capital en la comprensión del significado de cada uno de los pasajes coránicos; las Suras Mecanas contienen el mensaje espiritual del Libro: unicidad de Dios, día del juicio final, autenticidad del texto como última revelación, salvación y condenación del hombre, misión del Enviado por Dios, referencias a los profetas bíblicos, referencias al paraíso y al infierno; por el contrario, el grueso de las revelaciones acontecidas en la ciudad de Medina, o ciudad del Profeta presentan

1 "Literalmente: uso, costumbre, norma. En su empleo actual tiene dos acepciones: tradición certificada que establece normas jurídicas y sistema doctrinal que se asienta en estas tradiciones, esto es el Hadiz... con la consolidación del islam nació otra sunna, la norma basada en los dichos, hechos y gestos que la tradición atribuyó a Mahoma. Esta sunna pasó a ser considerada la Norma por antonomasia: era, y es, guía práctica para la vida del musulmán, complemento instrumental en la exégesis coránica (tafsir) y fuente de legislación (fiqh). Estos usos de Mahoma conformaron las muamalat, las regulaciones islámicas de tipo civil, y complementaron tras el Corán el catálogo de prácticas islámicas, como por ejemplo la circuncisión, que no se menciona en el Corán pero que está aceptada por los musulmanes como signo distintivo". Gómez García, L., Diccionario de islam e islamismo, Espasa Calpe, Madrid, 2009, p. 309-310.

una carga jurídica² y de organización social y política de la primera comunidad musulmana, al estar referidas al estatuto personal, el matrimonio, la herencia, el botín de guerra, la licitud de la guerra o las prohibiciones alimentarias. La importancia que el Corán tiene en cualquier materia en la que se aborde un estudio sobre los hombres y mujeres musulmanes, sobre su ciencia y filosofía, o sobre el arte³ o la cultura no puede soslayarse. Al conocerse como el primer cimiento de la civilización islámica, se comprenderá que toda investigación que se pretenda realizar sobre una parte concreta del universo cultural islámico carezca del rigor necesario si se omiten las referencias que proporciona este Libro.

La segunda fuente pedagógica islámica viene representada por la tradición profética, que no sólo recoge lo que el Profeta hizo, dijo u omitió mientras estaba en vida, sino que también hay que prestar atención a los comportamientos de algunos de los primeros y fieles compañeros de aquél que han sido elevados a la categoría de nobles del islam; aún cuando la actuación personal del Profeta constituye el núcleo esencial de los denominados “*hadices*”⁴ que compilados en distintos libros y por diferentes autores conforman la “*Sunna*” del Profeta. La importancia de esta fuente subsidiaria radica en la consideración que para los hombres y mujeres musulmanes tiene el comportamiento de aquella personalidad como modelo rector de su actuación en los más diversos ámbitos en los que se desenvuelven⁵. Corán y “*Sunna*” no solo son

los patrones identitarios de estos individuos, también son la referencia a partir de la cual se ha diseñado la ley islámica, “*sharia*”⁶, y contemplados en este orden y nunca alterado, dado que el primero es obra divina y el segundo fruto de una actuación humana, constituyen los marcos pedagógicos que no pueden ser obviados si se quiere comprender cabalmente un determinado trasfondo islámico.

Una vez descrito el origen, la importancia y prelación entre las fuentes islámicas, conviene delimitar distintos patrones en donde contrastar el modo en que éstas puedan reflejar muestras igualitarias entre el hombre y la mujer; así, se atenderá de forma particular a la consideración de la *dignidad* humana como justificativa del igual trato que deben tener ambos sexos en cualquier coyuntura. Se reflejará igualmente al valor que tiene el *testimonio* de la mujer cuando se confronta en actuaciones públicas o privadas; la participación de la mujer en la *vida política* de su comunidad es otro marco en donde la igualdad hombre-mujer debe ser también contrastada. La conciliación del *trabajo y vida familiar* advertirá sobre los posibles impedimentos que aíslan a la mujer musulmana del mundo laboral, a la vez que se debe reclamar en atención a un modelo personal la participación de su cónyuge en las tareas domésticas. Se hará referencia a la manera en que las fuentes islámicas utilizan un *lenguaje* sexista como una forma soterrada de discriminación al englobar bajo el genérico masculino a los dos sexos. En último lugar, se desvelará el papel de la *educación* confesional islámica, de reciente implantación en el sistema educativo español, como valedora y garantista de los *Derechos Humanos* y de la igualdad hombre-mujer.

DIGNIDAD E IGUALDAD DE TRATO

El tratamiento igualitario entre sexos en el islam nace en el mismo momento de la Revelación coránica; efectivamente, en uno de sus pasajes se alude al igual origen que tienen hombres y mujeres (Sura 4, Aleya 1)⁷, el cual ha sido pretextado dogmáticamente en distintos foros donde se debate no sólo acerca de la situación de la mujer en islam,

dimensiones espirituales. Por tanto, la tradición no sólo se detuvo en la biografía del Profeta reflejada en el Libro [Corán], sino que también recogió cada aspecto de su vida que pudo recuperarse de la memoria colectiva de la comunidad..., gracias a estos esfuerzos se conservó la Sunna del Profeta, es decir, sus prácticas y procedimientos tanto de palabra como de acción, que se convirtieron junto con el Libro en la fuente principal de la religiosidad del Islam”. WAINES, DAVID., El islam, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, p. 36-37.

6 “... en su acepción más amplia [la Sharia] cubre todos los aspectos de la vida religiosa, social, política, económica –tanto pública como privada– del musulmán. En efecto, junto a las normas que regulan la observancia de las prácticas rituales de cada creyente, engloba, entre otras cosas, la esfera entera del derecho de familia, de las sucesiones, de la propiedad y de los títulos de Deuda pública. En una palabra, encierra normas para todas las cuestiones legales que se plantean en la vida social del fiel. Pero ella ha sido aplicada también al derecho y al procedimiento penal, al derecho administrativo y al de la guerra”. Vercellin, Giorgio, Instituciones del mundo musulmán, Bellaterra, Barcelona, 2003, p. 269.

7 Todas las citas coránicas que se puedan transcribir en este artículo hacen referencia a la edición preparada por: CORTÉS. J., Herder, Barcelona, 2005.

2 “El cuerpo del derecho islámico detallado –la Sharía o ley coránica– se basa en las últimas Suras del Corán. La quinta que fue una de las últimas que se reveló es también una de las fuentes más importantes de la Sharía... La primera parte que prescribe la Sura 24, que es anterior, trata del comportamiento sexual y prescribe castigos por adulterio y acusaciones falsas de adulterio... Los musulmanes creen que las Suras más tardías [las Medinenses] y legalistas representan la revelación por Alá de la ley en su totalidad. Pero también se acepta que, en algunos casos, las leyes así reveladas carezcan de detalles”. Horris Chris y Chippindale Peter. ¿Qué es el Islam?, Alianza Editorial, Madrid, 1994, pp. 79-80.

3 “Los musulmanes consideran el Corán como una filosofía completa, una descripción general del universo y de todas las leyes conforme a las cuales debe vivir la humanidad... El Corán también constituye la clave del arte islámico. Muchos ejemplares del Libro son grandes obras de arte por derecho propio, con una caligrafía árabe sublime en un papel magnífico hecho a mano y con cubiertas de cuero y herrajes muy decorativos. El Islam clásico prohíbe el arte figurativo y en especial la creación de imágenes de Alá y los profetas, y el arte decorativo asombrosamente bello que se halla en las mezquitas se basa en gran medida en la caligrafía árabe, convertida en diseños que se repiten en distintos pasajes del Libro”. Ibídem, pp. 32-33.

4 “Relato breve que refiere las palabras, gestos y comportamientos de Mahoma en diversas circunstancias; su significado literal es narración oral, charla... La importancia de los hadices es radical para la Sunna. La experiencia de Mahoma, sus prácticas a la cabeza de la comunidad, se convirtieron en el referente imprescindible para legitimar islamicamente una actuación, toda vez que en el Corán son escasas las aleyas concernientes a aspectos legales y administrativos (menos del 2%)” Fue el imán Muhammad Ibn Idrís al-Chafii quien estableció en el siglo IX que un dictamen legal no estipulado en el Corán debería basarse en una tradición que se remontara al propio Profeta, de modo que el Hadiz es la segunda fuente doctrinal y legal del islam. Gómez García L., pp. 125-126.

5 “El retrato del Profeta Muhammad es polifacético, las partes son más grandes que el todo, pero, en resumen, ha proporcionado a los musulmanes un modelo ejemplar a reverenciar, venerar e intentar emular en sus propias vidas, tanto en su dimensión socio-política más mundana, como en sus

sino también en los que con insistencia se alimenta un particular *feminismo* islámico como vía para lograr una completa equiparación con el varón⁸, y cuyas conclusiones que ahí se deducen justifican la reivindicación de que toda pretensión igualitaria de la mujer con respecto al hombre en el islam debe ser anticipada y refundada desde el propio Corán. No se puede ser más explícito, si en la Arabia preislámica la situación de la fémina era similar a la de un objeto del que podía disponer con total libertad el varón, el mensaje revelado por el Profeta va a convertirse en catalizador de una igualdad en materia de fe para ambos sexos, como así puede afirmarse en el momento de reconocer la igual compulsión que para hombres y mujeres se hace en materia de deberes y obligaciones espirituales (Sura 33, Aleya 35), en acciones merecedoras de recompensa (Sura 16, Aleya 97), o de castigo (Sura 5, Aleya 38 ó Sura 24, Aleya 2). Pero aún hay, si cabe, otra consideración igualitaria que el Corán hace de ambos sexos, al no imputar en exclusiva a la mujer la pérdida de confianza del Creador sobre el ser humano por el ilícito original (Sura 2, Aleyas 35-36); contrariamente a lo señalado en la tradición bíblica donde a consecuencia de la incitación femenina a la primera falta se justifica la dominación de la mujer por el hombre⁹. Estos pasajes del Corán ponen de manifiesto la profunda catarsis que debió producir el mensaje revelado a favor de la mujer en la sociedad islámica¹⁰, un mensaje que trasciende de la perspectiva espiritual para adentrarse en la mundanal con la sola mención de las virtudes que predica tanto para el hombre como la mujer: sinceros, humildes y benefactores.

Por el contrario, en la “*Sunna*” del Profeta, la igual dignidad entre ambos sexos no ha sido reafirmada en los mismos términos que ha hecho el Corán; es más, en

8 “... el verdadero problema que se plantea, no es tanto el Corán, sino lo que se ha hecho de este Corán durante siglos y siglos de lectura y de interpretaciones sexistas hacia la mujer. Una interpretación rigorista y completamente cerrada del hecho religioso que ha legitimado durante toda la historia musulmana, voluntariamente o no, una verdadera discriminación de las mujeres. Porque es evidente que con este tipo de lectura es muy fácil encontrar argumentos coránicos que desprecian a la mujer”. Lamrabet, Asma., La mujer musulmana, entre usurpación de derechos y estereotipos. Este documento puede visualizarse en: <http://www.webislam.com/?idt=289> (09-06-2011) “Las lecturas patriarcales del Corán, más bien han dado como resultado la estructura patriarcal de la mayoría de las sociedades musulmanas. Desde este convencimiento, se hace necesario un proceso de deconstrucción, una hermenéutica en clave feminista mediante la cual se pueda recuperar el mensaje del Corán, su llamamiento a la construcción de una sociedad igualitaria” Prado Abdennur, Actas del primer Congreso Internacional de Feminismo Islámico, Barcelona, 27, 28 y 29 de octubre de 2005. Este documento puede visualizarse en: <http://www.webislam.com/?idt=4027>. (09-06-2011)..

9 “Multiplicaré los trabajos de tus preñeces. Parirás con dolor a tus hijos y buscarás con ardor a tu marido que te dominará (Génesis 3, 16).

10 “Para comprender el papel de la mujer en el Islam, es necesario examinar el Texto Sagrado musulmán en su contexto apropiado. El Corán surgió en tiempos en que la mujer era vista como un ser desigual en la Península Arábiga. Algunas veces las niñas eran enterradas vivas. El Islam prohibió el asesinato de niñas, y mucho tiempo antes de que las sociedades occidentales adoptaran estos principios, proporcionó a las mujeres el derecho a divorciarse, de tener la custodia sobre sus hijos, de recibir una pensión alimenticia y de heredar. El mensaje del Islam, entonces, es un mensaje a favor de las mujeres. Bhutto Benazir, Reconciliación, islam, democracia y occidente, Bellacqua, Barcelona, 2008, p. 59.

esta recopilación de las actuaciones humanas de aquella personalidad y de sus nobles compañeros, la mujer es iconografiada de forma peyorativa, bien como elemento de incitación al pecado (Libro de El llamado a la oración de Sahih Bujari, Capítulo XXV)¹¹; bien como disminuida en sus facultades intelectuales y en la práctica religiosa (De la menstruación, Capítulo VI); bien como portadora de malos presagios (Del matrimonio, Capítulo VI); también como pobladora en masa del infierno (Del matrimonio, Capítulo XXVI); en actitud reverente hacia el varón (Del Salat, Capítulo V); y, por último, sumisa ante el deseo sexual del esposo (Del principio de la Creación, Capítulo V).

La sola contemplación de estos relatos muestra la gran diferencia que con respecto a la dignidad de la mujer hay entre las dos fuentes del islam; ¿cómo atender al criterio de una u otra ante esta aparente contradicción? En primer lugar, los “*hadices*” son fruto de una actuación humana que en muchas ocasiones se desarrolló al margen de la palabra Revelada, y que reflejaba la práctica consuetudinaria de las tribus de la Arabia preislámica; una vez reconocida la autoridad espiritual y moral del Profeta, se le consultaba en los más diversos asuntos y no siempre decidía después de haber recibido una Revelación. Si una determinada práctica era muy contraria a la voluntad divina, los eruditos islámicos entienden que Dios de inmediato pronunciaba, por medio del Profeta, un oráculo que corregía aquella actuación¹²; de otra parte, los especialistas en Derecho islámico, donde la prevalencia de fuentes es un principio general, acostumbran a ver en los relatos orales del Profeta: “*El Profeta (sawws) dijo:...*”, una serie de preceptos extracoránicos¹³, que por el mecanismo de la prelación de fuentes y por la distinta fuerza moral y espiritual de ambas, determinarían el valor subsidiario de aquellas exposiciones orales cuando entrasen en interdicción con los preceptos coránicos.

Si una consecuencia de la igual dignidad entre hombre y mujer tal y como fue formulada en el texto coránico debía ser la igualdad en el trato que ambos deben recibir, esta recíproca cortesía decae ante la jerarquía y autoridad con que se ha dotado al varón, si atendemos sobre todo al pasaje coránico que jerarquiza en favor del hombre la autoridad conyugal (Sura 4, Aleya 34). En este precepto se encuentran dos situaciones de imposible conciliación con la dignidad e igualdad de trato que ambos sexos se deben; la superior *autoridad* del hombre sobre la mujer y la potestad de *corregir* físicamente a su esposa. Comencemos por la segunda actuación. Los eruditos islámicos discrepan acerca del significado de esta controvertida recomendación; por un lado, se encuentra un sector ortodoxo que entiende que al descansar la responsabilidad familiar en el esposo, éste tiene la potestad, incluso mediante el castigo físico, de

11 Los “*hadices*” del Libro de Sahid Bujari pueden consultarse en: <http://www.coran.org>, en el apartado Libro de hadices. Este portal digital es propiedad de la Orden Sufí Yerray al Halvetti.

12 Hamidullah, Muhammad,, El Islam, historia, religión, cultura, Asociación Musulmana en España, Madrid, 1997, p. 33.

13 López Ortiz, J., Derecho musulmán, Labor, Barcelona, 1932, p. 22.

reconducir cualquier situación que le parezca de rebeldía por parte de su esposa y que pueda poner en peligro la supervivencia de la institución familiar¹⁴. Por el contrario, desde otros sectores se recurre a una adecuada interpretación de la terminología árabe en donde se recoge esta potestad; así, la palabra en cuestión que estos intelectuales esgrimen para justificar el rechazo a cualquier castigo físico que propine el marido a su cónyuge es “*daraba*”, que significaría mantener relaciones sexuales con la esposa¹⁵.

Otras interpretaciones que de esta polémica Aleya se han formulado, esta vez, desde la oficialidad institucional del islam en nuestro país, inciden en el significado polisémico de este término árabe al que lo traducen bien como alejamiento físico de la mujer ante la disputa conyugal, bien como de acercamiento por medio de la relación sexual; y apoyan su argumentación en la enseñanza que el Profeta dedicó a uno de sus contemporáneos que le interrogaba acerca de cómo debía pegar a su mujer¹⁶. Con ello, el Profeta sin romper con aquella tradición bárbara de castigar físicamente a la esposa reconduce la amonestación a la mujer cambiando el modo de hacerlo, manteniendo así un equilibrio entre la costumbre y el todavía incipiente respeto a la mujer. Estos argumentos en contra del pretendido castigo físico fueron expuestos en un comunicado institucional que emitió la *Comisión Islámica de España* con motivo del juicio penal al que sometió al *imán* de Fuengirola por instruir sobre como pegar a la mujer, y que fue admitido como prueba testifical en aquel proceso que se saldó con una condena penal¹⁷.

Una de las opiniones que se muestran contrarias a la potestad de corrección física del esposo sobre su mujer viene de la mano del exégeta y traductor del Corán MUHAMMAD ASAD, el cual estudió diversas tradiciones proféticas en donde se ponen

14 “El matrimonio es un régimen establecido en pro de la sociedad, del esposo y esposa igualmente, y en el que se supone realizar, en lo máximo posible, los beneficios para todos... Pero cuando se produce la discordancia, surgen los daños que no confinan solamente a los niños, quienes son el núcleo de la futura sociedad, que se deben proteger por todos los medios. Ahora, si la esposa es causante de este daño, entonces ¿quién se encargará de devolverla la razón?... será indispensable encontrar una autoridad local [que no un Tribunal] que se encargue de esta educación, que sería la autoridad del hombre que es responsable, al fin y al cabo, de los asuntos e intereses de la casa” Qutb, Mohammad., *La mujer en el Islam*, Centro Islámico de Granada, Granada, 1978, pp. 49-50.

15 Véase el artículo de: Engineer AliI, Asghar, *El islam y la igualdad entre los sexos*, Librería mundo árabe, Revista Digital Alif Nun, número 80 de marzo de 2010.

16 “...cogiendo una brizna de hierba, siwad, de la rama de un árbol denominado arac, y haciendo dos trazos rectos con ella sobre el hombro de la mujer”. Esta interpretación fue mencionada tanto por el Sr. Riäy Tatary, presidente de la Unión de Comunidades Islámicas de España (UCIDE), y del Sr. Yusuf Fernández, Secretario General de la Federación Musulmana de España (FEME), asociaciones que forman parte del órgano interlocutor del Gobierno con esta confesión, la Comisión Islámica de España (CIE); y que fueron recogidas en un estudio sobre la Comunidad musulmana en España realizado por el autor de este artículo durante los meses de junio-julio de 2008.

17 “El juzgado de lo Penal número 3 de Barcelona ha condenado a un año y tres meses de prisión al imán de Fuengirola, Mohamed Kamal Mustafá, por un delito de provocación a la violencia por razón de sexo que cometió al escribir un libro en el que aconsejaba cómo pegar a las mujeres sin dejar rastro”. Fuente: elmundo.es de 15 de enero de 2004.

de manifiesto como el Profeta detestaba la idea de pegar a la mujer¹⁸. Pero también, en el sermón de despedida que el Profeta dirigió a su Comunidad poco antes de morir les conmina a ser respetuosos con las mujeres a la vez que declara la injusticia de los castigos corporales¹⁹. Con estas recomendaciones finales del Profeta, con la apelación a los sentimientos personales de la primera figura del islam y con los pronunciamientos de un buen sector de la doctrina islámica acerca del carácter simbólico del castigo, se puede concluir acerca de lo injustificado que resulta someter a penas físicas a la esposa.

Con respecto a la primera de las amonestaciones que se recogían en aquella Aleya en donde se institucionalizaba una posición preferencial del varón sobre la mujer, reconocida también en otro pasaje (Sura 2, Aleya 228), la interpretación literal de las mismas ahondaría en la muy consolidada inferior condición de la mujer con respeto al varón en el islam. Dado que esta superior autoridad masculina se desenvuelve en el ámbito propio de la institución matrimonial, se puede afirmar como en esta comunidad de amor y de respeto no hay igual condición entre el hombre y la mujer; entonces, ¿de dónde viene este distinto grado entre los esposos?, casi con toda seguridad, de la propia consideración del matrimonio islámico como un contrato en donde a una prestación se le debe la correspondiente contraprestación. El marido asume en el pacto matrimonial una serie de obligaciones: la manutención de la esposa, su protección física, el mantenimiento de la responsabilidad moral de la familia y el pago a ella de la dote o “*mahr*”²⁰, que una vez consumado el matrimonio queda reservada al uso exclusivo de aquélla y perdiendo el donante toda capacidad de disposición sobre este patrimonio. A este conjunto de prestaciones del esposo, la mujer compromete en el contrato la cesión de su cuerpo para la relación sexual. Privilegiar el patrimonio material frente a la relación sexual y en base a ello hacer descansar la autoridad y el superior grado del esposo sobre su mujer, pone de manifiesto lo acertado del juicio que considera al matrimonio islámico como una institución generadora de un estatuto de inferioridad de la mujer.

Pero esta concepción del matrimonio islámico generadora de desigualdad femenina también ha sido reprobada por parte de ciertos sectores islámicos, quienes apelan

18 ¿Acaso podría uno de vosotros golpear a su mujer como golpearía a un esclavo y luego se acostaría con ella por la noche?”, en otro hadiz, señala igualmente: “No peguéis a la siervas de Dios. Asad, Muhammad, *El mensaje del Corán*, traducción del árabe y comentarios. Centro de Documentación y Publicaciones de Junta Islámica de España., 2001, Notas a pie de página, p. 108.

19 Machordon Comins, A., Muhammad (570-632) Profeta de Dios, Fundamentos, Madrid, 1979, pp. 302-313.

20 “El mahr en la Arabia preislámica era una compensación pagada a los parientes de la esposa para obtener el consentimiento para el enlace, una parte correspondía a la interesada, con el Corán donde mahr y matrimonio van indisolublemente unidos el mahr es atribuido únicamente a la mujer, a la que debe ser obligatoriamente pagado y que queda de su exclusiva pertenencia. Estamos por ello justo en el extremo opuesto de nuestra dote, concepto que indica el conjunto de bienes aportados por la mujer al sostenimiento de la carga del matrimonio”. VERCELLIN, G., op., cit., p. 157.

para ello a la hermenéutica del Corán en base a *deducciones funcionales*; si la superior autoridad es debida a que los hombres emplean su patrimonio en la manutención de la esposa y de la familia, otro tanto habría que decir de las mujeres que emplean el suyo para idéntico menester, y por tanto en esta situación son ellas las que detentarían la superior autoridad²¹. Si se tiene en cuenta el momento histórico de la Revelación, se comprenderá que el mantenimiento de la familia recayera en el varón, y a partir de aquí, la tradición histórica y el inmovilismo social ha procurado la infame concepción del matrimonio islámico como un contrato de prestaciones desiguales generadoras de diferente condición entre los contrayentes; pero si se atiende a la función que se desempeña dentro de la institución matrimonial, quizás pueda generar algún halo de justificación el hacer descansar la autoridad y responsabilidad familiar sobre quien soporta la carga del sostenimiento de este grupo, que ahora convertida en resquicio igualitario puede recaer tanto en el hombre como en la mujer.

EL VALOR TESTIFICAL DE LA MUJER

Las fuentes islámicas no contemplan de forma igualitaria el valor del testimonio que un hombre y mujer puedan ofrecer cuando sea requerido bien en el ámbito público o privado. Esta imputación se hace en base a la previsión del texto coránico que rechaza la validez de un testimonio individual por parte de una mujer, cuya veracidad quedará certificada contrastándolo con el manifestado por otra de sus congéneres (Sura 2, Aleya 282). Se necesitan, por tanto, dos mujeres para que sus coincidentes testimonios tengan el mismo valor que el vertido por un hombre. Una de las interpretaciones que hacen los exégetas coránicos refieren esta minusvaloración testimonial únicamente para las cuestiones comerciales, en donde, en el tiempo de la Revelación, la mujer estaba poco familiarizada con los negocios comerciales y de ahí la previsión de dos mujeres para reforzar en esta materia aquel veredicto²². Quienes ven en todo necesario el testimonio de dos mujeres para otorgar credibilidad a una manifestación vertida por una de ellas se apoyan en varios "*hadices*" del Profeta; en el primero lo refieren a una cuestión personal de él relacionada con un cierto comentario en el que se imputaba una conducta infiel de su esposa, requiriendo para ello el testimonio de otra mujer (Libro de los testimonios de Sahih Bujari, Capítulo IV). Desde otro sector, se defiende el menor valor testifical de la mujer en el islam apoyándose en otra tradición profética, en concreto la que apela a su menor capacidad cognoscitiva (Libro de la menstruación de Sahih Bujari, Capítulo VI). Pero también, el texto coránico permite poner razonablemente en duda la doctrina que esgrimen quienes afirman el menor valor del testimonio femenino con respecto al del varón; en concreto, una de sus previsiones rige para los supuestos de infidelidad

conyugal donde la mujer puede verse libre de esta imputación y del consiguiente castigo de lapidación prestando igual testimonio que el acusador (Sura 24, Aleyas 6-9). En materia testamental, la norma es conferir igual valor al testimonio de hombres y mujeres, ya que se requiere para la validez de este documento una prueba testifical de la que pueden ser actores ambos seres (Sura 5, Aleya 106). Estas Aleyas permiten cuestionar el reproche que de manera general se hacen de las fuentes islámicas como restringentes del valor testimonial de la mujer. Pero incluso la admisión del menor valor que tiene el testimonio de la mujer en materia mercantil ha sido también objetada desde otro sector interpretativo del texto coránico, pareciendo muy acertadas las conclusiones que elaboran al respecto; para ello se refieren a la recomendación contenida en el propio Libro: "...si una yerra, la otra subsane su error..." (Sura 2, Aleya 282). A partir de esta doble presencia femenina, deducen que en realidad sólo interviene una mujer, reclamando el testimonio de la segunda para el caso de una declaración equivocada por parte de la interesada en la operación comercial; esta segunda mujer citada en este negocio la señalan como instruida en el procedimiento de deudas contraídas por plazo determinado, y actuaría, en consecuencia, como asesora de la primer mujer no preparada para este tipo de operaciones. Por último, rechazan el menor valor testifical de la mujer apoyándose en el versículo coránico que llama para la prueba testifical en materia de testamentos a dos personas que pueden ser hombres o mujeres²³.

Que en la sociedad del conocimiento, del fácil acceso a las tecnologías de la información y al estudio se siga sosteniendo la interpretación coránica del menor valor del testimonio de una mujer, no puede dejar de considerarse como un anacronismo insostenible en la sociedad actual; ¿se afirmaría semejante dislate de la abogada musulmana Zoubida Barik, increpada en la Audiencia Nacional por llevar el "*hiyab*" o velo islámico en una sala judicial²⁴, o el de tantas jóvenes musulmanas de padres inmigrantes que forman parte del alumnado universitario? Aquella recomendación, incluso cuestionada en los primeros tiempos del islam, pudiera ser válida para ciertos asuntos dado el confinamiento a que se había sometido a la mujer preislámica apartada de toda fuente de conocimiento, pero en la actualidad es un referente inútil y desprovisto de sentido para la mujer musulmana, para quien el dotarse de conocimiento y de sabiduría constituye una obligación advertida en un célebre "*hadiz*", en donde el Profeta impele a todo hombre y mujer a la búsqueda del conocimiento y la sabiduría²⁵.

23 Bartol Rius, Abdullah, Puntualizaciones sobre el tema de la mujer. El documento puede visualizarse en: <http://www.webislam.com/?idt=3432> (11-07-2011).

24 El Consejo General del Poder Judicial (CGPJ) ha archivado la denuncia que la abogada musulmana Zoubida Barik Edidi interpuso ante el órgano de gobierno de los jueces después de que el juez de la Audiencia Nacional Javier Gómez Bermúdez la expulsara de un juicio por llevar la cabeza cubierta con un pañuelo. EL PAÍS, 8 de febrero de 2010.

25 Citado por Ramdan Tariq, El Islam minoritario. Como ser musulmán en la Europa laica, Bellaterra, Barcelona, 2002, p. 189.

21 Engineer Ali, Asghar, op., cit.,

22 Asad, Muhammad, op., cit., Notas a pie de página, p. 63.

Y para concluir sobre la polémica acerca de un igual o inferior testimonio de la mujer con respecto al del varón, se podría señalar como en la administración de justicia de las sociedades islámicas de los primeros tiempos rigió la figura jurídica de la *purificación de los testigos*²⁶, una especie de registro donde se hacen constar los comportamientos y hábitos de los moradores de una determinada circunscripción judicial, tendente a determinar que testigos pueden ofrecer un testimonio tomado como verdadero y libre de especulaciones en cualquier procedimiento judicial para el que sean requeridos; esta institución jurídica no estaba vetada para las mujeres que podían al igual que los hombres ofrecer un auténtico testimonio.

PARTICIPACIÓN DE LA MUJER EN LA VIDA PÚBLICA

La dimensión política y las opiniones personales en materia pública en las fuentes islámicas están presentes desde los primeros tiempos de la Revelación; el éxodo que emprenden el Profeta y sus seguidores desde la ciudad de La Meca hacia la de Medina por las persecuciones a las que se vieron sometidos, viaje que se conoce con el nombre de la *"Hégira"* y que marca el inicio de la era islámica, no sólo comporta la afirmación de líder espiritual del Profeta, sino también la de dirigente político de la que pasará a ser conocida como la primera comunidad musulmana o *"umma"*. De la forma de organización política en la *"umma"* de Medina y del proceso de toma de decisiones da cuenta el propio Corán, al exhortar al Profeta como dirigente, a consultar a su pueblo sobre cualquier asunto (Sura 3, Aleya 159). En otro pasaje, al enumerar las virtudes de las que son portadores los Creyentes se refiere al hábito que éstos muestran por la consulta mutua en asuntos de interés común (Sura 42, Aleya 38). Estos dos versículos coránicos están cargados de una profunda simbología en el islam; en primer lugar, son interpretados por los exegetas coránicos de manera general como recomendaciones para un gobierno democrático, tanto la Sura 3 como la 42 son Reveladas en Medina, en donde se hace necesario sentar las bases de una forma de gobierno al frente del cual se situaba el Profeta y al que se le exhortaba a consultar a los miembros de su Comunidad²⁷. Por otra parte, el que en esta participación consensuada se invoque a

²⁶ Hamidullah, Muhammad. op., cit., p. 163.

²⁷ "Esta Aleya [Sura 3, Aleya 159]] y la 42:38 suelen ser utilizadas por los musulmanes que propugnan un régimen democrático" Cortés, J., op., cit., Notas a pie de página, p. 72.

"Este precepto que implica el gobierno mediante consejo y consulta, debe considerarse como una de las cláusulas fundamentales de la legislación coránica relativa al régimen de gobierno. El pronombre ellos se refiere a los creyentes, es decir, a toda la Comunidad y para todos los asuntos de interés público, incluida la administración del Estado... Algunos sabios musulmanes deducen del texto de esta ordenanza que el jefe de la Comunidad, si bien está obligado a someter todos los asuntos al consejo, es libre de aceptar o rechazar sus recomendaciones; sin embargo, resulta evidente que ésta es una conclusión arbitraria, si se recuerda que el Profeta se consideraba obligado a acatar las decisiones de su consejo". Muhammad Asad op., cit., Notas a pie de página, p. 92.

los Creyentes, denota, dado el término empleado, que en este proceso democrático no estaban excluidas las mujeres.

El procedimiento de consulta ante la toma de decisiones en asuntos públicos en la comunidad de Medina tomó tal carta de naturaleza que llevo a titular a toda una Sura del Corán, la número 42, precisamente con el término: *La consulta*; para resaltar la idea de que los asuntos que atañen al interés público debían ser consensuados entre todos los Creyentes, hombres y mujeres. Incluso en la primeras Jefaturas del imperio islámico formado tras la muerte del Profeta asumidas por el Califa, que reunía en sí la dirección política y la espiritual de vastas extensiones territoriales con numerosos pueblos sometidos, el proceso de consulta reflejado en el Libro, se reveló como el método adecuado para gestionar los asuntos que incumbían a aquellas comunidades no musulmanas que dentro de los territorios islámicos se encontraban protegidas por el estatuto de la *"dhimma"*²⁸, y que llevó a contar con un número de representantes de estos grupos minoritarios en la corte califal a los que se les consultaba sobre los asuntos que concernían a estas comunidades no musulmanas.

Si había o no participación equilibrada en los consejos que anunciaban la decisión a tomar es cuestión de la que no dan cuenta las fuentes islámicas consultadas; por el contrario, tanto la figura del Califa en los primeros tiempos de expansión del imperio islámico forjado en torno al siglo VIII de nuestra era, como en el posterior *otomano* regido por el *Sultán*, la mujer quedó excluida de estas altas magistraturas. ¿Esto se debía a un mandato coránico?, parece que no, ya que en una de sus prescripciones se exhorta al deber de obediencia para aquellos *Creyentes*, hombres y mujeres, que están investidos de autoridad (Sura 4, Aleya 59), lo que pone de manifiesto la inexistencia de impedimentos en el Corán para que la mujer pueda acceder a altos cargos de dirección política.

En cuanto a si el gobierno femenino está capacitado para dirigir con éxito una comunidad, los *"hadices"* condenan al fracaso toda expectativa de dirección política de una mujer (Libro de las campañas de Sahih Bujari, Capítulo XLVII); a diferencia de la afirmación explícita que el Corán hace al buen gobierno presidido por la reina de *Saba* cuando decidió no entrar en guerra con el rey *Salomón* por las trágicas consecuencias que podía tener para su pueblo (Sura 27, Aleyas 32-35). El que en un *"hadiz"* se condene el gobierno de la mujer y en el Corán se ponga como ejemplo de una buena gestión política, nos vuelve a situar en las diferentes interpretaciones, demasiadas veces no coincidentes, que ofrecen ambas fuentes y que pueden quedar

²⁸ "... los musulmanes tienen unas obligaciones muy concretas, sancionadas por el propio Dios a través del Corán, para con el resto de comunidades religiosas que poseen a su vez un parte de la Revelación..., las Gentes del Libro [judíos, cristianos, sabeos, zoroastrianos], en efecto, disfrutaban de una *dhimma*, o sea, de un pacto de protección especial concedido por la Umma sin ninguna limitación temporal. Vercellin, G., op., cit., p. 54.

resueltas por el recordatorio del distinto origen que tienen; en la praxis política de los estados musulmanes en la etapa contemporánea su puede comprobar cómo la presidencia de un estado sociológicamente islámico aunque laico puede ser asumida por una mujer, como ocurrió con *Tansu Çiller* en Turquía en 1993/96 o el de *Benazir Bhutto* en Pakistán que la alcanzó en dos ocasiones, entre 1988/90 y entre 1993/96, y que no dudó en culpar a los sectores tradicionalistas que se autocalificaban de auténticos intérpretes de aquellas fuentes, de la discriminación social que ha padecido la mujer y que todavía persiste en algunos lugares del mundo islámico; a la vez que proclamó la igualdad entre los hombres y mujeres respecto a sus derechos políticos, sociales y religiosos²⁹.

Excluir a la mujer de los órganos de gobierno comunitarios ha sido un empeño realizado al margen de la fuente primigenia de islam, y posiblemente apoyado en aquél “*hadiz*” en el que el Profeta condenaba el gobierno regido por una mujer, la defensa de la igualdad en los derechos políticos de hombres y mujeres fue una de las premisas del discurso de la expresidenta pakistaní, y en nuestro país tenemos ejemplo de que esa participación es ya una realidad como atestigua el caso de *Salima Abdessalam*, diputada al parlamento de la ciudad autónoma de Melilla.

CONCILIACIÓN DEL TRABAJO Y DE LA VIDA FAMILIAR

Ya no la conciliación laboral, sino la mera posibilidad de incorporación de la mujer musulmana al mundo laboral ha estado lastrada, hasta hace poco tiempo, por la propia concepción que del matrimonio se tiene en el islam, donde presentado como un contrato de desigual naturaleza prestacional, al varón le corresponde el sustento, ropa, alojamiento, atención sanitaria y protección de la mujer, aún cuando ésta tenga una mayor capacidad patrimonial, en tanto que la esposa acepta la autoridad marital y la cesión de su cuerpo para el disfrute sexual y la función reproductiva, todo ello revestido por el término árabe: “*mawadda*”, y que evoca una comunidad de amor, de concordia, de afecto y de amistad interconyugal; una mujer que se autosustente por medio de su trabajo eludiendo así su vocación de esposa y que pueda vivir su sexualidad fuera de la institución matrimonial, constituye una transgresión de la moral islámica y una amenaza del modelo familiar islámico.

Si bien desde algunos sectores femeninos se alude a una referencia indirecta en el Corán de la que poder legitimar el trabajo de la mujer musulmana fuera del

29 “Uno de los componentes esenciales del peregrinaje religioso conocido como Haj y Umar es el Tawaf, el recorrido siete veces alrededor de la Kabah. Desde el nacimiento del Islam hasta hoy, los millones de personas que circular por la Kabah son tanto hombres como mujeres idénticos a los ojos de Allah [de hecho todos van vestido con una túnica blanca para simbolizar que en este ritual religioso no se distingue entre sexos, razas, etnias o lenguas]. No hay discriminación; no hay jerarquías; hay igualdad”. Bhutto, Benazir, op., cit., p. 65.

hogar familiar al recompensar a hombres y mujeres según sus méritos (Sura 4, Aleya 32), y donde aquella valía personal comprendería, para estos grupos de féminas musulmanas, el rendimiento obtenido por medio del trabajo; lo cierto es la omisión de cualquier mención expresa a un pretendido derecho de la mujer al trabajo en las fuentes islámicas, pero tampoco hay prohibiciones que condenen toda iniciativa de aquélla a ganarse su sustento y a sufragar las cargas familiares por medio de una ocupación laboral. La postergación que se ha hecho en la tradición islámica del derecho de la mujer al trabajo ha sido una más de las muchas consecuencias a que han dado lugar las interpretaciones misóginas de aquellas fuentes, donde, en este caso, la masculinidad de un hombre quedaba en entredicho si alguna mujer de su familia, esposa o hija, tenía necesidad de salir de su casa para trabajar.

No fue así en los primeros tiempos de islam, algunas de las mujeres contemporáneas del Profeta trabajaban y mantenían a sus familiares, *Jadiya*, la primera esposa del Profeta es definida en todos los manuales del islam como una mujer rica que organizaba expediciones comerciales, algunas de las cuales, dirigidas por el Profeta, le reportaron extraordinarios beneficios; por otra parte, eruditas musulmanas se hacen eco para defender el derecho femenino al trabajo de una tradición profética en donde una mujer que mantenía a su esposo y a otros huérfanos le preguntaba a aquél si esta manutención le eximía de dar la limosna obligatoria que todo musulmán debe³⁰. Si hasta la época de la colonización del mundo islámico por las potencias occidentales, el papel laboral de la mujer se desenvuelve únicamente en el hogar y en las tareas agrícolas como mano de obra, el impulso modernista surgido tras esta dominación, el éxodo del campo a las ciudades, el acceso de la mujer a los centros del saber y de la ciencia que le posibilita una cualificación profesional, y por último, una mayor necesidad de ingresos familiares, fueron las circunstancias irreversibles que han permitido el que progresivamente la mujer musulmana fuera incorporándose al mercado laboral, incorporación que, a día de hoy, no ha eludido su primera responsabilidad, cual es la de atender a su hogar y familia.

Con respecto a la posibilidad de conciliar la actividad laboral de la mujer musulmana con la manutención que el marido le debe, la doctrina islámica no se pronuncia unánimemente; la mayoría se posiciona en el sentido de autorizar el trabajo de la mujer cuando así se lo permita su marido, de tal manera que ante la oposición del esposo aquélla puede perder el derecho a la manutención; por el contrario sectores menos conservadores entienden que el sustento debido por el marido a su mujer no se perdería en el caso de que ésta emprendiera una determinada actividad laboral,

30 El Hadri, Souad, Los derechos de la mujer en el Islam y su estatuto personal en el Magreb, Fundación Ceimigra, Valencia, 2009, p. 80.

que no sea contraria al recato y a la moral que debe guardar la mujer musulmana, aún cuando no cuente con el beneplácito conyugal³¹.

En las sociedades occidentales, la mujer musulmana se ha ido incorporando al mercado laboral incluso en ámbitos de alta cualificación profesional como el caso de aquella abogada increpada. Este deseo profesional de la mujer ha erigido al Profeta como modelo de la labor solidaria que todo esposo musulmán debe realizar para con las tareas domésticas y la atención familiar. Ha sido precisamente en los foros de debate sobre el feminismo islámico donde se ha presentado a la figura del Profeta como un hombre corresponsable con sus esposas en las tareas domésticas³²; y también se ha ensalzado esta figura de esposo ideal en aquellos artículos en los que se trata de combatir las interpretaciones machistas de la fuentes islámicas que presentan la imagen del hombre musulmán insolidario con las tareas del hogar³³.

LENGUAJE NO SEXISTA EN LAS FUENTES ISLÁMICAS

Una reflexión inicial en el tratamiento del lenguaje sexista en las fuentes islámicas, llevaría a enunciar la conclusión a que se refieren numerosos eruditos musulmanes y occidentales que han estudiado a fondo el texto coránico, quienes señalan que el Libro supuso un punto de inflexión en el respeto debido a la mujer, pero que este reconocimiento debía ser conciliado con las costumbres androcéntricas propias de la época preislámica, y que erradicadas de inmediato hubieran producido un rechazo de aquel mensaje que abogaba por una igual condición entre sexos. Al árabe, ya convertido en musulmán, había que seguir dotándole de la autoridad que ostentaba antes de la Revelación, pero a cambio debía ceder parte de su jerarquía sobre la mujer; si antes la autoridad masculina era incuestionable, en el Corán, la fórmula de consenso llega a

31 Abu Dheri, Leila, "Situación económica de la mujer musulmana", en Tatary Bakry, Ryai (ed), La familia musulmana, Asociación Musulmana en España y Unión de Comunidades Islámicas de España, Madrid, 2007, p. 57.

32 El que durante un tiempo ocupara una de las dos Secretarías de la Comisión Islámica de España y Presidente de la organización islámica Junta Islámica de España MANSUR ESCUDERO, ya fallecido, pronunció en la sesión inaugural del Primer Congreso Internacional de Feminismo Islámico la siguiente alocución: "A quienes califican el Islam como una religión machista, les sorprendería saber que el Profeta –la paz y bendiciones sobre él– barría su casa, remendaba la ropa, cocinaba y hacía todas las tareas domésticas. Ninguna de las mujeres con las que estuvo casada fue su esclava o su sirvienta" ACTAS DEL PRIMER CONGRESO INTERNACIONAL DE FEMINISMO ISLÁMICO, Barcelona, 27, 28 y 29 de octubre de 2005. El contenido de las distintas intervenciones puede consultarse en:

<http://www.webislam.com/?idt=4027> (08-08-2011).

33 "El cuidado de la casa y los niños es una responsabilidad común que incumbe a ambos esposos. Esto en aplicación de la Tradición del Profeta, que por Dios sea ensalzado, quien a pesar de su puesto preeminente no dejaba de ayudar a sus mujeres en las faenas caseras, ya que preparaba la comida, lavaba sus vestidos y ordeñaba a las ovejas". EL HADRI, SOUAD, El estatuto inferior de la mujer musulmana en la jurisprudencia islámica. Portal bibliográfico Dialnet, Cuadernos Electrónicos de Filosofía del Derecho, ISSN: 1138-9877, 2003, Volumen 8. Ejemplar dedicado a: Textos para la discusión en el Seminario "Ciudadanía europea y conflictos culturales". Valencia, 29, 30 y 31 de octubre de 2003.

supeditar la autoridad masculina al conjunto patrimonial "*mahr*" que el varón pone a disposición de su esposa (Sura 4, Aleya 34). No puede haber autoridad marital sin contraprestación patrimonial.

Pero el reconocimiento femenino que fue otorgado en la fuente primigenia del islam no fue seguido de una interpretación igualitaria entre sexos por los primeros exégetas coránicos, que siempre fueron masculinos, y que si bien se mostraron cautos al esclarecer el sentido de las Aleyas coránicas, dado su origen divino, se valieron de la "*Sunna*" del Profeta para negar la igual condición entre hombre y mujer en el islam³⁴, por ser proclive esta segunda fuente islámica a una mayor tergiversación precisamente por su condición humana y por los problemas que acarrea mostrar la autenticidad de ciertos "*hadices*"³⁵; estas posiciones subyugantes de la mujer se han venido manteniendo sin discusión en el mundo islámico hasta el último decenio del siglo pasado, donde han sido contestadas y rechazadas por un grupo de mujeres feministas que se han dedicado a reinterpretar en términos de igualdad entre los sexos el Corán, y quienes señala que el lenguaje de este Libro no es sexista³⁶.

Una vez recopilado, desaparecieron toda clase de conceptos degradantes para la mujer promocionando en su lenguaje la referencia a los dos sexos. Esta conclusión a la que llegan las mujeres que abogan por esta vía de feminismo islámico puede ser afirmada tras la lectura de un pasaje coránico al que en los primeros apartados de este estudio se ofrecía como modelo de igualdad entre el hombre y la mujer, y que

34 "Muchos de estos Hadices fueron usados para rebajar la posición de las mujeres ya que, los ideales y valores coránicos de respeto hacia las mujeres, no podían ser aceptados por sociedades que trataban a las mujeres como subordinadas a los hombres. Los hombres a toda costa querían mantener su superioridad. Pensaban que gobernaban sobre las mujeres y que muchos versos coránicos fueron explicados bajo la ética de la superioridad masculina. La mayoría de las Aleyas relativas a las mujeres no son explicadas en base a otras aleyas –la única metodología fiable para entender la intención real del Corán–, sino en base a los Hadices que degradan a las mujeres". Engineer, Ali Asghar, Corán, Hadiz y mujeres, ¿Cuál es la posición de las mujeres en el Corán y los Hadices? El contenido de este artículo puede visualizarse en:

<http://www.webislam.com/?idt=10462> (31-08-2011).

35 "El Hadiz está formado de dos partes, la segunda de las cuales es el matn o texto propiamente dicho del relato. La validez de este último, sin embargo, depende de forma determinante no ya de un análisis crítico y lógico de su contenido, sino del llamado isnad, es decir, de la cadena de transmisores a través de la cual el propio matn se hacía remontar al Profeta en persona o a sus primeros seguidores. El isnad resultaba determinante por cuanto en los primeros siglos del Islam los Hadices fueron modificados, tergiversados e incluso falsificados o inventados en provecho de distintas facciones que se disputaban la primacía en el mundo musulmán...". Vercellin G., op., cit., p. 77.

36 "Es la versión técnica y legalista del Islam –una versión que se olvida de la dimensión ética de su mensaje– que ha prevalecido hoy y que se ha vuelto políticamente poderosa. Es esta la versión de los fundamentalismos e islamismos. Pero para el musulmán lego, no es la voz legalista sino la voz ética e igualitaria la que se presenta con más claridad e insistencia. Es esta voz la que escuchan las mujeres musulmanas cuando afirman –ante la sorpresa de los no musulmanes– que el Islam no es sexista". Marcos, Sylvia., "Lecturas alternativas del Corán. Hacia una hermenéutica feminista del Islam", en Islam y la nueva yihad, Tomo IV, Capítulo III, de la Revista académica para el estudio de las religiones, p. 55.

ahora conviene apelar a él como ejemplo de lenguaje no sexista, (Sura 33, Aleya 35); un menosprecio de los valores de la mujer pondría en duda esta igualdad y la coherencia dogmática del texto coránico. En varios ejemplos se puede ver como una superflua interpretación machista de ciertos versículos puede ser atemperada en clave de igualdad entre sexos; si se quiere ver en la vestimenta islámica una medida correctora de la frivolidad femenina que pueda incitar a episodios sexuales fuera del matrimonio (Sura 24, Aleya 31), conviene recordar que también se observó un recato masculino en el vestir (Sura 24, Aleya 30).

Si se quiere ver en las normas del reparto desigual de la herencia en el Corán entre el hijo y la hija (Sura 4, Aleya 11), una cierta incapacidad de la mujer a administrar correctamente sus bienes, se hace necesario recordar el porqué de esta desigualdad en la repartición del caudal hereditario. Uno de los requisitos esenciales para otorgar validez al matrimonio islámico es el pago por parte del esposo a su esposa del “*mahr*” o aportación matrimonial, que queda a la libre disposición de la mujer que también, como se ha visto, tiene derecho a la manutención. Se puede decir que el hombre tiene una mayor necesidad de dotación patrimonial, pues una parte de ella será comprometida a su mujer llegado el momento de la celebración de los esponsales y que tendrá que entregar consumado el matrimonio. Quiérese con esto decir, que la desigualdad hereditaria no está detrás del recelo que despierta una mujer proclive al dispendio material, sino de favorecer en sede hereditaria a aquél que va a tener en el futuro una mayor necesidad patrimonial.

Se puede más que cuestionar la definición del Corán como un texto misógino o gramaticalmente sexista, un texto que no repara en ensalzar por igual las virtudes de ambos sexos (Sura 16, Aleya 97); y de condenar por igual la fornicación (Sura 24, Aleya 2). Sin embargo, en algunas sociedades islámicas se lapida a la mujer por este ilícito y no al hombre, esto, ¿en base a lo que prescribe el Corán? De otra parte, los valores de algunas mujeres ejemplares han llegado a ocupar en el texto coránico el papel de paradigma espiritual a seguir por todos los creyentes, hombres y mujeres, como es caso de la mujer del Faraón que abrazó la religión de Moisés (Sura 66, Aleya 11) o a la madre de Jesús por conservar su virginidad (Sura 66, Aleya 12). Ni en las interpretaciones ni en el lenguaje se puede tachar como de sexista al Corán, hay un dato esclarecedor al respecto, el Libro de los musulmanes refiere con el término “*Creyentes*” a hombres y mujeres; pues bien, este término aparece un mayor número de veces a lo largo de las 6237 Aleyas que el de hombres o mujeres. En este aspecto, el Corán huye de la tendencia a englobar los dos sexos bajo el género masculino, a diferencia del lenguaje castellano

donde, como advierte el docente SUÁREZ VILLEGAS, el masculino se pretexto para abarcar a los dos géneros³⁷.

EDUCACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

En las sociedades modernas se ha hecho de la educación el espacio idóneo para fomentar en los primeros años de aprendizaje la idea de igualdad entre el hombre y la mujer; por otra parte, en la escuela pública española desde hace algunos años se viene impartiendo la docencia confesional islámica. Cabría, entonces, preguntarse si aquel postulado universal es compartido por esta enseñanza que se imparte en los niveles académicos de primaria, secundaria y bachillerato, al amparo de lo dispuesto en el artículo 27 de nuestra Constitución; a partir de aquí, la *Ley Orgánica de Libertad Religiosa* 7/1980 (BOE número 177 de 24 de julio), el *Acuerdo de Cooperación del Estado español con la Comisión Islámica de España* aprobado por la Ley 26/1992 (BOE número 272 de 12 de noviembre), el *Real Decreto* 2438/1994 por el que se regula la enseñanza de la Religión (BOE número 22 de 26 de enero de 1995), y la publicación por *Orden Ministerial* de 11 de enero de 1996 de los currículos de esta asignatura para aquellos niveles educativos (BOE número 16 de 18 de enero), completan el marco jurídico de esta docencia.

Cuando desde el entramado institucional del islam en nuestro país y de otras organizaciones islámicas se celebró la consecución de esta demanda constitucional, ya se mencionó entonces la virtualidad que representaba el que esta docencia se impartiese en la escuela pública, al ofrecer a los escolares una visión del islam que aboga por la *igualdad de derechos de hombres y mujeres*³⁸. Poco habría que añadir a esta tarjeta de presentación del islam en el ámbito educativo; a la vista de esta declaración se podría concluir como la demanda que también hace del respeto por los *Derechos Humanos* y por la democracia constituye una exigencia de esta disciplina confesional.

A quienes se hacen eco del peligro que supone para nuestra sociedad la incorporación al sistema educativo de esta docencia, habría que recordarles que el currículo de la misma fue objeto de publicación en el BOE, donde se exponen los objetivos específicos para cada uno de los niveles educativos; y así, en la etapa de Educación Secundaria Obligatoria se enumeran entre otros: la inviolabilidad de la vida privada, la preservación de la vida humana, las libertades individuales, la libertad de expresión, conciencia y asociación, la igualdad ante la ley, la protección contra el encarcelamiento arbitrario, la negación rotunda del racismo...; temática que reproduce

37 Suárez Villegas, J. C., Estereotipos de la mujer en la comunicación. El contenido de este artículo puede visualizarse en: <http://www.nodo50.org/mujeresred/IMG/pdf/estereotipos.pdf> (16-01-2012).

38 Entrevista a Mansur Escudero, Secretario de la Comisión Islámica de España y Presidente de Junta Islámica de España, La enseñanza es el instrumento para lograr un Islam democrático en España. El contenido de esta entrevista puede visualizarse en:

<http://www.webislam.com/?idt=145> (19-09-2011).

el catálogo de los *Derechos Humanos*, pero en el que se menciona específicamente: el respeto a la mujer y su dignidad. En la etapa del bachillerato, se propone como igual objetivo: la salvaguarda de los Derechos Humanos". La importancia que tiene esta enseñanza confesional ha sido resaltada por parte de algún erudito musulmán de origen español, quien no ha dudado en señalar como uno de los objetivos prioritarios que se persigue con esta disciplina es la de convertirse en una especie de cortafuegos de interpretaciones machistas con gran predicamento en sociedades islámicas y que pueden ser importadas por las corrientes migratorias³⁹.

APARTADO CONCLUSIVO: UNA PROPUESTA INTERCULTURAL

La búsqueda que se ha venido haciendo de muestras de la igualdad entre el hombre y la mujer en las fuentes islámicas, revela una tendencia nada desdeñable a este reconocimiento en la fuente primigenia del islam y en la exégesis coránica de algunos doctores; por el contrario, en la "*Sunna*" del Profeta y en los sectores más conservadores se han manifestado signos que escapan de aquella paridad. La figura del Profeta se convierte, entonces, en el elemento clave para discernir el porqué de este distinto tratamiento, que como ya se ha señalado, responde a la diferente secuencia temporal que en ocasiones acontecía entre el veredicto sobre una determinada cuestión que fue recopilada como "*hadiz*", y el posterior de la Revelación que corregía o matizaba el contenido de aquella sentencia; pero no es esta la regla general, dado que en uno de los episodios más misóginos relatados en el Corán, esto es el castigo físico a la esposa (Sura 4, Aleya 34), es el Profeta quien muestra reparo a esta medida⁴⁰. Para que el mensaje revelado impregnase las mentes de los árabes era necesario acercar la tradición al anuncio de la Revelación, procurando mantener un difícil equilibrio entre ambas realidades para no provocar una fractura entre el mensaje religioso y el modo tradicional de vida de los contemporáneos del Profeta, que podría haber significado el rechazo al nuevo credo y probablemente la ejecución del que entonces hubiera sido considerado como uno de tantos iluminados, y no el Profeta de una confesión que

actualmente abrazan alrededor de de mil quinientos millones de personas. Así, puede explicarse como aquella palabra fue en tan alto grado aceptada por muchos mecanos que soportaron dócilmente la persecución y la diáspora hacia la localidad de Medina, la ciudad del Profeta.

Una relectura de las fuentes islámicas en su conjunto es la que debe prevalecer sobre la literalidad con que se han interpretado en clave antifemenina algunos versículos coránicos o actuaciones proféticas, para entonces reflejar como aquéllas propiciaron un régimen de igualdad hombre mujer que ha venido siendo negado tradicionalmente; pero que en los últimos tiempos es reclamado insistentemente por parte de algunas mujeres intelectuales musulmanas que se posicionan por una particular vía de feminismo islámico que lejos de aborrecer aquellas fuentes, entienden que sus reivindicaciones pueden ser satisfechas desde el interior del islam mediante una revisión crítica del significado de muchas actuaciones relatadas por parte de quienes siempre estuvieron dotados de autoridad, los intérpretes masculinos⁴¹. Ahora, la mujer musulmana se ve en la responsabilidad para con su cultura de origen de abominar de aquellas interpretaciones patriarcales y misóginas, y exigir, de una vez, una hermenéutica de las fuentes islámicas acorde con el espíritu de igual dignidad del que se dotó a hombres y mujeres en la Revelación; el contexto de las sociedades democráticas se revela como el espacio idóneo donde desarrollar aquel proceso que puede sustanciarse sin tergiversar el contenido original.

Es preciso que estas mujeres hagan valer ante todas las instancias, islámicas o no, el precepto central de la igualdad en el islam, (Sura 35, Aleya 33), y recordar que cualquier diferencia entre sexos puede responder a las exigencias de una determinada institución y al contexto histórico en que aquella distinción fue creada, pero no al espíritu igualitario entre todos los Creyentes que proclama el Corán. Deben afirmar que la "*Sunna*" del Profeta y de otros hombres nobles del islam contienen estipulaciones y juicios más que discutibles a la luz de los preceptos coránicos, pero lo cual no impide que cualquier reproche que se haga de esta segunda fuente del islam sea tamizado por

39 Prado, Abdennur., El islam en la escuela. El contenido de este artículo puede visualizarse en:

[http:// www.webislam.com/?idt=430](http://www.webislam.com/?idt=430) (25-09-2011).

40 "Según las tradiciones del Profeta, éste manifestó en alguna ocasión como podía ser posible que alguno golpear a su mujer y luego se acostara con ella por la noche; según otra tradición, el Profeta señaló expresamente: no peguéis a las siervas de Dios. Se ha transmitido que cuando se reveló este versículo [4,34], él quería una cosa, pero Dios dispuso otra mejor. Aún así, en el sermón que dirigió a su comunidad poco antes de su muerte estipuló que sólo debía recurrirse a tal castigo corporal si la esposa hubiera cometido una indecencia manifiesta y que debería hacerse de forma que no causara dolor -gair mubarrih-. En otras recopilaciones de Hadices, como la de Muslim Tirmidi, Abu Da'ud, Nasa'i e Ibn Maya se destaca como este castigo, si es que tiene que imponerse, debería tener un carácter más o menos simbólico, con un cepillo de dientes o algo similar, e incluso con un pañuelo doblado y algunos de los grandes juristas musulmanes como Ash Shaffi lo consideran como algo apenas permisible que a ser posible debería evitarse. Asad, Muhammad, op., cit., Notas a pie de página, pp. 108-109.

41 "El gran desafío que espera a nuestras sociedades es este: una nueva lectura del Islam hecha por las mujeres. Mujeres profundamente comprometidas con su fe, sus principios y su espiritualidad. Ellas deben reapropiarse de este trabajo de memoria musulmana femenina y ocupar esta ciudadela islámica que tanto tiempo fue acaparada únicamente por los hombres... Pero hay que insistir sobre el hecho que aquí no estamos hablando de una insurrección feminista tipo occidental. La confrontación no es contra nuestros hermanos en la religión, eso va al opuesto de nuestros príncipes coránicos. Somos iguales frente a Allah, mujeres y hombres, y el mejor de entre nosotros es el más fiel al espíritu de la revelación coránica. Y justamente ser fiel al espíritu del Corán es ofrecer a las mujeres este enorme campo de libertad de expresión que ellas tenían en los tiempos del profeta y que les han usurpado con el tiempo. El camino puede parecer largo pero es incontestablemente el único capaz de dar a las mujeres musulmanas una verdadera emancipación". Lamrabet, Asma, La eterna problemática de la mujer musulmana. Este documento puede visualizarse en:

<http://www.webislam.com/articulos/26227> (21-09-2011).

el comportamiento que el Profeta tuvo con las mujeres, y del que conminó a sus fieles a seguir su ejemplo en la prédica final que les dio poco antes de morir⁴².

Una propuesta de convivencia intercultural en las sociedades democráticas en materia de igualdad entre el hombre y la mujer, requiere de los actores afectados renunciaciones significativas sobre el tratamiento y la consideración que se ha venido dando a la mujer musulmana. El punto de partida en el islam debe situarse necesariamente en la contemplación de las fuentes islámicas a través de un método holístico, en donde las partes misóginas sean eludidas por la consideración de aquel conjunto como transmisor de un mensaje igualitario que fue tergiversado desde los primeros siglos del islam por las élites interpretativas masculinas, para quienes la mujer no debía quedar desapegada de la influencia varonil; para ello había que recluirla en el hogar, mantenerla disciplinada y cubrirla con el velo o “*hijab*”⁴³ cuando saliera al espacio público.

El pensamiento occidental debe desengancharse de un modelo rígido a la hora de definir el estatus de la mujer en el islam, donde la imputación que se hace a las fuentes islámicas como restrictivas de la libertad femenina, muchas veces se hace con total desconocimiento del método exegético. Al imputar al islam la situación de la mujer, no hace, sino emparentarse con las ideas de aquellos refractarios de la parte islámica a toda propuesta emancipadora de la mujer; pero a lo que en modo alguno está autorizado es a diseñar el camino que debe emprender la fémina musulmana para situarse en el lugar que le corresponde. La fidelidad a sus fuentes y su lectura abierta y en clave de igualdad sólo corresponde a las que han estado subyugadas durante mucho tiempo, porque en materia de igualdad entre ambos sexos en el islam, el *etnocentrismo* hace perder todo juicio objetivo acerca de esta necesidad humana.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bhutto, B., *Reconciliación, islam, democracia y occidente*, Bellacqua, Barcelona, 2008, p. 59.
Cortés, J., *El Corán*, Herder, Barcelona, 2005.
El Hadri, S., *Los derechos de la mujer en el islam y su estatuto personal en el Magreb*, Fundación Ceimigra, Valencia, 2009.

42 “No olvidéis nunca que los creyentes son hermanos... Y que todos los musulmanes integran, en igualdad de derechos la umma [comunidad musulmana]”; además de recordar encarecidamente: “Ser respetuosos con las mujeres”. Marchodon, Comins, A., op., cit., pp. 305-306.

43 Si bien con el término velo islámico se puede compendiar el conjunto de atuendos femeninos, en este artículo velo islámico hace referencia en exclusiva al “*hiyab*”, que es el velo que mayoritariamente llevan las mujeres musulmanas que transitan por nuestras ciudades y que cubre únicamente el cabello. Otras vestimentas femeninas son la “*shaila*” que sería una extensión del *hiyab* a los hombros y pecho; el “*chador*” que es una túnica larga que deja la cara al descubierto; el “*nikab*” que deja únicamente visible los ojos de la mujer, y por último el “*burka*” de las mujeres afganas que las cubre completamente.

- , El estatuto inferior de la mujer musulmana en la jurisprudencia islámica. Cuadernos electrónicos de Filosofía del Derecho CEFD, Vol. 8.
Engineer Ali, A., “El islam y la igualdad entre los sexos”, *Librería mundo árabe, Revista Digital Alif* Nº 80 de marzo de 2010.
Gómez García, L., *Diccionario de islam e islamismo*, Espasa Calpe, Madrid, 2009.
Hamidullah, M., *El islam, historia, religión, cultura*, Asociación Musulmana en España, Madrid, 1997.
Horris, C. y Chippindale, P., *¿Qué es el islam?*, Alianza, Madrid, 1994.
López Ortiz, J., *Derecho musulmán*, Labor, Barcelona, 1932.
Marchodons Comins, A., *Muhammad (570-632) Profeta de Dios*, Fundamentos, Madrid, 1979.
Marcos, S., “Lecturas alternativas del Corán. Hacia una hermenéutica feminista del Islam”, en *Islam y la nueva yihad. Revista académica para el estudio de las religiones*.
Muhammad, A., *El mensaje del Corán, traducción del árabe y comentarios*, Centro de Documentación y Publicación de Junta Islámica de España, 2001.
Qutb, M., *La mujer en el islam*, Centro Islámico de Granada, Granada, 1978.
Ramadan, T., *El islam minoritario. Como ser musulmán en la Europa laica*, Bellaterra, Barcelona, 2002.
Vercellin, G., *Instituciones del mundo musulmán*, Bellaterra, Barcelona, 2003.
Waines, D., *El islam*, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

DOCUMENTACIÓN

- Bartoll Rius, A., *Puntualizaciones sobre el tema de la mujer*.
Engineer Ali, A., *El islam y la igualdad entre los sexos*.
---, *Corán, Hadiz y mujeres, ¿Cuál es la posición de las mujeres en el Corán y los Hadices?*
Lamrabet, A., *La mujer musulmana, entre usurpación de derechos y estereotipos*.
Escudero, M., “La enseñanza es el instrumento para lograr un Islam democrático en España”.
---, *Actas del primer Congreso Internacional de Feminismo Islámico*.
---, *El islam en la escuela*. Prado, A., *Actas del primer Congreso Internacional de Feminismo Islámico*.
Suárez Villegas, J. C., “Estereotipos de la mujer en la comunicación”, en: <http://www.nodo50.org/mujeresred/IMG/pdf/estereotipos.pdf> (16-01-2012).