



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**LOS DERECHOS HUMANOS, POLÍTICOS Y SOCIALES DE
LA MUJER ÁRABE-MUSULMANA:
UNA COMPARACIÓN ENTRE ARABIA SAUDITA Y EGIPTO**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE

LICENCIADA EN RELACIONES INTERNACIONALES

PRESENTA:

ROSA MARÍA DE LA VEGA SANTILLÁN

**APOYADA POR LA DIRECCIÓN GENERAL DE ASUNTOS DEL PERSONAL
ACADÉMICO, UNAM
PROGRAMA DE APOYO A PROYECTOS PARA LA INNOVACIÓN Y
MEJORAMIENTO DE LA ENSEÑANZA (PAPIME)**

ASESORA: DRA. MARÍA DE LOURDES SIERRA KOBEH

CIUDAD UNIVERSITARIA, 2010





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

AGRADECIMIENTOS

Con el respeto que ellos merecen, agradezco el apreciable tiempo dedicado por mis padres en mi formación personal.

Agradezco el apoyo incondicional a mis profesores y amigos durante mi formación académica.

Agradezco las valiosas observaciones de mis sinodales para la conclusión de esta investigación: Dr. Pedro Medina Rodríguez, Mtro. Jaime Isla Lope, Lic. Yamel Velador González, y Lic. Laura Eugenia Márquez de la Mora Mancilla.

Y particularmente agradezco a mi asesora, Dra. María de Lourdes Sierra Kobeh, por su incansable apoyo en la elaboración de este trabajo, por brindarme la confianza de trabajar con ella y darme la oportunidad de formar parte del Programa de Apoyo a Proyectos para la Innovación y Mejoramiento de la Enseñanza (PAPIME) *Relaciones Internacionales y Áreas Regionales: Diversidad y Cambio*, agradeciendo asimismo el apoyo ofrecido para hacer posible la realización de esta tesis.

ÍNDICE

Introducción	2
1. DERECHOS HUMANOS	
1.1 El surgimiento de los Derechos Humanos	7
1.1.1 Interpretaciones del concepto Derechos Humanos	11
1.1.2 Universalismo vs relativismo cultural	15
1.2 Los Derechos Humanos en el Islam	20
1.2.1 Varias visiones	28
1.2.2 Múltiples interpretaciones	32
1.3 Violación de Derechos Humanos y el papel de las ONGs	37
2. DOCTRINA Y PRÁCTICA	
2.1 Preceptos fundamentales en la doctrina	43
2.1.1 Estatus de la mujer en la Arabia preislámica	45
2.1.2 Reformas ante la llegada del Islam	49
2.1.3 El Corán	53
2.2 La ley islámica y sus interpretaciones	57
2.2.1 Escuelas jurídicas	59
2.2.2 Códigos de Familia	64
2.2.3 Derechos Humanos	79
3. LA MUJER SAUDÍ Y LA MUJER EGIPCIA: REALIDADES DIFERENTES	
3.1 Las mujeres árabes-musulmanas	90
3.1.1 Estereotipos culturales	94
3.1.2 ¿Desigualdad y misoginia generalizada?	97
3.1.3 Feminismos en el mundo árabe	101
3.2 Arabia Saudita y Egipto	111
3.2.1 Regímenes políticos particulares	113
3.2.2 Legislaciones nacionales sobre los derechos de la mujer ..	120
3.2.3 Contrastes significativos a través de una comparación	131
Conclusiones	138
Fuentes	147

“No es fácil para una persona educada en un entorno cristiano apreciar las ideas religiosas del Islam, y mucho menos convertirlas en la base de una vida recta. (...) Uno de los efectos que produce sobre el erudito el estudio de una religión distinta a aquella en la que ha crecido, es una actitud más compleja”.

William Montgomery Watt

INTRODUCCIÓN

El tema de los derechos humanos y las cuestiones de género, hoy en día, constituyen temas centrales en el estudio de las Relaciones Internacionales. A pesar de su relevancia, hay que mencionar que las agendas de investigación de ésta disciplina incorporaron de manera tardía lo referente a las cuestiones de género; a finales de la década de los años ochenta -casi al mismo tiempo que el fin de la Guerra Fría- cuando se prestó más atención a los movimientos sociales, las organizaciones internacionales y a los actores no estatales, por mencionar algunos. Basta con recordar que un par de décadas atrás, cuando se trataban asuntos relacionados con las mujeres, solamente se encontraban estudios históricos, políticos, económicos, pero principalmente sociológicos.

Actualmente, una gran cantidad de investigaciones que tienen como objeto de estudio a las mujeres en el mundo árabe o en el mundo islámico* tienden, por una parte, a relacionarlas con una mujer sumisa, maltratada y reprimida que va siempre cubierta por un velo y largos ropajes, y por la otra, se tiene la imagen de aquella seductora bailarina del vientre que viste diminutos atuendos atractivos; ambos, estereotipos culturales marcados por el prejuicio que no brindan una descripción objetiva de ellas, ni tampoco reflejan las múltiples experiencias vividas por las mujeres de la región, al no tomar en consideración ciertos matices determinantes de su situación, como pueden ser: las diferencias de edad, ubicación geográfica, estatus económico, entre otros.

* Al hablar de mundo árabe e islámico, es común enfrentarse a una gran confusión; es por eso que hay que aclarar que el mundo árabe se caracteriza por ser una construcción cultural, mientras que el mundo musulmán se refiere a una construcción ideológica-religiosa. Tal confusión también la podemos encontrar al referirnos a mujer árabe y mujer musulmana, relacionado con el idioma, la historia y las costumbres; empero, hay que destacar que no todas las mujeres árabes son musulmanas, ni todas las musulmanas son árabes.

Es innegable apuntar que el Islam es un elemento decisivo del tejido cultural de estas sociedades, construido sobre los fundamentos del Corán, pero básicamente sobre las interpretaciones que se le dan al mismo, basadas en costumbres y tradiciones. De ahí que la condición de la mujer no se defina única y exclusivamente por la religión islámica, ya que ésta -como cualquier otra religión- expresa la guía para vivir y convivir en sociedad.

Desafortunadamente, el Islam es tachado y considerado “desde afuera” como la religión más misógina, sin antes comprender que si bien es un factor que influye en las sociedades, no es el único y mucho menos el determinante del estatus de las mujeres. Una vez más, la cuestión no radica en la religión sino en las múltiples interpretaciones a las que ésta es sujeta por parte de quienes poseen el poder para interpretarla, ya que no existe una entidad facultada que defina la ortodoxia para todos los creyentes.

También es necesario comprender que las relaciones sociales se caracterizan por la coexistencia de estructuras patriarcales reproducidas histórica y tradicionalmente; debido a que el entorno social marcado por el dominio y los valores masculinos juega un papel de suma importancia respecto al lugar de la mujer en las sociedades árabes; no obstante, la situación que viven las mujeres árabes-musulmanas no es exclusiva de sus latitudes, ya que éstas comparten vivencias similares con mujeres de otras partes del mundo sin importar su nacionalidad, su residencia, su idioma, sus creencias, o incluso su religión. Tal situación puede semejarse aún con la de las mujeres en “sociedades occidentales” supuestamente desarrolladas, ya que su condición no responde más que al persistente sistema patriarcal que continúa dominando las relaciones sociales en el mundo.

Al tratarse de un asunto complejo, la situación de las mujeres en el Islam, genera grandes controversias y debido a las numerosas perspectivas que deben ser contempladas, las generalizaciones no son válidas, debido a que el estatus de la mujer es diferente y hasta puede llegar a ser contrastante, dependiendo de las variables que se tomen para describirlo.

Esta tesis tiene como objeto analizar el significado de los Derechos Humanos y si existe alguna particularidad cuando se habla de éstos en el mundo islámico, analizar el por qué existe una tendencia hacia la generalización y el desprestigio en cuanto se trata de las mujeres árabes-musulmanas, de dónde vienen las confusiones entre doctrina y práctica, y cuáles son las razones por las que se juzga su situación antes de entender su entorno y el verdadero significado del islam.

A partir de estos planteamientos, el presente trabajo titulado *Los derechos humanos, políticos y sociales de la mujer árabe musulmana: una comparación entre Arabia Saudita y Egipto*, pretende analizar los múltiples aspectos que influyen en la situación de la mujer árabe-musulmana, así como destacar los problemas derivados de la diversidad de experiencias; con el fin de contar con las bases y fundamentos de un análisis objetivo, lejos de prejuicios o estereotipos.

De esta manera, parto de la premisa que el concepto Derechos Humanos tiene que tomar en consideración la multiplicidad de percepciones que han surgido alrededor de ellos. Aún más, que la condición de la mujer en el mundo árabe contempla factores sociales, históricos, políticos, económicos y culturales que deben ser estudiados para poder entender la realidad en la que se desenvuelven y aclarar la “manera occidental” de juzgar su situación.

Para cumplir con los objetivos y preguntas que hemos propuesto, esta tesis se encuentra dividida en tres capítulos y una conclusión general.

En el primero de ellos dedicado a los Derechos Humanos, se hace una breve síntesis del surgimiento de los mismos, concepción del término, y expone a qué se refieren los términos de universalismo y relativismo cultural. Posteriormente, se dirige el análisis hacia los Derechos Humanos en el Islam que considera las diversas visiones y múltiples interpretaciones de la cuál el tema es sujeto; para terminar con un análisis acerca de la violación a tales derechos y el papel que juegan las Organizaciones No Gubernamentales en el caso.

En el segundo capítulo, se revisarán aquellos preceptos fundamentales tanto en la doctrina como en la práctica, enfatizando en la prevalente confusión

para diferenciar principios religiosos islámicos de ciertas prácticas tradicionales que no se relacionan en lo absoluto con el Islam.

Para ello es importante mencionar el estatus de la mujer en la Arabia preislámica y las reformas surgidas ante la llegada del Islam, plasmadas en el Corán; así como estudiar la ley islámica y sus interpretaciones, presentando una breve síntesis de las escuelas jurídicas, el contenido e importancia de los códigos de familia en el mundo musulmán con el fin de destacar la gran diversidad y multiplicidad de opiniones existentes en torno al objeto de estudio, es decir, al tema específico de la mujer musulmana.

El tercer capítulo del presente trabajo se dedica a las mujeres árabes-musulmanas, en especial a las saudíes y egipcias.

El estudio comparativo base de esta investigación pretende mostrar esa diversidad y heterogeneidad de opiniones dentro del mundo árabe. Por una parte, la República Árabe de Egipto, y por la otra, el Reino de Arabia Saudí, al realizar una revisión de los regímenes políticos particulares y las legislaciones nacionales sobre los derechos de las mujeres, retomando la idea de pluralidad y aclarando que una mayoría musulmana no significa, obviamente, la totalidad; y con ello, tampoco se puede referir a una homologación de visiones en la región.

Finalmente, se exponen las conclusiones generales producto del presente trabajo y sean, con anhelo, un referente o punto de partida para estudios posteriores sobre la misma línea de investigación.

CAPÍTULO 1

DERECHOS HUMANOS

1.1 EL SURGIMIENTO DE LOS DERECHOS HUMANOS

*Todas las leyes humanas se alimentan de una ley que es divina.
Heráclito*

El nacimiento de los derechos humanos surge a la luz de la posición filosófica del iusnaturalismo y dentro de un contexto histórico, social y cultural muy bien definido en países como Inglaterra, Francia y Estados Unidos entre los siglos XVII y XVIII.

Dicha perspectiva fundamenta el respeto de ciertos valores o principios que han de velar por la dignidad de la persona humana, por el simple hecho de serlo, motivo por el cual se les confiere el carácter de éticos o morales. No obstante, se tiene que las declaraciones políticas de derechos humanos revelan que los entendidos “derechos morales” necesitan encontrarse respaldados por escrito en uno o varios documentos, de acuerdo a las múltiples y diversas realidades del mundo.

Es necesario, entonces, realizar una breve revisión de dichas referencias que con el tiempo y las condiciones particulares, habrían de desarrollar lo que hoy se conoce como Derechos Humanos.

Entre los documentos considerados como antecedentes a las declaraciones que encontramos en la actualidad, podemos mencionar la *Carta Magna* del Rey Juan Sin Tierra¹ en 1215, la *Petition of Rights*² de 1628, el *Habeas Corpus Act*³ de 1679 y la *Bill of Rights*⁴ de 1689, en Inglaterra. En Estados Unidos

¹ En la cual cedía ante los barones de su reino una serie de derechos y libertades en materia de tributos y libertades; por mencionar algunos, la garantía de legalidad o la prohibición de la tortura. *Vid.*, Miguel Osset. *Más allá de los Derechos Humanos*, DVD ediciones, Barcelona, España, 2001, pp. 13-44.

² Sobre los derechos personales y patrimoniales. *Vid.*, Máximo Pacheco Gómez, *Los derechos humanos: documentos básicos*, 2ª edición, Editorial Jurídica de Chile, Chile, 1992, p. ix.

³ En el derecho angloamericano, el término se refiere a un mandato expedido por un funcionario judicial que exige que la persona se presente en el tribunal o ante un juez, para permitir que la razón de la detención sea examinada, y en caso de que la alegación no sea probada, la persona debe ser puesta en libertad. Además, prohíbe la detención de cualquier persona sin la presentación previa de alguna orden judicial. *Vid.*, Robert L.

de América, la *Declaración de Derechos del Buen Pueblo de Virginia*⁵ de 1776; y en 1789, la *Declaración francesa de Derechos del Hombre y del Ciudadano*⁶.

Ha de señalarse que dichos instrumentos se encuentran ligados a acontecimientos históricos, de carácter bélico generalmente, como son la Revolución Francesa con la cual surgió la Declaración de 1789, la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, concluída la Segunda Guerra Mundial –considerado como el momento histórico de la universalización de los derechos en pro de la humanidad-, o bien, la Conferencia Universal de Viena de 1993 tras la llamada caída del socialismo real.⁷

Las bases sobre las que se fundamentan los antecedentes mencionados, retoman la noción de la defensa de los derechos de las personas referidos a derechos innatos compartidos⁸ por los seres humanos en función de una dignidad intrínseca que hallan su fuente en la naturaleza humana.

Así, “los derechos básicos de una persona serían aquellos que constituyen una condición necesaria para el disfrute de cualquier otro derecho. Pero la doctrina actualmente en boga de los derechos universales del hombre fue formulada en una fecha precisa. Apareció en una época limitada de la historia de una cultura; [...] corresponde a una concepción particular del bien común que se inicia con la experiencia histórica de un hecho: la exclusión de la clase media

Maddex, “Habeas Corpus”, en *International Encyclopedia of Human Rights: freedoms, abuses and remedies*, Congressional Quarterly Press, Washington, 2000, p. 159.

⁴ Con el transcurso del tiempo, la corona inglesa fue cediendo facultades legislativas al parlamento, asumiendo su papel a favor de las libertades públicas y consagró nuevos derechos para el pueblo. Este documento dotó de límites y controles al rey. *Vid.*, Nazario González. *Los Derechos Humanos en la historia*, Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1998.

⁵ La Declaración incluyó concesiones tales como el derecho a la felicidad, derecho a elegir su propio gobierno mediante elecciones libres, libertad de prensa y de religión. En suma, se puede decir que este documento consagró las llamadas “libertades clásicas”. *Ibidem*.

⁶ Texto de referencia de los derechos humanos conocidos en la actualidad, que se caracteriza por dos rasgos. Primero, trata de derechos individuales conquistados con el objeto de limitar el poder absoluto del Estado en relación con sus súbditos; y segundo, fundamenta los derechos humanos en la propia naturaleza y dignidad inherente al hombre, con base en los valores filosóficos o religiosos que las distintas culturas puedan aportar. *Vid.*, Máximo Pacheco Gómez, *Los derechos humanos..*, *Op. Cit.*, p. x.

⁷ *Cfr.*, Nazario González. *Op. Cit.*, p. 16.

⁸ En los últimos sesenta años, la estructura de Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha crecido sobre la base que considera a los individuos como poseedores de derechos, por la virtud de ser humano y compartir una humanidad común. *Cfr.*, Chris Brown. “Human rights”, en John Baylis, Steve Smith y Patricia Owen (edited), *The globalization of World Politics: an introduction to International Relations*, p. 608.

burguesa en la comunidad del antiguo régimen, y frente a la dominación de que es objeto, reivindica las libertades que le estaban negadas”.⁹

Al revisar los antecedentes históricos de los derechos humanos, entendidos como el conjunto de ordenamientos jurídicos que incorporan los derechos que nacen y se fundamentan en la naturaleza humana; es necesario considerar que la ausencia de declaraciones formales sobre la materia no implica que la humanidad careciera de una concepción del respeto a la dignidad de las personas llena de contenido¹⁰, pues el Derecho de los Derechos Humanos, como tal, no se había desarrollado.

Con el transcurso del tiempo, ampliación y perfectibilidad de las nociones sobre los derechos humanos, se ha formulado una clasificación en generaciones¹¹. A saber, la protección de los derechos civiles y políticos correspondientes a la *primera generación de derechos*, puesto que fueron los primeros derechos reconocidos y formulados por movimientos revolucionarios de fines del siglo XVIII, las también llamadas “libertades clásicas”. Dentro de éstos encontramos las ideas y valores de libertad, dignidad humana y democracia.

Los derechos económicos, sociales y culturales, o de *segunda generación*, reclamados por movimientos libertarios de principios del siglo XX, dado que por su naturaleza requieren mayor intervención del Estado, a la par de su garantía. Por mencionar algunos, el derecho a la educación, a la vivienda, al trabajo y a la salud.

⁹ Luis Villoro. *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, p. 39.

¹⁰ Los derechos humanos corresponden a un cierto estado de la sociedad, pues antes de estar inscritos en una constitución o en un texto jurídico, se anunciaron bajo la forma de movimientos sociales, tensiones históricas, tendencias imperceptibles de las mentalidades que evolucionan hacia otra manera de sentir y de pensar. De tal manera que los derechos mediante conjuntos de leyes, la proclamación sistemática de las declaraciones de los derechos humanos es un fenómeno reciente en la historia. *Cfr.* Étienne-Richard Mbaya. “Génesis, evolución y universalidad de los Derechos Humanos ante la diversidad de las culturas”, en Susana B. C. Devalle (compiladora), *Poder y cultura de la violencia*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2000, pp. 181-182. El caso de los Derechos Humanos no es único. Hay muchas realidades, instituciones, movimientos e ideas en la historia de la humanidad cuyo origen se pierde en tiempos muy lejanos, que sin lugar a dudas se han institucionalizado muy tardíamente, sin que por ello haya que fijar su fecha de nacimiento en el de la institución propiamente tal. Nazario González. *Op. Cit.*, p. 29.

¹¹ *Cfr.*, Tarcisio Navarrete. “Panorama sobre aspectos básicos de derechos humanos”, en *Los Derechos Humanos al alcance de todos*, Editorial Diana, México, 1990, pp. 13-29.

La *tercera generación de derechos*, se promueve claramente a partir de la década de los años sesenta, donde los derechos tomarán de ser individuales a plasmarse en una dimensión colectiva y concernientes a la población, con miras al bienestar común mediante un esfuerzo de solidaridad entre los diferentes actores individuales y colectivos en el plano nacional e internacional. Como son el derecho a la paz, a beneficiarse del patrimonio común de la humanidad, entre otros.

Dicha clasificación se ha desarrollado cronológicamente y actualmente se habla de la existencia de hasta una quinta generación de derechos relativos al goce de un medio ambiente sano, por ejemplo.

En sí, los antecedentes históricos del concepto actual de Derechos Humanos se remontan al nacimiento del Estado moderno, en cuyo contexto se plantea por primera vez la limitación del poder del Estado-Corona en relación con sus súbditos.¹² Y de acuerdo con Nazario González, esta historia no ha sido otra cosa que la historia del esfuerzo por equilibrar los derechos civiles y políticos –por usar la terminología actual- con los económicos, sociales y culturales.

Las críticas a los Derechos Humanos se encuentran en dos sentidos. Por una parte, son juzgados de repetitivos, abstractos e inservibles para una política de realidades; y por otra, de ser una creación de la burguesía y constituir un instrumento para su dominación como clase.

A continuación, se presenta un análisis sobre las distintas concepciones que del término Derechos Humanos se tiene, y posteriormente se discutirá acerca del llamado *universalismo* frente al *relativismo cultural* como discursos divergentes respecto a estos derechos.

¹² El Estado y el Derecho han surgido, en el curso de la historia, como instrumentos sociales para garantizar determinado tipo de orden dentro de la sociedad. Los diferentes tipos de Estado, sus formas de gobierno y los distintos sistemas jurídicos son otros tantos intentos de concebir y garantizar ese orden. *Vid.*, Luis Ernesto Arévalo Álvarez. “El concepto de Derechos Humanos y los problemas de lo humano”, en *El concepto jurídico y la génesis de los derechos humanos*, 2ª edición, Ed. Lupus, México, 2001, pp. 33-35.

1.1.1 Interpretación del concepto Derechos Humanos

La concepción sobre Derechos Humanos, en principio, se relaciona con la defensa de la dignidad de las personas, siendo inherente al ser humano por su misma condición y sin tomar en consideración aspectos tales como el sexo, la religión, la nacionalidad, el idioma o su situación económica particular, principalmente.

Un derecho humano es “un derecho que ha sido definido en razón de su carácter, al considerársele como fundamental para todos los seres humanos y ser proclamado o reconocido como tal por un órgano competente”.¹³

Dicho concepto toma como referencia diversos aspectos para ser descritos, al tiempo que poseen características específicas, tales como su historicidad, universalidad¹⁴, inalienabilidad, transnacionalidad, irreversibilidad, indivisibilidad e interdependencia.¹⁵

Una noción provisional de derechos humanos que podría funcionar eficientemente en la mayoría de los casos en que se usa la expresión, tendría que aludir a “aquellas exigencias éticas de importancia fundamental que se adscriben a toda persona humana, sin excepción, por razón de esa sola condición. Exigencias sustentadas en valores o principios que se han traducido históricamente en normas de Derecho nacional e internacional en cuanto parámetros de justicia y legitimidad política”.¹⁶

Son descritos y conceptualizados por Jesús Rodríguez y Rodríguez como “el conjunto de prerrogativas, libertades y pretensiones de carácter civil, político,

¹³ Étienne-Richard Mbaya, *Op. Cit.*, p. 215.

¹⁴ En el siguiente apartado se presenta una revisión sobre esta característica, frente al llamado relativismo cultural.

¹⁵ *Vid.*, Pedro Nikken. “El concepto de Derechos Humanos” en *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica, 1994, pp. 1-6.

¹⁶ Mario I. Álvarez Ledesma. *Acerca del concepto “Derechos Humanos”*, McGraw-Hill, México, 1998, pp. 19-21.

económico, social y cultural, incluidos los recursos y mecanismos de garantía de todos ellos, que se reconocen al ser humano, considerándolo individual y colectivamente”.¹⁷

Se trata, en tal sentido, de una concepción ética que del ser humano guardan e intentan aplicar nuestras sociedades en las diversas dimensiones o prácticas de su vida comunitaria, pues “los Derechos Humanos pueden fundamentarse filosóficamente en la idea de una naturaleza humana, pero no se tratará aquí de una idea de naturaleza como estructura estática, sino como estructura dinámica, que en parte se va realizando en lo concreto, en la temporalidad histórica y en la individualidad”.¹⁸

Un aspecto a destacar es que los derechos humanos limitan el poder del Estado frente a las personas¹⁹, con el fin de que éste garantice una serie de derechos necesarios no solamente para vivir, sino para poder hacerlo dignamente.

Es imperante apuntar, por otra parte, que el concepto está profundamente relacionado con la crítica al funcionamiento de las instituciones sociales y la justificación del poder político. Aludiendo en este punto a los actores más poderosos del sistema internacional, quienes afirman haber adoptado una “posición ética” respecto de cómo deben ser tratadas y protegidas las personas, capaces de convertirse en defensores de la dignidad humana, o bien, de utilizar tal discurso que esconda sus propios intereses -de carácter económico o político generalmente- como un instrumento más para opinar e inmiscuirse en otros países o regiones enteras.

Para referirse a los derechos humanos se acude a varias expresiones aparentemente sinónimas, conceptos como derechos naturales, derechos innatos, derechos subjetivos públicos, garantías individuales, principios generales del

¹⁷ Jesús Rodríguez y Rodríguez. “Derechos Humanos”, en *Diccionario Jurídico Mexicano*, Tomo III, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Porrúa, México, p. 223.

¹⁸ Mauricio Beuchot. *Derechos Humanos: Historia y Filosofía*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Fontamara, México, 2001, p. 46.

¹⁹ Los derechos legales se fundamentan en las demandas contra el sistema político para proteger prerrogativas ya establecidas. De tal manera que los derechos humanos fundamentan las demandas morales contra el sistema político para fortalecer o aumentar las prerrogativas legales existentes. Jack Donnelly. *Derechos humanos universales en teoría y en la práctica*, Editorial Gernika, México, 1994, p. 33.

derecho o derechos fundamentales²⁰. Expresiones que encuentran significados distintos, apoyados en fundamentos ideológicos y filosóficos también diferentes.

No obstante, la combinación de dos palabras del lenguaje universal: *derechos y humanos*, “trae consigo la aceptación generalizada de lo que se conoce como tales”.²¹

Más allá de las prescripciones del Derecho positivo, nuestra comunidad lingüística y cultural cuenta con cierta noción de Derechos Humanos que es preciso desentrañar tanto para valorar el uso jurídico de la expresión como para acometer la empresa de su fundamentación. El asunto es que se utiliza tal vez con excesiva frecuencia y en los más variados contextos, lo que confunde su precisión y claridad conceptual; se puede decir entonces, que los derechos humanos son hoy un concepto tan difundido como difuso.²²

Parece claro que las actividades o prácticas en que se usa el término “Derechos Humanos” son las relativas al respeto, protección, promoción o reivindicación de la dignidad de la persona humana ante una o varias formas de manifestación de poderes sociales o políticos. Sin dejar de considerar que las concepciones que se tienen acerca de ellos, proceden casi en su totalidad de la Ciencia Política, del Derecho y de la Moral.

La noción provisional que ha concebido a los Derechos Humanos es caracterizada por sus distintos componentes; tales como exigencias éticas de importancia fundamental que poseen todos los seres humanos, sin excepción, por razón de su sola pertenencia al género humano, exigencias sustentadas en valores cuyos principios se han traducido históricamente en normas de derecho nacional e internacional, y valores-principios considerados como parámetros de justicia y legitimidad política.²³

Revisado lo anterior, podemos afirmar que los Derechos Humanos se refieren a los valores éticos pertenecientes a la humanidad, es decir, la base que

²⁰ Para un análisis detallado sobre el uso de dichos términos. *Vid.*, Gregorio Peces-Barba Martínez. *Curso de derechos fundamentales: teoría general*, Ed. Universidad Carlos III de Madrid y Boletín Oficial del Estado, Madrid, España, 1999.

²¹ Mauricio Beuchot. *Op. Cit.*, p. 22.

²² *Cfr.*, Mario Álvarez. *Op. Cit.*, p. 6.

²³ *Ibid.*, p. 136.

debe regir las relaciones sociales y puede ser traducida en principios tales como la dignidad, la inviolabilidad, la igualdad y la autonomía propia de la persona humana; que al mismo tiempo es afectada por los fenómenos que en las comunidades humanas tienen curso, además de tomar en cuenta las múltiples dimensiones culturales existentes en el mundo.

En el ámbito internacional, “los compromisos de los Estados permiten, a la vez, legitimar las reivindicaciones que emanan de los individuos y de los grupos. Con todo, no hay que perder de vista la doble ambigüedad que se esconde detrás de la formulación actual de los derechos humanos en el plano internacional es el resultado de compromisos establecidos por los representantes de ideologías diferentes y contradictorias”.²⁴

También debemos señalar que la universalidad de estos derechos es criticado por los partidarios del respeto a las particularidades culturales y religiosas arraigadas a las sociedades. Dicha relación dialéctica -entre universalidad y relatividad cultural- tan polémica, ha de ser el objeto de análisis del siguiente apartado.

²⁴ Étienne-Richard Mbaya. *Op. Cit.*, pp. 215-216.

1.1.2 Universalismo vs relativismo cultural

Los Derechos Humanos entendidos en el sentido que todos los seres humanos poseen derechos inalienables, es la expresión de valores universales. Empero, este principio de universalidad ha sido cuestionado en nombre de cierta particularidad, ya sea de orden filosófico, ideológico, cultural o religioso.²⁵

De acuerdo con Luis Villoro en su libro *Los retos de la sociedad por venir*, las relaciones entre culturas²⁶ oscilan entre el relativismo y el universalismo. El relativismo cultural sostiene que cualquier cultura es igualmente válida pero incomparable con alguna otra, siendo imposible señalar los caracteres de una cultura universal, de tal manera que el relativismo levanta una barrera contra las pretensiones universalistas de Occidente.

En contraparte, el universalismo es entendido como la teoría que sostiene el valor supremo de la sociedad, como realidad o como concepto. Existen dos variedades de universalismo. A saber, el universalismo extremo que afirma que el todo es más valioso que las partes, que el individuo es una simple parte del todo social y que por ello carece de valor separado de él; y el universalismo moderado que concede realidad al individuo y le otorga cierto valor aparte del todo social.²⁷

Tras las referencias conceptuales e introductorias de las categorías de análisis de este apartado, se hará una revisión de los argumentos a favor cada una de ellas, iniciando con el relativismo cultural y analizando posteriormente los propios del universalismo.

²⁵ Cfr., Mille Dina Melhem. *Islam et Droits de l'homme: Regards croisés*, Barcelona, España, 2005, p. 2.

²⁶ La cultura es claramente importante para los seres humanos, pero usarla como una herramienta analítica puede ser problemático, al constituir un concepto multifacético que no puede ser descrito particularmente por su complejidad y dinamismo. No obstante, es difícil mirar el mundo y no ver la cultura; pues ésta puede ayudarnos a entender por qué los seres humanos actúan en la forma en que lo hacen y que diferencias y similitudes existen entre ellas. Cfr., Simon Murden. "Culture in world affairs", en John Baylis, *et. al.*, *Op. Cit.*, pp. 420-421.

²⁷ Henry Pratt, citado por Gabriela Sánchez Carmona. *Algunas concepciones islámicas sobre Derechos Humanos*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2004, p. 303.

El relativismo absoluto, “acepta la validez de cualquier cultura, y para rechazarla tiene que argumentar que una comunidad cultural libre es preferible a una oprimida y que vale más el respeto a la pluralidad que la imposición de las propias actitudes o creencias. Si reivindica el valor de la autonomía cultural, asevera que la libertad es preferible a la dominación; si afirma su identidad, establece la superioridad moral de ser auténtico; si rechaza que el sentido de su vida sea determinado por otros, proclama el derecho de todos a elegir sus propios fines”.²⁸ A pesar de ello, los relativistas tienen que aceptar la presencia de ciertos valores transculturales para justificar su propio relativismo y asegurar una convivencia digna entre culturas.

Así pues, la relatividad cultural es un hecho innegable, ya que las culturas no pueden ser comparadas debido a las diferencias existentes en tiempo y espacio, pero si los Derechos Humanos son textualmente los que posee toda persona por el simple hecho de ser humano, parecerían naturalmente universales. Adamantia Pollis y Peter Schwab afirman que “todas las sociedades poseen nociones acerca de los derechos humanos, que todas las sociedades manifiestan, rebasando los límites culturales e históricos, concepciones acerca de los derechos humanos”.²⁹

Se tiene, entonces, que el rasgo de universalidad de los derechos del hombre se deriva del hecho de que estos derechos son poseídos por todo el género humano. Tienen como propósito subrayar su importancia y hacer hincapié en que su entidad moral es tal que su propiedad o titularidad trasciende las fronteras³⁰, con esto, la importancia moral de los derechos humanos “significa que la condición de ser humano en virtud de la cual se tienen unos derechos fundamentales, es una exigencia moral de superior jerarquía en relación con otras

²⁸ Luis Villoro, *Op. Cit.*, pp. 142-143.

²⁹ Citado por Jack Donnelly. *Op. Cit.*, p. 79.

³⁰ Referido tanto a fronteras físicas como culturales. Es menester considerar que al no existir una cultura única, es necesario revisar las diversas perspectivas que se tiene sobre un mismo asunto -en este caso, los derechos humanos -y con ello, hacer respetar las diversas concepciones que las sociedades poseen acerca de un mismo tema.

consideraciones morales y, obviamente, sobre cualquier clase de cuestiones fáctico-circunstanciales que pudieran subordinar la posesión de tales derechos”.³¹

De tal manera que la nota de universalidad, en cuanto a las personas implicadas en la relación jurídica que nace de un derecho fundamental, alude tanto a los titulares del derecho, como a los sujetos obligados³²; y basada en la igualdad, en la dignidad y en el valor de todos los seres humanos.

El avance progresivo de una normativa de derecho internacional sobre derechos humanos³³ se ha desarrollado no sólo a nivel universal sino regional, inspirado y orientado en la “consideración universalista de los derechos humanos” que presenta serias dificultades de adecuación e interpretación de los mismos, retomando el concepto básico que todo ser humano y en cualquier parte debe mantener siempre y, por encima de todo, su condición de ser humano.³⁴

En concordancia, “es cierto que no hay valores universales sino culturas determinadas, pero también lo es que no hay culturas determinadas sino con valores universales, pues por lo menos algunos de esos valores los comparten con otras culturas. Y otra vez la analogía, ya que esos valores los comparten con semejanzas pero también con diferencias, esto es, de manera analógica, no unívoca, ni tampoco equívoca”.³⁵

La divergencia real entre el universalismo y el relativismo cultural se genera cuando ambas posturas toman sus versiones más radicales. En su forma extrema, lo que podemos denominar relativismo cultural radical³⁶ sostiene que la

³¹Mario Álvarez. *Op. Cit.*, p. 78.

³² Jesús Ballesteros. *Derechos humanos: concepto, fundamentos, sujetos*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1992, p.42.

³³ Pedro Nikken en el artículo “Introducción a la protección internacional de los derechos humanos”, refiere y describe ampliamente el avance progresivo del Derecho Internacional de los Derechos Humanos.

³⁴ De igual manera, hay que apuntar que dicha condición de ser humano no puede juzgar que se pierda por el hecho de preservar costumbres y tradiciones diferentes o contrarias a las promovidas por los actores más poderosos del escenario internacional, quienes por su capacidad financiera, sus opiniones tienen gran peso en las organizaciones mundiales importantes que actúan bajo la bandera de promoción de la “paz y seguridad internacionales”, con fines específicos propios y egoístas.

³⁵ Mauricio Beuchot, *Op. Cit.*, p. 40.

³⁶ Si se acepta el relativismo, cualquier acción podría estar justificada si se cuenta con el conjunto de valores adecuados para ello. En lo particular, no parece haber modo de fundamentar los derechos humanos, excepto con una validez restringida a cada contexto particular. Pero entonces no tendría sentido hablar de violación de derechos humanos fuera de los contextos locales y específicos donde se han establecido y aceptado. Lo

cultura constituye la fuente única para validar un derecho o una norma moral, mientras que el universalismo radical³⁷ afirma que la cultura carece de importancia para la validez de los derechos y las normas morales, cuya vigencia es universal.³⁸

Es claro que los derechos reconocidos en un ordenamiento no pueden considerarse nunca tan universales ni, por tanto, fundamentales, a razón de que todos los sistemas jurídicos conocidos presentan un ámbito de validez limitado, sin dejar de apuntar que las diferencias pueden converger en ciertas apreciaciones, haciendo respetar las jurisdicciones internas de los países, contrario a la aplicación que se pretende dar en la actualidad.

El pretendido universalismo del actual Derecho Internacional de los Derechos Humanos, para que sea tal, debe abrirse a las aportaciones provenientes de la diversidad cultural, para cristalizar una auténtica esfera universal de derechos humanos como lenguaje común de la humanidad, en la que se vean reflejadas la mayoría de la comunidad internacional.³⁹

Ante este panorama los elementos de ambas teorías, la universalista y la relativista, pueden ser unidos y sintetizados hacia la búsqueda de una posición intermedia. Lo que Pollis llama nuevo universalismo reconstruido⁴⁰, lo que Mbaya denomina integración normativa⁴¹, el universalismo multicultural⁴² de Kabunda, o

que desde un punto de vista específico parecería una violación de derechos humanos, desde otro podría estar incluso moralmente justificado. Olivé, citado por Gabriela Sánchez. *Op. Cit.*, p. 54.

³⁷ Occidente ha aducido para justificar su dominación la existencia de valores universales que esa cultura pretende encarnar. [...] La ideología liberal moderna es heredera de esa pretensión universalizante. Sostiene, entonces, que la versión europea de los derechos humanos básicos es universalmente válida y pretende imponerla, sin restricciones, a todas las culturas. Luis Villoro. *Op. Cit.*, pp. 192-193.

³⁸ *Cfr.*, Jack Donnelly, *Op. Cit.*, p. 165.

³⁹ *Cfr.*, Jaime Oraá. "Prólogo", en Mbuyi Kabunda Badi. *Derechos humanos en África: teorías y prácticas*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2000, pp. 9-10.

⁴⁰ Adamantia Pollis. "A new universalism" en *Human Rights: new perspectives, new realities*, Lynne Rienner publishers, Londres, 2000, p. 13.

⁴¹ El Derecho Internacional de los Derechos Humanos tiene como objeto asegurar esta integración más allá de las desigualdades ideológicas y de las del desarrollo. Quiere asegurar una integración mediante la afirmación de normas comunes. Étienne-Richard Mbaya. *Op. Cit.*, p. 199.

⁴² Se propone un universalismo multicultural de derechos humanos, y no el vigente etocentrista y unilateralmente universalizado, mediante el enriquecimiento de la universalidad con las aportaciones de los valores positivos de la cultura de los pueblos del continente en lo que tienen de humanismo y de concepciones universalistas, es decir, el equilibrio entre la universalidad y la diversidad o el diálogo

lo que Beuchot nombra universal analógico⁴³, a través de la propuesta de An-Naim que exhorta un discurso cultural interno y un diálogo intracultural como proceso a través del que los derechos –los derechos humanos- puedan ser universalizados.

transformador a favor del pluralismo cultural. Conseguir la universalidad a través de la complementariedad de las diversidades. Mbuyi Kabunda. *Op. Cit.*, pp. 25-27.

⁴³ Una visión de la universalización que es respetuosa de lo particular, una posibilidad de universalizar sin hundirnos en la sola homogeneización, pero sin renunciar a toda universalización y quedar atrapados en la diferencia, en el relativismo. Mauricio Beuchot, *Op. Cit.*, p. 71.

1.2 LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM

El derecho natural, que es común a todas las naciones; el derecho civil, que depende de cada Estado y la moral, que depende de cada religión.

Samuel Puffendorf

La concepción que el Islam⁴⁴ tiene del hombre es la de un ser humano que no cuenta con la capacidad propia para discernir lo correcto de lo incorrecto y que por sus propios medios no llegará a andar por el buen camino, sino es con la ayuda y guía de Dios⁴⁵, de tal manera que la ley islámica o shari'a⁴⁶ es la elaboración posterior de la ley religiosa basada en el Corán.

En lo que se refiere a la idea de los derechos dentro del Islam⁴⁷ con relación a la occidental existen diferencias, que en parte tienen una causa religiosa, debido a que en el Islam, los derechos y las obligaciones se encuentran estrechamente relacionados y pueden ser divididos en cuatro categorías fundamentales, así “los deberes hacia Dios que todo hombre está obligado a cumplir, los deberes del hombre con respecto a sí mismo, los derechos de los

⁴⁴ Palabra árabe que significa sumisión a la voluntad de Dios, se usa generalmente en dos sentidos. En primer lugar se refiere a la religión o *din* de todos aquellos que creen en la misión de Mahoma como apóstol de Dios y en el Corán como la palabra de Dios transmitida a la humanidad a través de Mahoma. En segundo lugar se refiere al sistema social, legal, cultural y político que surgió alrededor de esta religión. De esta manera, el Islam puede ser visto no solamente como una religión, con su sistema de creencias y formas de culto, sino también, entre otras cosas, como una forma de vida o *dunia* y una cultura; también puede ser visto como un sistema de poder o doctrina política o como una forma de organización social que no reconoce fronteras entre lo religioso y lo político. Sierra Kobeh, María de Lourdes. *Introducción al estudio del Medio Oriente: del surgimiento del Islam a la repartición imperialista de la zona*, UNAM-FCPyS, 2002, pp. 22-23.

⁴⁵ Gabriela Sánchez. *Op. Cit.*, p. 12.

⁴⁶ La shari'a es un conjunto de reglas que, evaluadas según las normas de hoy, parecen injustas. Pero los ulemas que las concibieron fueron presos de las circunstancias de la época, en particular de los poderes establecidos que les presionaron para conseguir decisiones favorables, e incluso para servir a sus intereses. Mbuyi Kabunda, *Op. Cit.*, p. 189.

⁴⁷ Se dividen en dos grupos: los derechos de Dios y los derechos de los hombres. Los primeros se resumen en la obediencia y respeto de la palabra de Dios, la aplicación de la Ley religiosa transmitida a través del Profeta, la pertenencia a la comunidad musulmana y la participación social y política en su promoción y defensa, mediante el respeto de las prescripciones del coran en la materia. Los segundos están sometidos a aquellos o al orden divino, cuya observancia se encargan los imanes, teólogos y juristas. *Ibid.*, pp. 196-197.

demás con él, los derechos que los recursos que Dios ha puesto a su disposición y que le ha autorizado a usar para su bienestar”.⁴⁸

De acuerdo a la ley islámica, los derechos humanos son una consecuencia de las obligaciones humanas y no su antecedente, además las obligaciones van en primer lugar hacia Dios, después a las demás personas que se verá reflejado en el bienestar común, derivado de la fe islámica, como elemento espiritual en el orden que se refleja en todas sus normas y enseñanzas.

La palabra árabe *huquq al-insan*⁴⁹ es un término considerado de reciente acuñación, tomando como referencia los inicios del desarrollo de la shari'a. Frecuentemente se alega que en el Islam no se conocían los derechos humanos, sino hasta que occidente los denominó como tales, empero, cabe destacar que dicho vocablo no puede encontrarse en los tratados de los juristas medievales.

Khalid M. Ishaque fundamenta que “los musulmanes tiene prescrito buscar siempre los medios para garantizarse mutuamente lo que en la fraseología moderna llamamos *derechos humanos*”.⁵⁰ Aún más, admite que el término no puede traducirse al lenguaje de las obras sagradas del Islam, sosteniendo que yacen en la esencia de esta doctrina.

El pensamiento islámico, según Ann Elizabeth Mayer, fue muy lento para luchar contra la discrecionalidad de un gobernante. En cambio, las sociedades occidentales después del Renacimiento crecieron en riqueza y poder, registraron un progreso en la elaboración de instituciones que podrían poner restricciones efectivas al despotismo e instituir normas a sus medidas. En el siglo XIX, los estudios de gobernanza constitucional como modelos europeos se convirtieron en una preocupación para los intelectuales y los hombres de Estado en ámbitos musulmanes que empezaron a culpar los modos prevalencientes de despotismo, para el relativo retraso y debilidad de estos países.⁵¹

⁴⁸ Abu Al-Ala Al Mawdudi. *Los principios del Islam*, International Islamic Federation of Student Organizations, Arabia Saudita, 1992, p. 151.

⁴⁹ En español, Derechos Humanos.

⁵⁰ *Cfr.*, citado en Jack Donnelly. *Op. cit.*, pp. 81-85.

⁵¹ Ann Elizabeth Mayer. “Islam”, en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. 3, Oxford University Press, 2009, p. 236.

Al hablar de Derechos Humanos en el Islam, nos encontramos con diversas perspectivas, a saber, que “el Islam es compatible con los derechos humanos internacionales; que los derechos humanos en los países islámicos deben ser aplicados en el contexto de la ley islámica; que el Islam es incompatible con los derechos humanos internacionales; que el movimiento en pro de los derechos humanos es imperialista que oculta un motivo antirreligioso y, por tanto, debe ser rechazado, siendo esta última la más radical”.⁵² Y finalmente, “la idea fundamental de la existencia de puntos convergentes y divergentes entre las dos premisas anteriores, insistiendo sobre la posibilidad de conciliación e invocando hacia una visión reformista y liberal del Islam”.⁵³

Las tesis mencionadas anteriormente encuentran su justificación en argumentos sujetos a la interpretación e inmersos en la polémica, debido a que el Islam no cuenta con una entidad facultada que defina la ortodoxia para todos los creyentes. De ahí que la objetividad con que se tomen los conceptos dependa de las fuentes de referencia. A continuación se explica detenidamente cada una de ellas.

a) El Islam es compatible con los derechos humanos internacionales.

La compatibilidad absoluta del Islam con los derechos humanos es defendida en retrospectiva histórica⁵⁴, e incluso afirmada con la premisa de que el Islam constituye la principal fuente de inspiración de los mismos, pues sus principios deben ser respetados y obedecidos como un mandato divino. En tal sentido, se afirma que el Islam ha ejercido una fuerte influencia sobre Occidente y en el desarrollo de los principios actuales de los Derechos Humanos, intentando acabar con la incomprensión al respecto de su religión en dicha materia.

⁵² Gabriela Sánchez. *Op. Cit.*, p. 2.

⁵³ *Cfr.*, Mlle Dina Melhem, *Op. Cit.*, p. 3.

⁵⁴ Algunos musulmanes incluso mantienen que las fuentes islámicas esbozaron primero los ideales de derechos humanos, creyendo que el sistema moderno de Naciones Unidas se limitó a recoger los preceptos inherentes en el islam. *Vid.*, Ann Elizabeth Mayer, *Op. Cit.*

Se aclara que el concepto de Derechos Humanos no procede ni de la filosofía renacentista, ni del espíritu de los promotores de la revolución francesa, más bien, la fuente de la Declaración de los Derechos Humanos, por más de catorce siglos⁵⁵, fue el Islam al incluir principios que en muchos aspectos anticiparon al Derecho Internacional de los Derechos Humanos, pese a que los pensadores del pasado islámico no hayan empleado conceptos y términos que correspondan categóricamente a la terminología y conceptos modernos de Derechos Humanos.

Los autores que coinciden con esta afirmación, presentan una concepción islámica de los Derechos Humanos conforme a los principios generales de los mismos, fundamentado en la idea de la universalidad del Islam desde un punto de vista evolutivo y de cierta manera defensivo.

La percepción de compatibilidad se afirma exponiendo que la falta de democracia y respeto de los Derechos Humanos en los países musulmanes no está relacionado con la religión, más bien a las condiciones históricas, políticas y económicas existentes. Para muestra, se tiene que en las comunidades musulmanas en el mundo, los activistas de los derechos humanos y las Organizaciones No Gubernamentales han rechazado la noción de que la aceptación del Derecho Internacional de los Derechos Humanos signifique traicionar a su cultura.

b) Los derechos humanos en los países islámicos deben ser aplicados en el contexto de la ley islámica.

El mundo musulmán no puede concebirse como único y homogéneo, al contrario, dentro de él se concentran múltiples y diversas realidades que tienen su origen en los desarrollos históricos particulares de cada nación.

⁵⁵ Sulayman Abd al-Rahman Haquil en *Human Rights in Islam and the refutation of the misconceived allegations associated with these rights*, defiende la idea de que los Derechos Humanos en el Islam ya existían y eran reconocidos mucho antes de que empezaran a surgir esas declaraciones y documentos en pro de tales derechos, con el fin de promocionarlos a nivel mundial.

Aunado a lo anterior, la aplicación de la ley islámica, no tiene un nivel de influencia análogo en todos los Estados musulmanes, pues en algunos, las cortes seculares son las imperantes, dejando sólo a la shari'a lo relativo a las leyes criminales y de familia; mientras que en otros, sólo se observa la ley islámica.

Parece innegable que no todas, pero sí la mayoría de las perspectivas musulmanas sobre el Derecho Internacional de los Derechos Humanos se relacionan directamente con sus entendimientos sobre las prescripciones de la shari'a, acordados por los juristas islámicos medievales.

Hay que recordar que durante tal período medieval, los juristas aceptaron la esclavitud y el concubinato, aprobaron las instituciones patriarcales que daban a los hombres un control sobre las mujeres, convinieron un estatus de segunda categoría a los no musulmanes, demandaron el asesinato de los apóstatas para el Islam y estipularon penas criminales como la flagelación, la crucifixión, la lapidación y la amputación de extremidades.⁵⁶

c) El Islam es incompatible con los derechos humanos internacionales.

El supuesto de que los “derechos humanos son un descubrimiento occidental” es una característica común de los debates contemporáneos sobre el tema en escenarios no occidentales; en este caso, referente a la incompatibilidad absoluta entre el Islam y el pensamiento de los Derechos Humanos.

La discusión ha aumentado su percepción conflictiva tras los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 en Estados Unidos, pues fue precisamente a partir de ese momento, en que todo lo que está relacionado con lo islámico tiende a percibirse a través de un panorama sesgado hacia lo radical.

La idea de incompatibilidad absoluta se basa en elementos tales como el estatus de inferioridad de la mujer, las sanciones penales previstas por la shari'a, y la desigualdad entre musulmanes y no musulmanes. Dicha concepción es

⁵⁶ Ann Elizabeth Mayer. *Op.Cit.*, p. 235.

apoyada sobre la base de representación de un Islam estático y arcaico que se rige por un derecho conservador musulmán.

En el plano político, las élites dirigentes tienen particular interés por imponer en su territorio la teoría de la incompatibilidad de los sistemas y la superioridad del suyo, por intermedio de un grupo de funcionarios al servicio del régimen de que se trate.⁵⁷

Ernest Renan habla del Islam como un estado de negación absoluta del humanismo y la universalidad, mientras que Bernard Lewis analiza la libertad en el Islam a partir de un enfoque histórico y político, refiriéndose a que el Islam instaura un sistema autoritario de poder.⁵⁸

También existe una literatura vulgar que difunde toda clase de prejuicios y estereotipos que contribuyen a mantener la idea de que la religión musulmana es fundamentalmente hostil a toda clase de libertad.

Antes de pasar al siguiente punto, es necesario recordar el texto tan controvertido de Samuel Huntington que supone un *choque de civilizaciones y culturas*⁵⁹, en el que distingue entre las que conocen y respetan los Derechos Humanos y aquellos que los niegan. Expone la idea de una confrontación inevitable entre occidente y el Islam, al afirmar que éste constituirá una civilización bélica que rechazará los valores occidentales, a saber, la democracia y los Derechos Humanos, por ser valores extranjeros de otras civilizaciones.

d) *El movimiento en pro de los derechos humanos es imperialista y oculta un motivo antirreligioso, por lo tanto, debe ser rechazado.*

Esta postura es considerada como la más radical dentro de la premisa por la incompatibilidad absoluta entre el Islam y los Derechos Humanos.

⁵⁷ Étienne-Richard Mbaya, *Op. Cit.*, p. 205.

⁵⁸ *Cfr.*, Mlle Dina Melhem. *Op. Cit.*

⁵⁹ *Vid.*, Samuel P. Huntington. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 1997, 422 pp.

El argumento central de los autores que proponen esta tesis se basa en el principio de laicidad como punto central sobre el que se fundamenta la “concepción universal de los Derechos Humanos”.

En tal sentido y en el contexto europeo, particularmente en el francés, la Declaración de Derechos del Hombre y del Ciudadano fue el resultado de un proceso de secularización que definió el “inicio de la modernidad”, fruto de la Filosofía de las Luces, contando con la burguesía como fuerza social y económica capaz de asegurar el comienzo de la aplicación política del nuevo ideario.⁶⁰

Desde Occidente, “en vez de contribuir a crear las condiciones objetivas para el progreso de los derechos humanos, éstos se convierten, sobre todo en los medios de comunicación, en un discurso ideológico de descalificación del enemigo secular, estigmatizado al Islam como religión oscurantista y reacia al progreso y la modernidad”.⁶¹

e) Existen puntos convergentes y divergentes entre las premisas de compatibilidad e incompatibilidad, empero, se reclama la posibilidad de conciliación que invoca una visión reformista y liberal del Islam.

Esta última tesis consiste en replantear la manera en que es interpretado el Islam. La mayoría de los adeptos a esta idea se presentan como visionarios reformistas que proclaman una posible reconciliación entre el Islam y las condiciones de la “vida moderna”, la coexistencia entre el modernismo y la fidelidad favorable al Islam progresista, entre las concepciones conciliables entre el hombre moderno y las prescripciones islámicas.

Según Abdullah An Na'im, no se tiene que tomar la shari'a como la totalidad de la religión, sino hay que tomar en cuenta los cambios y la evolución, pensando que las fuentes escritas del Islam no deben estar estáticas ni estar

⁶⁰ Cfr., Gema Martín Muñoz. “Derechos Humanos y Mundo Árabe: distintas vertientes de una misma cuestión”, en *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, España, 1993, p. 21.

⁶¹ *Ibid.*, p. 22.

fijadas sobre una comprensión particular y contexto específico del Islam y a nombre de él.⁶²

En la actualidad, algunos teólogos y activistas islamistas están trabajando en la reproducción literaria sobre una revisión de la tradición islámica fundada en la igualdad y el pluralismo en la sociedad humana, reconciliando los principios del Islam con la democracia, el multipartidismo, el fortalecimiento del rol de la mujer en la sociedad y el estatus de los no musulmanes. Con esto, se pretende centrar la atención en un Islam tolerante, evolutivo y compatible con los Derechos Humanos.⁶³

Si bien es cierto que la aplicación de derechos humanos en países islámicos se relaciona indudablemente con un sistema cultural y político diferente al occidental, la religión no entraña en sí una incompatibilidad de principios del sistema de valores.

A continuación, se presenta una revisión de las declaraciones nacionales e internacionales a nivel oficial sobre Derechos Humanos, para poder abordar más adelante el tópico tan debatible de las interpretaciones.

⁶² Citado por Mlle Dina Melhem. *Op., Cit.*, p. 9.

⁶³ *Ibid.*, pp. 10-11.

1.2.1 Varias visiones

La Declaración Universal de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, redactada tras el fin de la Segunda Guerra Mundial, percibida como el referente oficial para la promoción y protección de los derechos de las personas, fue votada con cuarenta y ocho votos a favor y ocho abstenciones⁶⁴, sin ningún voto en contra.

Desde el principio del Sistema de Derechos Humanos de Naciones Unidas, han habido musulmanes que conciben que su religión comparte los mismos valores y objetivos que la Declaración Universal de los Derechos Humanos, proponiendo que la herencia islámica y el Derecho Internacional de los Derechos Humanos se pueden reafirmar mutuamente. En el sistema, las delegaciones representantes de países musulmanes, ocasionalmente buscan bloquear o modificar las propuestas de derechos civiles y políticos en foros donde los temas chocan con la ley islámica, el cual podría ser el motivo de sus objeciones.⁶⁵

En el mundo musulmán se observa que la actitud de los Estados respecto al tema de los Derechos Humanos, se ha dividido en dos grandes ramas. Por una parte adoptan posiciones comunes con los países del sur, basadas en la defensa del relativismo cultural, de los derechos económicos y de la soberanía contra el universalismo y el imperialismo occidentales⁶⁶; y por la otra, ponen de manifiesto la especificidad de sus sociedades y creencias religiosas para defender una

⁶⁴ Los países que reservaron su voto fueron Arabia Saudita, Sudáfrica, Bielorrusia, Checoslovaquia, Polonia, Ucrania, la Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas y Yugoslavia. La postura del Reino de Arabia Saudita respecto a la declaración se debe principalmente a la oposición por aceptar el artículo decimooctavo relativo a la libertad de cambiar de religión, al encontrar un evidente desacuerdo entre esta idea y la que guarda la ley islámica respecto al tema. *Vid.*, Máximo Pacheco G. *Los derechos fundamentales de la persona*, Estudios de Derechos Humanos, tomo II, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, p. 80.

⁶⁵ Ann Elizabeth Mayer. *Op. Cit.*, pp. 236-237.

⁶⁶ En los foros internacionales, Irán y Arabia Saudita surgieron como aliados promientes en la promoción del particularismo cultural islámico como base para el rechazo de la universalidad de los derechos humanos; no por compartir un entendimiento común sobre el Islam -por un lado, los partidarios del Islam chií duodecimano, y por el otro, Arabia Saudita con la versión wahhabi del Islam sunní- más bien una fuerte antipatía hacia los derechos humanos. *Ibid.*, p. 239.

concepcion islámica de derechos humanos, que proceden de la revelacion divina y no de la razon humana ni de sus leyes.⁶⁷

Las declaraciones actuales no constituyen una posicion oficial del Islam ni tampoco los contenidos jurídicos, solamente es un posicionamiento respecto a los contenidos internacionales de derechos humanos que reivindicacion la vision particular que expresan respecto al tema, subrayando los preceptos sociales y políticos del Islam que reflejan una fuerte preocupacion por el bien y la dignidad del ser humano.

Por mencionar algunos ejemplos⁶⁸. El *Proyecto de Declaración de Derechos Humanos y Obligaciones Fundamentales en el Islam*, elaborado por la Liga del Mundo Musulmán en 1979; la *Declaración Islámica Universal de Derechos Humanos*, elaborada por el Consejo Islámico de Londres y presentada ante la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura en 1981; el *Proyecto de Documento sobre los Derechos Humanos en el Islam*, propuesto en la cumbre de la Organización de la Conferencia Islámica celebrada en Taif, Arabia Saudita, en 1981; el *Proyecto de Declaración de Derechos Humanos*, aprobado en el quinto coloquio sobre Derechos Humanos celebrado en Teherán, Irán, en 1989; el *Proyecto de Declaración de Derechos Humano en el Islam*, elaborado por los Ministros de Asuntos Exteriores de la Organización de la Conferencia Islámica, en El Cairo, Egipto, en 1990; el *Proyecto de la Carta Árabe de Derechos Humanos*, preparada por la Liga de los Estados Árabes en 1982; el *Proyecto de Carta de Derechos Humanos y del Pueblo en el Mundo Árabe*, aprobada en Siracusa en 1986; la *Gran Carta Verde de Derechos Humanos de la era Yamahirí*, adoptada por Libia en 1988; la *Carta Nacional Marroquí de Derechos Humanos*, elaborada por las asociaciones relacionadas con la cuestion de los Derechos Humanos, proclamada en Rabat, en 1990; o los Estatutos de la Organización Árabe de Derechos Humanos.

En estos documentos, se refiere al Islam en términos generales, enfatizando su aportacion a la civilización, tomando nota del principio fundamental

⁶⁷ Fred Halliday, citado por Mbuyi Kabunda, *Op. Cit.*, p. 223.

⁶⁸ *Vid.*, Gema Martín Muñoz. *Op. Cit.*, p. 20.

para garantizar y proteger la dignidad del ser humano, y siguiendo la esencia de lo expuesto en la Carta de Derechos Humanos de la Organización de Naciones Unidas y las convenciones internacionales. De acuerdo con Kabunda, todos estos documentos que reflejan más o menos el esquema de los derechos humanos islámicos, se caracterizan por una combinación artificial de los derechos humanos universales con los elementos de la shari'a.

Existen, por otra parte, principios dentro de la ley islámica que no concuerdan con las consideraciones de “derechos humanos occidentales”, y en muchas ocasiones, “no se trata de que el Islam sea incompatible con los derechos humanos, sino de las manipulaciones que los gobiernos hacen del Islam, utilizándolo como un justificante para sus propios intereses. Los puntos de conflicto más serios entre el Islam y los derechos humanos universales se pueden resumir en principalmente dos: el estatus de las mujeres y el trato a los no musulmanes”.⁶⁹

La violencia de género, no obedece a principios islámicos, sino a un dominio patriarcal o formas culturales que se justifican bajo principios religiosos. Un ejemplo de ello es la mutilación genital femenina⁷⁰, un rito que tiene su origen en la Arabia preislámica.

De acuerdo con Mawdudi, “el Islam ha fijado ciertos derechos fundamentales universales para la humanidad en su conjunto, los cuales han de observarse y respetarse bajo cualquier circunstancia, derechos fundamentales para todo hombre en virtud de su condición de ser humano”.⁷¹

⁶⁹ Gabriela Sánchez. *Op. Cit.*, p. 31.

⁷⁰ Existe una tipología que reconoce tres clases de mutilación genital femenina, a saber, la circuncisión llamada sunna, la excisión o clitoridectomía, y la excisión e infibulación también conocida como circuncisión faraónica. Cada tipo refiere a una operación diferenciada que va de una extirpación parcial de los genitales femeninos, a una total. Todavía se conoce esta práctica en ciertas zonas de los siguientes países: Kenia, Tanzania, Etiopía, Sudán, Uganda, al norte de la República Democrática del Congo, Chad, al norte de Camerún, Nigeria, Benin, Togo, al norte de Ghana, Burkina Faso, Mali, al norte de Costa de Marfil, Liberia, Sierra Leona, Guinea, Guinea-Bissau, Gambia, Senegal, Mauritania, Argelia, Botswana, Djibouti, Eritrea, Libia, Malawi, Mozambique, Níger, Nigeria, República Centroafricana, Somalia, y por los coptos –grupo no musulmán– al sur de Egipto. *Vid.*, Alison Dundes Renteln. “The case of female circumcision”, en *International Human Rights: universalism versus relativism*, Sage publications, California, 1990, pp. 56-58.

⁷¹ Abu Al-Ala Al Mawdudi. *Op. Cit.*, p. 67.

De manera que la particularidad de los derechos humanos no sólo se advierte en las concepciones sobre la dignidad humana, sino también en los sistemas sociales y los regímenes políticos basados en esas concepciones.

Adela Cortina en el artículo *Los Derechos Humanos en la ética discursiva*, nos habla de la tensión que se da entre la ética universalista de contenidos mínimos y la ética particularista de contenidos máximos, y expone que “en una sociedad pluralista como la nuestra no se puede lograr el consenso sobre máximos morales, sino sobre unos pocos mínimos morales sobre los que todos están de acuerdo. En síntesis, a mayor contenido, menor acuerdo, y a la inversa”⁷².

Es innegable el hecho de que las transformaciones en el mundo han tomado diferentes caminos y han reaccionado ante los nuevos procesos, tales como la modernización o la globalización, de manera distinta.

⁷² Adela Cortina. “Los Derechos Humanos en la ética discursiva”, en Mauricio Beuchot, *Derechos Humanos: Historia y Filosofía*, Fontamara, México, 2001, p. 27.

1.2.2 Múltiples interpretaciones

La primera fuente en la que se basa la ley islámica es el Corán, donde encontramos auténticas perlas que brillan sobre un fondo de tinieblas y nos hacen patente que la aspiración hacia un respeto fundamental de la persona estaba presente en la conciencia islámica⁷³. “Cuando juzguéis entre los hombres que juzguéis con justicia”. Y el respeto a la persona lo expresa con especial firmeza al declarar que “Quien ha matado a un hombre, sea juzgado como si hubiese matado a todo el género humano, mientras que quién le salve la vida ha de ser recompensado como si salvara la de todo el género humano”.⁷⁴

Todas las normas incompletas que bien el Corán no contemplaba tuvieron que ser precisadas en los primeros tres siglos del Islam. “Los juristas musulmanes, haciendo honor a la verdad, reconocen que en la elaboración de la shari’a intervienen cuatro fuentes o *usúl*: El *Corán*, la *sunna* o comportamiento del profeta, el *quiyás* o razonamiento por analogía, y el *iyma*, consentimiento o acuerdo general”.⁷⁵

Las interpretaciones modernas de las condiciones de la shari’a sólo han añadido nuevas capas de complejidad al patrimonio islámico puesto que no hay una jurisprudencia establecida sobre cómo las normas de la ley islámica deben

⁷³ Nazario González. *Op. Cit.*, p. 32.

⁷⁴ *Corán 4:61*. Versión castellana de Julio Cortés. Es necesario apuntar que en los tiempos del Profeta Muhammad nadie consideraba la posibilidad de traducir todo o parte del Corán a una lengua extranjera, pues había sido revelado expresamente como un Corán árabe. Con la extensión de las conquistas árabes, la esfera de influencia del Corán abarcó territorios extranjeros al mundo arabófono, al tiempo que la población iba abrazando el Islam. De acuerdo con una visión doctrinal rigorista, una traducción en el verdadero sentido de la palabra no es posible, pues la expresión coránica es un milagro que el hombre no puede imitar, simplemente puede ser considerado como un comentario, entendiéndose que no podría reemplazar, de ninguna manera, al texto árabe original. *Cfr.*, R. Paret. “La traduction du Kur’an: doctrine orthodoxe”, en *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, v. I, Leiden E.J. Brill, París, Francia, 1986, p. 431.

⁷⁵ Manuel Ruiz Figueroa. *La religión islámica: una introducción*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2002, p.102.

ser entendidas, puesto que la cuestión era cómo afectaban a principios enunciados en la ley de Derechos Humanos.⁷⁶

El Corán es objeto de varias lecturas, mientras que el interrogante de los derechos humanos en el mundo árabe-musulmán probablemente no reside en el contenido del Corán sino en la evolución de las sociedades islámicas y en el uso que ellas pudieran tener del texto sagrado.⁷⁷

Al efectuar una revisión, encontramos que el Corán otorga ciertas libertades y derechos individuales que pueden ser traducidos al lenguaje actual de los Derechos Humanos. A saber, el derecho a la vida, a la libertad⁷⁸, a participar en el gobierno, a la educación, a la igualdad de los individuos ante Dios, a la justicia, derecho de la inocencia hasta ser declarado culpable, a viajar y migrar, de los huérfanos, por mencionar algunos.

A pesar de ello, es ineludible apuntar que existen varios puntos encontrados entre la ley islámica y los derechos humanos. Tomando como referencia la Declaración Universal de los Derechos Humanos⁷⁹, encontramos en el artículo quinto relativo a la prohibición de torturas, penas, tratos crueles o inhumanos, el primer punto de conflicto, puesto que de acuerdo al Derecho Islámico, quién desobedece las reglas de la shari'a puede ser castigado por medios de mutilación, lapidación, latigazos o ley del Talión.⁸⁰

Respecto al artículo séptimo sobre la igualdad, como se introdujo con anterioridad, el estatus legal de las mujeres y los no musulmanes contraviene tal derecho. Acerca del matrimonio, considerado en el artículo decimosexto, se prohíbe el enlace entre una musulmana y un no musulmán, mientras que los matrimonios forzados, los matrimonios de placer y la poligamia masculina tienen cabida dentro de esta institución.

⁷⁶ Ann Elizabeth Mayer. *Op. Cit.*, p. 240.

⁷⁷ Citado por Mbuyi Kabunda. *Op. Cit.*, pp.177-178.

⁷⁸ Sin prohibir claramente la esclavitud, el Islam la ha limitado considerablemente favoreciendo la liberación del esclavo e impidiendo que un hombre se convirtiera en propietario de otro hombre. Mbuyi Kabunda. *Op. Cit.*, p. 197.

⁷⁹ *Declaración Universal de Derechos Humanos*, San Francisco, 1948, en línea: [<http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>], consultado 14 de noviembre de 2008.

⁸⁰ *Huduud*, nombre dado al sistema criminal del que se habla.

El artículo decimoctavo trata acerca de la libertad de cambiar de religión. Sin embargo, es verdad que el Islam concede libertad religiosa a los no musulmanes⁸¹.

Por último, el artículo decimonoveno reconoce el derecho a la libertad de opinión y expresión. En tal sentido, podría considerarse una violación a éste el hecho de que en el Islam no se pueda poner en duda el Corán o la *sunna* del Profeta, ya que es considerado como apostasía⁸².

Se argumenta, entonces, que la libertad de expresión puede verse muy limitada, pero hay que tomar en consideración que la reflexión y entendimiento del verdadero sentido del libro sagrado no es traducido como apostasía, por otro lado, los verdaderos límites a la libertad de expresión y opinión se ejercen por los regímenes gubernamentales, como son el manejo y control de la información, respecto a cuestiones políticas, económicas o sociales, no religiosas.

El derecho penal musulmán está claramente en contra del derecho a la integridad física de las personas, a las que somete no sólo a las sanciones corporales, sino también a la pena de muerte.⁸³

En cuanto a las sanciones corporales prescritas por el Corán y sometidas a múltiples condiciones hacen casi imposible su aplicación, para que a una persona le sean aplicadas las sanciones que la shari'a establece dentro del contexto de la ley criminal, es necesario que el delito sea comprobado⁸⁴.

⁸¹ *Corán* 2:257. Dios es el Amigo de los que creen, les saca de las tinieblas a la luz. Los que no creen, en cambio, tienen como amigos a los *taguts*, que les sacan de la luz a las tinieblas. Ésos morarán en el Fuego eternamente. *Corán* 3:198. En cambio, quienes temen a su Señor tendrán jardines por cuyos bajos fluyen arroyos, en los que estarán eternamente, como alojamiento que Dios les brinda. Y lo que hay junto a Dios es mejor para los justos.

⁸² La *riddah* o apostasía se refiere a los musulmanes que cambian de religión o difaman al Islam, y es castigado con pena de muerte. Cuando alguien es acusado de ser apostata comúnmente debe exiliarse de su país o del país en el que está residiendo por temor a que le castiguen con dicha pena, y si la persona está casada se le divorcia, pues ningún musulmán debe estar casado con una persona que ostente esta categoría.

⁸³ Mbuyi Kabunda. *Op. Cit.*, p. 199.

⁸⁴ En el caso del robo, el ladrón no debe encontrarse en una situación de necesidad que justifica su acción. En el del acto impuro o de infidelidad, este ha de ser atestiguado por cuatro personas que lo han presenciado. En definitiva, todos estos castigos no deben ejecutarse sin el consentimiento del culpable, en caso de previo arrepentimiento. El derecho penal de muchos países musulmanes es producto de la creación humana, y no de la revelación divina o del verdadero derecho islámico como pretenden los gobiernos. El derecho musulmán es muy riguroso en lo que se refiere a las pruebas. Exige pruebas precisas, y no contradictorias, de varias personas íntegras y de testigos que han presenciado en vivo los hechos. Esta condición limita los castigos o los imposibilita. Es preciso subrayar que dichos castigos no figuran en ninguna parte en el Corán. Mohamad

Finalmente, se tiene que “las generalizaciones sobre el mundo del Islam son peligrosas. [...] No existe un mundo musulmán único. Por el contrario, existen Estados-Naciones con soberanía propia, algunos de los cuales son menos islámicos que otros. Las variaciones del proceso de cambio en cada Estado musulmán y una gran diversidad de instituciones, culturas y experiencia histórica afectan de modo recurrente a las reacciones y ajustes de las comunidades y Estados musulmanes ante los retos que deben afrontar”.⁸⁵

Para el mundo musulmán, el tema de los Derechos Humanos no es algo ajeno, algo que no conozcan o rechacen, pues reconocen que la esencia de estos derechos se concentra en la revelación divina. Aunado a lo anterior, el Islam como religión y sistema ideológico, dentro de un contexto de interpretación adecuado, funciona como base para el respeto hacia los derechos humanos considerados universales.

El Islam en sí mismo, como código de vida ético, moral y religioso, es flexible para adoptar los estándares internacionales de derechos humanos, siempre y cuando se haga una reinterpretación adecuada de sus fuentes y una reforma drástica de la shari'a.⁸⁶ Ya que no constituye un obstáculo para la protección de los derechos humanos, más bien los obstáculos se traducen en los intereses políticos de la clase gobernante de los Estados, utilizándolo como una excusa para cometer violaciones a los derechos de sus habitantes.

Hay que insistir que las prácticas culturales relacionadas con principios islámicos, generalmente no tienen su origen en ellos, como es el caso de la mutilación genital femenina, debido a que la violación de los derechos humanos en la región no son origen de las llamadas “prácticas islámicas”, sino por causas políticas, socioeconómicas o culturales, y no debido a principios religiosos.

Talbi, citado por Mbuyi Kabunda, *Op. Cit.*, p. 198. En el *Corán 24:4-5*, se explica que: “A quienes difamen a las mujeres honestas sin poder presentar cuatro testigos, flageladles con ochenta azotes y nunca más aceptéis su testimonio. Ésos son los perversos. Se exceptúan aquéllos que, después, se arrepientan y se enmienden. Dios es indulgente, misericordioso.”

⁸⁵ Philip H. Stoddard. *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, trad. Andrés Pérez Carballo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 38.

⁸⁶ Gabriela Sánchez. *Op. Cit.*, p. 95.

Frente a graves peligros y represión⁸⁷, los musulmanes han trabajado para establecer organizaciones independientes de Derechos Humanos y han criticado leyes, decisiones de la corte, y actos gubernamentales que violan el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, en el sentido de afirmar inequívocamente la universalidad de los derechos humanos.⁸⁸

Por último, es importante ponderar que el Islam reconoce y vela por la dignidad inherente al ser humano, empero, la cuestión radica en la interpretación que se hace de los preceptos islámicos, las prácticas preislámicas, o bien, las manipulaciones utilizadas por los gobiernos.

⁸⁷ El propio profeta pidió tolerancia y la clemencia en la aplicación de dichos castigos, incluso su suspensión en caso de duda. Son los gobiernos injustos que, a lo largo de la historia del Islam, les aplicaron de una manera estricta por razones ajenas al espíritu de éste. Said Al-Ashmawy, citado por Mbuyi Kabunda, *Op. Cit.*, pp. 198-199.

⁸⁸ Ann Elizabeth Mayer. *Op. Cit.*, p. 243.

1.3 VIOLACIÓN DE DERECHOS HUMANOS Y EL PAPEL DE LAS ONGs

No se podrá tener una sociedad equilibrada mientras la mujer continúe siendo un objeto silenciado y despojado de sus derechos, y se siga constatando que lleva esta clase de existencia dentro de la sociedad.
Rita El Khayat

La violación a los Derechos Humanos de mujeres y hombres es registrado a diario -pero no siempre denunciado- en todas partes del mundo, de manera que es concebido como un problema a nivel internacional; aclarando que no es una situación exclusiva de cierta región ni de ciertos países.

En lo que toca a la situación de los Derechos Humanos en una docena de países del Mundo Árabe, se ha registrado un serio deterioro en 2009, según un informe publicado por el *Centro de Estudios de Derechos Humanos de El Cairo*, que denuncia que varios de los gobiernos de la región han bloqueado los mecanismos de protección de instituciones supranacionales como la Liga Árabe, cuya labor como teórico garante de la protección de las personas queda seriamente en entredicho según las conclusiones del documento.

El informe titulado "Bastión de impunidad, espejismo de Reforma", denuncia casos de tortura, asesinatos extrajudiciales, y detenciones ilegales en Egipto, Túnez, Argelia, Marruecos, Sudán, Líbano, Siria, los territorios ocupados de Palestina, Iraq, Arabia Saudita, Bahrein y Yemen. Se critica igualmente que los "limitados" avances registrados en estos lugares en el ámbito de igualdad de género no son nada más que una maniobra para aparentar una falsa imagen de desarrollo ante la comunidad internacional mientras "simultáneamente evaden las

medidas de reforma democrática necesarias para asegurar la dignidad y la igualdad entre todos sus ciudadanos".⁸⁹

Ahora bien, la discusión de lo islámico *versus* la visión occidental de derechos humanos internacionales ayuda a cristalizar algunas diferencias entre los dos conceptos. Esas diferencias son visiblemente más claras en cinco áreas; es decir, los derechos de las mujeres, la libertad religiosa, la pena de muerte, la sexualidad e intimidad, y la libertad de expresión.

La cuestión es, entonces, ¿cómo hacer cumplir el respeto a los derechos humanos por medio de los estándares universales en países que aún se resisten a eliminar violaciones a los derechos humanos que tienen su origen en "la tradición o en la cultura", ya que es innegable y evidente que en el mundo existen concepciones culturales y morales diversas que no necesariamente tienen que coincidir con la moral de los países de occidente, pero que también constituyen violaciones a los derechos humanos?.⁹⁰

En cuanto al papel ejercido por las Organizaciones No Gubernamentales (ONGs), es importante definir las como organizaciones independientes, sin fines de lucro ni controladas o financiadas por los gobiernos. Aquellas que trabajan en el campo de los Derechos Humanos son reconocidas mundialmente por aportar datos sobre violaciones a tales derechos y darlos a conocer públicamente. Al tiempo, presionan a las autoridades públicas y comparten la información para establecer estándares de derechos humanos, además de su tarea principal que es proteger a las personas de cualquier tipo de violación a sus derechos.⁹¹

Como actores de la política internacional, las ONGs de Derechos Humanos son defensoras de los principios idealistas en situaciones en que la política del poder ejerce una poderosa influencia incentivada por los Estados; y tratan de hacer de los derechos humanos a la libertad, la dignidad y el bienestar no negociable en todo momento, pero especialmente en situaciones que amenazan

⁸⁹ s/a. "La situación de los Derechos Humanos en el Mundo Árabe se ha deteriorado en 2009", en *Mundo Árabe*, en línea [<http://www.mundoarabe.org/ddhmunidoarabe.htm>], consultado el 13 de diciembre de 2009.

⁹⁰ Gabriela Sánchez Carmona. *Op. Cit.*, pp. 41-42.

⁹¹ Ann Marie Clark. "Nongovernmental Organizations: Overview", en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. IV, Oxford University Press, 2009, p. 87.

dichos derechos. Su acción se centraba al principio en derechos político-sociales y amenazas a los derechos de la integridad personal como encarcelamiento por razones políticas, tortura, asesinatos políticos y desapariciones; posteriormente abrieron su defensa a los derechos económicos, políticos y culturales.⁹²

Entre las más destacadas y mejor conocidas se registran, la *Fédération Internationale des Ligues des Droits de l'Homme* creada en 1922, *Amnistía Internacional* fundada en 1961, y la *Human Rights Watch* fundada como Helsinki Watch en 1978. Es importante reconocer que éstas actúan sobre una misma línea estratégica y táctica, pues a pesar de no ser un conjunto monolítico de organizaciones, trabajan unas con otras, y con organizaciones intergubernamentales o bien con algunos Estados.

No obstante, es evidente que las ONGs que trabajan por el respeto de los Derechos Humanos han experimentado una oposición por parte de los Estados, específicamente por aquellos que han violado sistemáticamente dichos derechos, como una medida de mantenimiento de su monopolio de poder.

Las ONGs árabes de Derechos Humanos, persiguen sus objetivos mediante el control de condiciones sobre este tema promoviendo una legislación de Derechos Humanos, proporcionando asesoramiento jurídico a las víctimas, mediante la publicación de informes críticos sobre casos específicos, así como en fuentes más amplias de los derechos humanos a través de programas educativos que actúan como "think tanks" de la política⁹³. La realización de investigaciones de campo sobre la aplicación de los derechos humanos, el diálogo con la oposición política más amplia para buscar un terreno común, y participar en reuniones nacionales, regionales e internacionales sobre Derechos Humanos.⁹⁴

Dichas organizaciones empezaron a desarrollarse lentamente durante la década de los años sesenta, pero su impacto empezó a notarse dos décadas después. En 1983 se fundó la primera agrupación pan-regional en esta esfera, la

⁹² *Ibid.*, pp. 89-90.

⁹³ El *Cairo Institute for Human Rights*, en conjunto con el *Ibn Khaldun Center for Development Studies* funcionan, tal vez, como los "think tanks" más prominentes del mundo árabe en estos asuntos.

⁹⁴ Anthony Tirado Chase. "Nongovernmental Organizations: Arab NGOs", en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. IV, Oxford University Press, 2009, p. 97.

Organización Árabe para los Derechos Humanos (AOHR, por sus siglas en inglés). La reunión en la que se constituyó tuvo lugar en Chipre, ya que ningún Estado árabe permitió que tal reunión se llevara a cabo dentro de sus fronteras.

Es importante destacar que las ONGs de Derechos Humanos en el mundo árabe, desde finales de los años noventa y a principios del 2000, se han apartado de trabajar con organizaciones regionales gubernamentales como la Liga Árabe y la Organización de la Conferencia Islámica.

Por otra parte, las ONGs dedicadas a defender los derechos de las mujeres han desarrollado y activado programas significativos para promover la igualdad de sus derechos y combatir la discriminación implícita en las leyes, tanto las que se refieren a cuestiones de estatus personal como a las garantías sociales; además de trabajar en beneficio de su desarrollo, sanidad y educación. Hoy en día, las mujeres en las ONGs y movimientos sociales, están jugando un papel importante en presionar a las organizaciones internacionales y gobiernos nacionales para que adopten políticas hacia la igualdad de las mujeres.⁹⁵

De tal manera, el papel de las organizaciones de mujeres, y de la lucha política de las mismas, siguen siendo factores cruciales en cualquier cambio que supone conducirá a la completa emancipación de las mujeres y a una igualdad real entre los sexos. Según Nawal El Saadawi⁹⁶, sólo a través de la influencia ejercida por la acción política y eficaz organización de entes sociales y culturales el cambio es posible. De manera que los hombres deben llegar a comprender e incluso ser obligados a hacer los cambios dentro de sí mismos que son tan necesarios para el progreso humano y que parecen tan reacios a llevarlos a cabo.

Los movimientos en pro de la igualdad de derechos y movimientos feministas de diferentes partes del mundo han unido sus fuerzas a través de foros internacionales como conferencias de Naciones Unidas y las crecientes redes de ONGs. Esto no impide, sin embargo, que diversas fuerzas conservadoras vayan formado bloques en contra de la aplicación de la igualdad de derechos.

⁹⁵ J. Ann Tickner. "Gender in world politics", en John Baylis, Steve Smith y Patricia Owen (edited), *The globalization of World Politics: an introduction to International Relations*, 2007, p. 275.

⁹⁶ Cfr., Nawal El Saadawi. *The hidden face of Eve: women in the Arab World*, Sherif Hetata (trad.), Londres, 1980, p. ix.

Así pues, el caso de la mujer árabe-musulmana no es diferente que el de las mujeres en general, pero es específico. Debido a su discrepancia entre doctrina y práctica, entre Derecho Internacional y legislaciones nacionales⁹⁷, que es objeto de estudio de los siguientes capítulos.

⁹⁷ *Vid.*, Khadija Elmadmad. “Women’s rights under Islam”, en *Human Rights of Women: International Instruments and African Experiences*, Zed Books, Austria, 2002, p. 243.

CAPÍTULO 2

DOCTRINA Y PRÁCTICA

2.1 PRECEPTOS FUNDAMENTALES EN LA DOCTRINA

*El Islam respeta la relación individual y única entre el creyente y Dios.
Manuel Ruiz Figueroa*

El mundo islámico, como se ha señalado en el capítulo anterior, no puede ser considerado como una unidad homogénea, debido a la gran diversidad de sociedades que viven y conviven al interior, aceptan y comparten un sistema ideológico-religioso como guía para la vida cotidiana⁹⁸, el Islam. Sin embargo, se perciben diferencias graduales respecto a la manera de implementar las prescripciones doctrinales, relacionadas generalmente con cuestiones históricas, intereses económicos, o bien, políticos.

De tal manera que para poder comprender las bases, la justificación y evolución propia de la doctrina jurídica islámica, es ineludible echar un vistazo a las condiciones existentes en aquellos tiempos y latitudes específicas que vieron surgir al Islam, pues en numerosas ocasiones, “las transformaciones, reformas y contrarreformas provocadas por el devenir histórico y la intervención de ambiciones, expectativas y planes puramente humanos, nada tienen que ver con lo espiritual ni con la trascendencia”.⁹⁹

Así pues, el asunto más debatible entre la doctrina de la ley islámica y las prácticas o costumbres se presentan con más ímpetu en el derecho de familia¹⁰⁰ y

⁹⁸ El código moral y de valores que el Islam, propone dota a las relaciones humanas de rasgos particulares que se manifiestan en la constitución de la sociedad, en los hábitos alimentarios y de vestir, en las formas de habitación, en la disposición de las ciudades, en el desarrollo de las artes y de las reglas de cortesía. Montserrat Abumalham, *El Islam: de religión de los árabes a religión universal*, Editorial Trotta, Universidad de Granada, España, 2007, p. 13.

⁹⁹ *Ibíd.*, p. 12.

¹⁰⁰ En lo que concernía a la población árabe del Islam, era generalmente administrado según la estricta doctrina de la *shari'a*. Puesto que se trataba de un sistema basado en las costumbres de aquellas localidades donde se había originado la ley, como el Hiyaz e Iraq, y que había integrado con éxito dentro de su estructura las reformas introducidas por el Profeta, resultó ser en gran medida afín al temperamento innato de la sociedad árabe, que lo soportaba sin esfuerzo. Para otros pueblos, la recepción de la *shari'a* presentaba serios problemas, ya que sus conceptos básicos eran con frecuencia completamente ajenos a la estructura tradicional

el derecho civil, ámbitos en los que la cuestión de la mujer encuentra contrastes significativos, que constituyen un interensantisimo objeto de análisis del presente capítulo.

de aquellas sociedades. Noel J. Coulson. *A history of Islamic law*, María Eugenia Eyra (trad.), Editorial Bellaterra, Barcelona, España, 1998, p. 143.

2.1.1 Estatus de la mujer en la Arabia preislámica

Antes de describir el estatus de la mujer en la Arabia preislámica, es necesario realizar algunos apuntes acerca de las circunstancias particulares que regían las relaciones sociales de sus habitantes, además del ámbito geográfico prevaleciente en la zona.

La península arábiga, dotada principalmente de desierto y rocas, se encuentra inclinada hacia el Golfo Pérsico y está rodeada por cadenas montañosas. Comprende una llanura costera de amplitud variable y una llanura de inmensas extensiones esteparias y desérticas. La porción sureña orientada hacia el Océano Índico tienen ricos cultivos gracias al monzón. Arabia septentrional y central, se encuentra sometida a los caprichos de lluvias escasas y poco abundantes. En Arabia central solamente los oasis del Hidjaz gozan de una situación privilegiada donde Yatrib, Taif y Jaibar rodean la ciudad comercial de La Meca, situada en el fondo de un círculo montañoso próximo a la costa. Allí estaba, en el siglo VII, el corazón de Arabia.¹⁰¹

La ciudad de la Meca, entre los siglos I y IV d.C., fue un centro de comercio en el que se encontraban abisinios, persas, sasánidas, chinos, cristianos y judíos, por mencionar algunos. Dicho período en el que abundaban los centros de adoración a deidades tradicionales, es conocido en el Islam como la época del error y la ignorancia o *djahiliya*¹⁰², una época pagana que no subsistiría más allá del siglo IV o V d.C.

¹⁰¹ Arabia del sur conoció muy pronto una civilización avanzada, fue ocupada sucesivamente por el reino Mineo, por el reino de Saba que sacaba su riqueza de la exportación de los aromas locales y del tráfico de materias preciosas con la India, después por el reino Himyarita, pero que cayó en decadencia y fue invadido a fines del siglo IV d.C. por los abisinios de Aksum. Del otro lado, Arabia del norte entra en la historia más tardíamente; sus beduinos, grandes camelleros o pequeños pastores de corderos, protegiendo mediante un tributo a algunos sedentarios que les ayudaban a vivir, no estuvieron jamás organizados. Fue tan sólo en la época de la decadencia himyarita cuando La Meca, organizada por la poderosa familia Qurach en “república comercial”, heredó el tráfico entre el Océano Índico y el Mediterráneo y se convirtió en el punto de partida de caravanas regulares. *Cfr.*, Dominique Sourdel. *L'islam*, Dolors Bramon (trad.), Editorial Oikos, Barcelona, España, 1973, pp. 5-7.

¹⁰² *Vid.*, Ahmed Fakhry. *Pre-islamic Arabia*, Sección de Estudios Orientales, COLMEX, México, 1964.

Antes del advenimiento del Islam, se considera que los árabes eran politeístas, con tintes de esporádicas prácticas monoteístas¹⁰³, donde cabía un lugar para la magia.

Rendían culto a diversos dioses de la naturaleza, así como a demonios y espíritus¹⁰⁴; ofreciendo rituales y dedicando rezos, pues en este contexto, se consideraba que ante el ofrecimiento de un sacrificio, no se podían esperar más que gracias y beneficios como respuesta lógica de los dioses a su ofrenda.

La forma de organización en la Arabia preislámica se encontraba bajo la dirección de un jeque o *sayyid* que administraba tanto a sedentarios como a nómadas organizados en tribus independientes, es decir, diversos grupos de personas que afirmaban descender de un antepasado común¹⁰⁵, que al tiempo constituían la unidad básica de la sociedad.

El individuo debía lealtad a la tribu en conjunto y no a la persona encargada de conducirla, en la medida de que todas las decisiones eran tomadas de manera grupal. Aunado a ello, la normatividad observada encuentra su base en la herencia histórica de sus antepasados, con el fin de mantener el carácter y espíritu de la tribu. En concordancia, la pertenencia a un grupo era un elemento necesario para la vida en las ciudades, colonias de los oasis y también el desierto, así que si un individuo no formaba parte de alguna de ellas, se conocía una forma

¹⁰³ La noción de *Allah* -Dios- para los árabes preislámicos era muy diferente, conceptualmente, de las concepciones posteriores; era visto como un Dios supremo y muy lejano a la vida cotidiana. Colin Turner. *Islam: the basics*, Editorial Routledge, Gran Bretaña, 2006, p. 14.

¹⁰⁴ Aunque el árabe nómada no creyera seriamente en los dioses, estaba totalmente convencido de la existencia de los genios o *jinn*. Eran espíritus indefinidos que rara vez adoptaban una personalidad diferenciada o un nombre. Se asociaban con los desiertos, las ruinas y otros lugares siniestros, y podían presentar la forma de animal, serpiente u otro reptil. Se les tenía cierto miedo, pero no siempre eran malvados. Aunque habían sido creados de fuego y no de arcilla como el hombre, su fin era, igualmente, servir o rendir culto a Dios. [...] En contraposición con los ángeles están los demonios o satanes. El término ya se utilizaba en Arabia en tiempos preislámicos, pero podía significar serpiente, o algo sememjante a los *jinn*. Cfr., Richard Bell y Montgomery Watt. *Introducción al Corán*, Mercedes Lucini (trad.), Editorial Encuentro, 1987, Madrid, España, pp. 149-151.

¹⁰⁵ Entre las tribus se distinguían tradicionalmente dos grupos rivales, vinculados a la posteridad de Abraham: árabes del sur descendientes de Qatan y árabes del norte, descendientes de Ismael. Se ramificaron en numerosos grupos, algunos de las cuales –Qais, Qurach entre los nizaríes, Lajm, Kinda, Gassan, entre los yemeníes- tuvieron un importante papel en la historia. Tenaz, su rivalidad continuó hasta mucho después de las primeras luchas entre mequíes nizaríes y medinenses yemeníes en tiempos de Muhammad. Dominique Sourdel. *Op. Cit.*, p. 6.

de adopción o afiliación llamada *wala*, mediante la cuál se extendía protección al nuevo miembro.

Dentro de tal sistema, actitudes como el valor, la hombría, la virilidad, la bravura¹⁰⁶, la venganza¹⁰⁷, la generosidad y la hospitalidad eran consideradas como virtudes fundamentales de su código de conducta. Así pues, “la idea de represalia, unida a la responsabilidad corporativa, era una forma relativamente efectiva de mantener la paz en el desierto y prevenir la delincuencia”.¹⁰⁸

En cuestiones relativas a la vida moral, era prácticamente desconocida, pues no existía un concepto claro de moralidad, además que no constituía una demanda de sus dioses.

Al hablar de mujeres en ésta época, se encuentran inmersas en una sociedad compuesta por tribus unidas por lazos de sangre que basaban su estructura en un dominio patriarcal. Apenas existía un sistema fijo en el que parece haber predominado el sistema de parentesco patrilineal, sin ignorar que también se conocía el sistema matrilineal, en el que sólo contaba la ascendencia materna y donde también era habitual el matrimonio poliándrico, en el cuál una mujer tenía varios maridos, cada uno de ellos con distinta estabilidad y distinto grado de obligación en lo relativo a la descendencia.

Respecto al matrimonio, algunas veces se efectuaban pagos a la esposa en persona, el concepto básico del matrimonio bajo la ley consuetudinaria era la venta de una mujer por su padre, o cualquier otro pariente varón que recibía, en cuanto que vendedor, el precio de la compra pagado por el marido¹⁰⁹. Por otra parte, la reconciliación o aplazamiento de la disolución del lazo matrimonial no

¹⁰⁶ La aplicación de la ley era, generalmente, responsabilidad privada del individuo que había recibido la ofensa. Por lo general, la dignidad exigía que las disputas intertribales o *razzias*, fueran resueltas por la fuerza de las armas, aunque dentro de la tribu se recurría normalmente al arbitraje. Esta función no era ejercida por agentes especializados, un arbitro *ad hoc*, el *hakam*, era elegido por las partes en disputa, el *kahin*, sacerdote de un culto pagano que afirmaba poseer poderes sobrenaturales de adivinación solía ser una alternativa común. Noel J. Coulson. *Op. Cit.*, p. 20.

¹⁰⁷ La Ley del Talió se había convertido ya en la mayor parte de las ocasiones en un sistema bastante convencional de indemnizaciones materiales por heridas o muerte, como lo reflejan los textos a partir de los siglos V y VI d.C. Montserrat Abumalham. *Op. Cit.*, p. 21.

¹⁰⁸ Richard Bell y Montgomery Watt. *Op. Cit.*, p. 20.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 23.

figuraba como medida contra el divorcio súbito o arbitrario, ni tampoco la esposa era merecedora de la dote pagada por su marido.

También estaban permitidos los matrimonios temporalmente limitados o *mut'a*, en los que la frontera con la prostitución era difusa y la promiscuidad una conducta evidente.¹¹⁰

Se registra que las mujeres no podían poseer propiedades a su nombre, al contrario, el objeto de propiedad era la mujer misma, considerada al mismo tiempo como encarnación del pecado, la desgracia y la vergüenza, no gozaba de ningún derecho o posición en la sociedad e incluso se cuestionaba si se les había concedido un alma en el cuerpo.

Al considerarlas como un bien para ser poseído, comprado, vendido o heredado, se les trataba como objetos sexuales, y por ende, no se les respetaba en absoluto su dignidad.

Tampoco poseían el derecho a heredar -a pesar de que se tratara de propiedades de su esposo- puesto que las normas de la herencia habían sido esbozadas para consolidar la fuerza de la tribu como factor importante en las luchas tribales. Los derechos de herencia pertenecían solamente a los parientes varones del fallecido, ésta regla excluía también a los menores, sobre la base de su incapacidad para participar en las actividades militares.¹¹¹

En aquellos tiempos, lo que se anhelaba era el nacimiento de un hijo varón con miras y confianza a que éste perpetuaría la familia patriarcal, no obstante, la pobreza era tan generalizada que se acostumbraba a matar a los recién nacidos, o enterrarlos vivos, especialmente si se trataba de niñas. Aunado a la naturaleza de tal acto, era calificado como generoso, en el sentido del pronunciamiento “tener paz y dar paz”, pues la niña no sufriría ni haría sufrir a su familia de ninguna manera.

¹¹⁰ Cfr., Hans Küng. *El Islam: historia, presente y futuro*, José Manuel Lozano Gotor y Juan Antonio Conde Gómez (trad.), Editorial Trotta, Madrid, España, 2006, p. 182.

¹¹¹ Noel J. Coulson. *Op. Cit.*, p. 25.

2.1.2 Reformas ante la llegada del Islam

La situación de Arabia al momento del surgimiento del Islam era muy compleja, no sólo en lo político, sino también en lo social, en lo religioso y hasta en lo lingüístico. El politeísmo que se practicaba, no reflejaba ni ofrecía respuesta alguna a las necesidades concernientes a la moral ni a la espiritualidad.

La transición efectuada por el Islam se reflejó en el paso de una sociedad basada en los vínculos de sangre, a otra basada en la fe religiosa común. En esta nueva sociedad, el grupo familiar había reemplazado a la tribu como su unidad básica.

Con la predicación del Profeta Muhammad se quebrantó el sistema de relaciones, dependencias y clientelismo ejercido por las tribus árabes, además de cuestionar su código de hábitos y valores¹¹². Así fue que, “le bastaron diez años al Profeta para implantar el Islam en Arabia¹¹³, conquistar la Meca, unificar políticamente bajo su mando a la península arábica y dejar señalados los derroteros que llevarán al Islam a su destino universal, al desarrollar un código de conducta y una moral apropiada”.¹¹⁴

En Medina, anteriormente Yatrib, Muhammad fungió como gobernante con autoridad política, militar y religiosa, donde sustituyó gradualmente a las antiguas organizaciones tribales por la *umma* o comunidad de creyentes, unida por el lazo religioso islámico.

¹¹² Al margen de las consideraciones estrictamente religiosas, la adoración de distintos dioses constituían un auténtico negocio para la clase sacerdotal que gobernaba la ciudad. Muhammad dirigía sus críticas principalmente contra la idolatría y los ritos paganos, y por tanto, atacaba directamente los intereses de la aristocracia gobernante e indirectamente la economía de toda una ciudad que basaba su economía en las continuas peregrinaciones generadas por la adoración de distintos ídolos. Pablo Mandirola Brioux. *Introducción al Derecho Islámico*, Ed. Jurídicas y Sociales, Madrid, España, 1998, p. 9.

¹¹³ Muhammad había conseguido extender progresivamente su dominio sobre una gran parte de Arabia, entonces en vías de organización. Recibió asimismo la sumisión de los cristianos de Nachran, a quienes permitió, según la tradición, conservar sus bienes y su religión mediante el pago de un tributo. [...] Las reglas se aplicaban directamente a la vida de la época, sin prever la extensión futura de la comunidad. Dominique Sourdel. *Op. Cit.*, pp. 16-17.

¹¹⁴ Manuel Ruiz Figueroa. *La religión islámica: una introducción*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2002, p. 47.

Desde aquel momento, el Profeta ya no podía limitar su doctrina a los problemas puramente religiosos, sino que además era responsable de su comunidad, debía velar por su bienestar y preparar la defensa militar de la ciudad; preocupaciones que constituyeron una nueva etapa de revelaciones. Mientras que en la Meca, las revelaciones fueron fundamentalmente de orden ético y moral; las de Medina incluían además consideraciones políticas y legales, e incluso las disposiciones administrativas con las que se organizó la ciudad; todas ellas plasmadas en el Corán.¹¹⁵

Poco a poco, se iría formando un cuerpo legal para regir a la sociedad que no se contrapondría radicalmente con las instituciones jurídicas preislámicas conocidas. En general, las normas se encuentran mucho más suavizadas e inspiradas por un humanismo progresista, la nueva organización politico-religiosa barrió las antiguas tradiciones de privilegio aristocrático y de afiliación tribal que no toma en cuenta las diferencias de raza o lengua.

La igualdad de derechos se exaltó como un concepto social y religioso con base en el cual la comunidad debería de regirse. Sin embargo, éste no abarcaría con la misma extensión a cerca de más de la mitad de la población -es decir- las mujeres, los niños y los esclavos. Pero aún cuando se establece una relación de dependencia respecto a los hombres, es la primera vez que las mujeres y los niños existen legalmente con derechos claramente establecidos.¹¹⁶

En cuestiones de la mujer, los preceptos enunciados por el Islam se convirtieron en el signo de una revalorización importante y definitiva de ellas. En Arabia “se limitó a cuatro el número de esposas, aseguró un estatuto propio para las mujeres dentro del régimen musulmán de estricto patriarcado, reguló la relación con las esclavas en el contexto del concubinato y de la procreación”.¹¹⁷ En tal sentido, las reformas ante la llegada del Islam, hicieron mucho para mejorar la situación de la esposa, pero fueron pensadas para remediar sólo aspectos particulares de la relación marital, ya que no intentaron crear una estructura de

¹¹⁵ Cfr., Pablo Mandirola. *Op. Cit.*, pp. 10-11.

¹¹⁶ *Ibidem.*

¹¹⁷ Rita El Khayat. *La mujer en el mundo árabe*, Editorial Icaria, Barcelona, España, 2004, pp. 46-47.

Ley de familia enteramente nueva o erradicar los aspectos básicos de las prácticas consuetudinarias existentes. El esquema de sociedad patriarcal estaba ahora sujeto a la influencia religiosa de la norma ética a favor del trato justo a mujeres y hombres.

El respeto, la dignidad, la justicia y la bondad en el Islam, constituyen desde entonces valores fundamentales que deben primar en las relaciones sociales; premisa que ha de abarcar, por ende, el comportamiento hacia las mujeres.

Sin embargo, se cuestiona si verdaderamente las mujeres en el mundo musulmán de la actualidad reciben el trato encomendado por la religión anteriormente descrito, ya que esta constituye una pregunta frecuente en cualquier discusión acerca de la situación de las mujeres en el Islam.

La respuesta, desgraciadamente, no es satisfactoria¹¹⁸. Hay que aclarar en primer lugar que las numerosas diferencias existentes entre las sociedades de mayoría musulmana hacen que muchas de las generalizaciones resulten demasiado simplistas. Hay un amplio espectro de actitudes hacia la mujer en el mundo musulmán de hoy; actitudes que difieren de una sociedad a otra y al interior de cada una de ellas. No obstante, podemos entrever ciertas tendencias generales.

Casi todas las sociedades de los musulmanes, en mayor o menor grado, no han seguido adecuadamente los ideales del Islam con respecto a la situación de la mujer. Cuestión que en su mayoría se ha producido en dos direcciones opuestas. La primera es más conservadora, restrictiva y tradicionalista, mientras que la segunda es más liberal y occidentalizada.

El Corán, asimismo, intenta fortalecer la dependencia mutua entre hombres y mujeres en la sociedad con el fin de conseguir el máximo rendimiento, dividiendo las tareas entre ambos sexos. En primer término porque el Corán no presenta a la mujer como seductora del varón en la historia primigenia.

¹¹⁸ Vid., s/a. *La mujer en el Islam y en el Judeocristianismo: Mito y Realidad*, Biblioteca Digital Islámica, Embajada de Irán en México, p. 54.

Empero, interpretar el sentido de la ley es el gran problema de los juristas desde el inicio de los tiempos, pero en el Islam presenta además algunas complicaciones adicionales porque el Corán es un código cerrado. No sólo ya no habrá nuevas revelaciones, sino que todo tiene que encontrar su justificación y su explicación en él.

En cualquier otro código las cuestiones no previstas quedan libradas a la resolución de la autoridad asignada, pero el Corán no formula ninguna indicación sobre la manera en la que se ha de designar la autoridad o el orden político que se deba adoptar¹¹⁹. Para tratar dicha cuestión, se dedica el siguiente apartado.

¹¹⁹ Pablo Mandirola. *Op. Cit.*, p. 14.

2.1.3 El Corán

El Corán se presenta como un código religioso y social que cuenta con seis mil seiscientos sesenta y seis versículos o *aleyas*, revelado a principios del siglo VII d.C., en las ciudades de Meca y Medina¹²⁰. La doctrina sobre Dios es el punto clave del Corán, su omnipotencia se demuestra –sobre todo- por su poder creativo; además de la enseñanza doctrinal, el Corán contiene prescripciones litúrgicas, legales y sociales para la vida de la comunidad musulmana.¹²¹

La revelación conserva algunas prácticas y rituales anteriores al Islam, preservando una práctica fundamental para la vida del desierto, la ley del Talión, pero situada en un contexto más compasivo.¹²²

Durante su misión profética, ya fuera en Meca o en Medina, Muhammad otorgó a las mujeres un lugar muy importante en la vida pública. Así pues, las mujeres compartían las preocupaciones por su situación en la sociedad, y las revelaciones divinas representaban una ruptura con las prácticas preislámicas, ponían en tela de juicio las costumbres que regían las relaciones entre los sexos.

Fueran cuales fueran sus tradiciones, las mujeres parece ser que estaban contentas con el cambio y aspiraban a ver cambiar las cosas con el advenimiento del Islam. La cuarta azora del Corán, denominada *al-nisa*¹²³ contiene las nuevas leyes sobre la herencia, que despojan a los hombres de sus privilegios. La mujer no solo dejará de ser heredada como los camellos y las palmeras, sino que heredará. Competirá con el hombre en el reparto de las fortunas.¹²⁴

¹²⁰ Fue durante el período de la Meca donde están condensadas todas las disposiciones favorables a la mujer, mientras que en las posteriores, aparecen otras prescripciones más conservadoras. María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmánas: el caso del mundo árabe*, Cuadernos de Estudios Regionales, FCPyS-UNAM, México, 2009, p. 15.

¹²¹ Richard Bell y Montgomery Watt. *Op. Cit.*, pp. 145, 157.

¹²² Manuel Ruiz Figueroa. *La religión islámica... Op. Cit.*, p. 60.

¹²³ Las mujeres, en español.

¹²⁴ *Cfr.*, Fátima Mernissi. *El harén político: el profeta y las mujeres*, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, Madrid, España, 1999, p. 136.

El Corán es muy breve en sus disposiciones legislativas y necesariamente exige ser interpretado, pues en ocasiones se expresa en forma de parábolas que son a menudo presentadas como contradicciones¹²⁵. Aún más, la tarea de interpretación de cualquier texto legal es siempre una gran dificultad para indagar cual fue la voluntad del legislador, pero esclarecer el sentido verdadero de una norma de origen divino es una tarea infinitamente más complicada porque el conocimiento humano no puede tener percepción del marco de referencia que tuvo el legislador, en este caso Dios, para dictar la norma.

Dentro de las legislaciones reveladas en el Corán, la reforma al estatuto personal es considerada como una de las más significativas, ya que representa un gran progreso hacia la mejora de las condiciones de la mujer respecto a su situación inmediatamente anterior al surgimiento del Islam. Entre ellas, el matrimonio, el divorcio y la herencia.

Es un hecho que, comparado con las costumbres preislámicas, el Corán representa un gigantesco paso adelante. En la era preislámica donde las virtudes más apreciadas por el beduino guerrero eran el honor y la hombría, las mujeres y los esclavos no tenían derechos. Sólo los combatientes tenían derecho al botín y podían heredar. El Corán mejoró notablemente ésta condición; las mujeres pueden heredar al menos parte de los bienes; la dote, que antes se entregaba al padre, es ahora propiedad de la esposa; mitigó el riesgo del divorcio y redujo la poligamia a cuatro mujeres, añadiendo como condición que se trate a las cuatro con estricta igualdad, de no ser esto posible, se debe contraer matrimonio con una sola mujer.¹²⁶

En este orden de ideas, la institución del matrimonio y la familia es afirmada enérgicamente. El Corán trajo consigo una considerable estabilización de la familia e impuso reglas estrictas contra el incesto, que no sólo era importante respecto a la herencia biológica, sino para la creación de vínculos

¹²⁵ Los juristas musulmanes intentaron resolver esta aparente contradicción por medio de la ciencia del *nasij* o abrogación. En el caso de que haya dos aleyas contradictorias sobre el mismo hecho, los expertos identifican -desde el punto de vista cronológico- que las segundas prescripciones, las abrogantes o *nasij*; revocan a las primeras, las abrogadas o *mansuj*. Vid., María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmánas... Op. Cit.*, p. 15.

¹²⁶ Manuel Ruiz Figueroa. *La religión islámica... Op. Cit.*, pp. 107-108.

matrimoniales entre las distintas familias; condenó el matrimonio poliándrico que socavaba la estabilidad de la familia, pero al mismo tiempo, el matrimonio poligámico no fue prohibido, simplemente regulado conforme a la situación prevaleciente.¹²⁷

Respecto al divorcio, se instituyó un período de espera o *'idda*, en el cuál la mujer debe guardar antes de volver a casarse, pues es imprescindible que la paternidad biológica sea conocida. Asimismo, ésta medida rompía con la costumbre preislámica de una ruptura definitiva e inmediata tras el repudio o *talaq* manifestado por el marido, aquél comprador de la mujer.

Finalmente, el Corán reconoce que las mujeres tienen el derecho de acceder al menos a la mitad de la herencia. Esta protección legal de la mujer fue una verdadera revolución en relación no sólo con la sociedad preislámica, sino también con muchas sociedades de la época en las que ellas no tenían derecho a ningún bien de sucesión.

En otros ámbitos, el Corán abole la costumbre preislámica de adopción, ahora un niño adoptado adquiriría la condición legal del propio hijo del adoptante.¹²⁸

En la Arabia preislámica, los esclavos también formaban parte de la organización familiar, y aunque el texto sagrado no condena la práctica, estima recomendable la liberación de los esclavos como un acto de piedad e igualdad en la sociedad islámica.

Referente a la justicia, se estipula que todo crimen debe ser castigado, el problema de decidir el tipo de castigo depende mucho de cada sociedad y época¹²⁹; y aunque no deroga la ancestral costumbre de la venganza de sangre,

¹²⁷ Cfr., Hans Küng. *Op. Cit.*, p. 183.

¹²⁸ *Corán 33:37*. Y cuando decías al que había sido objeto de una gracia de Dios y de una gracia tuya: ¡Conserva a tu esposa y teme a Dios!, y ocultabas en tu alma lo que Dios iba a revelar, y tenías miedo de los hombres, siendo así que Dios tiene más derecho a que Le tengas miedo. Cuando Zayd había terminado con ella, te la dimos por esposa para que no se pusiera reparo a los creyentes que se casan con las esposas de sus hijos adoptivos, cuando éstos han terminado con ellas. ¡La orden de Dios se cumple!

¹²⁹ Los castigos corporales se siguen practicando, aunque no en gran escala ni en todo el mundo islámico, algunos de ellos son prescritos por el Corán. Hoy en día, hay opositores y defensores de la pena de muerte; aunque también se alzan voces contra la crueldad y la tortura que ciertos gobiernos dictatoriales practican contra sus presos políticos. El Corán refleja las costumbres tradicionales de su tiempo y en general las mejora. Cfr., Manuel Ruiz Figueroa. *La religión islámica... Op. Cit.*, pp. 108-109.

es limitada en el sentido de que sólo puede ser matado el autor de la afrenta, y en principio, sólo el pariente más cercano de la víctima está autorizado a ejecutarla.

Según el Corán, el hombre y la mujer son esencialmente iguales ante Dios porque ambos han sido creados por Él¹³⁰. A pesar de ello, los privilegios del varón en una gran familia dominada patriarcalmente y formada por el padre, los hijos varones y las familias de estos se mantienen intactos.

El varón posee el derecho de iniciativa en lo que a la concertación y disolución del matrimonio respecta, y la capacidad de decisión tanto en los asuntos económicos como en los de cualquier otro tipo. Sin embargo, la muy privilegiada posición legal del hombre no debe hacernos perder de vista que el Corán exige una mayor consideración y sensibilidad mutua.¹³¹

En la actualidad, muchos musulmanes de espíritu reformista abogan por una vuelta al Corán. Pues algunas de las restricciones legales que hoy afectan de manera habitual a las mujeres no derivan, en realidad, del Corán, sino que son estipulaciones jurídicas introducidas posteriormente por varones.

De acuerdo con Manuel Ruiz, cambiar o conservar esta legislación es una decisión que deben tomar los musulmanes. Para los que quieren cambiarla, el problema es grave porque esta legislación se encuentra en el texto sagrado de los musulmanes, que es la palabra inmutable de Dios. Sin embargo, algunos piensan que la intención del Corán al establecer condiciones más favorables que las preislámicas, es orientar y encaminar a lo ideal, más que fijar preceptos definitivos y permanentes.

¹³⁰ *Corán 49:13*. ¡Hombres! Os hemos creado de un varón y de una hembra y hemos hecho de vosotros pueblos y tribus, para que os conozcáis unos a otros. Para Dios, el más noble de entre vosotros es el que más Le teme. Dios es omnisciente, está bien informado.

¹³¹ *Cfr.*, Hans Küng. *Op. Cit.*, p. 184.

2.2 LA LEY ISLÁMICA Y SUS INTERPRETACIONES

La shari'a, a pesar de la intensidad de su fuerza religiosa como proveedora de un código de conducta ideal y totalizador para el individuo, representa sólo una parte del sistema jurídico islámico.
Noel J. Coulson

Para poder realizar un análisis objetivo que nos ayude a comprender el Derecho Islámico, - es necesario- en primera instancia, entender el contexto en el cual fue construido; en segundo término y no por eso menos importante, estudiarlo tratando de dejar de lado el pensamiento occidental que juzgue a un sistema con lógica jurídica diferente, dentro de una cosmovisión particular que encuentra sus bases en la serie de revelaciones divinas que recibió el Profeta Muhammad, en conjunto con las interpretaciones realizadas por los jurisconsultos musulmanes¹³².

La jurisprudencia islámica comenzó no como un análisis de la práctica existente en los tribunales, cuya autoridad era aceptada, sino como formulación de una estructura legal alternativa opuesta a dicha práctica. Los primeros eruditos eran hombres de religión más que hombres de leyes, preocupados casi exclusivamente por la elaboración del sistema de prácticas rituales.¹³³

Sin el afán de parecer repetitivos, hay que recordar que las interpretaciones del mandato divino y las respuestas a situaciones específicas no contenidas en la revelación, fueron brindadas por el Profeta Muhammad como rector de la

¹³² Los jueces son especialmente importantes porque tienen la capacidad de fallar con base en su interpretación, leyes de estatus personal influenciadas por la ley islámica relativos al matrimonio, divorcio, tutela o custodia de menores, por mencionar algunos. Judith Colp-Rubin. "Lagging far behind: Women in the Middle East", en *Middle East Review of International Affairs*, volúmen 11, número 2, junio 2007, pp. 16-25. Los intérpretes del Derecho islámico forman parte de un gran debate respecto a las autoridades que podrán ejercer dicho cargo, y para ello hay que tomar en consideración que en el Islam suní, no existe una autoridad oficial suprema para interpretar de manera válida la revelación coránica. En cambio, en el shiísmo, el imam es el único que conoce el verdadero sentido de cada revelación. Manuel Ruiz Figueroa. "El código de conducta de la mujer musulmana: entre la tradición y el cambio", en Luis Mesa (compilador), *Medio Oriente: perspectivas sobre su cultura e historia*, 1ª edición, COLMEX, México, 2007, pp. 252-270.

¹³³ Noel J. Coulson. *Op. Cit.*, p. 46.

comunidad de los creyentes, tomando como referentes esenciales la justicia y la igualdad.

Tras su muerte, los musulmanes se dividieron a causa de la discusión sobre la legitimidad del poder, la interpretación del Corán y de la tradición, dando lugar a las interpretaciones doctrinales que siguen siendo vigentes; es decir, la teoría sunnita u ortodoxa y la teoría shiita, que al tiempo generarían diversas escuelas o ritos de interpretación de la ley.

Con esto, el Corán va a ser entendido e interpretado de maneras diferentes por sus seguidores, creando una lucha y competencia entre las interpretaciones rivales, hasta que una de ellas logre imponerse como la doctrina “ortodoxa”, sin que esto necesariamente implique la desaparición de las demás formas y escuelas de derecho.¹³⁴ Esta diversidad de interpretaciones se explica, en parte, por el lenguaje no técnico de los libros sagrados, pero tal vez en mayor medida, por la diversidad de los creyentes y sobre todo de sus intereses.

¹³⁴ Manuel Ruiz Figueroa. *La religión islámica: una introducción*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2002, p. 66.

2.2.1 Escuelas jurídicas

El Corán, la *sunna*, el *quiyás* y el *iyma*, son las cuatro fuentes que intervinieron en la constitución de la ley islámica¹³⁵. No obstante, el derecho como objeto de análisis profundo desde principios de la época abbasí registró divergencias entre los juristas debido a la jerarquía considerada por cada uno de ellos; fue así como algunos se limitaban a seguir la tradición de manera estricta, mientras que otros se remitían al consenso, o bien, al razonamiento por analogía en caso de duda.

De tal forma, se desarrollaron varios sistemas jurídicos o *madhab*. A saber, las Escuelas de Derecho Malakí, Hanafí, Shafí y Hanbalí, pertenecientes al Islam sunnita; y por otro lado, la escuela de derecho Shii¹³⁶.

La denominación de cada una de ellas corresponde al nombre de sus fundadores respectivos que responden a diferentes métodos de jurisprudencia que en general acuerdan en esencia y difieren en detalle.

La compilación más antigua de Derecho en el Islam sunni es el libro “El camino allanado” o *kitab al-muwatta* del imam y juez de Medina Malik b. Anas, con el cual surgiría la escuela de derecho malakí. En él se recoge la sunna de Medina islamizada sobre cuestiones legales y rituales, civiles y religiosas. Las fuentes que apelan a la razón, son admitidas pero no se le da una importancia dominante. La escuela malakí rige hoy en las tierras musulmanas de África del norte, excepto Egipto, a pesar de que cuente con numerosos adeptos.¹³⁷

¹³⁵ Sólo Dios es legislador, mientras que el trabajo de los juristas consistió solo en buscarla en el Corán y la sunna, ellos no la crearon, solo la descubrieron; el trabajo de juristas posteriores sólo es interpretarla y comentar a los juristas anteriores. La shari'a sería por tanto, una ley divina que no puede cambiarse o modificarse si no es por Dios mismo. *Ibid*, p. 105.

¹³⁶ El desarrollo jurídico shii no difiere sino en algunos aspectos puntuales del sunni. Quizá el más llamativo de todos sea el del matrimonio temporal o *mut'a*, ya practicado en época preislámica, sancionado como válido en el Corán, pero que los sunnies mayoritariamente consideran ilegítimo. En algunos grupos radicales islamistas del presente, algunos de los cuales no pertenecen a la shi'a, se ha vuelto a reivindicar esta práctica. Montserrat Abumalham. *Op. Cit.*, p. 54.

¹³⁷ Felix María Pareja Casañas. *La religiosidad musulmana*, Ed. Católica, Madrid, España, 1975, p. 43-45.

En Siria y luego en Iraq, se formó la escuela hanafí por Abu Hanifa, persa de origen, jurista pero no juez. Los eruditos de la Meca y de Medina le achacaban la exagerada importancia que daba a las fuentes de la razón, y su ignorancia de la tradición. Esta escuela se distingue por un cierto sello de desahogo y de libertad. Se afirmó en Iraq durante el gobierno de los abbasies, se extendió por Persia, Hurasan y Transoxiana y tuvo representantes en el Magreb y en Sicilia. El advenimiento del Imperio Otomano restituyó a la escuela el influjo perdido temporalmente con el ocaso de los abbasies. Hoy rige todavía la escuela en los antiguos territorios del Imperio Otomano, Siria, Iraq, Egipto y además en los estados de Asia Central, Afganistán y en India. En Túnez tiene valor oficial a la par de la escuela malakí y es válido afirmar que la mitad de los musulmanes del mundo en la actualidad siguen ésta escuela.¹³⁸

Posteriormente, Abu Abd Allah al-Shafii, al frente de la escuela que lleva su nombre, redujo considerablemente la parte del razonamiento. Bagdad y al-Fustat fueron los centros donde principalmente ejerció su actividad, y donde fueron multiplicados sus discípulos. Considerado como el fundador de la ciencia jurídica musulmana, al-Shafii sistematizó el uso de las fuentes, señalando los límites en el uso de cada una de ellas. De tal manera, eligió una vía media entre los partidarios de la tradición y los autores del razonamiento, entre los que no podían concebir que la razón humana, aún la del Profeta Muhhamad, pudiera por sí sola influir en la formación del Derecho, y los que la aplicaban más de lo debido, según el sentir de aquellos tiempos, a la deducción de normas jurídicas. La escuela rige hoy en Bahrein, Arabia meridional, Insulandia, África Oriental, Egipto, Dagestan y en algunas regiones de Asia Central. A principios de este siglo era la escuela con mayor representación en la milenaria madrasa de al-Azhar, en El Cairo.¹³⁹

Un antiguo alumno de al-Shafii, ha dado su nombre al sistema que se muestra opuesto a toda innovación y no admite otras fuentes que el Corán y la *sunna*, recurriendo al juicio personal en casos de absoluta necesidad, se trata de Ahmad Ibn Hanbal, por lo que fue condenado durante los califatos de al-Mamun,

¹³⁸ *Ibidem.*

¹³⁹ *Ibidem.*

al-Mutasim y al-Watiq. Con el advenimiento del califato de al-Mutawakkil, los partidarios de la ortodoxia recobraron su dominio perdido, con el apoyo de favores oficiales y rodeados de discípulos. Ibn Hanbal no elaboró por sí mismo un sistema de derecho, pero algunos de sus oyentes lo compilaron en vida del él, a quién consultaban en sus dudas. La escuela gozó de gran aceptación en muchas regiones del centro del Islam, hasta que con la hegemonía de los otomanos, quedó relegada a algunas regiones de Arabia Central, de Omán y del Golfo Pérsico.

Los hanbalíes más que hombres de leyes eran considerados como recopiladores de las tradiciones. Esta escuela es considerada como la más esticta con apego al sentido literal de los textos; actualmente es la que rige en Arabia Saudita, y tomó un nuevo auge con el reformista Ibn el-Wahhab¹⁴⁰.

Después de haber revisado las características principales de cada una de las Escuelas de Derecho, es imperante mencionar que al encontrar un acuerdo unánime sobre un tema específico en la doctrina de cada una de ellas, se habla del consenso o *iyma* que constituirá una norma obligatoria generalizada y libre de discusiones para su cumplimiento; empero, al encontrar diferencias, éstas normas particulares han de ser obligatorias únicamente para sus adeptos. Es preciso que todo musulmán pertenezca a una escuela jurídica y observe cuidadosamente sus mandatos, gozando de cierta libertad para cambiar de una a otra.

Cabe insistir que la aceptación de estas cuatro escuelas, refleja que no existen diferencias sustanciales entre ellas, sino que difieren particularmente en detalles de aplicación práctica, tocando especialmente la vida familiar y social. El rasgo principal distintivo de las teorías legales malikí y hanafí, oponiéndolas a la shafii y hanbalí, es su reconocimiento de las fuentes suplementarias de la ley.

Respecto a la mujer y según la doctrina oficial sunní, ella no puede realizar la oración conjuntamente con el varón en la mezquita. Está sometida a

¹⁴⁰ Todos los reformadores a partir del siglo XVII d.C. han reclamado para sí el derecho de hacer uso del *iytiha*d. En la época actual, todos los reformadores lo han empleado, desde luego muchas veces contra la oposición de los *ulema*, y han llegado a reinterpretar la *shari'a*, incluso en casos que se apoyan directamente en el Corán. Manuel Ruiz Figueroa. *La religión islámica...*, *Op. Cit.*, pp. 105-106.

limitaciones en lo que respecta a la participación política, el ejercicio de cargos públicos y jurisdicción, así como a derechos en el ámbito civil.

No hay que olvidar, por otra parte, que el proceso de secularización de la ley ha tocado de forma gradual a los países islámicos¹⁴¹. El conocido sistema socio-cultural que encuentra su esencia en la religión y que regula, con base en ella, a los ámbitos público y privado de la vida en sociedad ha sido transformado por el influjo de otras ideologías en lo político y lo social.

El derecho de familia, había sido siempre el bastión de la shari'a, de tal modo que la recepción de las leyes laicas occidentales en otros dominios engendró una aguda dicotomía entre los dos sistemas; este hecho condujo a que se otorgara una importancia cada vez mayor al significado religioso e islámico de la shari'a y a un reforzamiento de su influencia en los asuntos que permanecían bajo su influencia.

En tal sentido, es interesante mencionar que para la aplicación del derecho familiar de la shari'a, la tradición musulmana clásica no reconocía más que un sólo órgano judicial, el tribunal de un cadí único.

En Arabia Saudita y Afganistán, en la actualidad existe una especie de jerarquía judicial con una pluralidad de jueces para los procesos importantes. En Egipto en el año de 1955 abolió completamente los tribunales de la shari'a y el derecho familiar tradicional. Los códigos civil y penal son ahora aplicados por un sistema unificado de tribunales nacionales.

Hoy en día, algunos países han optado por regirse bajo una legislación laica, a otros les ha funcionado la combinación de los sistemas jurídicos laico e

¹⁴¹ A partir del siglo XIX, el contacto entre los mundos islámico y europeo se hizo cada vez más estrecho y la evolución jurídica estuvo condicionada, casi exclusivamente, por las nuevas influencias a las que el Islam estaba sometido. Política, social y económicamente, Occidente estaba asentada sobre nociones e instituciones ajenas a la tradición islámica y al Derecho que expresaba. *Cfr.*, Noel J. Coulson. *Op. Cit.*, pp.159-161. Nada prescribe, entonces, que el derecho islámico deba ser estático. Todos los sistemas jurídicos tienen vías alternas. De tal modo, que la shari'a no permaneció inmutable a lo largo de la historia; no sólo por la incorporación de las ideas de los pensadores musulmanes entre los siglos VII y X, también con posterioridad la ley fue capaz de recibir múltiples interpretaciones. En el siglo XX, la realidad que debe regir contiene infinidad de elementos que no existían en el siglo VI, y esto es algo que nadie, por ortodoxo que sea, puede negar. La cuestión no es la teoría jurídica, ni la religión, sino la opción política. Pablo Mandirola. *Op. Cit.*, p. 130.

islámico que regulan sus relaciones, mientras que la minoría restante continúa rigiéndose estrictamente por el Derecho Islámico Tradicional.

Es verdad que la adopción de legislaciones seculares vigentes en los países islámicos envuelven en sí ciertos preceptos religiosos, ya que el peso de la tradición es muy grande, especialmente en las zonas más apartadas de los centros urbanos, y no es extraño que la población observe las reglas islámicas, o simplemente las costumbres locales. Los países que optaron por legislaciones mixtas, en general, mantienen una estructura jurídica de tipo occidental y el papel del Derecho Islámico queda limitado a todo lo relativo a derechos personales, derecho de familia y sucesiones.¹⁴²

Con el desarrollo de las escuelas de pensamiento cuyas interpretaciones del Corán fueron más o menos liberales, hubo pocos desacuerdos en lo que toca a los asuntos de la mujer y su situación evolucionó poco debido al valor otorgado a la unidad familiar y a la necesidad de responder a las necesidades e intereses del momento, lo que finalmente derivó en un patrón de comportamiento específico hacia las mujeres basado en el derecho islámico, el cual ha sido utilizado para justificar prácticas de todo tipo, muchas de ellas de origen no islámico que, sin embargo, la gente común y corriente piensa que están prescritas por los libros sagrados.¹⁴³

Por último, se tiene que en la actualidad sólo doce países cuentan con un sistema jurídico apegado y basado en la shari'a. No es vano insistir que el Derecho en el Islam no constituye una serie de normas homogéneas recogidas en un código único, pues las particularidades se observan al admitir tal o cuál doctrina, y en ella, tal o cuál escuela de interpretación a considerar. Cuestión que será revisada a continuación.

¹⁴² Cfr., Pablo Mandirola. *Op. Cit.*, p. 104.

¹⁴³ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas... Op. Cit.*, pp. 21-22.

2.2.2 Códigos de la Familia

La comunidad islámica está profundamente marcada por la fe, donde la religión sigue teniendo una presencia tan significativa que es muy difícil aceptar una creencia o un comportamiento que no esté sancionado por ella. Sin embargo, en muchas ocasiones lo que la religión manda o prohíbe es el resultado de la manipulación de algún grupo que de esta manera ha tratado de defender sus intereses y perpetuar sus privilegios.¹⁴⁴

La conducta del musulmán está reglamentada por las fuentes mencionadas en el capítulo anterior, entre las cuales encontramos la *sunna* del Profeta Muhammad que, en el caso de las mujeres, se guía de cierta manera sobre la conducta de Aisha, la esposa predilecta del Profeta.

De acuerdo con el Imam Zarkashi de origen turco, especialista en ciencias religiosas, “Aisha es la madre de los creyentes [...], es la amante *habibatu* del Enviado de Dios [...], vivió con él ocho años y cinco meses, tenía dieciocho años a la muerte del Profeta [...] y vivió sesenta y cinco años [...] . Le debemos 1210 hadices y también que haya añadido un suplemento de información a todos aquellos con los que estaba en total desacuerdo, en particular con los hombres de ciencia de su tiempo”.¹⁴⁵

Ahora bien, un punto fundamental es reconocer que la mujer forma parte de una prevaleciente cultura patriarcal¹⁴⁶, que de ninguna manera es exclusiva de las sociedades orientales, ya que no es sólo en ésta región del Medio Oriente, donde las mujeres son relegadas a un “estatus de ciudadanos de segunda clase”,

¹⁴⁴ Cfr., Manuel Ruiz Figueroa. “El código de conducta de la mujer musulmana...”, *Op.Cit.*, pp. 268-269.

¹⁴⁵ Vid., Fátima Mernissi. *El harén político...*, *Op. Cit.*, pp. 90-91.

¹⁴⁶ El texto coránico señala con claridad la superioridad del varón, correspondiente a la sociedad patriarcal en la que nace el Islam. *Corán* 2:228. Las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; pero los hombres tienen sobre ellas preeminencia. Sin embargo, la práctica de la marginación y sometimiento de la mujer responde a una interpretación rigorista de la tradición y de la revelación que es cuestionada por muchos musulmanes en este momento. Montserrat Abumalham. *Op. Cit.*, p. 134.

puesto que también coexisten diferencias de género en Asia, África, América Latina, Europa y Norteamérica.

Inmersos en una sociedad con tal característica, cuestiones tan controvertidas como el matrimonio, la poligamia, la fornicación, el adulterio, el divorcio y la herencia, han sido objeto de varias lecturas, críticas y análisis de temáticas respecto a la mujer y el Islam. No hay que olvidar tampoco, el hecho de que “no existe, desde el punto de vista doctrinal una posición aceptada por todos con respecto al papel de la mujer, sino más bien éste ha sido el resultado de la asignación de un conjunto de roles determinados tanto por la fe como por la historia, la estructura de clases, el contexto socioeconómico y la cultura”.¹⁴⁷

En la concepción de la esencia y del cuerpo femenino, la mentalidad no cambia radicalmente, puede hablarse apenas en lo concerniente al respeto de los derechos inalienables de las mujeres, a la libertad y a la dignidad social. Con ello, el rol de la mujer es imperante como guardiana de las tradiciones y bastión fundamental de la unidad familiar.

Para entender la importancia que revisten los códigos familiares en el Islam¹⁴⁸, hay que empezar enfatizando la convicción subsistente de que la familia es la institución más adecuada para resolver los problemas sociales y establecer los vínculos comunes esenciales para superar estos tiempos de presión social, de transición y de transformación.

Matrimonio

El matrimonio o *nikah* es ampliamente alentado por el Islam¹⁴⁹, ya que lo considera benéfico tanto para los individuos como para la sociedad, pues funciona

¹⁴⁷ Leila Ahmed, citado por María de Lourdes Sierra Kobeh en *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas... Op. Cit.*, p. 11.

¹⁴⁸ Elizabeth Fernea, citado por Philip H. Sttodard en *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, José A. Pérez Carballo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1988, p. 46.

¹⁴⁹ El Corán alienta a los hombres y a las mujeres para que contraigan matrimonio (4:25), el cual debe regirse por la armonía (4:128), y debe ser construido mutuamente con amor y compasión (30:21). Sin embargo, el Corán no descarta la posibilidad de que surjan dificultades, por lo que sugiere se haga un esfuerzo para que se

como un escudo contra algunos actos prohibidos para los musulmanes, como la comisión de adulterio y la fornicación, además es considerado como una protección a la castidad.

Aunado a lo anterior, el matrimonio es una institución central para el crecimiento y estabilidad de la unidad básica de la sociedad, la familia musulmana, el medio por el cual el mundo se continuará poblando por musulmanes para concretar y hacer realidad la voluntad de Dios en la historia por difundir la fe y luchar por ella.¹⁵⁰

El motivo de esta insistencia en el casamiento, que algunos autores buscan en la supuesta promiscuidad de la sociedad árabe de la época preislámica, en realidad se encuentra en la pretensión de que la ley actúe como motor de la transformación social, porque si la unión no se formalizaba, el hombre no asumía ninguna obligación y lo que pretendía el Profeta Muhammad era evitar la desprotección de la mujer y los hijos, otorgándoles una serie de derechos inalienables.¹⁵¹

El ideal de esta institución gira en torno a la proposición de constituir matrimonios estables y duraderos que ayuden a la procreación y al mantenimiento de la sociedad con base en la unidad familiar. En muchas ocasiones, este planteamiento se encuentra respaldado por las legislaciones nacionales de los países, un ejemplo de ello es el artículo primero del Código del Estatuto Personal marroquí de 1957 que dicta, “el matrimonio es un contrato legal por el cual un hombre y una mujer se unen con vistas a una vida conyugal común y duradera [...] que tiene por finalidad la vida [...] en fidelidad, pureza y deseo de procreación por la fecundación, sobre las bases estables y bajo la dirección del marido”.¹⁵²

puedan resolver, pero si todo falla, también permite que se lleve a cabo un divorcio equitativo. Amina Wadud. “Rights and roles of woman”, en John L. Esposito y John J. Donohue (ed.). *Islam in transition: muslim perspectives*, 2ª edición, Oxford University Press, Nueva York, 2007, p. 169.

¹⁵⁰ John L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, 2ª edición, Syracuse University Press, Nueva York, 2001, pp. 14-15.

¹⁵¹ Pablo Mandirola. *Op. Cit.*, p. 107.

¹⁵² Fátima Mernissi. *El harén político...*, *Op. Cit.*, p. 30.

En la doctrina, la edad considerada legalmente elegible para concertar un contrato matrimonial¹⁵³ es de doce años para los niños y nueve para las niñas.

A través del mundo islámico, la edad mínima para contraer matrimonio¹⁵⁴ para las niñas va desde los trece años como en Irán, quince años en Jordania, Kuwait, Marruecos y Yemen, hasta los veinte en Libia. Para los niños, desde los quince en Yemen, hasta los veintiuno en Argelia, Bangladesh y Pakistán.

Sin embargo, estas leyes son atenuadas por ciertas legislaciones adicionales que brindan la capacidad legal a un juez para omitir el requisito de la edad legal mínima para contraer matrimonio, en casos donde el guardián esté de acuerdo y exista necesidad o un cierto beneficio para alguno de los interesados o para sus familias; dicho tipo de legislaciones se encuentran en vigor en Argelia, Iraq, Líbano, Libia, Malasia, Marruecos, Somalia, Siria y Túnez. Como resultado de ello, la edad mínima absoluta para casarse puede ir desde los seis años como en Afganistán, nueve años como en Líbano o trece años de edad en Siria para las niñas, y quince para los niños en Siria e Iraq. Sólo Yemen y Kuwait prohíben expresamente cualquier excepción a tal requisito.

Muchos códigos legales, entre ellos los de Argelia, Bangladesh, Libia, Malasia, Somalia, Siria y Yemen especifican que al guardián de la mujer no se le permite impedirle que contraiga un matrimonio que ella desee si es benéfico para ella. En tal caso, el código legal permite al juez anular la objeción del guardián y autorizar el matrimonio.

La única excepción a esto es Argelia donde no se le permite al juez anular la objeción si el guardián es el padre, la mujer en cuestión es su hija virgen y el matrimonio no es de su interés. Jordania restringe el derecho de casarse sin el consentimiento del guardián del matrimonio a una mujer previamente casada que está en su sano juicio y tiene más de dieciocho años. Por otra parte, la inmensa mayoría de los códigos legales modernos prohíbe a los guardianes del matrimonio, incluso a los padres, de casar a las mujeres sin su consentimiento.

¹⁵³ Dentro de la ley islámica, el matrimonio es un contrato civil que legaliza las relaciones sexuales y la procreación.

¹⁵⁴ *Vid.*, Jonh L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, 2ª edición, Syracuse University Press, Nueva York, 2001, pp. 99-100.

Argelia, Iraq, Kuwait, Líbano, Libia, Malasia, Marruecos, Somalia, Siria y Yemen han declarado inválido cualquier matrimonio concluido bajo coerción. Iraq, Malasia y Yemen requieren específicamente el consentimiento de la mujer para casarse.

Ahora bien, para que el contrato matrimonial sea válido en Arabia Saudita se requiere de la intervención del *wali* como apoderado de la esposa¹⁵⁵; determinación y pago por lo menos parcial de la dote o *mahr* estipulada; y presencia de dos testigos con capacidad legal suficiente.

Un importante derecho concedido por la escuela hanbalí de derecho es darle a la mujer cierta independencia y estatus en el matrimonio, es decir, su derecho a introducir condiciones favorables a ella en el contrato matrimonial. En dicho contrato y en ciertos países como Egipto, la novia tiene el derecho exclusivo de establecer condiciones propias en los términos del matrimonio y del divorcio¹⁵⁶, mientras que el marido tiene la responsabilidad legal de suministrar la manutención completa de su esposa, otras cláusulas pueden concederle amplia libertad de movimiento a la esposa, que ella pueda culminar sus estudios o pueda ingresar al ámbito laboral, entre otras. Es importante resaltar que tal propuesta ha sido incorporada a las reformas modernas referentes a la ley de la familia.

Uno de los cambios más importantes en los códigos legales modernos ha sido la adopción de dicha práctica. Argelia, Bangladesh, Iran, Iraq, Jordania, Kuwait, Líbano, Libia, Marruecos, Siria y Túnez especifican el derecho de ambos cónyuges a estipular condiciones en el contrato del matrimonio que consideran beneficios, siempre y cuando no vayan en contra de la ley o el propósito del matrimonio.¹⁵⁷

En virtud de que la familia es el centro de todas las actividades, tanto sociales, económicas, religiosas, educativas o políticas; los intereses de la

¹⁵⁵ El guardián de la mujer que puede ser el padre, el hermano o el tío, usualmente juega un papel muy importante en el matrimonio, tales como encontrar una pareja adecuada para ella. Pero bajo ninguna circunstancia, esto le permite forzar su elección en contra de los deseos de la novia. Ella es libre de aceptar o rechazar la propuesta, o hacer su propia elección. World Assembly of Muslim Youth. *Woman and family life in Islam: a position paper highlighting the status, rights and role of the Muslim woman according to the basic sources of Islam*, Riyadh, Arabia Saudita, 1999, p. 16.

¹⁵⁶ Por ejemplo, puede decretar su deseo de mantener una relación monógama con su esposo, y por otra parte, establecer un recurso de divorcio por iniciativa personal. *Cfr.*, Haifaa A. Jawad. *The rights of women in Islam: an authentic approach*, Editorial MacMillan, Londres, Gran Bretaña, 1998, p. 35.

¹⁵⁷ Jonh L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, *Op. Cit.*, p. 103.

comunidad prevalecen sobre los del individuo, así pues, el matrimonio también compete a toda la familia.¹⁵⁸

En ciertos países, como por ejemplo en las sociedades árabes del Golfo Árabe-Pérsico, las niñas se comprometen a muy temprana edad y son enviadas a vivir con la familia de su futuro marido mucho antes de que el matrimonio se haya consumado. Su educación es completada por su suegra quien la prepara para adaptarse a los requerimientos de su futuro marido y familia.¹⁵⁹

Es interesante señalar en este punto, que las escuelas de derecho malakí y shafí son las que proponen los matrimonios forzados en países o regiones donde tienen influencia. Es decir, el norte y oeste de África, Indonesia, Malasia, el Bajo Egipto, partes de la península arábiga, Asia central y este de África.

Poligamia

Como ya se revisó, en la Arabia preislámica, la poligamia era una práctica usual en la que un hombre podía casarse con un número ilimitado de mujeres, sin ninguna restricción, costumbre que fue regulada bajo ciertas circunstancias con la llegada del Islam, presentando a la monogamia como el ideal del matrimonio.

La concesión para un hombre de tener cuatro esposas no limita una poligamia indiscriminada anterior, sino que intentaba resolver el problema del superávit de mujeres, al mismo tiempo que limitaba a las mujeres a tener un sólo marido. Según los registros, la aleya del Corán que permite la poligamia¹⁶⁰ fue revelada tras la batalla de Uhud, en la que murieron muchos hombres, vislumbrando una vía de protección para las mujeres y los niños que se habrían quedado sin el amparo de un padre o un marido proveedores.

¹⁵⁸ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas... Op. Cit.*, p. 30.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 25.

¹⁶⁰ *Corán 4:3*. Si teméis no ser equitativo con los huérfanos entonces casaos con las mujeres que os gusten dos tres, cuatro. Pero si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola.

Las circunstancias por las cuales se puede poner en práctica la poligamia son contadas¹⁶¹, como puede ser el deseo de un hombre para tener hijos propios si descubre que su mujer es incapaz de darle herederos; por el deseo de un hombre para casarse con una segunda esposa, si la primera cae en un estado crítico en el que no pueda cumplir con de sus deberes como esposa; o como una necesidad social, cuando las mujeres superan en número a los hombres tras las secuelas de una guerra.

Dentro de la comunidad musulmana, se puede afirmar que la monogamia ha sido, en su mayoría, una norma y la poligamia una excepción. No hay que descartar que existen algunos hombres convencidos equívocamente que la poligamia es una de sus prerrogativas y fácilmente podrían ponerla en práctica a su conveniencia y comodidad, sin la debida consideración que merece la institución del matrimonio.

Contrariamente a lo que se podría pensar, la poligamia no es tan extendida en el mundo musulmán como algunos creen, pues la justicia debe ser el pilar que sustente este tipo de relaciones, es decir, las responsabilidades de carácter económico son las que imposibilitan de hecho la práctica, ya que esta sólo puede llevarse a cabo con la condición de que se les provea y trate equitativamente a todas las esposas.

De hecho, algunos Estados en el mundo musulmán han abolido la poligamia de manera oficial, como es el caso de Túnez¹⁶² mediante un ordenamiento legal declarado en 1957. El gobierno sostuvo que la poligamia, como la esclavitud, era una institución cuyo propósito ya no era aceptable para la mayoría de las personas y que el ideal coránico era la monogamia, puesto que un trato igual a las esposas ha sido considerado imposible. Hasta la fecha, además de Túnez, solo el régimen secular de Turquía ha prohibido completamente la práctica de la poligamia.

¹⁶¹ *Vid.*, Haifaa A. Jawad. *Op. Cit.*, pp. 47-48.

¹⁶² Un país que además ha reemplazado las disposiciones de la shari'a con leyes seculares que describe como "compatibles" con los estándares internacionales en asuntos relacionados con el estatuto personal de las mujeres.

Otros no lo han prohibido, pero le han puesto una serie de trabas legales para poder realizarlo, entre ellos Argelia, Bangladesh, Egipto, Malasia, Iraq, Siria, Somalia, Jordania, Singapur, Libia, Marruecos, Pakistán y Yemen.¹⁶³

El Acta Siria del Estatuto Personal de 1953, dictó que un segundo matrimonio depende de la capacidad financiera acreditada del marido para mantener a dos mujeres, dando el poder de tomar la decisión sobre el segundo matrimonio al juez, en lugar del marido. Posteriormente, la ley 34 del Estatuto Personal de 1975, creó una mayor restricción al exigir una justificación legal para el matrimonio o matrimonios adicionales.

En Argelia, las mujeres tienen el derecho a “la cláusula de la no poligamia” en su acuerdo prenupcial y el derecho de iniciativa de divorcio si no fuera informada con antelación de la existencia de otras esposas. En Jordania, por otra parte, se requiere de un juez para determinar que el esposo tiene la solvencia económica para mantener a sus esposas, y que cada una de ellas haya sido informada de los otros matrimonios.

Actualmente, algunos de los Estados que aceptan esta práctica han limitado a dos el número de esposas. La ley egipcia, por ejemplo, dicta que un hombre no puede contraer un segundo matrimonio, a menos que obtenga la autorización previa por parte de su primera esposa.

Fornicación

La fornicación o *zina*¹⁶⁴, es el acto ilegal de mantener relaciones sexuales entre un hombre y una mujer que no están casados. El Corán desaprobó la promiscuidad prevaleciente en los tiempos preislámicos en Arabia y la prohibió, considerándola un delito que debe ser castigado como medio para hacer cumplir el sistema de matrimonio introducido por las reformas islámicas.

¹⁶³ Jonh L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, *Op. Cit.*, p. 101.

¹⁶⁴ R. Peters. “Zina”, en BJ Bearman (editor in chief). *The encyclopaedia of Islam*, ed. Leiden Brill, 2002, pp. 509-510.

La pena de lapidación conocida por cometer este delito, no tiene su origen en el Libro Sagrado, sino que su ejecución está basada en la sunna del Profeta. En tal sentido, todas las escuelas sunnies de derecho concuerdan en que la *zina* debe ser castigada con lapidación si el ofensor es una persona de uno u otro sexo y púber que haya contratado y consumado válidamente, aunque sea una sola vez un matrimonio legal, denominado *muhsan*. Los hanafíes y hanbalíes requieren que las dos personas en el acto sean considerados *muhsan* para que la lapidación sea aplicada. Las personas que no cumplan con estas características, son castigadas con cien latigazos y la prueba mínima para demostrar que el delito ha sido cometido es el testimonio de cuatro hombres como testigos que deben haber visto el acto detalladamente, lo cual resulta difícil de demostrar.

Se mencionan a continuación algunos ejemplos¹⁶⁵. En Siria, ambos cónyuges son capaces de reclamar el adulterio como causal de divorcio. Sin embargo, se consideraría como culpable al marido solamente si cometió tal acto en casa de la pareja y haya confesado o si existe testimonio de un tercer testigo; mientras que una mujer siria podría ser acusada de adulterio sin importar el lugar en el que lo haya cometido, sin necesidad que sea respaldada por prueba alguna.

En el caso egipcio, se registra que los hombres adúlteros son acreedores de una pena en prisión por seis meses solamente, mientras que las mujeres han recibido sentencias de hasta dos años. De acuerdo a la legislación nacional, un hombre que asesine a su esposa después de encontrarla en la cama con otro hombre, no será acusado de cometer un crimen mayor, mientras que una mujer que hiciera lo mismo, se le acusará por haber cometido un delito mayor. Una situación similar a esta, se registra en Líbano.

Por otra parte, y respecto a la concepción que se tiene sobre la virginidad o pureza sexual de las mujeres -como preservación del honor de la familia a través de la castidad y la sumisión de ellas- encontramos a las víctimas de los llamados crímenes de honor¹⁶⁶, mediante los cuales una mujer es asesinada por un pariente cercano para salvar aquel honor que ha sido dañado, justificado por las

¹⁶⁵ *Vid.*, Judith Colp-Rubin. *Op. Cit.*, p. 21.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

creencias de que la mujer ha deshonrado a sus familiares por haber mantenido relaciones sexuales o contacto con un hombre que no era su pariente.

Tales principios tienen un significado cultural muy preciso, pues imponen límites al comportamiento colectivo e individual y representan una forma extremadamente eficiente de control sobre las relaciones sociales. En el sentido que el respeto a las normas de comportamiento es considerado como una parte integral del honor del hombre, que depende principalmente del comportamiento de las mujeres de la familia.¹⁶⁷

Estos actos criminales señalados han sido practicados en muchos países, incluyendo Egipto, a lo largo de mucho tiempo y a pesar de grandes esfuerzos, ha sido muy difícil conseguir erradicarlo.

En Jordania,¹⁶⁸ cerca de veinticinco niñas mueren cada año a causa de los crímenes de honor, mientras que los responsables de tal acto son usualmente sus parientes quienes algunas veces reciben sentencias ligeras y muchas otras, ninguna.

Divorcio

El divorcio es referido generalmente como *talaq*, que significa repudio. En consonancia con la visión que el Islam tiene del matrimonio, es decir la de un contrato pactado libremente por dos partes mediante una acción legal para proteger los derechos de cada uno; en caso de que los términos del contrato no se hayan cumplido, no se deben escatimar esfuerzos para intentar mantener el matrimonio, pero una vez que el matrimonio se convierta en un fracaso, la ley islámica permite a las partes separarse una de otra. El divorcio en el Islam sirve como “válvula de seguridad” en caso de que los cónyuges ya no puedan vivir más

¹⁶⁷ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmánas... Op. Cit.*, p. 23.

¹⁶⁸ Liora Hendelman-Baavur, Nabila Espanioly, et. al. “Women in the Middle East: Progress or regress?”, en *Middle East Review of International Affairs*, volumen 10, número 2, junio-2006, p. 17.

en armonía, pues el propósito del matrimonio sería inútil si continúan estando juntos.¹⁶⁹

El divorcio se ha convertido en un estigma que culpa generalmente a la mujer. En una de las tradiciones atribuidas al Profeta Mahoma, éste declaró que: “de todas las cosas permitidas, el divorcio era el acto más abominable ante Dios” y el Corán introdujo reformas limitadas sobre su práctica.¹⁷⁰

Al considerar el matrimonio como un compromiso de por vida, el sistema de valores islámico está fuertemente a favor de la unidad familiar; sin embargo, permite el divorcio en situaciones particulares, ya que en el caso de mantener una relación infeliz, es muy probable que en un intento de satisfacer su deseo sexual, los cónyuges tiendan a buscar la intimidad sexual fuera del matrimonio y cometan adulterio.

Bajo la ley islámica, el contrato del matrimonio puede disolverse de tres maneras; a saber, por causa de la muerte de uno de los cónyuges, por un acto del marido o de la esposa o de ambos, o a través de un proceso judicial o un decreto de la corte.

El divorcio puede tomar varias formas, la más común es el divorcio revocable o *raji*, donde el enlace matrimonial no ha sido objeto de una separación definitiva, durante el cual la reconciliación puede tener lugar si desean hacerlo, ya que la shari'a concede el derecho de un esposo arrepentido de volver con su esposa y revocar el divorcio dos veces, pero después del tercer pronunciamiento por el divorcio¹⁷¹ ya no lo puede hacer, pues este se convierte en irrevocable, a menos que la mujer se case primero con otra persona y esa persona también se divorcie de ella. En este caso, a ella se le permite volver a casarse con su ex-marido si ella así lo desea.¹⁷²

Un divorcio irrevocable o *ba'in* ocurre cuando la disolución del matrimonio es decisivo desde el momento del pronunciamiento. Del otro lado, la mujer

¹⁶⁹ Jonh L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, Op. Cit., p. 28.

¹⁷⁰ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmánas...* Op. Cit., p. 17.

¹⁷¹ Si ha de tener lugar el divorcio, debe ser pronunciada cuando la mujer está en un estado de pureza o *tuhr*, de lo contrario se considera como no válido.

¹⁷² Las normas que rigen el proceso de reconciliación y las segundas nupcias de los cónyuges revelan el énfasis del Corán en la importancia del matrimonio y de la gravedad de divorcio.

musulmana puede aplicar el divorcio conocido como *khul*. En el divorcio, el consentimiento de la esposa no es necesario, considerando que *khul* es un contrato en el cual el esposo debe estar de acuerdo, si se rehusa a cooperar, es muy difícil que una mujer use esta opinión.¹⁷³

La mujer puede solicitar el divorcio, según las interpretaciones clásicas de la shari'a, en casos de enfermedad crónica, impotencia del marido que le impida consumar el matrimonio, esterilidad, sea sentenciado a prisión por un periodo prolongado, se ausente de la casa por más de un año sin una justificación válida, o simplemente no le brinde sustento. Otras circunstancias en las que la mujer tiene el derecho de petición de divorcio, es el rechazo del marido por compartir su cama por más de cuatro meses, fracaso para consumar el matrimonio, infidelidad, adicción a narcóticos o alcohol, o desacuerdo entre los cónyuges. Por otra parte, Argelia, Iraq, Jordania, Kuwait, Malasia, Marruecos y Siria conceden el derecho a la esposa de demandar el divorcio si su marido la maltrata físicamente.¹⁷⁴

Finalmente, las condiciones para que el divorcio sea efectivo, es que sean adultos, *baligh*; tengan plena conciencia de sus actos, *aqil*; estén libres de cualquier confusión o la coacción y que expongan sus intenciones de manera clara, *qasid*. Además, los testigos tienen que ser seguros, confiables y de buena conducta.

El divorcio es especialmente doloroso y difícil cuando la pareja tiene hijos y tienen que buscar la concesión de la custodia¹⁷⁵. Para las escuelas de derecho sunní, la custodia de los niños y las niñas va hacia la madre. El hijo se queda con ella hasta los siete o nueve años, después de este tiempo, el padre cuida de él. La hija se queda con la madre hasta que se casa. La excepción es cuando la propia madre se vuelve a casar, en este caso, la custodia de la niña podrá ser adjudicada a alguien más como su abuela o su tía paternas.

¹⁷³ Shahla Haeri. "Social Reform in the Middle East", en John Esposito (editor in chief), *The Oxford encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, p. 337.

¹⁷⁴ Jonh L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, *Op. Cit.*, p. 103.

¹⁷⁵ World Assembly of Muslim Youth. *Op. Cit.*, p. 17.

En Irán¹⁷⁶, por ejemplo, un éxito particular fue ganar la aprobación para las madres de solicitar la custodia sobre sus hijos después de la edad de dos años. Hasta antes de aquel momento, después del divorcio, los niños podían permanecer con la madre hasta la edad de dos años y las niñas hasta la edad de siete años y a partir de entonces, automáticamente se trasladaban a la custodia del padre, o de la familia del padre. A partir de 2006, cuando tal situación se replanteó en la corte nacional, se aprobó legalmente para los niños y niñas a estar con sus madres hasta la edad de siete años.

Herencia

Al considerar que la herencia antes del Islam iba a parar enteramente a los familiares varones adultos que pudieran pelear y defender sus posesiones, los niños estaban completamente excluidos, al igual que las viudas que eran consideradas como parte de la herencia, y a las hijas que no seguirían siendo parte de la familia una vez casada. Ante tal situación, el Corán concedió derechos de herencia al esposo y a la esposa, niños, y a un número de mujeres de la familia quienes previamente no tenían derecho de sucesión alguno.¹⁷⁷ De ahí que las mejoras introducidas fueran notables.

Ahora las mujeres poseían el derecho a heredar, en lugar de ser objeto de la misma como anteriormente se practicaba. A pesar de ello, el mantenimiento de esta discriminación a favor del varón se corrige en cierta medida, en opinión de los entendidos, pues la mujer gestiona según le conviene sus bienes privativos y así mismo disfruta de la dote.¹⁷⁸ Las hijas, aunque se ven desfavorecidas, cuentan con que su esposo les habrá de mantener obligadamente y entregar dote por ellas que le pertenecerá aún disuelto el vínculo matrimonial, y no puede ser reclamado ni mucho menos poseído por su familiares.

¹⁷⁶ Liora Hendelman-Baavur, *et. al. Op. Cit.*, p. 25.

¹⁷⁷ John L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law, Op. Cit.*, p. 37-38.

¹⁷⁸ *Cfr.*, Montserrat Abumalham. *Op. Cit.*, p. 141.

Las reglas de la sucesión se encuentran minuciosamente reglamentadas por el Corán. La herencia sigue la línea paterna, contando las mujeres como una mitad. Después de circunstancias confusas, el Profeta Muhammad introdujo las “partes privilegiadas”, que tienen prioridad y cuya existencia hace de la ciencia de los derechos de sucesión la más ardua de todas las ciencias jurídicas. La posibilidad de testar es bastante reducida, puesto que no es posible más que sobre un tercio de la herencia.¹⁷⁹

En caso de divorcio, los cónyuges pueden heredar si se trata de un acto revocable, pero los derechos de herencia terminan en el momento que se registra un divorcio irrevocable.

En la mayoría de los países islámicos de Medio Oriente, el derecho de sucesión siempre favorece a los hombres, pero no por constituir un mandato discriminatorio, sino debido a la obligación ya conocida de que ellos son los responsables de proveer todos los recursos y satisfacer las necesidades de toda su familia. La parte de la herencia correspondiente a las mujeres, en la mayoría de los casos es la mitad de la de los hombres. Esta diferencia relativa a la repartición de la herencia consiste simplemente en la división de las responsabilidades financieras del hombre y de la mujer de acuerdo con la ley islámica.

El hombre es completamente responsable de la manutención de su esposa, hijos y en algunos casos de sus parientes necesitados, especialmente las mujeres. Es exclusivamente su responsabilidad y no se espera que sea compartida por su esposa, pues no tiene obligación de gastar aquella dote que le fue entregada en su familia después de recibir sus ingresos después del matrimonio. Si ella se divorcia, tiene derecho a recibir una pensión alimenticia por parte de su ex-esposo.¹⁸⁰

En la doctrina, la posición de la mujer musulmana en la medida de la herencia es seguro y garantizado por la ley islámica; pero en la práctica este no es el caso, ya que constantemente, las instrucciones divinas relativas a los

¹⁷⁹ Dominique Sourdel. *Op. Cit.*, pp. 64-65.

¹⁸⁰ World Assembly of Muslim Youth. *Op. Cit.*, pp. 31-32.

derechos de las mujeres a la herencia no se cumplen y pasan por alto las sociedades; en donde los factores sociales, políticos, económicos y culturales desempeñan un papel importante en determinar quién tiene y quién no tiene acceso a una cuota.

En la medida en que los textos sagrados sirven de base para las Leyes de la Familia, éstos se convierten en un elemento que influye en muchos aspectos de la vida social y privada.¹⁸¹

Aunque la igualdad de género aún no se ha logrado de manera general en materia de herencia, algunas reformas se han comprometido a extender los derechos de las hijas, esposas y hermanas, como herederas. Las reformas a las leyes de la herencia han quedado atrás, ante el notable progreso de otras reformas referentes al matrimonio y al divorcio. Algunas de las preocupaciones conceptuales que han influido en las reformas hechas a la legislación sobre el matrimonio y el divorcio en el mundo islámico-preocupación por la justicia social y la protección de las mujeres de la miseria- es necesario que se apliquen ahora sobre cuestiones de la herencia.¹⁸²

En suma, es innegable que los derechos de las mujeres en Medio Oriente son garantizados y se encuentran plasmados en la ley¹⁸³, el cuestionamiento radica en qué tanto los han disfrutado, hasta dónde desean participar y lo más importante, entender las concepciones propias sobre lo que en Occidente se conoce como libertad, educación, matrimonio, trabajo, entre muchos otros temas que quizá para ellas no se convierta en un problema que ha de resolverse por medios legales.

¹⁸¹ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmánas...* Op. Cit., p. 12.

¹⁸² John L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, Op. Cit., pp. 110-111.

¹⁸³ Vid., Judith Colp-Rubin. Op. Cit, p. 25.

2.2.3 Derechos Humanos

En el mundo árabe actual, existen fuerzas de resistencia activas que pugnan por la progresiva transformación de sus sociedades, en particular por los derechos humanos de la mujer¹⁸⁴; con el fin de combatir la pobreza, el analfabetismo, la mal nutrición, el descuido a la salud, la desigualdad, y la discriminación a la que se enfrentan en varias esferas de su vida.

Si bien un número considerable de países árabes han firmado diferentes convenciones internacionales sobre Derechos Humanos, no todos ellos las han ratificado y por ende, no han entrado en vigor. Según Hayat Alvi, para poder aceptar plenamente los Derechos Humanos de las Mujeres, es necesaria una transformación social progresiva para emprender un orden que empate con la dinámica global y los cambios regionales de la era moderna.

Capacidad jurídica y religiosa

En el mundo islámico, la plena capacidad jurídica y religiosa pertenece al hombre libre, púber, sano de mente e intachable en su conducta según la ética musulmana. Por otra parte, la mujer considerada como menor de edad¹⁸⁵, goza de una capacidad legal restringida; desde el punto de vista religioso permanece casi equiparada al varón, en el sentido de profesión de la misma fe¹⁸⁶, pero no puede ejercer de *imam* para dirigir la oración ritual, ni de *hatib* o predicador.

¹⁸⁴ Vid., Hayat Alvi. "The Human Rights of Women and social transformation in the Arab Middle East", en *Middle East Review of International Affairs*, volumen 9, número 2, junio-2005, pp. 142-160.

¹⁸⁵ Vid., Nadia Hijab. "Women and social reform: an overview", en John Esposito (editor in chief), *The Oxford encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, pp. 332-335.

¹⁸⁶ *Corán* 33:35. Los musulmanes, las musulmanas, los creyentes, las creyentes, los que oran, las que oran, los verídicos, las verícas, los constantes, las constantes, los humildes, las humildes, los limosneros, las

Por otro lado, la mujer no puede testificar en procesos de gran importancia, en negocios de Estado, o cuando se trate de determinar la capacidad legal de un testigo; en otros casos, el valor del testimonio emitido por una mujer se computa como la mitad del emitido por un hombre. Soltera, la mujer se halla bajo la potestad del jefe de familia, y casada bajo la de su marido.¹⁸⁷

Participación política

Uno de los temas más controvertidos en las sociedades árabes e islámicas es la cuestión de la participación de las mujeres en la vida pública, particularmente, en la arena política.¹⁸⁸

Es importante señalar que el papel de la mujer en los asuntos políticos de la sociedad comenzó con el establecimiento del Estado Islámico, ya que en los tiempos del Profeta las mujeres -como parte de la comunidad- eran consultadas en todos los niveles y contaban con su amplio apoyo. Sin embargo, la tendencia general ha sido negarles el derecho a la participación política, debido a la idea existente hasta nuestros días de que su obligación prioritaria es hacia su familia.

Sobre la representación de las mujeres en los gobiernos electos a nivel mundial¹⁸⁹, se tiene que en los países árabes, éstas se encuentran al final de la clasificación, con un promedio de menos del siete por ciento de representaciones parlamentarias. Una razón importante que explica la continua desigualdad en esta parte del mundo; es que si bien la representación femenina en los cargos políticos ha incrementado, con excepción de Arabia Saudita, la participación sigue siendo insuficiente puesto que las posiciones que ellas ocupan nunca han estado al nivel de un Ministro de Relaciones Exteriores, Ministro del Interior, defensa o financiero.

limosneras, los que ayunan, las que ayunan, los recatados, las recatadas, los que recuerdan a Dios y las que recuerdan a Dios, a todos éstos, Dios les ha preparado un perdón, una enorme recompensa.

¹⁸⁷ *Cfr.*, Felix María Pareja Casañas. *Op. Cit.*, p. 95.

¹⁸⁸ *Vid.*, Ahmed Zaki Yamani. "The political competence of women in islamic law", en John L. Esposito y John J. Donohue (ed.). *Islam in transition: muslim perspectives*, 2ª edición, Oxford University Press, Nueva York, 2007, p. 170.

¹⁸⁹ *Vid.*, Judith Colp-Rubin. *Op. Cit.*, pp. 16-19.

En Egipto, Marruecos, Bahrein, Qatar y otros países, el apoyo oficial de los derechos de la mujer y el nombramiento de mujeres como ministros, ejecutivos, o incluso jueces, sólo sirve para ocultar el autoritarismo creciente de los regímenes mediante una retórica democrática limitada.

En países árabes, donde las mujeres pueden participar en política de manera constitucional y legalmente, se enfrentan a muchos retos e incertidumbres; puesto que el registro de violencia durante las elecciones y los enfrentamientos entre los partidarios de diferentes candidatos es alto, se espera que las mujeres se sientan desalentadas de participar. Mientras que cuando las mujeres son las candidatas, es común que sean objeto de acoso y se enfrenten a amenazas físicas y psicológicas.¹⁹⁰

Además, los acontecimientos muestran que no siempre el voto femenino apoya las candidaturas de otras mujeres. Con el fin de lidiar con estas contradicciones, se han implementado las llamadas “cuotas electorales” en diversos países. Egipto fue uno de los primeros en instituir dichas medidas, con un decreto presidencial de Anwar Sadat en 1979 que reservaba el diez por ciento de los asientos en el parlamento para las mujeres. No obstante, siete años después, las cuotas fueron abolidas debido a que el número de mujeres había decaído considerablemente.

Educación

Acerca de la actividad propia de las mujeres, Manuel Ruiz¹⁹¹ afirma que la educación y el trabajo femenino son una novedad en el Islam y también una conquista reciente en Occidente.

¹⁹⁰ Heba Raouf Ezzat. “On the future of women and politics in the Arab world”, en John L. Esposito y John J. Donohue (ed.). *Islam in transition: muslim perspectives*, 2ª edición, Oxford University Press, Nueva York, 2007, p. 186-188.

¹⁹¹ Manuel Ruiz Figueroa. “El código de conducta de la mujer musulmana: entre la tradición y el cambio”, *Op. Cit.*, p. 266.

El Islam alienta la educación de las mujeres en los ámbitos religioso y social, ya que su educación y formación cultural es considerada como una dimensión importante e integral para el desarrollo social, pues el acceso al conocimiento está convirtiéndose en un factor activo con posturas y conceptos que antes se percibían como estáticos e inmutables.

Asimismo, la educación fue considerada un asunto de deber religioso basado en cualidades morales y espirituales, que ha contribuido a un mayor conocimiento en las cuestiones relacionadas con el sexo y la situación de la mujer en la sociedad árabe. Sin embargo, muchos hombres educados aún mantienen sus actitudes y los valores tradicionalistas en este ámbito.

Las reformas coránicas concedieron a la mujer un estatus alto en los albores de la comunidad islámica, que desafortunadamente no subsistió por mucho tiempo, pues la educación femenina se encontró limitada por las costumbres sociales heredadas que distorsionaban los objetivos iniciales de la misma.

Trabajo

Sin duda alguna, el nivel de participación de la fuerza laboral femenina en muchos países de la región se ha incrementado desde los setenta, y las mujeres han empezado a desafiar el espacio público tradicionalmente habitado por los hombres.¹⁹²

La actuación de las mujeres en el sistema de justicia parece ser un tema espinoso con relación a la interpretación de la doctrina islámica, debido a que la naturaleza del trabajo de un juez representa la esencia de la razón, cualidad que supuesta e inherentemente han carecido las mujeres. Lo anterior no significa que en Medio Oriente no existan mujeres trabajando como jueces, Egipto es un buen ejemplo de ello, pero no hay que olvidar que estas designaciones están lejos de ser nombramientos sencillos y fáciles de obtener.

¹⁹² María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas... Op. Cit.*, p. 47.

A pesar de ello, las mujeres siguen orientadas a cuidar del entorno familiar que se ve reflejado en la baja participación de mujeres en el ámbito laboral remunerado; por otro lado, sería una equivocación responsabilizar de manera exclusiva al sistema de fe islámico de la baja tasa de ocupación femenina.

También en países árabes con regímenes secularistas como Siria e Iraq, las mujeres que trabajan son la excepción. En países islámicos situados más al Este, la realidad es por completo diferente: Bangladesh, Indonesia y Malasia son un ejemplo de que no todos los Estados con población en su mayoría islámica desean por fuerza renunciar a la mitad de los talentos y capacidades de la nación.¹⁹³

De igual forma, varios países del Medio Oriente como Egipto, Bahrein, Líbano, Túnez, Marruecos y Kuwait han tratado de formular condiciones de trabajo más fáciles para las mujeres trabajadoras, mediante una licencia de maternidad remunerada.¹⁹⁴

La circuncisión femenina, la reclusión y el uso del velo

En el seno de las sociedades árabes, al tratar el tópico de la mujer musulmana, es imperante reconocer que son muchas las prácticas consideradas como musulmanas por un buen número de personas - incluyendo a creyentes y no creyentes- que no tienen ninguna justificación religiosa, ni cuentan con el refrendo de ningún texto, pero que a lo largo de la historia parece que se han ido introduciendo como si se tratara de verdaderas prácticas islámicas.

Dentro de tales prácticas culturales relacionadas equívocamente con principios religiosos, podemos mencionar la práctica de la circuncisión femenina, la reclusión y el uso del velo.

¹⁹³ Hans Küng. *Op. Cit.*, p. 628.

¹⁹⁴ Judith Colp-Rubin. *Op. Cit.*, p. 24.

En primer lugar, el rito de la circuncisión femenina¹⁹⁵ es una práctica procedente de África que se realiza sólo en aquellos países árabes tradicionales relacionados con el África Subsahariana como Egipto, Sudán y Yemen¹⁹⁶, siendo innegable apuntar que a lo largo de la historia, la sexualidad femenina ha sido objeto de controversias y represiones en todas partes del mundo. Dicha práctica era totalmente desconocida en la Arabia del Profeta Muhammad en el siglo VII, por lo que no tiene nada que ver con el Islam ni con la cultura árabe.¹⁹⁷

En segundo lugar, la reclusión como un modo de control para las mujeres, consiste en confinar a una mujer a la protección de su hogar sin permiso para salir de éste a menos que sea muy importante y no se les permite recibir visitas de hombres sino tienen un lazo de sangre muy cercano. Hay que apuntar que el origen de la práctica no es islámico, ya que proviene de las tradiciones bizantinas, de las sociedades pre-cristianas del Mediterráneo, así como de la tradición mesopotámica y persa.¹⁹⁸

Se discute, finalmente, sobre uno de los temas más polémicos referentes a la mujer y su vestimenta, específicamente el uso del velo o *hiyab*¹⁹⁹, una costumbre que hoy tanto los musulmanes como los que no lo son consideran típicamente islámica y que ha sido juzgado por Occidente como la marca más visible de sumisión, silencio y opresión en múltiples aspectos en la vida de la mujer musulmana.

El uso del velo fue una importación no solamente judía, pues ellos fueron los primeros en imponerselo a la mujer, sino también persa y luego turca. El velo significaba la autoestima de la mujer y su posición social. Las mujeres de clases

¹⁹⁵ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas...* Op. Cit., p. 20.

¹⁹⁶ En Yemen se practicaba la mutilación sexual de las niñas hasta hace quince años, por influencia de los pueblos somalíes y la etiopes, numerosas sobre todo en el sur, pero una severa ley ha acabado con esta tradición.

¹⁹⁷ Fátima Mernissi. *El harén político...*, Op. Cit., p. 113.

¹⁹⁸ Gabriela Sánchez Carmona. *Algunas concepciones islámicas sobre Derechos Humanos*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2004, p. 20.

¹⁹⁹ El *hiyab*, literalmente “cortina”, se derivó no para hacer de barrera entre un hombre y una mujer, sino entre dos hombres. En el Corán, la palabra *hiyab* se repite siete veces, con el significado de protección, cortina, separación o pared divisoria; se encuentran informaciones precisas sobre el sentido real y metafórico del término *hiyab*, máxime cuando en cierta medida nos aclaran sobre su evolución y de una manera general, designa una separación. Cfr., Fátima Mernissi. *El harén político...*, Op. Cit., p. 111.

bajas llevaban a menudo el velo para dar la impresión de un estatus más elevado. El hecho de que el velo era señal de nobleza fue la causa de que en la antigua sociedad judía no se permitiera a las prostitutas cubrirse el pelo. Sin embargo, ellas llevaban a menudo unas mantillas especiales para confundirse en las aglomeraciones.²⁰⁰

Si bien el Corán estipula que las mujeres y los hombres deben vestir de manera modesta y comportarse discretamente, en ninguno de sus versículos se señala que las mujeres deban ir veladas. El velo fue introducido luego de las conquistas árabes de Bizancio e Irán, sociedades en donde las mujeres de clase media y alta usaban velos para distinguirse de las mujeres de las clases bajas. Los árabes adoptaron el velo, y los juristas musulmanes, usando los pasajes coránicos sobre la modestia, sancionaron su práctica, llevando gradualmente a la segregación de la mujer a tal punto de excluirlas de la oración en común.²⁰¹

Para entender los usos del vestir de los musulmanes en la actualidad, es necesario considerar que éstos responden, sin duda, a las costumbres y modas locales. No obstante, muchas de ellas se inspiran desde los primeros tiempos en alusiones coránicas acerca del pudor y el decoro, tanto en los hombres como en las mujeres.

El concepto del *hiyab* es tridimensional, y las tres dimensiones coinciden muy a menudo. La primera es visual, sustraer a la mirada. La raíz del verbo *hayaba* en árabe quiere decir esconder. La segunda es espacial, separar, marcar una frontera o establecer un umbral. Y, por último, la tercera es ética, que incumbe al dominio de lo prohibido.²⁰²

Para muchas de ellas, el uso del velo es “el testimonio de su compromiso con la revelación coránica y símbolo de su amor y obediencia a Dios, al Profeta y a la *ummah* islámica”.²⁰³ Según los modernistas, en el Corán²⁰⁴, no se ordena

²⁰⁰ Susan W. Schneider. Citado por s/a. *La mujer en el Islam y en el Judeocristianismo...*, *Op. Cit.*, p. 49.

²⁰¹ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmánas...* *Op. Cit.*, p. 21.

²⁰² Fátima Mernissi. *El harén político...*, *Op. Cit.*, p. 108.

²⁰³ Manuel Ruiz Figueroa. “El código de conducta de la mujer musulmana...”, *Op. Cit.*, p. 556.

²⁰⁴ *Corán*, 24, 31. “Di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y que no muestren más adornos que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo y no exhiban sus adornos sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos”.

ningún vestido específico para la mujer, más bien sirve de guía moral en un contexto social siempre cambiante.

En la época del Profeta, quien se cubría era la mujer libre y honesta, no la esclava. Frecuentemente la práctica tradicional es confundida con la doctrina. Es importante resaltar, entonces, que el Corán no establece ninguna obligación religiosa general relativa a la vestimenta femenina, solamente da pautas de decencia social que también incluyen la vestimenta de los hombres, en contraste, la tradición es la que ha establecido el velo femenino en lo público.

Es importante aclarar que el *hiyab* no es una imposición coránica, más bien es una recomendación considerada como una costumbre femenina de cubrirse la cabeza como algo externo al Islam, ya que esta práctica también ha sido utilizada en otras religiones como el cristianismo o el judaísmo. Con esto, el significado que toma el velo para la mujer musulmana es una muestra de sumisión hacia Dios, manifestando el pudor y de cierta manera, manteniéndose ajena a las miradas de los hombres que las apreciarán por su valor intelectual y humano.

Por otra parte, este puede implicar también una identificación generacional²⁰⁵, pues el velo de las jóvenes de la ciudad es diferente al que llevan sus madres, lo que simboliza una ruptura con el modelo de la mujer tradicional analfabeta, frente a la mujer culta que ha conquistado el espacio público y a través del uso de esta prenda manifiesta su pertenencia a una cultura e identidad islámica que desean reivindicar a través de una forma de vestir culturalmente diferente al estándar occidentalizado de la mujer liberada.

En tal sentido, algunas mujeres defensoras del uso del velo se rebelan contra pretendidos avances modernizadores que desean prohibir su utilización en espacios públicos. Dirigentes políticos como Nasser en Egipto, intentaron promover una laicidad política y algunos llegaron a prohibir el velo en determinados ámbitos como la universidad o la administración pública, y por otra parte, muchas mujeres saudíes, por ejemplo, están luchando contra la imposición del velo por parte de sus dirigentes políticos.

²⁰⁵ Vid., María Pardo Vuelta. *Feminismo, Islam y occidente: la polémica del velo*, México, 14 pp.

Para las mujeres que visten el *hiyab*, las recompensas de la sociedad son dos.²⁰⁶ En primer lugar, a través de su declaración abierta de la virtud y el compromiso con el Islam, ganan el respeto y la consideración de los hombres tradicionales. En segundo lugar, la iniciativa tomada por estas mujeres, la elección deliberada de uso del velo, se considera como símbolo de empoderamiento para muchos, creando una fuerte auto-imagen y dotar de una movilidad física sin obstáculos en el espacio público, hasta ahora desconocido para todas excepto para unas pocas mujeres privilegiadas, mientras que para algunos el velo representa un mecanismo retrógrado de la opresión de la mujer, para otros es psicológicamente liberador y facilita el acceso a una vida profesional.

Sorprendentemente el uso del mismo está siendo reivindicado por muchas musulmanas más allá de los países arabo-musulmanes, como símbolo de identidad y visibilidad en el mundo global.

Hasta ahora es poco lo que se sabe sobre el número de mujeres que han hecho suyo el *hiyab*, tanto por su propia voluntad o por obligación, ya que esto varía mucho de unos países a otros. Todo parece indicar, sin embargo, que su número va en aumento.²⁰⁷

Finalmente, es interesante dar inicio al siguiente capítulo con la siguiente reflexión de la socióloga marroquí Fátima Mernissi.²⁰⁸ ¿Cómo se ha llegado a asimilar a la mujer musulmana con esa criatura sumisa y marginal, que se esconde y no se abre al mundo más que amedrentada y encogida bajo sus velos? ¿Por qué el hombre musulmán necesita, para encontrar el equilibrio, una compañera tan mutilada?

Según Georgi Zaydan, el deslizamiento hacia los abismos con relación a la mujer, tuvo lugar bajo la dinastía abasí. Este período, que se nos presenta habitualmente como la edad de oro -entre los siglos VIII y IX- fue el de las conquistas internacionales y también el de la afluencia de las esclavas o *yariya* de

²⁰⁶ Cfr., Susan Davis Schaefer y Leila Hessini. "Social reform in North Africa", en John Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, v. IV, Nueva York, 1995, p. 341.

²⁰⁷ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas... Op. Cit.*, p. 56.

²⁰⁸ Fátima Mernissi. *El harén político...*, *Op. Cit.*, p. 219.

origen extranjero, procedentes de los países conquistados. Con la expansión de las ciudades y el desarrollo económico, la mujer musulmana quedó totalmente marginada, había perdido su libertad y su orgullo ...

CAPÍTULO 3

LA MUJER SAUDÍ

Y

LA MUJER EGIPCIA:

REALIDADES DIFERENTES

3.1 LAS MUJERES ÁRABES-MUSULMANAS

*No todas las mujeres son iguales ante la desigualdad.
Fátima Mernissi*

El tema de la mujer en el mundo árabe-musulmán trae consigo múltiples contenidos acerca de la relación existente entre ambos elementos, es decir, mujer y mundo árabe-musulmán.

Para comenzar es necesario advertir un problema en la generalización del término mujer, pues a pesar de que éste engloba una condición meramente de género²⁰⁹, hay que tomar en cuenta los matices socioeconómicos, geográficos, generacionales, culturales y políticos que influyen en su situación, para poder realizar un estudio objetivo y a fondo de las particularidades que constituyen el estudio comparativo de dos realidades contrastantes en un mismo mundo.

Es por tal razón que el enunciado con el que se intitula este apartado, al no ser dado en singular, pretende reconocer la pluralidad de experiencias femeninas en tal contexto.

Hay que saber diferenciar, en primer lugar, la naturaleza universal, profunda y real de lo femenino²¹⁰, y en segundo lugar, las variables que

²⁰⁹ El término “género” se refiere a los roles socialmente contruidos de la mujer y del hombre, que les son atribuidos sobre la base de su sexo. A su vez, la palabra “sexo” se refiere a las características físicas y biológicas de mujeres y hombres. Es rescatable mencionar que la igualdad de género no se consigue tratando de manera idéntica a los hombres y a las mujeres, o mediante medidas de protección solamente para las mujeres; ya que un trato igualitario ignora las diferentes realidades sociales de hombres y mujeres y los roles de género, mientras que las medidas proteccionistas para las mujeres no transforman la fuente y la naturaleza de su subordinación. Christine Ainetter Brautigam. “International Human Rights Law: The Relevance of Gender”, en *Human Rights of Women: International Instruments and African Experiences*, Zed Books, Austria, 2002, p. 21-22.

²¹⁰ En el mundo islámico, la gestión tradicional de lo *femenino* estaba articulada alrededor de dos imperativos con aspiración de ser definitivos, según los contextos o las épocas. En términos de moralidad pública, se trataba en lo esencial de mantener en la invisibilidad las transgresiones de la moral sexual explícita a nombre del principio fundador del lazo político: “mandato del bien y prohibición del mal”; por otra parte, se trataba de velar por la imposición formal y/o práctica de la Ley Revelada, ya porque en períodos de gran permisividad, los juristas se ingeniaban el ajuste de dispositivos de rodeo de sus estipulaciones explícitas no tan apremiantes o contrarias a los intereses de los sujetos de derecho musulmanes. Alain Roussillon. *Oriente*,

diferencian a una mujer de otra dentro de la diversidad cultural, tomando en cuenta los ámbitos social y psicológico del pensamiento humano.²¹¹

En los países musulmanes, el papel de las mujeres es central en tres temas interrelacionados y aún sin resolver, que según Nadia Hijab²¹² son la búsqueda de una identidad en sociedades poscoloniales, el papel de la religión en el Estado moderno, y el papel del Estado en sí.

Ahora bien, la condición de la mujer árabe-musulmana también es objeto de generalizaciones y es caracterizada mayoritariamente por su precariedad manifiesta en “la reclusión, la virginidad y la fidelidad como los criterios básicos de su estatuto social, de los que se deriva la necesidad de una tutela masculina y unos derechos semiconcebidos y semivalorados que coinciden con su casi único papel como procreadora al servicio de otros”.²¹³ Sin embargo, la diversidad de códigos sobre dicho estatus en sociedades musulmanas refleja el esfuerzo continuo de interpretar y reinterpretar el Islam, que incide en la búsqueda de la forma de desarrollar su papel en el Estado moderno.

Como fue señalado en el capítulo anterior, la causa de la “opresión” que viven las mujeres musulmanas no se deriva de la esencia y valores enunciados por la religión, sino que la naturaleza patriarcal de la mayoría de las sociedades islámicas reafirma la creencia dominante que ellas son más sujetas al control de los hombres que la mayoría de las mujeres en otras sociedades²¹⁴.

En tal sentido, tal opresión, explotación y presiones sociales a las que están expuestas las mujeres, no son características exclusivas de las sociedades árabes. Más bien, la situación y los problemas de la mujer en la sociedad humana contemporánea nace de la evolución en la historia que hizo una dominación de

islamismo y diferencia, Hernando Salcedo Fidalgo y Adriana Parias Durán (trad.), Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia, 2003, p. 60.

²¹¹ Rita El Khayat. *La mujer en el mundo árabe*, Editorial Icaria, Barcelona, España, 2004, p. 26.

²¹² Nadia Hijab. “Women and social reform: an overview”, en John Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, v. IV, Oxford University Press, Nueva York, 1995, pp. 332-335.

²¹³ Poder Arroyo Medina. *Fátima Mernissi*, Ediciones del Orto, Madrid, España, 2002, p. 36.

²¹⁴ Cfr., Barbara Callaway y Lucy Creevey. *The heritage of Islam: Women, religion and politics in West Africa*, Lynne Rienner Publishers, Colorado, 1994, p. 3.

clase sobre otra, y la dominación de los hombres sobre las mujeres²¹⁵; siendo pues, el producto de segregaciones de carácter clasista o sexista.²¹⁶

La socióloga marroquí Fátima Mernissi, afirma que hoy en día, “ser una mujer árabe significa ser heredera de siglos de historia y tradición y, al mismo tiempo, ser protagonista activa de un cambio que conduce a la transformación de su medio y de sus realidades inmediatas, [...] implica asumir una posición central dentro de la evolución de los sistemas sociales, políticos y económicos de los que forman parte; incluso cuando sus actos se realizan en nombre de la tradición”.²¹⁷

La modernización de las sociedades árabe-musulmanas, sometidas a los vaivenes de un mundo cambiante, adopta su aspecto actual bajo la influencia y contacto con el modelo occidental que ha determinado el desarrollo de una dinámica que puntualiza las luchas y reivindicaciones sociales, entre ellas, la cuestión de la mujer. Es menester subrayar que en la actualidad, los derechos sociales y jurídicos de los individuos ejercidos dentro de una democracia que tutele los derechos de los seres humanos, constituye un punto cardinal en lo que divide a las sociedades.

Así pues, las propias mujeres incrementan la promoción pública cada vez mayor de sus derechos, lo que constituye un nuevo momento histórico para la reforma en las relaciones de género y la condición de la mujer.²¹⁸

Por otra parte, gracias a la comparación con diferentes sistemas, las mujeres han sabido desmarcarse de la herencia ancestral o por lo menos se han distanciado de ella para valorarla. Y con el fin de no caer en el arabocentrismo, habrá que tener presentes los acercamientos interculturales e interétnicos para

²¹⁵ Los arquetipos de las relaciones jerárquicas y la desigualdad sexual, constituyen una serie de modelos que se han reafirmado a lo largo de catorce siglos, gracias a diversas circunstancias adicionales, como por ejemplo, el poder político y económico de la edad de oro del triunfo musulmán, cuando surgió el concepto de las llamadas *dshawari* o exquisitas esclavas del placer, que solían ser obsequios considerados por ser cultas y tener mucho talento. Fátima Mernissi. “Feminismo y árabes”, en *Mujeres Mediterráneas*, en línea: [http://www.mediterraneas.org/print.php3?id_article=221], consultado el 17 de enero de 2010.

²¹⁶ Cfr., Nawal El Saadawi. *The hidden face of Eve: women in the Arab World*, Sherif Hetata (trad.), Londres, 1980, p. i.

²¹⁷ Poder Arroyo Medina. *Op. Cit.*, p. 50.

²¹⁸ Susan Davis Schaefer y Leila Hessini. “Social reform in north Africa”, en John Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, v. IV, Oxford University Press, Nueva York, 1995, p. 340.

comprender, como menciona El Khayat, el papel de la mujer dentro de una sociedad árabe con empuje hacia el futuro; considerando mayores grados de alfabetización, desarrollo de políticas de nacimientos, medidas tanto económicas, políticas y jurídicas, como culturales.

La presencia femenina ha afirmado que el hombre ya no es el único actor del cambio social y el tan deseado progreso. La vida urbana y el trabajo fuera del hogar han influido en el cambio del modelo familiar, no obstante, la familia sigue siendo la unidad básica de organización social y económica, la institución social dominante mediante la que se transmite la diversidad de los propios elementos culturales. De manera que dichos cambios modifican la manera en que las mentalidades colectivas conciben al individuo y su naturaleza.

A pesar de tales afirmaciones, es innegable apuntar que el estereotipo de mujer y los estereotipos culturales continúan siendo vigentes en la sociedad actual, debido a la combinación de ciertos factores que serán analizados en el siguiente apartado.

3.1.1 Estereotipos culturales

La primera y más grande división existente en las sociedades se refiere al género²¹⁹, posteriormente se pueden encontrar otros cismas relacionados con cuestiones geográficas, económicas o generacionales, por mencionar las más significativas.

Es común encontrarse con ideas generalizadas al hablar de mujeres, independientemente de su edad, el lugar al que pertenezcan, el nivel económico que posean, o la cultura en la cuál esten inmersas. De tal manera que las mujeres son reconocidas y hasta enaltecidas por poseer cualidades morales o espirituales y tener quehaceres especiales prescritos como la maternidad, la domesticidad y la crianza; pero al mismo tiempo continúan siendo inferiores frente al hombre ya que dichas funciones las hacen débiles, incapaces de razonar, inadecuadas para desempeñar actividades públicas o políticas²²⁰; siguiendo con la idea de que las mujeres son el complemento de los hombres, no sus iguales.

También parece pertinente repensar que el concepto de feminidad está impregnado de un sentido distorsionado y parcial. Pues parece que los conceptos de “feminidad” o “femineidad” son sinónimos de debilidad, ingenuidad, pasividad, negatividad y resignación; puesto que son todas cualidades consideradas como innatas y que se adaptan bien al papel que la sociedad impone a las mujeres, en otras palabras, el de una mujer dedicada al servicio de su marido y de sus hijos, que comparte las mismas características recomendables de un ser obediente y eficiente, correspondientes a una posición inferior. Mientras la “masculinidad” se

²¹⁹ “Hay en la tierra seis mil millones de hombres. Su primera característica consiste en que la mitad son mujeres”. *Vid.*, Daniel Cazés Menache. “La misoginia: ideología de las relaciones humanas: una introducción”, en *Hombres ante la misoginia: miradas múltiples*, CEIICH-UNAM, ed. Plaza y Valdés, México, 2005, p. 14.

²²⁰ *Cfr.*, Jane H. Bayes y Nayereh Tohidi. *Globalization, gender and religion: the politics of women’s rights in catholic and muslim contexts*, ed. Palgrave, Nueva York, 2001, p. 18.

supone es distinguida por cualidades terminantemente opuestas, como fuerza, determinación, agresión, iniciativa y audacia.²²¹

Lo anterior respecto a los llamados estereotipos de género. No obstante, al hablar de una parcela de aquella realidad totalizadora del ser femenino, en este caso las mujeres árabes-musulmanas, las visiones son divididas, pues “la mayoría de estos estudios siguen marcados por el prejuicio y paradójicamente por la fascinación hacia la mujer oriental, la cual se expresa a través de una serie de estereotipos culturales que van de un extremo a otro. Por una parte, la *belly-dancer* y, por la otra, la mujer enclaustrada, velada y privada de todos sus derechos”.²²²

Respecto al primer punto, ésta imagen de la naturaleza sexual árabe, excéntrica y servil en un harén extenso se mantiene con cierta insistencia incluso hoy en día. Sin excepción, las películas, revistas y periódicos que salen de los carretes de los productores de Occidente y la de los inmensos monopolios occidentales, representan a los hombres árabes, trotando detrás de las faldas de las mujeres, comiendo con los ojos los pechos de las rubias seductoras, y el derroche de su dinero, o apagar su sed de alcohol o el sexo. Las mujeres árabes, a su vez, son presentadas danzando en forma de serpiente, haciendo alarde de su vientre desnudo y temblorosas caderas, seduciendo a los hombres con la promesa de la pasión oscura, juguetona, misteriosa e intrigante, en pocas palabras, un dibujo de los palacios de *Las mil y una noches*.²²³

En segundo lugar, la percepción que las sociedades occidentales tienen del mundo árabe, duplica aquella visión distorsionada por un conjunto de estereotipos negativos, reforzados desde los medios masivos de comunicación²²⁴, donde se suele hablar mucho de la mujer musulmana como un ser sumiso, sin voz ni voto que evoca en la memoria de la imagen a un personaje misterioso, retraído,

²²¹ Los conceptos utilizados por la autora son los de *femininity* o *femaleness*, *masculinity* o *maleness*. Cfr., Nawal El Saadawi. *Op. Cit.*, pp. 78-79

²²² María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas: el caso del mundo árabe*, Cuadernos de Estudios Regionales, FCPyS-UNAM, México, 2009, p. 9.

²²³ Cfr., Nawal El Saadawi. *Op. Cit.*, pp. 133-134.

²²⁴ Vid., s/a. *La mujer en los medios de comunicación*, Biblioteca Digital Islámica, Embajada de Irán en México, 24 pp.

envuelto en velos y ropajes. Un estereotipo que acaba con todo intento prudente por acercarse a la realidad, “puesto que en Occidente, el Islam es calificado mayoritariamente de fanático, machista y fundamentalista, además de ser considerado el símbolo por excelencia de la subordinación de la mujer”.²²⁵

De manera tal que los estereotipos sobre las mujeres árabes y musulmanas se basan casi siempre en su religión, sin hablar de ningún otro factor que intervenga en la determinación de situaciones particulares de cada una de ellas.

Los estudios occidentales sobre las mujeres musulmanas, de acuerdo con Haifaa A. Jawad²²⁶, han mostrado una tendencia a suponer que las culturas no occidentales deben funcionar de acuerdo a las normas occidentales, y tienden a confundir el Islam en la práctica con el Islam en el nivel ideal.

Es por ello que muy a menudo las imágenes creadas de las musulmanas en el mundo, se construyen sin estudiar el Islam en sí. Finalmente, parece acertado afirmar que las condiciones de otras mujeres en el mundo no distan de ser mejores que en los países árabes.

²²⁵ Ahmed Hijazy y Bahira Abdulatif. *¿Lapidación? Mujer árabe, Islam y sociedad*, ed. Olivum, Madrid, España, 2003, p. 61.

²²⁶ Cfr., Haifaa A. Jawad. *The rights of women in Islam: an authentic approach*, Ed. MacMillan, Londres, Gran Bretaña, 1998, p. 41.

3.1.2 ¿Desigualdad y misoginia generalizada?

Para poder entender este apartado, es necesario definir el término misoginia. Éste “designa una conjugación confusa de temor, rechazo y odio a las mujeres, ya que hace referencia a todas las formas en que a ellas se asigna –sutil o brutalmente- todo lo que se considera negativo y nocivo”. La misoginia, como concepción del mundo y como estructura determinante, génesis, fundamento, motivación y justificación de la cotidianidad, está destinada a inferiorizar a las mujeres; por ello se liga de manera indisoluble a la convicción masculina universal, más inconsciente e involuntaria que consciente y elaborada, de que ser hombre es lo mejor que puede sucederle a las personas, por lo tanto y antes que nada, ser hombre es no ser mujer.²²⁷

En tal sentido, hay que considerar que la subordinación de la mujer²²⁸ es una reliquia bárbara de un período histórico anterior, y lejos de ser el resultado inevitable de atributos naturales, se originó bajo presión, ahora santificada por la costumbre con el fin de parecer natural.

La violencia contra las mujeres es una realidad en el mundo árabe-musulmán tanto como en otras partes del mundo. A este tipo de violencia se le puede llamar de género, es decir, actos de violencia en contra de mujeres por el hecho de ser mujeres. Es innegable mencionar que en países donde se practica el Islam existen violaciones a los derechos de las mujeres -como se mencionó en el capítulo anterior- que no necesariamente obedecen a principios religiosos, sino que tienen que ver con relaciones de dominio patriarcal en las sociedades o

²²⁷ Daniel Cazés Menache. *Op. Cit.*, p. 12.

²²⁸ Tan cierto es, que antinatural generalmente sólo significa desacostumbrado, y que todo lo que es acostumbrado parece natural. Como el sometimiento de la mujer al hombre es una costumbre universal, cualquier derogación de esta costumbre parece, claro está, antinatural. Lo que actualmente llamamos la naturaleza de la mujer es algo eminentemente artificial, el resultado de una represión forzada es un sentido y de una estimulación antinatural en otro. *Vid.*, John Stuart Mill. *The subjection of women*, Cambridge University Press, 1970, p. 74.

formas culturales que son justificadas bajo supuestos principios dictados por el Islam.

La desigualdad en el trato a las mujeres, en gran parte, es un síntoma de la inflexibilidad de las culturas patriarcales del mundo islámico, la mayoría de las cuales afirman que han sido formadas por el Islam y que reflexionan poco o nada del *ethos* igualitario del Corán, en el que los hombres y las mujeres son exactamente iguales ante Dios, espiritual, física y socialmente.²²⁹

Es cierto que “el Islam es visto al exterior como un marco de referencia misógino, lejos de entender que las relaciones sociales en las sociedades islámicas son caracterizadas por la coexistencia de tal régimen reproducido históricamente”.²³⁰

A pesar de las barreras que enfrentan las mujeres para formar parte de la política activa como son la religión, la ley, normas culturales, valores, vida familiar, dependencia económica o educación, las mujeres en sociedades tradicionalmente patriarcales tienen el poder, pero detrás de la estructura construida frente a la sociedad.

En este orden de ideas hay que destacar que “no obstante las limitaciones impuestas, ellas han logrado desarrollar toda suerte de estrategias y espacios de resistencia cotidiana para reducir los efectos de esta dominación. [...] A pesar de que el sistema patriarcal favorece el control y dominación de los hombres, quienes derivan su poder del prestigio de la familia y de sus actividades en el mundo exterior, ella es la que se encarga de todos los asuntos de la casa y de todos sus habitantes, incluyendo a los hombres. De acuerdo a ello, una mujer - casada y habiendo procreado hijos varones- dentro de su casa, no se siente subordinada, oprimida, inferior o sin poder alguno frente a los hombres, ya que asume un conjunto de roles que, de acuerdo a la tradición, le pertenecen sólo a

²²⁹ Colin Turner. *Islam: the basics*, ed. Routledge, Gran Bretaña, 2006, p. 32.

²³⁰ Xiuzolli M. Baltierra Miranda. “La mujer desde el punto de vista de la doctrina y de la práctica islámica”, en *La visión occidental hacia la mujer en el mundo islámico: una crítica a través de un estudio de caso*, FCPyS-UNAM, 2001, p. 35.

ella al gozar de considerable respeto y poder real en los asuntos de la familia”.²³¹

El hecho de que las mujeres en países árabes estén reivindicando sus derechos, es traducido por muchos hombres como pérdida de poder y como una amenaza para aquellos que creen necesario controlar la conducta de las mujeres, sus derechos y movimientos.

La lucha por los derechos de la mujer se ha abierto paso incluso en Arabia Saudita, una sutil evidencia presentada en la Tercera Ronda del Diálogo Nacional celebrada en Medina en junio de 2004, que a propuesta del gobierno se centró por primera vez en la cuestión de la mujer²³²; reconociendo que la situación social de la mujer suele depender menos de la religión que del medio social y el entorno cultural.

A pesar de ello, los valores y las normas patriarcales continúan rigiendo en la casa, la calle, la escuela, la mezquita, los lugares de trabajo e incluso en los conceptos y actitudes propagadas por programas de radio, televisión, películas, teatro, periódicos y revistas.

La condición de las mujeres en países árabes son el resultado del sistema de clases patriarcal que ha dominado el mundo por miles de años, mas no por pertenecer a aquel mundo oriental, no por ser árabes ni por ser miembros de sociedades islámicas.²³³

Según Fátima Mernissi, uno de los mayores obstáculos a los que se enfrentan los esfuerzos de emancipación de la mujer es su ahistoricidad en la elaboración de la identidad árabe, lo que ha llevado a establecer una imagen de sí misma “inmutable, fosilizada y fuera de todo tiempo”, inmerso en un proceso de evolución en el que cualquier cambio es visto como un ataque a su autenticidad y un anatema a la cultura árabe, su cultura.

Para continuar con el siguiente apartado referente a los movimientos feministas en el mundo árabe, hay que destacar que algunos han sido motivados

²³¹ María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas...*, *Op. Cit.*, pp. 33-34.

²³² Hans Küng. *Op. Cit.*, p. 632.

²³³ *Cfr.*, Nawal El Sadawi. *Op. Cit.*, pp. xiv –xv.

por el Islam, mientras que otros han dado un giro hacia un marco de referencia más secular. En muchos sentidos, las discusiones y los debates sobre la situación de la mujer en la región han sido un reflejo de la situación del mundo árabe hoy y del espectro de posiciones que van de la secular a la islámica.

3.1.3 Feminismos en el mundo árabe

Las perspectivas feministas entraron a la disciplina de las Relaciones Internacionales a finales de la década de los años ochenta, casi al mismo tiempo que el fin de la Guerra Fría, momento en el que se agregaron muchos temas nuevos en la agenda de las relaciones internacionales.²³⁴ Se puso más atención a las organizaciones internacionales, movimientos sociales y actores no estatales en el sistema.

Para tratar de explicar y encontrar la manera de terminar con la subordinación de las mujeres existente en varios niveles en todas las sociedades, han surgido las teorías feministas. Sin embargo, las perspectivas respecto a las razones por las que ellas están supeditadas y las soluciones que proponen para mejorar su condición son múltiples y no necesariamente unánimes.

Al considerar que los regímenes patriarcales imperantes sojuzgan el rol de las mujeres, tanto en el ámbito público como en el privado, los movimientos feministas comenzaron a clamar entre muchas otras cuestiones, por la igualdad y la posibilidad de repensar los estereotipos que las sociedades tienen de la mujer.

El feminismo de la igualdad surgido hace más de un siglo, sirvió para conseguir la visibilidad social de la mujer y su acceso a espacios reservados para el hombre, pero hoy en día esto no es suficiente, es menester avanzar hacia una reformulación del mismo que establezca una comunicación horizontal entre todas las mujeres y la liberación no sea impuesta por unas o unos a otras.

Así pues, el discurso feminista en la actualidad se abre a la participación de mujeres pertenecientes a distintas clases sociales y procedentes de múltiples culturas, al compartir la existencia de una desigualdad sexual convertida en elemento de organización social y coincidir en la búsqueda de objetivos similares.

²³⁴ J. Ann Tickner. "Gender in world politics", en John Baylis, Steve Smith y Patricia Owen (edited), *The globalization of World Politics: an introduction to International Relations*, 2007, p. 264.

Sin embargo, se tiene que a menudo los movimientos feministas occidentales adoptan un “comportamiento paternalista”²³⁵ cuando se trata de la mujer árabe y musulmana. Para la socióloga marroquí Fatima Mernissi, “el feminismo no nació en los países árabes, más bien es un producto importado de las grandes ciudades de occidente”.²³⁶

Así pues, las mujeres árabes se han convertido en agentes independientes para redefinir sus propias vidas como tales y luchar contra la hegemonía patriarcal, reuniendo esfuerzos hacia acuerdos de género más igualitarios en las familias, comunidades y naciones de la era moderna.

La corriente de pensamiento feminista árabe reclama la igualdad de las mujeres y de los hombres como ciudadanos en la esfera pública, que al mismo tiempo acepta la idea de complementariedad de papeles en la esfera familiar, al reconocer “que la situación de inferioridad de la mujer en las sociedades árabes, que existe en mayor o menor grado, no refleja un supuesto instinto machista inherente a los árabes, sino la política autoritaria de ciertos poderes interesados en fomentar, desde una tradición represora, el inmovilismo social.”²³⁷

Existen varios discursos feministas en la región. Uno es el feminismo laico, otro el feminismo islámico y por último, un discurso que procede del interior de movimientos islamistas. Entre ellos existe una diferencia básica, pues hay quienes piensan que las interpretaciones islámicas existentes, sin ninguna otra vía o medio de pensamiento, son suficientes para defender los derechos de la mujer y

²³⁵ ¿Por qué una feminista estadounidense o francesa cree que la árabe no está tan preparada como ella para reconocer los esquemas de degradación patriarcal? Se descubre que esto la coloca en una posición de poder: ella es la líder y la otra la seguidora. Ella, que quiere cambiar el sistema para que la situación de la mujer sea más igualitaria, a pesar de ello -muy en el fondo de su legado ideológico subliminal- retiene el instinto distorsionador, racista e imperialista de los hombres occidentales. Incluso ante una mujer árabe con cualificaciones, conocimientos y experiencias similares a las suyas, ella reproduce inconscientemente los esquemas coloniales de supremacía. Entonces, una mujer que se considera feminista, en vez de vanagloriarse de su superioridad con respecto a las mujeres de otras culturas y por haber tomado conciencia de su situación, debería preguntarse si es capaz de compartir esto con las mujeres de otras clases sociales de su cultura. Fátima Mernissi. *Op. Cit.*

²³⁶ María Pardo Vuelta. *Feminismo, Islam y occidente: la polémica del velo*, México, p. 4.

²³⁷ Hélène Barnier. *Percepciones sobre el Mundo Árabe*, Centro de Investigación para la Paz, Madrid, España, 1997, p. 7.

consolidarlos. Otros, propugnan un distanciamiento completo de los discursos islámicos, y los demás tratan de encontrar una vía intermedia.²³⁸

De tal manera, los modos de expresión del feminismo en el mundo árabe son tres principalmente. El primero son los escritos individuales como poemas, historias cortas, novelas, autobiografías, artículos periodísticos, ensayos, trabajos académicos que expresan formas de conciencia de género, alientan la difusión de ideas feministas, generan debates y pretenden consolidar una red de mujeres. El segundo es el “activismo diario”, que incluye innovaciones individuales en la vida diaria, creación de asociaciones de servicio social pioneras en la educación y en profesiones modernas. Y el tercero es un movimiento activista organizado, altamente visible y con una connotación más de confrontación.²³⁹

Desde los inicios de la lucha por la emancipación femenina, las mujeres árabes participaron de una u otra manera. Entre las pioneras encontramos a Aisha al-Taymouria quien compuso trabajos literarios y poemas en árabe, turco y persa. Ella fue seguida por la reconocida ensayista libanesa Zeinab Fawwaz quien construyó una reputación distinguida para la poesía y la elocuencia.²⁴⁰

Posteriormente, Malak Hifni Nassif mejor conocida como *bahissat el badia* o “la investigadora en el desierto”, quien escribió a favor de los derechos de la mujer y, al lado de la escritora Nabaweya Moussa, demandó la educación pública para las niñas a principios del siglo XX. La escritora May Ziada, la abogada libanesa Azizah al-Hibri, la argelina Assia Djebar, Zainab al-Ghazali, Aisha Abdel Rahman quien escribió acerca del movimiento egipcio de mujeres. La activista argelina Marieme Helie-Lucas, Huda Naamani de Líbano. La saudí Fawziyah Abu Khalid, Ghadh Samman y Hanan al-Sheikh de Líbano han explorado temas sexuales y sociales en pequeñas historias y novelas. Las egipcias Nawal El

²³⁸ s/a. “Feminismo e islamismo en Egipto: en busca de nuevos paradigmas”, en *Mujeres Mediterráneas*, en línea [http://www.mediterraneas.org/article.php?id_article=58], consultado el 15 de marzo de 2010.

²³⁹ Cfr., Margot Badran. “Feminism”, en John Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, v. II, Oxford University Press, Nueva York, 1995, pp. 19-23.

²⁴⁰ Nawal El Saadawi. *Op. Cit.*, p. 172.

Saadawi²⁴¹, Latifah al-Zayyat e Inji Aflatun han expuesto el funcionamiento de la opresión de la familia, la sociedad, y el Estado en las mujeres.

Hacia la mitad del siglo XX, cuando las mujeres de clase alta y media habían ganado el mayor acceso a la vida pública e integración dentro de la sociedad, proceso impulsado en gran medida por los movimientos nacionalistas y de liberación nacional, las feministas escribieron acerca de los roles de género, las relaciones en la vida familiar y social, acerca del abuso sexual y explotación, misoginia y patriarcado²⁴², además de la combinación de opresión de género y clase ligado con la opresión imperialista.

Hay que apuntar, por otra parte, que el apogeo del movimiento feminista en el mundo árabe emergió en las ciudades, sobre todo entre las mejores educadas y urbanizadas, donde tales mujeres se adhirieron al proyecto sin dejar nunca de lado sus tradiciones religiosas, manteniendo al Islam como un componente significativo de su propia identidad.

Ya en la segunda mitad del siglo XIX, algunas mujeres musulmanas empezaron a articular una toma de conciencia de la construcción desigual de género y la dominación de los hombres sobre las mujeres. El desarrollo de tal entendimiento y las innovadoras formas de activismo dio origen a la constitución del feminismo de las mujeres musulmanas, el llamado feminismo islámico.

Hay que empezar considerando que la lucha de las mujeres musulmanas ha utilizado al Islam en dos sentidos principalmente; primero para eliminar las discriminaciones, y segundo para afirmar su identidad musulmana. Por ende, éste movimiento rechaza la noción que el principio de igualdad de derechos para las mujeres sea secular, y sea una idea occidental en conflicto con su religión, proponiendo que el Islam originalmente fue destinado a proporcionar la igualdad a la mujer.

²⁴¹ Proclama que la lucha por la liberación de los pueblos árabes y de la libertad económica, cultural y dominación de los medios no pueden separarse de la liberación de la mujer árabe.

²⁴² Las feministas con convicciones religiosas, son críticas de la orientación patriarcal y el sexismo de sus tradiciones religiosas. Creyendo que la misoginia no es la historia completa de ninguna religión, ellas tratan de cambiar y reformar las tradiciones desde dentro. Tratan de revisar mediante la recuperación, el reclamo por la integridad humana. Heba Raouf Ezzat. *Op. Cit.*, p. 47.

Dicha corriente de pensamiento feminista reconoce al Corán como liberador²⁴³, pues en él no se plantea la discriminación de la mujer, sino que ésta se ha producido a causa de una degradación de la tradición y una tergiversación de sus enseñanzas que ha tenido como resultado la actual estructura patriarcal de la mayoría de los estados musulmanes.

El feminismo islámico, entonces, es especialmente crítico con las denominadas “leyes de familia” por considerar que restringen los derechos humanos de las mujeres y favorecen a los hombres. Alzan la voz porque los tribunales islámicos están obsoletos, sobre todo, en lo referente a asuntos familiares y de herencia. Para las defensoras del feminismo islámico se trata de romper con los estereotipos religiosos y de género. Una lucha que sus protagonistas ya han bautizado como “yihad de género”.²⁴⁴

Entre las feministas musulmanas reconocidas por su labor en distintos campos, se pueden mencionar las siguientes. La pakistaní Riffat Hassan, Leila Ahmed, Raden Adjeng Kartini de Java, Emilie Ruete de Tanzania, Taj al-Saltanah y Furugh Farrukhzad de Irán, Fatima Aliye de Turquía, Rokeya Sakhawat Hussain y Nazar Sajad Haydar de India quienes confrontaron el confinamiento de la mujer.

Por otra parte y con una perspectiva secular, Huda Shaarawi es reconocida como un ícono del feminismo egipcio por haber sintetizado el “feminismo occidental” con las costumbres de su país y su cultura. En 1923 fundó la Unión de Mujeres Egipcias que logró aumentar la edad de las niñas para casarse a 16 años, pero falló en la realización de cambios significativos en las leyes relacionadas con el matrimonio, el divorcio o conseguir el derecho a voto a pesar de los esfuerzos hechos bajo el liderazgo de Shaarawi y Cesa Nabarawi.²⁴⁵

Hay que señalar, en este punto, que algunas feministas seculares –en clara oposición con las feministas islámicas- insisten que tratar de adaptar las ideas

²⁴³ Las feministas islámicas encuentran apoyo en el Corán y el ejemplo del Profeta Muhammad en pro de la igualdad de las mujeres, por ejemplo la participación política femenina en los inicios del Islam. Algunas de esas fuertes figuras públicas fueron Khadiya, Aisha y Umm Salama, todas esposas del Profeta, vistas como personalidades excepcionales.

²⁴⁴ Ana Fernández Vidal. “Feminismo y mujer musulmana”, en *Web Islam*, en línea [<http://www.webislam.com/?idt=15862>], consultado el 1 de mayo de 2010.

²⁴⁵ Nawal El Saadawi. *Op. Cit.*, p. 176.

feministas en un marco islámico es en última instancia contraproducente, condenando que el feminismo islámico implica una preocupación por reexaminar los textos religiosos y discutir los principios de la shari'a, en lugar de concentrarse en asuntos de justicia social o el respeto a los derechos humanos de las mujeres.²⁴⁶

La corriente feminista en el mundo islámico, contrario a lo que se podría pensar, incluye entre sus filas de seguidores tanto a mujeres como hombres²⁴⁷ y son reconocidos por sus trabajos personales y grupales luchando a favor de la emancipación de la mujer, un trato justo y el respeto a la dignidad de cada una de ellas.

El libro *One leg crossed over the other* de 1855 por Ahmed Faris el-Shidyak, es considerado como uno de los primeros libros escritos en apoyo de la emancipación de las mujeres.

En Egipto, el Sheik Muhhamad Abduh²⁴⁸ y Rifaa al-Tahtawi representaron una visión que apoyaba la educación de las mujeres y su participación social. Condenaron en sus escritos y fatwas los abusos de la poligamia y el divorcio, y abogaron por reformas para proteger los derechos de las mujeres en el matrimonio, el divorcio y la educación. El discípulo de Abduh, Qasim Amin²⁴⁹, abogó por mejores oportunidades educativas para las mujeres, argumentando que madres y esposas educadas reforzarían los fuertes lazos de la familia musulmana, en consecuencia a la sociedad musulmana. Al mismo tiempo, dió razones para las reformas en la ley familiar musulmana, argumentando que el

²⁴⁶ Ann Elizabeth Mayer. "Islam", en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. 3, Oxford University Press, 2009, p. 245.

²⁴⁷ Malak Hifni Nassif realizó fuertes críticas al feminismo masculino emancipador, evadiendo la responsabilidad que los hombres pretenden endosarle a las mujeres sobre el atraso de la sociedad, retándolas a superar la pura y simple imitación servil de Occidente, incluyendo sus aspectos más inaceptables, retomando la inspiración moral auténtica de la sociedad egipcia en términos tales que no puedan ser refutados por la más radical de las feministas islamistas contemporáneas. Alain Roussillon. *Op. Cit.*, p. 90-91.

²⁴⁸ Junto con Abdallah Nadeem, confirmó el principio de igualdad entre hombres y mujeres como la esencia de los valores islámicos.

²⁴⁹ Qasim Amin, abogado y juez egipcio, es considerado el padre del feminismo árabe. Escribió que "la evidencia histórica confirma y demuestra que el estatus de la mujer se encuentra innegablemente atado al propio de la nación". *Vid.*, Liora Hendelman-Baavur, Nabila Espanioly, Anat Lapidot-Firilla, *et. al.* "Women in the Middle East: Progress or regress?", en *Middle East Review of International Affairs*, volúmen 10, número 2, junio-2006, pp. 16-38.

ideal coránico²⁵⁰ era la monogamia, con el fin de restringir la poligamia y el derecho de los hombres para divorciarse o repudiar a su esposa.²⁵¹

Amin como representante de la respuesta islámica liberal, rechazó que las costumbres del musulmán no puedan cambiar ni modificarse, la dificultad la encuentra el hombre que está acostumbrado a analizar las teorías y a contrastarlas, en contexto con la realidad. En el caso de los derechos que poseen las mujeres, hay que tomar en cuenta las múltiples realidades en las que se encuentran, considerando sus edades, situaciones, clases, comportamiento y contexto en el que se desenvuelven, donde las mujeres tiene un peso distinto al que tienen entre nosotros, cómo hacen uso de sus derechos y los resultados que derivan. Éstas y otras ideas se encuentran plasmadas en su manifiesto, titulado *Tahrir el mara'a* o “Liberación de las mujeres” de 1900, y *El mara'a el guedida* o “La nueva mujer”, insistiendo en la necesidad de educar a la mujer para que pudiera proteger a la familia y criar a sus hijos de una mejor manera.

Se registra que los primeros feministas fueron hombres como los egipcios al-Tahtawi²⁵², el nombrado Qasim Amin, o Salahaddin Asim en Turquía, cuyo proyecto no era seguramente el de la emancipación de las mujeres, sino el de “elevantas”, mediante una educación razonada, al nivel de buenas amas de casa capaces de cumplir con su papel educativo y ofrecer felicidad a sus maridos.

En el ámbito periodístico²⁵³, Ahmed Lofti el-Sayed y un grupo de hombres que cooperaron con él, expresaron ideas progresistas de su generación en el periódico *El Gareeda*, quien apoyó enérgicamente la campaña a favor de las mujeres. A él se unieron Waley el-Dine Yakan, Saad Zaghoul -el futuro líder del

²⁵⁰ Muchos pensadores y feministas liberales han decidido, en contra de las interpretaciones patriarcales, remontarse al Corán para hacer una interpretación diferente, y demostrar que muchas cosas consideradas como verdades absolutas sobre la mujer no están contenidas en él. Todo lo contrario, el espíritu del Corán tiene como objetivo último la instauración de la igualdad de sexo, puesto que definió la situación de la mujer en relación con la sociedad preislámica. Citado por Mbuyi Kabunda Badi. *Derechos humanos en África: teorías y prácticas*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2000, pp. 46-47.

²⁵¹ Heba Raouf Ezzat. “The silent Ayesha: an egyptian narrative”, en *Globalization, gender and religion: the politics of women's rights in catholic and muslim contexts*, ed. Palgrave, Nueva York, 2001, p. 234.

²⁵² Al-Tahtawi insistió en la necesidad de educar a las mujeres y liberarlas de las múltiples injusticias a las que estaban expuestas. Sus libros *A guide to the education of girls and boys* publicado en 1872 y *A summary framework on Paris* de 1902, son considerados como grandes hitos por la causa de las mujeres.

²⁵³ Heba Raouf Ezzat. *Op. Cit.*

nacionalismo egipcio después de la Primera Guerra Mundial-, Mohamed Hussein Heikal, Taha Hussein, Salama Moussa, Moustapha Fahmy, Farag Antoun, Ahmed el-Zayat y Moustapha el-Manfalouti. Además de El Gareeda, otros periódicos como *Al Manar*, *Al Moktataf* y *Al Hilal* dieron un espacio entre sus columnas a los artículos sobre la liberación de las mujeres.

Por otra parte, el hecho de que tan pronto como las reivindicaciones feministas comenzaron a estar al alcance de las mujeres a partir del primer tercio del siglo XX, en Egipto surge la sospecha y la denuncia inmediata de su occidentalización.

Actualmente, la lucha por la emancipación de las mujeres es apoyada por una amplia gama de organizaciones feministas y movimientos emprendidos en países musulmanes. Entre estas organizaciones se encuentran las Hermanas Musulmanas²⁵⁴, la Federación de Mujeres Turcas, la Liga de Mujeres Patrióticas de Irán, la Asociación de Mujeres Revolucionarias, la Asociación de Mujeres de Isfahan, la Asociación de Solidaridad de Mujeres Arabes, el Club de las Mujeres Jóvenes en Kuwait, la Liga de Mujeres Egipcias Votantes o *hay'a da'm al-nakhibat al-misriyat*, la Red de Solidaridad Internacional de Mujeres que viven bajo leyes musulmanas, el Comité sobre el estatus de la mujer de la Unión de Abogados Árabes, y la Asociación de Estudios sobre Mujeres del Medio Oriente, por mencionar algunas.

También se han formado alianzas feministas regionales e internacionales, como *The Arab Feminist Union* o Unión de Feministas Árabes, que ha adquirido un carácter semioficial y se ha ido expandiendo con el paso de los años, y que al día de hoy incluye a mujeres de más de veinte países.

Las feministas musulmanas han dirigido su lucha hacia cuestiones relacionadas con el cuerpo de la mujer que incluye salud física y mental, educación, movilidad, golpes, violencia sexual y prostitución. Sin dejar de recordar que la vestimenta –independientemente si se trata de cubrir rostros o cabello- ha sido una perenne cuestión de este movimiento, que contrario a lo que se anuncia, puede ser visto y estimado como símbolo de una identidad como mujeres

²⁵⁴ Creada por Hassan al-Banna en 1933, el líder egipcio y fundador de la Hermandad Musulmana.

musulmanas, llevándolo como expresión de libertad que refleja una cierta idea de lo que ellas consideran debe ser la sociedad islámica.

Ha de señalarse que a pesar de los grandes logros que han obtenido como resultado de su empeño en la lucha por mejorar las condiciones de la mujer; en el ámbito de la familia, las feministas musulmanas no han logrado consolidar un éxito rotundo, sólo han ganado ciertos cambios en leyes familiares represivas de muchos países con regímenes reaccionarios. Por otra parte, es importante reconocer que las leyes familiares más liberales conocidas en la actualidad, no fueron resultado de la agitación y las demandas femeninas, sino fueron creadas para servir a los objetivos políticos²⁵⁵ de ciertos regímenes.

De tal manera que ellas trabajan para unir esfuerzos con el fin de construir sociedades no sexistas en el que las mujeres disfruten de sus derechos en la familia, en la sociedad y tengan la oportunidad de realizar el pleno potencial de ellos. La llamada de los feminismos de las mujeres árabes se dirige hacia una lucha por transformar a las sociedades.²⁵⁶

La profesora egipcia Amal As-Subki plantea que la cuestión de la liberación de la mujer es “una materia política y social ante todo, porque no atañe tan sólo a la vida de la mitad de la sociedad, sino a la vida de la sociedad por entero; el subdesarrollo y aherrojamiento de la mujer no retrasan tan sólo a las mujeres, sino que se reflejan en los hombres y en los niños, y en consecuencia, conducen al subdesarrollo de toda la sociedad”.²⁵⁷

Con esto se explica que el rol de la mujer no pertenece al meollo o esencia de la religión islámica, ni que ésta impone por sí misma la situación marginal o rebajada a la que suele verse sometida en la esfera pública en particular, más bien el asunto radica en la interpretación y aplicación de la misma.

La actividad de los movimientos feministas contribuye asimismo al lento y difícil proceso de la emancipación de la mujer, que en el caso de Egipto y de

²⁵⁵ Un buen ejemplo de ello se registró en Egipto, donde el derecho al voto femenino no fue conseguido sino hasta la Constitución de 1956, promulgada bajo el régimen de Nasser.

²⁵⁶ Cfr., Margot Badran. *Op. Cit.*, pp. 22-23.

²⁵⁷ Citado por Pedro Martínez Montávez. “La cuestión de la mujer”, en *El reto del islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Ed. Temas de hoy, Madrid, España, 1997, pp. 187.

acuerdo con la profesora Caridad Ruiz de Almodóvar, “la emancipación de la mujer en este país gracias a la actividad del movimiento feminista es un hecho establecido. Asimismo posee y goza de iguales derechos que el hombre; sin embargo, la situación no es todavía idónea dado que aún pervive un gran abismo entre lo que las mujeres desean para sí mismas y lo que los egipcios quieren para ellas”.²⁵⁸ Por todo ello, la obtención de los derechos civiles y políticos no hay que considerarla como un fin en sí mismo, sino como una etapa de un largo camino que la mujer debe proseguir a través de una acción continuada para que los principios se cristalicen en realidades concretas.

De acuerdo con Nawal El Saadawi²⁵⁹, es necesario entender que la lucha más importante que enfrentan las mujeres en los países árabe-islámicos no es el “libre pensamiento” contra “creencias religiosas”, ni “derechos feministas” - entendidos algunas veces en Occidente- en oposición al “machismo”, ni tampoco tiene como objetivo algunos de los aspectos superficiales característicos de la modernización del mundo desarrollado y la sociedad de la abundancia.

En esencia, la lucha que se está librando busca asegurarse que los pueblos árabes tomen posesión de su potencial económico y sus recursos, y su patrimonio científico y cultural y deshacerse de una vez del control y la dominación ejercida por los intereses del capital extranjero. En suma, buscan construir una sociedad libre con igualdad de derechos para todos y abolir las injusticias y opresión de los sistemas basados en clases y privilegios patriarcales.

²⁵⁸ *Ibid.*, p. 190.

²⁵⁹ Nawal El Saadawi. *Op. Cit.*, pp. ix-x.

3.2 ARABIA SAUDITA Y EGIPTO

*La trilogía compuesta de política, religión y sexo
es la más sensible de todos los asuntos en cualquier sociedad.
Nawal El Saadawi*

El mundo árabe-musulmán no se puede considerar como un mundo completamente homogéneo ni monolítico, ni siquiera como uno sólo.

Al tomar en consideración que algunos países de la región se rigen estrictamente por los dictámenes de la shari'a, mientras que otras naciones islámicas buscan situarse entre este escenario y las leyes conformadas respecto a los estándares internacionales; se han elegido los regímenes saudí y egipcio con el fin de mostrar algunas de las inmensas diferencias existentes entre dos Estados pertenecientes a la región del Medio Oriente, a pesar de que ambos compartan una identidad árabe y musulmana.

Sin la intención de realizar una descripción simplista, es evidente que cada uno de ellos posee características específicas con las que se identifican. De tal manera que en el presente apartado se describen los sistemas políticos particulares de Arabia Saudita y Egipto, así como las legislaciones nacionales sobre los derechos de la mujer.

Es innegable que tales derechos son garantizados y se encuentran plasmados en la ley secular e islámica; el cuestionamiento radica en qué tanto las mujeres los han disfrutado, hasta dónde desean participar y lo más importante, entender las concepciones propias sobre lo que en Occidente conocemos como libertad, educación, matrimonio, trabajo, entre muchos otros temas que quizá para ellas no se convierta en un problema que ha de resolverse por medios legales.

No es posible separar los derechos de la mujer de las libertades y derechos básicos que deben existir en cualquier sociedad, independientemente si así lo exige la “democracia” o no. En este sentido, se observan y van especificando una serie de violaciones a los derechos humanos, concretamente a las mujeres.

3.2.1 Regímenes políticos particulares

Arabia Saudita

El sistema político que rige al Reino de Arabia Saudita²⁶⁰ se sustenta en una monarquía conservadora en manos de la familia real al-Saud²⁶¹, que designa al rey de forma hereditaria, quien es el mandatario oficial del gobierno, así como una autoridad religiosa, y al tiempo, es él mismo quien designa al Consejo de Ministros, Consejo Consultivo de sesenta y un miembros, Consejo Supremo de Justicia, a las cortes generales y especiales.

Dentro de tal sistema, no existe la posibilidad o los mecanismos de participación efectiva de la población en temas nacionales sobre la organización o configuración de políticas públicas, leyes ni defensa de los derechos de las personas. Hay que considerar, asimismo, que el wahhabismo continúa siendo la base ideológica del reino.

El Islam como religión ha jugado un papel central -desde el establecimiento del reino hasta nuestros días- como base robusta de la cohesión social y del mismo modo ha sido un elemento aglutinador de los diferentes sectores que conforman el reino saudita. Dada su importancia es considerada como un parámetro de las prácticas sociales y como el único medio de expresión legitimado por la élite y recreado por la sociedad, no es fortuito que la religión también sea utilizada como medio de expresión de diferentes grupos sociales que responden a esas formas de legitimación y al proceso mismo de modernización,

²⁶⁰ Al-Mamlaka al-Arabiya al-Suudiya, su nombre oficial en árabe.

²⁶¹ La familia al-Saud que ha sido el árbitro principal de la movilidad social, es conformada actualmente por 15,000 miembros. Uno de los fundamentos y valores comprometidos es proteger y recrear al Islam en el Estado y la sociedad del reino.

tratando de interpretar los cambios y la intrusión de Occidente a través de su propio contexto y marco cultural.²⁶²

El fundador de la dinastía saudí, Muhammad Ibn Saud, fue gobernante de la ciudad de Diriya procedente de la tribu Anaza, en la cuál disfrutaba del estatus de *sharif* o noble, entre las tribus árabes; un factor decisivo de su poder fue la legitimidad religiosa. En 1744, Ibn Saud concedió protección a un reformador islámico llamado Muhammad Ibn Abdul-Wahhab, musulmán fundamentalista de la estricta escuela jurídica hanbalí, quien predicaba un regreso a la pureza original del Islam, libre de los agregados posteriores de interpretación y práctica, con insistencia en el carácter absolutamente único de Dios.²⁶³ Por tal razón, los adeptos a sus enseñanzas se llaman con propiedad *muwahhidun*, aunque con mayor frecuencia, se les conoce como wahhabies.

A partir de entonces se considera la fundación del primer Estado saudí -de 1744 a 1812- en el cuál se establecieron las bases de la organización real que combina el poder político y religioso; y no fue sino hasta septiembre de 1932, cuando el rey Abdul Aziz ibn Saud cambió el nombre de su reino, de “Hijaz, Najd y sus dependencias” al Reino de Arabia Saudita, mediante un decreto real.

Para ese entonces, no sólo expresó la unidad de la mayor parte del territorio de la península arábica, sino también para identificar al nuevo país con la familia de su fundador, la Casa Real de los Saud.²⁶⁴

Las líneas de autoridad y Estado, evolucionaron a partir del reinado de Abdul Aziz, pero se formalizaron bajo el amparo del rey Faisal, dando a Arabia Saudita una efectiva y coherente estructura gubernamental.

Después de la Segunda Guerra Mundial, el reino comenzó a percibir ingresos procedentes del petróleo en cantidades importantes y comenzó también a sentir la primera influencia considerable de estadounidenses y otros extranjeros,

²⁶² Cfr., Alejandra Galindo Marines. “Los dilemas en el Reino de Arabia Saudita”, en Manuel Ruiz Figueroa (coordinador), *El Islam y occidente desde América Latina*, El Colegio de México, 2007, p. 260.

²⁶³ Cfr., Malcom C. Peck, “Arabia Saudita: tradicionalismo islámico y modernización” en Philip H. Stoddard, *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, José A. Pérez Carballo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 225-226.

²⁶⁴ Daniel Schofield (editor in chief). *The Kingdom of Saudi Arabia*, Stacey International, Londres, 1986, p. 122.

que aportaban talentos técnicos y administrativos. El sistema socioeconómico, que había evolucionado durante siglos sobre la base de una ecología de escasez, se encontraba en el principio de su fin.

El portentoso desafío de conservar la integridad del reino en un mundo cambiante recayó en Saud, hijo mayor del rey Abdul Aziz. Aunque no contaba con algunas de las virtudes beduinas tradicionales, carecía del don de mando que tenía su padre. Su despilfarro de los ingresos del petróleo le puso cerca de la quiebra en medio de la opulencia, lo que contribuyó mucho a desacreditarlo en el aparato real y religioso. Posteriormente, el severo estilo de gobernar de Faisal, modesto y hasta austero, así como su devoción religiosa personal, contrastaban fuertemente con el libertinaje de Saud, su antecesor, que contribuyó a confirmar la fuerza de las normas musulmanas wahhabies.²⁶⁵

En tal sentido, hay que reconocer que los príncipes destacados de la familia Saud y los miembros más importantes de los ulema son “quienes atan y desatan”²⁶⁶. El *hayt kibar al-ulema* o Consejo Superior de los Ulema²⁶⁷, es el encargado de sancionar las políticas gubernamentales y al mismo tiempo es el encargado de guiar a la comunidad a través de la publicación y distribución de *fatawas*²⁶⁸ que tratan sobre la vida diaria de un musulmán, y de aquí emanan las normas de comportamiento. De tal forma que el papel de los ulema es fundamental para la legitimación de las políticas gubernamentales, pues el respaldo y reconocimiento de los ulema hacia tales políticas tienen un impacto considerable para la sociedad.

Un grupo de ulemas trata de defender los valores tradicionales de la sociedad saudí, por lo que se muestran con recelo y reacios al cambio que atente contra estos valores, como las intrusiones de Occidente en la vida diaria con el uso de internet, satélite y la posible liberalización del papel de la mujer. Dentro de

²⁶⁵ Malcom C. Peck. *Op. Cit.*, pp. 228-230.

²⁶⁶ *Vid.*, Alexander Bligh. "The Saudi Religious Elite (Ulama) as participant in the political system of the Kingdom", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 17, núm. 1, febrero, 1985, pp. 37-50. Además, Aharon Layish. "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 107, núm. 2, abril-junio, 1987, pp. 279-292.

²⁶⁷ Alejandra Galindo Marines. *Op. Cit.*, pp. 266-271.

²⁶⁸ Fatwa, opinión religiosa.

este recelo, la mujer se convierte en el símbolo de protección y parámetro de la apertura y/o religiosidad de la sociedad, por lo que el mantenimiento del papel tradicional de la mujer es igual al mantenimiento de los valores wahhabitas.

No obstante, los ulema más jóvenes tienen una educación formal, con estudios de posgrado realizados en Arabia Saudita o Egipto en la universidad al-Azhar, e incluso en universidades occidentales. No todos los ulema jóvenes sostienen una relación antagónica hacia Occidente, hay quienes sostienen que su sociedad puede ver hacia otras formas de conocimiento y adopta cambios provenientes de Occidente. Además algunos de ellos se muestran a favor de la introducción de cambios en la sociedad, expresando con ello una apertura y una visión reformista sin caer en la ortodoxia de otros compañeros de generación.

Las tres tendencias del discurso político y religioso que imperan hoy en día en Arabia Saudita, son la tradición, la modernización y el *jihad*.²⁶⁹ Las diferencias entre los tres radica en los medios y alcances de sus objetivos, el primero a favor del *statu quo* y del cuidado de los modos en que se ventila una crítica o reflexión contra el gobierno saudita, considerando que estos deben ser privados y no públicos a diferencia de los otros dos grupos. Dentro del grupo reformista hay un grupo que apenas se escucha pero que se muestra a favor de la introducción de cambios en la sociedad como un modo de entrar en el proceso de globalización. Mientras que los ulema *jihadistas* son los que están totalmente opuestos a la presencia de Occidente no sólo en tierras sauditas, sino en el mundo musulmán, y los medios que utilizan para expresar sus demandas son los actos de violencia.

Con esto se entiende que el dilema principal del gobierno es compaginar a la sociedad y el Estado con el proceso de globalización, pues con los avances tecnológicos es imposible mantener a una sociedad aislada del acontecer internacional.

En marzo de 1992, se realizaron algunas modificaciones al sistema de gobierno y se implementaron una serie de regulaciones. La base de ellas dicta

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 285.

que el reino es un Estado árabe e islámico, siendo el Corán y la *sunna* del Profeta su constitución.²⁷⁰

De acuerdo con Malcom Peck²⁷¹, a pesar del alto grado de homogeneidad cultural que prevalece en Arabia Saudita, la diversidad regional, las brechas generacionales y las desigualdades socio-económicas amenazan con la aparición de grietas potenciales, que exacerbadas por la intensa influencia de los extranjeros, árabes y no árabes, ponen en peligro un esfuerzo de integración, en gran parte afortunado, de más de medio siglo.

Finalmente, los dirigentes del reino parecen haber llegado a la conclusión de que el empeño en un rápido desarrollo económico industrial debe mantenerse, a pesar de los riesgos. La prosperidad a largo plazo dependerá, previsiblemente, de la transformación de las ganancias por la exportación del petróleo en formas más duraderas de riqueza generadora de ingresos, durante las pocas décadas que restan de la “Edad del Petróleo”.

Egipto

Tras conseguir su independencia de Gran Bretaña, Egipto fue gobernado por una monarquía constitucional. Primero bajo el Rey Fuad –de 1922 a 1936- y después por su hijo Farouk –de 1936 a 1952-. Después de la revolución de 1952, los militares tomaron el poder mediante un golpe de Estado, y la forma de gobierno se transformó en una república, bajo los gobiernos de Gamal Abdel Nasser, Anwar Sadat y el régimen subsecuente de Hosni Mubarak.

Actualmente, la República Árabe de Egipto²⁷², cuenta con un sistema político republicano y unitario, regido por la constitución de 1971 que fue

²⁷⁰ El reconocimiento del Corán y de otras fuentes de la shari'a como la constitución de la nación fue una manera astuta de confirmar la legitimidad islámica y dejar pendientes preguntas específicas sobre cómo manejar los problemas contemporáneos que no fueron previstos por la antigua comunidad musulmana.

²⁷¹ Malcom C. Peck. *Op. Cit.*, pp. 234-235.

²⁷² Jumhuriya Misr al-Arabiya, su nombre oficial en árabe.

modificada en 1980, la cual establece como uno de los primeros términos que el Islam es la religión del Estado y la shari'a su fuente principal.

El Presidente de la República es propuesto por la Asamblea Popular y elegido para un término de seis años, con posibilidad de reelección. El Primer Ministro, el Consejo de Ministros, así como diez miembros de la Asamblea Popular son nombrados por el Presidente, el resto –cuatrocientos cuarenta y cuatro miembros- son elegidos directamente para un periodo de cinco años. El sistema también cuenta con un Consejo Asesor de doscientos diez miembros, una Corte Suprema Constitucional, cortes de jurisdicción y un sistema de cortes administrativas.

Iniciando con el gobierno de Nasser, se tiene que adoptó un carácter nacionalista promotor de una nueva doctrina ideológica, *al-Mithaq* o carta socialista, mejor conocida como “socialismo árabe” que pretendía dar respuesta a los fracasos existentes en el orden económico y social como resultado de la rápida transformación capitalista, que había contribuido a aumentar la brecha social.

El fracaso del régimen de Nasser para lograr sus objetivos a largo plazo, se vió reemplazado tras su muerte por el gobierno de su sucesor Anwar Sadat quien promovió un nuevo enfoque en busca de la llamada *desnasserización*, mediante el cual se permitieron grandes libertades civiles y políticas; en el periodo conocido como *infitah* o apertura al capitalismo occidental.

La propagación de la desconfianza entre los egipcios fue heredada rápidamente por el gobierno de Hosni Mubarak que dio inicio en el año de 1981 y continúa vigente. Él inició una campaña de acción política mediante la que se trató de aliviar la creciente tensión, pero sin interrumpir el permanente estado de emergencia²⁷³. En este gobierno, las acusaciones por corrupción, carencia de transparencia y normas claras en las elecciones políticas han llevado a la impopularidad del gobierno en la sociedad civil.

Para Mubarak, la reforma política se convirtió en su principal componente, ya que la sombría situación económica y la resultante agitación social tuvieron un

²⁷³ Ley de emergencia no. 162, ha estado en vigor desde el asesinato de Anwar Sadat en 1958.

impacto negativo en las libertades políticas y civiles. Algunos grandes temas que impactaron el pleno respeto de los derechos humanos fueron, el perpetuo estado de emergencia que resultó en torturas y otros tratos degradantes, arrestos arbitrarios y detenciones, procedimientos judiciales y restricciones de libertades básicas; la influencia de la shari'a en la libertad religiosa y la ley familiar; y por último, las restricciones continuas hacia las mujeres.²⁷⁴

Todo aquello a pesar que el régimen de Mubarak ha tenido una predilección por el término “democratización”, y declarar abiertamente su intención de trabajar por la implementación de derechos civiles y lograr estabilidad.

De tal manera, el creciente resentimiento contra el gobierno y el resurgimiento del sentimiento religioso se deriva del hecho de que la mayoría de los egipcios han visto frustradas sus aspiraciones. Hoy en día, en un país que lucha con problemas de vivienda, alimentación, escolarización de millones de personas, e improbable perspectiva de cambios reales en las libertades civiles, la mayoría de los egipcios no encuentran una verdadera solución a esas cuestiones por las que debería velar el Estado.

²⁷⁴ Cfr., Ricardo Rossano. “Egypt from Nasser to the present”, en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. II, Oxford University Press, 2009, p. 116.

3.2.2 Legislaciones nacionales sobre los derechos de la mujer

Arabia Saudita

En el reino existen dos conceptos claves que ayudan a entender el por qué son tan reducidos los derechos de las mujeres.²⁷⁵ Primero, la organización religiosa saudí y costumbres societales dictan una estricta segregación por sexos que es aplicada de forma estricta y generalizada²⁷⁶; algunas medidas son tomadas para prevenir la mezcla de los sexos justificada bajo la vaga noción legal de *dar al-fasad* o “blindaje de la corrupción”. Segundo, el supuesto *adam al-kifa’ah* o “falta de capacidad” basado en el verso coránico que aparentemente acredita la dominación masculina sobre la femenina.²⁷⁷

Hay que empezar por la educación, considerada como el verdadero medio para construir la personalidad de los miembros de la sociedad, a fin de que puedan continuar desarrollando su sociedad.²⁷⁸

La filosofía básica de la Política Educativa del gobierno es limitar las oportunidades de empleo de la mujer desde su niñez. Uno de los objetivos fundamentales de la educación de las niñas es “prepararlas para dedicarse a las

²⁷⁵ Cfr., Christoph Wilcke. “Saudi Arabia”, en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. IV, Oxford University Press, 2009, p. 398.

²⁷⁶ Por tal razón, ellas son discriminadas en casi todos los aspectos de su vida, tanto por la tradición como por las leyes que no se limita a las que regulan el sistema de gobierno y la toma de decisiones. Un buen ejemplo de ello son, el Código Laboral y la Política Educativa saudíes que contienen cláusulas discriminatorias de manera directa e indirecta hacia la mujer. Las referencias de dichas legislaciones en el presente apartado toman la traducción no oficial hecha por Amnistía Internacional. Vid., Amnesty International. *Arabia Saudí: Las mujeres, víctimas de graves abusos contra los derechos humanos*, EDAI, Madrid, España, 2000, 47 pp.

²⁷⁷ Corán 4:38. Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y por que ellos gastan parte de sus riquezas a favor de las mujeres. Las mujeres piadosas son sumisas a las disposiciones de Dios; son reservadas en ausencia de sus maridos en lo que Dios mandó ser reservado. A aquellas de quienes temáis la desobediencia, amonestadlas, mantenedlas separadas en sus habitaciones, golpeadlas. Si os obedecen, no busquéis procedimiento para maltratarlas.

²⁷⁸ Se reportó que el Profeta Muhammad dijo: “Buscar el conocimiento es obligatorio para cada musulmán, hombre o mujer.” Daniel Schofield. *Op. Cit.*, 197.

labores compatibles con su condición como mujeres, como la enseñanza, la enfermería y la medicina”.²⁷⁹

Respecto al respeto de los derechos humanos, el sistema de educación saudí se había enfocado históricamente en formar a la población en musulmanes modelo, no ciudadanos en la tradición humanista. Parte de esa educación impartida en preparatorias y universidades, fue demonizar el concepto de los derechos humanos internacionales como un “caballo de troya occidental”, intentando socavar la pureza del Islam practicada en el país.

La política de separación entre los sexos²⁸⁰ se reafirma aún más en *fatawas* que prohíben que las mujeres se mezclen con los hombres en público²⁸¹, cuestión que se ve reflejada en la baja proporción de mujeres en la población económicamente activa.

Apenas hace dos décadas no existían escuelas públicas para mujeres, actualmente, se educa a la mayoría de las jóvenes en edad escolar. Empero, Arabia Saudita representa un claro ejemplo donde el Islam se ha utilizado para primero negar y luego para desalentar la educación de la mujer, pues aún está prohibido que ellas estudien ingeniería, astronomía, educación física, agricultura, turismo, ciencias de la computación, administración y periodismo. Tampoco se les permite asistir a la Universidad del Rey Fahd para el Petróleo y los Minerales en Dhahran, que forma a los hombres para desarrollarse en el campo de la industria más lucrativa del país.²⁸²

Es por tal razón que la mitad de los miembros de la sociedad son desempleados en un país que depende en la misma proporción de la mano de obra extranjera. Si las mujeres trabajan lo hacen apartadas de los hombres y con

²⁷⁹ Artículo 153 de la Política Educativa.

²⁸⁰ El artículo 155 de la Política Educativa, prohíbe que se mezclen los niños y las niñas en las diferentes etapas de su educación, excepto en la guardería y la escuela infantil. Mientras que la disposición 160 del Código Laboral, prohíbe que se mezclen los hombres y las mujeres en el lugar de trabajo y en sus instalaciones.

²⁸¹ El Comité para la Difusión de la Virtud y la Prevención del Vicio, es una especie de policía religiosa conocida como *Al-mutawwa*, que tiene el mandato de garantizar el cumplimiento estricto de los códigos de conducta moral establecidos. En otras palabras, son los encargados de “prohibir el mal y ordenar el bien”.

²⁸² Judith Colp-Rubin. “Lagging far behind: Women in the Middle East”, en *Middle East Review of International Affairs*, volumen 11, número 2, junio 2007, p. 23.

un sueldo mucho menor que el que perciben sus colegas varones, como puede ser en bancos, universidades de mujeres, sanidad y enseñanza de niñas y mujeres²⁸³. Ante esta situación, las miles de profesionistas que se gradúan año con año no pueden ser absorbidas por el mercado laboral en los sectores que tienen mayor injerencia como lo son la educación y la salud.

El derecho de familia es el ámbito en el que hay más desigualdad entre los derechos de la mujer frente a los del hombre. Según el derecho vigente en el reino, un hombre no sólo puede casarse con cuatro mujeres, bajo ciertas circunstancias, sino que puede divorciarse instantáneamente sin siquiera exponer sus causas, mientras que a una mujer sólo se le concede, en casos de demostrar ante los tribunales que experimenta una de las causas de divorcio previamente establecidas, es decir, incapacidad del marido para mantenerla, incumplimiento de los deberes conyugales, infertilidad de él al momento de casarse, crueldad extrema, infidelidad, impotencia, invalidez, demencia, enfermedades contagiosas de la piel, o que haya sido víctima de abandono considerado a partir de un mínimo de tres años.²⁸⁴ A pesar de ello, la presión social para que la mujer no pida el divorcio agrava aún más el problema.

Una situación verdaderamente grave, es la violencia en el trato a la esposa en la sociedad saudí, un delito del que nadie quiere hablar, y ese silencio perpetúa el daño. El Estado tolera que los hombres castiguen a sus esposas por desobedecer, aunque supuestamente no les causan dolor ni lesiones, y la impresión general es que la policía en ningún caso mirará favorablemente la denuncia presentada por una mujer que ha sido golpeada por su marido.

En caso de divorcio, las mujeres pueden conservar la custodia de los hijos sólo hasta que los niños cumplan siete años y las niñas nueve. El esposo sólo debe mantener a la esposa divorciada en el período de la *idda*, transcurridos tres meses ella debe acudir a su familia o a la caridad, pues cuando se divorcia, la

²⁸³ Política Educativa: Artículo 153. El objetivo de la educación de una niña es darle la adecuada educación islámica que le permita ser en la vida una buena ama de casa, una esposa ejemplar y una buena madre. Artículo 154. El Estado es responsable de la educación de las niñas y dispondrá todos los medios necesarios posibles para cubrir las necesidades de todas las que llegan a la edad escolar y ofrecerles oportunidades en los tipos de disciplina adecuados a su condición como mujeres.

²⁸⁴ Judith Colp-Rubin. *Op. Cit.*, p. 20.

mujer se queda con la dote dada por el marido antes de celebrar el contrato matrimonial, que pudiera darle cierta seguridad económica si no puede mantenerse por sí misma.²⁸⁵

Una característica particular, es que el derecho familiar no suele estar codificado. Al igual que otros ámbitos legales en Arabia Saudita, los procedimientos judiciales tampoco son claros; aunado a ello, el país no cuenta con un código penal.

En la práctica, sin embargo, existe un sistema de justicia penal en donde las mujeres son discriminadas tanto por sufrir la falta de garantías en los procedimientos judiciales, como por no obtener reparación adecuada por los abusos sufridos a manos de agentes estatales.

En esas condiciones, es probable que el hecho de ser interrogadas por hombres intimide a las mujeres que hasta ese momento apenas han tenido contacto con hombres que no sean sus familiares. También implica una amenaza de abuso sexual, que puede o no cumplirse, al exponer a la detenida a una situación de intimidación y miedo.

Aunque la violación se castiga con la muerte, la ley y los procedimientos relativos a este delito no ofrecen justicia ni reparación a la mujer violada. Para declarar a un hombre culpable de violación es preciso su confesión o la declaración de cuatro testigos. Dado el carácter de este delito, es improbable que se cometa delante de tal número de personas. Otro motivo por el que una mujer puede abstenerse de presentar una denuncia por violación, es la existencia del delito de *qadhif* o difamación, punible con la flagelación.²⁸⁶

De manera tal, la indefensión de la mujer en el proceso interrogatorio adquiere aún más importancia si tenemos en cuenta que el sistema de justicia penal se basa en exceso en la confesión, que en el caso de no corroborarlo puede servir como base de un fallo condenatorio, que incluso condene a pena de muerte.²⁸⁷

²⁸⁵ Amnesty International. *Op. Cit.*, pp. 14-15.

²⁸⁶ *Ibid.*, pp. 33-40.

²⁸⁷ Las mujeres pueden ser condenadas judicialmente a la flagelación, pena que se impone por delitos “contra la moral”, entre otros. Ella tiene más probabilidades de ser sospechosa de este tipo de delitos que el hombre.

Aquí la tortura se facilita y perpetúa debido a los defectos mismos del sistema de justicia penal, que niega el acceso inmediato a un abogado, familiares y médicos, además que no se dispone de ninguna supervisión judicial de la aprehensión ni la detención, utilizando las confesiones del acusado como pruebas para condenarlo. En tal sentido, las mujeres que han sufrido abusos en el ámbito privado suelen correr peligro de ser detenidas arbitrariamente, sobre todo las trabajadoras domésticas fugitivas, generalmente extranjeras, a quienes habitualmente se retiene en centros de detención.

Otro ámbito de restricción se observa en la libertad de circulación que bien podría concebirse como reclusión²⁸⁸, y la base de negación de otros derechos, ya que el derecho saudí establece muchas limitaciones a la libertad de circulación de la mujer, por ello hay muchas circunstancias en las que la mujer es privada arbitrariamente de su libertad.

A la mujer saudí, al vivir rodeada por una red de tradiciones, reglas y *fatawas* que definen y limitan sus posibilidades de movimiento, no se les permite salir del país sin permiso escrito de un familiar varón, conocido como *yellow card*. Tampoco pueden mostrarse en público sin ir acompañadas de un *mahram*²⁸⁹. Hay varias decisiones que rigen el uso de los taxis por las mujeres, una mujer no puede estar en un lugar público con otra, sino acompañada de uno de ellos.

El 6 de noviembre de 1990, cerca de cincuenta mujeres con automóviles se manifestaron a favor del permiso de conducir en la ciudad de Riyad.²⁹⁰ En aquel entonces, no era ilegal que las mujeres condujeran; pero tras esta manifestación, el Ministerio del Interior prohibió oficialmente que lo hicieran, al emitir una *fatwa* afirmando que si la mujer conduce se acarrearán muchos males y consecuencias

En este país se aplica la pena de muerte por delitos muy diversos, algunos de ellos no violentos, como la apostasía, y por ciertos actos sexuales realizados entre adultos y de mutuo acuerdo considerados delito por la legislación saudí. La falta de garantías en los procedimientos judiciales en los casos de mujeres que pueden ser condenadas a muerte es extrema. *Ibid.*, pp. 26-32.

²⁸⁸ Según el catedrático universitario de psicología y escritor saudí, Hanaa al-Mutlaq, “desde que nace, al hombre le inculcan la convicción de que la hermana, la esposa, la hija son propiedad privada, y en nombre de la tradición, puede recluir a la esposa en su casa”. *Ibid.*, p. 17.

²⁸⁹ Familiar varón con el que no pueden casarse, debido a los lazos sanguíneos que los unen.

²⁹⁰ *Vid.*, Eleanor Abdella Doumato. “Women and the Stability of Saudi Arabia”, en *Middle East Report*, The Day After, núm. 171, julio-agosto, 1991, pp. 34-37.

negativas, como que se mezcle con hombres estando desprevendida. Y al mismo tiempo, autorizando a algunas mujeres para manejar bajo ciertas condiciones; a saber, que se trate de una mujer mayor de treinta años, sin compañía pero sólo dentro de los límites de la ciudad, completamente cubierta, sin adornos y que haya tomado clases especiales de manejo.

La libertad de asociación también se ve restringida por el Estado. Así, las asociaciones de mujeres -como las de hombres- están limitadas. En abril 2000 incluso se clausuró un cibercafé de mujeres en la ciudad de La Meca por razones de "moralidad" -fundamentado de cierta manera- al argumentar que el uso de internet está sujeto a restricciones promovidas por los ulema y el gobierno. En el país no hay sindicatos activos. No hay ninguna organización que se ocupe de los derechos de la mujer y que pueda documentar y dar a conocer los abusos contra los derechos humanos que sufren las mujeres. En la práctica, la tradición impide que las mujeres participen en la actividad pública.²⁹¹

Respecto a la libertad de expresión, se tiene que los medios impresos siguen en manos de los príncipes saudíes, cuyas editoriales ejercitan una autocensura. Para la prensa autorizada dentro de Arabia Saudita, el Ministro de Información sigue censurando todo lo publicado a nivel nacional; mientras que para los medios de comunicación importados, incluyendo los de propiedad saudita, la censura ocurre después que los periódicos han sido impresos, pero antes de su distribución en el reino.²⁹²

La aplicación de la ley no acepta, en algunas ocasiones, la denuncia de una mujer en la estación de policía, o contestar una llamada de emergencia a la casa de una mujer a menos que su guardián se encuentre ahí presente. Especialmente, en casos de violencia contra mujeres, los resultados pueden ser fatales.

Por otro lado, a partir del año 2000 las mujeres han ganado aceptación como fuerza importante de trabajo; sin embargo, la firma de su custodio o guardián sigue siendo requerida para las mujeres que trabajen tanto en el sector

²⁹¹ Amnesty International. *Op. Cit.*, pp. 17-18.

²⁹² Christoph Wilcke. *Op. Cit.*, p. 403.

gubernamental como en el privado. Así quien desee que su hija, hermana o esposa deje de trabajar, puede retirar el consentimiento en cualquier momento. Dicho permiso se requiere también para permitir que una mujer sea sometida a un procedimiento médico, asistir a algunas universidades o cambiar el curso de sus estudios.²⁹³

En 2005, el Ministro del Trabajo adoptó una nueva ley que por primera vez permitía a las mujeres trabajar en todos los ámbitos “de acuerdo a su naturaleza”. La intención era implementar una política de saudización destinada a reemplazar a los trabajadores extranjeros con trabajadores nacionales, sin embargo, el plan se quebrantó subsecuentemente.

Egipto

Al revisar la legislación egipcia referente a los derechos de la mujer, primero hay que echar un vistazo a algunas leyes estipuladas en la constitución del Estado.

Se tiene que el artículo onceavo de su constitución, sostiene que el Estado garantizará un balance entre los “derechos islámicos” de la mujer, su derecho al trabajo y participación en la vida pública.²⁹⁴ Discurso que intenta reconciliar la postura islámica y secular que conlleva una serie de ambigüedades en la manera en que se pudiera lograr un entendimiento entre ambas.

El artículo cuarenta, indica que todos son iguales ante la ley, sin importar sexo, origen étnico, lenguaje, religión o creencias.

Ahora bien, el Estado nasserista retomó ampliamente las reivindicaciones más básicas del feminismo, hasta el punto que en retrospectiva, algunos lo califican como la era dorada de los derechos de las mujeres.

Algunas modificaciones fueron que la categoría de ciudadanía tomó un giro para incluir el sufragio de las mujeres y hacerlas partícipes del movimiento

²⁹³ *Ibid.*, p. 398.

²⁹⁴ *Cfr.*, Soraya Altorki. “Women and Islam”, en John Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, v. IV, Nueva York, 1995, p. 326.

nacionalista para la modernización y el desarrollo; legitimizó el trabajo asalariado de las mujeres fuera de casa, marcando un gran cambio en el papel de las mujeres dentro de la economía formal.²⁹⁵ Muchas más mujeres y niñas tuvieron la oportunidad de asistir a escuelas y universidades como resultado de la liberación por la educación pública; por ende, la participación de las mujeres en el trabajo asalariado también fue en aumento.²⁹⁶

A través de los partidos oficiales de mujeres, se impulsó su integración a la vida política, y así mujeres de diversos estatus económicos llegaron a formar parte del proceso de modernización del país; sin embargo, no hubo registros de organizaciones autónomas realmente que hayan sido capaces de promover la cuestión femenina. Al contrario, se disolvió el partido *Bint al-Nil* y se desintegró la *Unión de Mujeres Egipcias*. A todo esto, Mervat Hatem lo denomina un “feminismo de Estado”.²⁹⁷

Dentro de la cultura patriarcal de Egipto, las reformas de la familia, las leyes del estatus personal y el pleno goce de los derechos de las mujeres se mantuvieron en la agenda del régimen de Nasser. Para entonces, el movimiento feminista intensificó su unidad por la igualdad de las mujeres en la sociedad egipcia, en general, pero enfocándose a los derechos políticos. No obstante que se haya concedido tal derecho, las leyes más relevantes en torno al matrimonio, el divorcio y el estatus personal de las mujeres permanecieron intactas e intocables, lo que refleja el cuidado que puso el régimen nasserista de no desafiar el conservadurismo dominante de la sociedad egipcia.

Bajo el régimen de Sadat se presenta una situación paradójica marcada por los momentos particulares de su gobierno. Primeramente, por la aparición de su esposa Jihane en la esfera pública al promover los derechos de la mujer, aspiración que sigue estando vigente.

²⁹⁵ Lo que las feministas contemporáneas reprochan es que si hubo un estímulo a las mujeres para su ingreso al mercado de trabajo, no fue para permitirles adquirir su autonomía, sino por necesidad de la economía.

²⁹⁶ El primer censo de participación de las mujeres en el trabajo asalariado fue en 1914, en aquel momento, solamente 20 000 mujeres fueron registradas, es decir el 5% de la cifra total de empleados en el país. Nawal El Saadawi. *Op. Cit.*, p. 175.

²⁹⁷ *Cfr.*, Alain Roussillon. *Op. Cit.*, pp. 92-95.

En el ámbito legal, Sadat promovió e hizo ratificar en 1979 por el Parlamento una serie de decretos referentes al divorcio, el adulterio²⁹⁸, el cuidado de los niños, el domicilio familiar, el límite contractual del derecho del marido a tomar una segunda esposa²⁹⁹ y el derecho al trabajo de la mujer casada, mientras que en la esfera política, estableció igualmente por decreto una cuota de curules para las mujeres en el Parlamento y en los Consejos regionales.³⁰⁰

En segundo lugar, la alianza entre los islamistas y el gobierno de Sadat, a cambio de apoyo a sus políticas con el fin de que pudieran ser utilizados en contra de las tendencias socialistas y progresistas en el país, fue un revés para las mujeres, resultando en la restricción de sus derechos³⁰¹; pues estos grupos rechazaron rotundamente las concesiones otorgadas a las mujeres al inicio de su régimen. Ellas fueron animadas a usar el velo, y las estudiantes usar formas modernizadas de la vestimenta islámica, observado en las calles de las grandes ciudades egipcias y campus universitarios, largos artículos ensalzando las virtudes de la maternidad y los peligros de la participación femenina en el empleo remunerado. El entonces presidente apareció repetidas veces en los periódicos y los programas especiales de radio hablando sin cesar sobre el papel de la mujer en el hogar.³⁰²

Una vez más, y debido a intereses políticos en 1986, el presidente Hosni Mubarak modificó el sistema de cuotas electorales adoptado por su antecesor, con el fin de crear alianzas con los islamistas moderados. Dichas cuotas fueron instituidas por un decreto presidencial de Anwar Sadat en 1979, que reservaba el diez por ciento de los asientos en el parlamento para las mujeres, abolidas siete años después, justificando que el número de mujeres había decaído

²⁹⁸ El adulterio en Egipto se castiga con encarcelamiento por seis meses para los hombres, mientras que para las mujeres la condena es de dos años. El acto de asesinar a la esposa después de haberla encontrado en la cama con otro hombre no se acusa como delito grave, contrario a la acusación que puede recibir la mujer por el crimen. Judith Colp-Rubin. *Op. Cit.*, p. 21.

²⁹⁹ Los musulmanes casados tienen derecho de tener otra esposa, siempre y cuando se le haya echo saber los términos en los que se pueden iniciar los trámites del divorcio, pero solamente si la primera esposa puede probar ante un juez que un matrimonio adicional llega a ser ofensivo o perjudicial a su persona. *Ibid.*, p. 20.

³⁰⁰ Alain Roussillon. *Op. Cit.*, p. 99.

³⁰¹ Sadat promulgó la llamada “Ley de la vergüenza” originada para defender los valores morales y éticos del régimen descritos como “valores nacionales” que debían ser defendidos.

³⁰² Nawal El Saadawi. *Op. Cit.*, p. vii.

considerablemente, pues en las elecciones de diciembre de 2005, sólo el dos por ciento de los asientos parlamentarios fueron ocupados por ellas.

Por otra parte, la actuación de las mujeres en el sistema de justicia de estas naciones parece ser un tema espinoso con relación a la interpretación de la doctrina islámica, debido a que la naturaleza del trabajo de un juez representa la esencia de la razón, cualidad que supuesta e inherentemente han carecido las mujeres. Lo anterior no significa que en Medio Oriente no existan mujeres trabajando como jueces, Egipto es un buen ejemplo de ello, pero no hay que olvidar que estas designaciones están lejos de ser nombramientos sencillos y fáciles de obtener.

También es importante considerar la incidencia que tuvo la reforma silenciosa dentro del movimiento islamista de los años noventa en la legislación nacional referente a las mujeres; ya que el movimiento -como cualquier otro movimiento social- incluyó diferentes clases y segmentos de la sociedad, además de haber tenido cierta influencia más allá de las fronteras egipcias.

Según Heba Raouf³⁰³ se dieron cuatro reformas, las cuales se pueden sintetizar de la siguiente manera. El primer cambio fue dado a nivel de la jurisprudencia. Mohamed al-Ghazali y Yusuf al-Qaradawi como académicos y juristas fueron figuras influyentes en el movimiento islámico en Egipto y en el mundo árabe e islámico. Publicó literatura importante acerca de los derechos de las mujeres apoyando la presencia activa de ellas en la esfera pública, que van desde una participación social hasta una política. Como jurista, al-Qaradawi emitió *fatawas* confirmando que las mujeres gozaban del pleno derecho a la participación política, así como muchos derechos en la familia y en casos de divorcio, que tradicionalmente había sido negado en la cultura tradicional y la práctica cotidiana.

La segunda reforma se reflejó en la publicación de un libro del Sheikh Gad al-Haqq, quien formó un comité de académicos y juristas para estudiar la situación de la mujer en convenciones internacionales y preparar una estancia oficial en la universidad de al-Azhar, para ser declarada en la Conferencia Internacional sobre

³⁰³ Heba Raouf Ezzat. *Op. Cit.*, pp. 240-243.

la Población y el Desarrollo (ICPD, por sus siglas en inglés), que se llevó a cabo en septiembre de 1994, en El Cairo. El resultado fue aquel libro que desarrolló y sustentó la premisa de que el Islam dió a la mujer todos los derechos en las esferas pública y privada.

Se tiene, en tercer lugar, que dentro de los círculos internos de la Hermandad Musulmana, se preparó una declaración expresando su posición en aspectos tales como la democracia, el pluralismo y las mujeres.

Desde su fundación, esta promovió los derechos de la mujer al alentar su educación y su participación en la vida pública a fin de garantizar una sociedad más justa. El fundador de esta organización, favoreció a principios de la década de los treinta, la participación de ellas en la arena pública y fundó varias escuelas privadas para alentar su educación a fin de hacerlas políticamente conscientes y socialmente activas.³⁰⁴

Respecto a la libertad de circulación, se tiene que durante los preparativos de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer de 1995, celebrada en Beijing, el Sheikh Muhammad al-Khateeb decretó una *fatwa* contraria a la jurisprudencia islámica dominante, al conceder a las mujeres el derecho de viajar solas, siempre y cuando las medidas de seguridad fueran tomadas para garantizar su bienestar durante el viaje y haya sido arreglado un alojamiento seguro para ella.

Y en el ámbito familiar, todavía en 1999, la mayoría parlamentaria conservadora rechazó un proyecto de ley presentado por el gobierno con el apoyo del muftí supremo del país, que pretendía permitir a las mujeres disolver el vínculo matrimonial con un esposo proclive a la violencia.³⁰⁵

No obstante, las egipcias consiguieron, un año más tarde, el derecho a iniciar trámites de divorcio, el antes mencionado derecho a viajar y desplazarse sin el permiso de sus maridos y el derecho a transmitir la nacionalidad egipcia a los hijos nacidos de la unión con un ciudadano extranjero.

³⁰⁴ Saad Eddin Ibrahim, citado por María de Lourdes Sierra Kobeh. *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas...*, *Op. Cit.*, p. 53.

³⁰⁵ Hans Küng. “¿Igualdad de derechos para la mujer en el Islam?”, en *El Islam: historia, presente y futuro*, José Manuel Lozano Gotor y Juan Antonio Conde Gómez (trad.), ed. Trotta, Madrid, España, 2006, p. 630.

3.2.3 Contrastes significativos a través de una comparación

Tras haber revisado la situación particular que viven las mujeres en Arabia Saudita y Egipto, producto de las diferencias de género dentro de sociedades patriarcales, aunado a la ideología de los regímenes políticos correspondientes y legislaciones que las gobiernan, se observan una serie de actitudes similares hacia las mujeres en ambos países e irónicamente se realzan también ciertos contrastes en el presente estudio comparativo.

Es fundamental resaltar que independientemente de concordar con un discurso islamista o no, feminista o no, las mujeres se enfrentan ante la desigualdad social, resultado de prejuicios ancestrales e ideas estereotipadas de lo femenino, puesto que la mujer está sometida al hombre en todos los aspectos de su vida, por tres razones a saber, la persistencia de una sociedad patriarcal, la imposición del Islam como religión de Estado y las distintas interpretaciones de la modernidad sometida a las dos primeras razones.³⁰⁶

Es verdad, por otra parte, que existe también un diálogo entre dichas corrientes. Un ejemplo de ello es que la noción de derechos humanos se ha convertido en un concepto central del discurso feminista egipcio y del discurso oficial y formal, junto con el concepto de género. Una difusión de conceptos o incluso se puede decir una sustitución del lenguaje común literario, en relación con las mujeres, ante la ausencia de un discurso islámico de contrapeso para enfrentar la violación de los derechos humanos básicos de las mujeres islamistas.³⁰⁷

En cuanto al derecho familiar, se tiene que ha estado cada vez más impregnado por las normas y los valores occidentales, y es en este ámbito donde el fundamento jurídico aparece como más complejo, debido a la integración de elementos tradicionales y modernos, en la cual estos últimos son a veces el

³⁰⁶ Mbuyi Kabunda Badi. *Op. Cit.*, pp. 222-223.

³⁰⁷ *Ibid.*, p. 246.

resultado de la manipulación de principios establecidos, u otras veces una nueva interpretación de las fuentes originales y en otras ocasiones una franca admisión de las necesidades de la época.³⁰⁸

Hay muy pocos gobiernos en el mundo árabe islámico que traten de ir en contra del establecimiento religioso; ya que, por lo menos en teoría, no hay una separación de la religión y la política en el Islam. De ahí que las transformaciones sociales y reformas siempre serán “politizadas y religionizadas” en varios niveles.³⁰⁹ En tal sentido, los casos de Arabia Saudita y Egipto, no son una excepción.

Las políticas sociales de un país representan las actitudes prevalecientes e ideología de esa sociedad, y en el mundo árabe-musulmán están basadas en el Islam, de una forma u otra. Si hablamos del reinado prevaleciente en Arabia Saudita, la religión juega un papel más prominente en la formulación de dichas políticas, que lejos de acoger el espíritu religioso real que promueve la tolerancia, sus prácticas y creencias se asemejan a las costumbres árabes preislámicas, más que a la esencia religiosa.

Se tiene, entonces, que Arabia Saudita es -a la vez- el más musulmán y el más árabe de los países, y se rige por la escuela hanbalí de derecho. A diferencia de sus vecinos regionales, ningún colonizador la conquistó e impuso leyes extranjeras ni administraciones sobre sus tierras. Su homogeneidad etnorreligiosa tradicional tiene cabida para una importante diversidad social y cultural; asimismo hay que considerar a las fuerzas externas de modernización económica que desafían en la actualidad los valores en que ha descansado esta sociedad y su gobierno, en el centro de los mundos árabe e islámico.³¹⁰

Por otra parte, Egipto sigue la escuela hanafí de derecho islámico³¹¹ y fue iniciador de las reformas a la ley de familia en el mundo árabe³¹². Hoy en día no

³⁰⁸ Noel J. Coulson. *A history of Islamic Law*, María Eugenia Eyras (trad.), Ed. Bellaterra, Barcelona, España, 1998, pp. 227-228.

³⁰⁹ Cfr., Hayat Alvi. “The Human Rights of Women and social transformation in the Arab Middle East”, en *Middle East Review of International Affairs*, volumen 9, número 2, junio-2005, p. 148.

³¹⁰ Malcom C. Peck. *Op. Cit.*, p. 225.

³¹¹ A pesar que la mayoría de los egipcios eran seguidores de la escuela Shafii de derecho, la escuela Hanafí ha sido la fuente autorizada de las cortes desde el siglo XVI, cuando el imperio otomano la estableció como

es simplemente un testigo de la lucha entre la tradición y la modernidad, entre ambientes rurales y urbanos, o entre una mayoría no educada y élites educadas, sino más bien entre las definiciones de modernidad secular, modernidad islámica o tradicionalismo islámico.³¹³

Sin embargo, un cambio en las leyes no es suficiente para lograr una “auténtica liberación”, ya que pueden ser redactadas y aprobadas numerosas leyes a favor de la condición de la mujer, pero cualquiera de ellas puede seguir siendo palabra muerta a menos que los esfuerzos necesarios culturales, políticos y de organización se hagan en conjunto a fin de asegurar un cambio radical en las instituciones que rigen la vida de hombres y mujeres, dividida en clases, dominada por un sistema patriarcal y cimentadas sobre tradiciones y valores que se han mantenido en la sociedad por siglos de historia.

En tal sentido, los contrastes se van vislumbrando, pues Arabia Saudita no cuenta con instituciones lo suficientemente autorizadas por la élite gobernante para prevenir o remediar las violaciones a los derechos humanos de la población que se encuentra en su territorio. Por lo que en la práctica, el gobierno saudí de manera repetida viola varios derechos humanos relacionados con libertades políticas elementales, libertad de expresión, tortura, juicio justo y debido proceso.

A pesar de que el Reino de Arabia Saudita forme parte de la Convención de los Derechos de los Niños, la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer y la Convención contra la tortura y otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes. La introducción de amplias

escuela oficial de derecho. John L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, 2ª edición, Syracuse University Press, Nueva York, 2001, p. 168.

³¹² A mediados del siglo XIX, se inició la reforma en Medio Oriente en el Imperio Otomano, del cual Egipto formaba parte, a través de la promulgación de códigos penales y comerciales que en forma y esencia, se derivaron en gran medida de códigos europeos como resultado del creciente acercamiento con Occidente, especialmente con Francia y Gran Bretaña. Además, las cortes seculares fueron establecidas para tratar el Derecho civil y Derecho penal, y la jurisdicción de las cortes de la shari'a fue limitada al área de las Leyes de Familia. Después de que Egipto ganara su independencia judicial y administrativa en 1874, la influencia extranjera en el ámbito legal prevaleció, y el gobierno egipcio promulgó sus códigos civil y penal basados en el derecho francés. Y a pesar de los cambios sustanciales en áreas de derecho civil y penal durante la segunda mitad del siglo XIX, el derecho de familia, siguió sin cambios. *Ibid.*, p. 48.

³¹³ Heba Raouf Ezzat. *Op. Cit.*, p. 235.

reservas en aquellas disposiciones que entran en conflicto con la shari'a, perpetúa la violación a la garantía de los derechos protegidos en dichas convenciones.

No obstante, en fechas recientes y de manera discursiva se ha reconocido la importancia de los derechos humanos, ya que la élite gobernante se enfrenta frecuentemente a la oposición de la inamovible jerarquía religiosa que domina las mezquitas, los salones de clase y las cortes, que claman contra la modernidad en defensa de la shari'a o de los valores islámicos.

Tras el lanzamiento de la campaña de Amnistía Internacional contra las violaciones de derechos humanos en Arabia Saudita en marzo del año 2000, el príncipe Turki bin Muhammad bin Saud Al-Kabeer expresó satisfacción por la función de los mecanismos de la Comisión de Derechos Humanos, apoyó el concepto de universalidad de los mismos, confirmó la invitación al relator especial sobre la independencia de jueces y abogados para que visitara el país y enumeró una serie de medidas previstas por su gobierno para proteger los derechos humanos. Sin embargo, el discurso del príncipe no hizo referencia alguna a la cuestión de la mujer; ni mucho menos a los tres temas fundamentales -objeto de la crítica internacional- que son, la discriminación por parte del Estado, la violencia masculina y la indecisión del gobierno a la hora de tomar medidas respecto a dichos problemas.³¹⁴

Lo que puede ser considerado, entonces, es el hecho de que Arabia Saudita ya no considera –en el discurso- a los derechos humanos tan ajenos a sus principios o cultura. Una muestra de ello es que permitió el establecimiento de una Organización No Gubernamental, la *National Society for Human Rights* en 2004; como la primera en su tipo de ser independiente y tratar cuestiones de derechos humanos, que coopera con una red de organizaciones internacionales a favor del movimiento de los Derechos Humanos. Y un año más tarde, la fundación de la Comisión Nacional de Derechos Humanos.

En el caso de Egipto, es verdad que la naturaleza patriarcal de esta sociedad ha sido un obstáculo para conseguir la igualdad de las mujeres en las esferas pública y privada. Empero, es evidente que las primeras reformas

³¹⁴ Amnesty International. *Op. Cit.*, p. 5.

referentes a las Leyes de familia trataron de mejorar la situación de muchas de las mujeres musulmanas. Una de las principales preocupaciones del Corán era el matrimonio y la familia, en particular la salvaguardia de los derechos de las esposas. Por lo tanto, para evitar los abusos que se habían introducido en la práctica musulmana, las reformas en el matrimonio y el divorcio se establecieron.³¹⁵

A partir de la segunda mitad del siglo XIX e inicios del XX, se registraron una serie de reformas a las leyes establecidas, referentes a las mujeres, específicamente en cuestiones del matrimonio, el divorcio y la herencia. Dos grandes propósitos de tales reformas fueron, en primer lugar mejorar el estatus de las mujeres y en segundo lugar, proteger los derechos de los miembros de la familia nuclear, en relación con aquellos derechos de los parientes lejanos, exclusivamente varones, de la familia extensa.

Sin embargo, hay que mencionar que las reformas a las Leyes de familia no se han producido en la ausencia de un gran debate entre conservadores y modernistas, en ámbitos metodológicos y cuestiones jurídicas de fondo; pues en el centro de estos debates se encuentran opiniones opuestas sobre quién debe realizar la reforma, cómo debe llevarse a cabo, y qué elementos de la ley puede o no puede ser cambiado.³¹⁶

Con el fin de velar por el respeto a los derechos humanos se fundó la Organización Egipcia para los Derechos Humanos (EOHR, por sus siglas en inglés), primeramente formada como una rama de la Organización Árabe para los Derechos Humanos en 1985. Sus intentos por obtener un estatus legal para mejorar su labor comenzaron en 1987, pero fueron negados por el gobierno egipcio hasta el año 2003.³¹⁷

Respecto a las convenciones internacionales. Egipto es miembro de la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial, la

³¹⁵ John L. Esposito y Natana J. DeLong-Bas. *Op. Cit.*, p. 61.

³¹⁶ Heba Raouf Ezzat. "On the future of women and politics in the Arab world", en John L. Esposito y John J. Donohue (ed.). *Islam in transition: muslim perspectives*, 2ª ed., Oxford University Press, 2007, p. 203.

³¹⁷ Anthony Tirado Chase. "Nongovernmental Organizations: Arab NGOs", en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. IV, Oxford University Press, 2009, p. 99.

Convención de los Derechos de los Niños, y la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer. En ellas, la República Árabe de Egipto se dispone a cumplir con su contenido, siempre que dicho cumplimiento no se oponga a la ley islámica.

De esta manera, los compromisos internacionales de los Estados en el campo de los Derechos Humanos permiten legitimar las reivindicaciones que emanan de los individuos y de los grupos. Con todo, no hay que perder de vista la doble ambigüedad que se esconde detrás de la formulación actual de los derechos humanos en el plano internacional y que es el resultado de compromisos establecidos por los representantes de ideologías diferentes y, en algunas ocasiones, contradictorias; pues a pesar de que hoy en día las mujeres puedan disfrutar de muchos derechos económicos, las limitaciones sociales que sufren les impiden ejercerlos plenamente.

Finalmente, es menester señalar que en la evaluación de la ley islámica en cuestiones de género no debemos cometer uno o los dos grandes errores más comunes que se comenten al hablar de mujer e Islam.³¹⁸

El primero de ellos es percibir las condiciones existentes en algunos países árabes o musulmanes como expresión única, correcta e inamovible; pues es fundamental comprender la expresión del complejo de circunstancias particulares de cada caso y a las condiciones de cada país, ya sean de orden económico, político y/o social. Por otra parte, las leyes y reglamentos locales constituyen, en gran medida, codificaciones de "costumbres" y "tradiciones" que generalmente no están relacionadas con el Islam o la ley islámica.

En otras palabras, el supuesto de que la religión es el principal determinante en la posición de inferioridad de la mujer dentro de una sociedad musulmana es muy cuestionable, debido a que existen otros factores en la sociedad que muy a menudo utilizan a la religión para sostener dichos argumentos en contra de la igualdad o mejora del estatus de la mujer.

³¹⁸ Omar Hassan. "Gender and Islamic Law: some general observations", en *Gender and Law: Eastern Africa speaks*, The World Bank, Washington, 1998, p. 207.

El segundo error consiste en tomar una norma específica del sistema jurídico, aislada de su contexto y sin el conocimiento previo necesario de su vínculo con los principios generales y directrices del ordenamiento jurídico en su conjunto; para luego realizar una comparación con otras disposiciones que pertenecen a un sistema legal completamente diferente en principios y otro código de valores.

De tal manera que en una época de mundialización e internacionalización en la que vivimos, tal enfoque constituye un obstáculo para el diálogo intercultural sano. Un diálogo que se sustente en la comprensión mutua y esté basado en el reconocimiento del otro -de los demás- y en el reconocimiento de las similitudes, aceptando al mismo tiempo las diferencias como un producto del pluralismo a nivel local-global y de las culturas propias de cada region del mundo.

CONCLUSIONES

Los derechos humanos como principios fundamentales e inherentes al ser humano, independientemente de sus características particulares -como pueden ser el sexo o la religión-, que velan por el respeto a su dignidad y limitan el poder del Estado frente a las personas, que enuncian exigencias morales que deben cumplirse en cualquier circunstancia.

El tránsito que va desde la concepción filosófica de los derechos humanos hasta su declaración, consagración, positivización e instrumentación de las garantías que hacen efectiva y posible su cabal aplicación, tendrán sentido si tales derechos son garantizados en la realidad como una base para resolver los conflictos de la convivencia humana y las relaciones de poder que de suyo comportan.

Así pues, los Derechos Humanos son normas de derecho público que protegen ciertos bienes jurídicos fundamentales que se consideran inherentes a la personalidad humana y cuya identificación y precisión son producto histórico del desarrollo de la conciencia humana y la organización social. La finalidad de estos derechos es impedir los abusos de poder por parte de los titulares de las funciones estatales y garantizar la vigencia del derecho.

La percepción de los Derechos Humanos está condicionada en el espacio y el tiempo por múltiples factores de orden histórico, político, económico, social y cultural. Por ello, el contenido real de tales derechos se define de maneras distintas. Ante esta pluralidad, reflejo de la diversidad misma de las sociedades y de las concepciones del hombre, algunos adoptan una perspectiva universalista, en tanto que otros una tendencia relativa a la cultura.

Los defensores de la universalidad, por una parte, consideran a los derechos humanos como un acervo común de la humanidad -proveniente de Occidente- asumiendo que las “otras culturas”, las no occidentales, evolucionarán gradualmente y la doctrina universalista de los derechos humanos prevalecerá. Por otro lado, los relativistas culturales son igualmente deterministas, asumiendo la fija e invariable tradición cultural, negando los aspectos evolutivos de todas las sociedades y culturas.

No hay que olvidar, en tal sentido, el peligro que ocasionan las generalizaciones, al tiempo tenemos que señalar que ninguna sociedad o cultura es completamente homogénea. Es imperante destacar, además, que las verdades absolutas no existen, lo que sí existe son las formas de pensamiento, política, religión, ética y concepciones distintas de la moral.

De manera tal que en años recientes, la dicotomía entre los universalistas y los relativistas culturales ha estado cambiando; puesto que los primeros han reconocido que la diversidad cultural es una realidad, mientras que los segundos han aceptado que en todas las culturas se pueden encontrar ideas en común -en una forma de igualdad, congruencia y proporcionalidad que mantiene el orden en la diversidad-, una idea de equidad y dignidad inviolable del hombre, la base de los Derechos Humanos.

Ante la diversidad de perspectivas y entendimientos, en esta investigación, analizamos los Derechos Humanos en el Islam.

Las relaciones entre Islam y Derechos Humanos suelen tomar tres tendencias fundamentales. La de oposición o incompatibilidad entre ambos -sobre las cuestiones de libertad de confesión, pena de muerte, sanciones corporales, e igualdad entre las personas-; la de compatibilidad por compartir ciertos principios -respecto a la libertad de conciencia, la inviolabilidad de las personas y de sus bienes, la justicia-; y la intermedia, que considera la existencia de puntos convergentes y divergentes entre las premisas anteriores, insistiendo sobre la posibilidad de conciliación e invocando hacia una visión reformista y liberal del Islam.

En principio, es claro que con la llegada del Islam en el siglo VII, se reformó a la sociedad en concordancia con las bases y altos principios que la religión dicta. De aquí surge una de las visiones que propone que los derechos humanos habían sido reconocidos en el Corán y en la sunna del Profeta, desde antes que fueran documentados en las convenciones internacionales algunos catorce mil años después.

Referente a ello, se tiene que la característica esencial de los derechos humanos en el Islam, es que constituyen obligaciones relacionadas con lo Divino y derivan su fuerza de esa relación, de tal manera que los individuos poseen ciertas obligaciones hacia Dios, sus semejantes y la naturaleza, que incluye normas relativas a los modos del culto, criterios de la moral y de la vida.

Aún más, los preceptos sociales y políticos del Islam reflejan una fuerte preocupación por el bien y la dignidad del ser humano, aclarando que no es posible generalizar una perspectiva común, debido a los numerosos y diversos puntos de vista que contempla cada uno de los países del mundo musulmán, al tiempo construido sobre una base ideológica-religiosa.

Se afirma, entonces, que el Islam ofrece valores universales a la comunidad de seres humanos, y como religión y sistema ideológico dentro de un contexto de interpretación adecuados puede funcionar, como base para el respeto hacia los derechos humanos. En sí mismo, el Islam no constituye un verdadero obstáculo para la protección de tales derechos, más bien las dificultades llegan en conjunto con los intereses políticos de quienes gobiernan estos Estados, utilizando a la religión como una excusa para cometer violaciones a los derechos fundamentales de sus habitantes.

Los gobernantes que al buscar a toda costa afirmar los valores del Islam para legitimarse, han impuesto restricciones a los derechos humanos universalmente reconocidos violandolos en nombre del Islam, de la islamización o de la autenticidad cultural islámica. Se trata en definitiva de una manipulación que del Islam hacen los grupos y los dirigentes para servir sus intereses, mantener sus privilegios, reprimir a sus opositores y profundizar las desigualdades.

De esta manera, considero que ni la visión universalista ni tampoco la relativista, en sus premisas iniciales, son las mejores vías para llegar a un entendimiento en el quehacer en pro de la defensa de los derechos humanos. Así pues, se ha iniciado la búsqueda de una posición intermedia que no pretenda la superioridad moral de los derechos humanos occidentales y busque juzgar sobre un entendido general, ni tampoco se excuse en especificidades culturales, nacionales, confesionales e históricas.

De acuerdo con Gabriela Sánchez Carmona, es necesario que cada cultura conserve su identidad y sea respetado su derecho a mantener su soberanía y autodeterminación. Asimismo, consideramos que es necesario un consenso acerca de un conjunto de derechos básicos que protejan el bienestar y la dignidad humana; sin embargo, tampoco estamos de acuerdo en que violaciones a derechos humanos se sigan cometiendo bajo justificaciones religiosas o culturales.

Mediante la aceptación de la pluralidad de puntos de vista legítimos sobre el mundo, la posibilidad de comunicación entre esos mundos heterogéneos, y el diálogo entre sujetos distintos opuestos a la dominación y a la violencia, se llegará al entendimiento de que los derechos humanos responden a la racionalidad práctica inherente en toda cultura.

También se ha discutido sobre la ineficacia de los Derechos Humanos y se criticó su amplio contenido teórico e idealista, pues hablar de la universalidad de los derechos humanos en un tiempo en el que son sistemáticamente violados, puede ser provocador, pues a pesar de que la esclavitud, el colonialismo y otras manifestaciones de represión hayan desaparecido en sus formas originales, hoy en día reaparecen en una forma diferente; sin embargo, sus efectos respecto a la violación de los derechos humanos, son los mismos.

Nuevos aspectos teóricos han entrado al discurso de los derechos humanos, uno de ellos es el referente a la cuestión de género. En este caso, nos referimos a las mujeres árabes-musulmanas.

En la Arabia preislámica, las mujeres dentro de una sociedad patriarcal basada en los vínculos de sangre, y teniendo como unidad básica de la sociedad

a la tribu, la mujer era objeto de propiedad, un bien para ser poseído, comprado, vendido o heredado, que no gozaba de ningún derecho ni posición en la sociedad de su tiempo y mucho menos se le respetaba su dignidad.

La transición efectuada por el Islam hacia una sociedad basada en la fe religiosa común, y teniendo ahora como base a la familia, trajo consigo cambios trascendentales respecto a la situación de las mujeres.

Como hemos señalado, la posición del Islam respecto a la mujer procede del principio global de universalidad en el que se fundamenta esta religión, consistente en el trato igual de Dios a todas las personas independientemente de su sexo, raza o situación social, distinguiéndose sólo por la devoción, la virtud o la fe.

Las reformas coránicas corrigieron muchas injusticias que estaban en contra de las mujeres, introdujeron nuevos derechos y en algunos casos, garantizaron la existencia de otros derechos; como el derecho a contratar su propio matrimonio, recibir dote, retener la posesión y el control de la riqueza, recibir manutención y acciones de la herencia.

No obstante, al mismo tiempo las leyes de familia fueron formuladas para satisfacer las necesidades de la mujer en una sociedad donde su carácter se reducía a lo doméstico, la maternidad y dependencia de su padre, su marido o sus parientes masculinos cercanos. Por lo tanto, el derecho de familia refleja la posición de la mujer, como puede verse en la normativa relativa a los testigos, la iniciación del divorcio, y los derechos de la pensión alimenticia y la herencia.

Dichas reformas hicieron mucho para mejorar la situación de ellas, pero pensadas para remediar sólo aspectos particulares, puesto que de ninguna manera intentaron crear una estructura de Ley de familia completamente nueva o erradicar los aspectos básicos de las prácticas existentes en el esquema de sociedad patriarcal que persistía, y sigue estando vigente hasta nuestros días.

Se puede entender la exacta dimensión de lo que estas medidas representaron si se tiene en cuenta que en la misma época, en el marco de un imperio infinitamente más desarrollado, el derecho romano le otorgaba a la mujer la categoría legal de “cosa”.

Sin embargo, las fuerzas sociales en los tiempos modernos han afectado la situación y las funciones de la mujer, así como de la familia en las sociedades musulmanas. Este proceso ha sido acompañado de reformas en la legislación familiar musulmana que han tratado de responder, así como para fomentar, el cambio social.

El Islam como doctrina siempre ha sido objeto de interpretación y reinterpretación, además de adaptación a las necesidades del momento o de los efectos de la coyuntura histórica.

Es menester apuntar que las leyes de familia han sido el corazón de la shari'a por mucho tiempo, mientras que la mayor parte de las normas de la ley islámica han sido reemplazadas por modernos códigos legales de occidente, parte de la llamada reforma islámica. Un tema que es necesario matizar, es que existen Estados musulmanes que basan su legislación completamente en la ley islámica y otros que además de ésta han optado por cortes seculares, o Estados que profesan el Islam pero se consideran laicos.

De acuerdo con Manuel Ruiz Figueroa, es innegable el hecho de que la sociedades o las religiones estén sujetas a cambios que reformulen la perspectiva que se tiene sobre ciertos temas o comportamientos, lejos de que éstos se puedan llevar a cabo únicamente como producto de circunstancias externas, mas bien referido a la convivencia entre lo propio y lo externo. En tal sentido, el Islam está buscando el espacio y el papel que le corresponde en la formación de las nuevas relaciones entre civilizaciones de una sociedad globalizada en deconstrucción y reconstrucción.

Ahora bien, los estudios occidentales sobre las mujeres árabes en las sociedades musulmanas, en su gran mayoría, han mostrado una tendencia a suponer que las culturas "no occidentales" deben funcionar de acuerdo a las normas occidentales. Frecuentemente la práctica tradicional es confundida con la doctrina; muy a menudo, las imágenes de los musulmanes y las musulmanas en el mundo se visualizan sin estudiar el Islam en sí, con base en los estereotipos culturales, enfocándose solamente en que todo se ve desigual ante sus ojos e

ignorando el contexto social e histórico que enmarca a tal sociedad, y se traduce en una falta de entendimiento de la otredad.

En tal sentido, se suelen confundir algunas prácticas no islámicas con elementos propios de la religión, como son la circuncisión femenina, la reclusión y el uso del velo; que sin embargo no encuentran su justificación en principios religiosos.

La circuncisión femenina es una práctica procedente de África que se registra sólo en aquellos países árabes tradicionales relacionados con el África Subsahariana. Por otra parte, el origen de la reclusión, tampoco es islámico, más bien proviene de las tradiciones bizantinas, de las sociedades pre-cristianas del Mediterráneo, así como de la tradición mesopotámica y persa. Y por último se tiene que una de las cuestiones más debatidas es la vestimenta de las mujeres, sin tomar en consideración que de acuerdo a los preceptos religiosos islámicos, tanto hombres como mujeres deben vestir modestamente, sin que en ningún momento se prescriba el uso obligatorio del velo para las mujeres. Irónicamente, una mujer velada tiene dignidad en el Islam, mientras que en Occidente se traduce como una marca de inferioridad.

Es por ello que tenemos que destacar que la situación social de la mujer suele depender mucho menos de la religión que del medio social y el entorno cultural, pues hay que considerar también otros elementos como el económico, el social y el político, como causas de la marginación y no tanto -o únicamente- el religioso.

La defensa en pro de los derechos y la dignidad de las mujeres, así como el movimiento feminista ha tenido eco en muchos países del mundo árabe e islámico. Ya sea con una perspectiva religiosa o secular, las feministas tienen en cuenta que los estereotipos de género contradicen la experiencia vivida por las mujeres en la actualidad.

Independientemente de concordar con un discurso islamista o no, feminista o no, las mujeres se enfrentan ante la desigualdad social resultado de prejuicios ancestrales e ideas estereotipadas de lo femenino, puesto que la mujer está sometida en todos los aspectos de su vida por tres razones, a saber, la

persistencia de una sociedad patriarcal, la imposición del Islam como religión de Estado y las distintas interpretaciones de la modernidad sometida a las dos primeras razones.

Respecto al estudio comparativo aquí presentado, se tiene que Arabia Saudita es, a la vez, el más musulmán y el más árabe de los países, se rige por la escuela hanbalí de derecho, buscando aplicar la ley islámica en todos los aspectos de la vida. En la actualidad, los valores en que ha descansado esta sociedad y su gobierno conforman el centro de los mundos árabe e islámico, mientras que Egipto sigue la escuela hanafí de derecho islámico y fue iniciador de las reformas a la ley de familia en el mundo árabe. Hoy en día, no es simplemente un testigo de la lucha entre la tradición y la modernidad, entre ambientes rurales y urbanos, o entre una mayoría no educada y élites educadas, sino más bien entre las definiciones de modernidad secular, modernidad islámica o tradicionalismo islámico.

A pesar de las profundas diferencias entre las realidades de las mujeres saudíes y egipcias, es imprescindible crear un marco institucional de apoyo a las mujeres para aumentar los niveles de alfabetización, promover aprendiendo y erradicando las reformas legales de discriminación contra las mujeres, además de concentrarse en conseguir una participación equitativa en actividades económicas y proveer un sustento y reducción del desempleo.

Todo lo anterior, en un marco de “seguridad, paz y justicia” que no deje de lado los factores que influyen la situación de la mujer, es decir, las condiciones socioeconómicas, las normas y las tradiciones. Puesto que todos los avances en pro de los derechos de las mujeres seguirán siendo palabra muerta, a menos que se multipliquen los esfuerzos a fin de asegurar un cambio radical en las instituciones que rigen la vida de hombres y mujeres, dividida en clases, dominada por un sistema patriarcal y cimentada sobre tradiciones y valores que se han mantenido en la sociedad por siglos de historia.

En la actualidad, las mujeres árabes y musulmanas tienen que enfrentar la tarea de revertir la tendencia ideológica de la extrema regresión, persuadiendo a sus sociedades respectivas que estos temas son importantes para el desarrollo

de la humanidad, para el cual se tendrá que continuar con el esfuerzo tan formidable y complicado que se ha venido trabajando.

Aquella imagen de la creatura frágil, demasiado emocional, deficiente intelectualmente y vulnerable, que necesita encontrarse bajo el amparo masculino, su protección y que se beneficia de la segregación de los hombres, no es de los primeros tiempos del Islam, sino una elaboración posterior con probable adición de influjos fuera de éste contexto.

Ha llegado la hora de pensar un nuevo modelo, resultado de la fecundación del Islam con las influencias culturales que han caracterizado la historia del mundo musulmán, un mestizaje que debería responder a las aspiraciones actuales de los pueblos musulmanes. Es la única manera no sólo de introducir en el Islam la verdadera cultura de derechos humanos, sino además de evitar su manipulación para bloquearla.

La solidaridad entre mujeres, de acuerdo con Nawal El Sadaawi, puede ser una fuerza poderosa de cambio y puede influenciar el desarrollo futuro en formas favorables no solamente para las mujeres, también para los hombres. Pero esa solidaridad tiene que ser ejercida sobre la base de un claro entendimiento de la situación en países subdesarrollados, para que no sea utilizado al servicio de otros propósitos diametralmente opuestos a la causa de la igualdad y libertad para todos. Es importante observar, en todos los tiempos, la estrecha relación entre las luchas emancipadoras de las mujeres y la batalla por liberaciones sociales y nacionales de la población en todas las partes del mundo.

Es necesario, como diría Fátima Mernissi, abrir los ojos a la realidad de las mujeres, cuyas principales preocupaciones -por mucho que les cueste creerlo- no son los cosméticos, el velo o la danza del vientre, sino la igualdad de oportunidades en la educación, en el trabajo, y en la promoción de sus intereses.

FUENTES

BIBLIOGRAFÍA

- * Abumalham, Montserrat. *El Islam: de religión de los árabes a religión universal*, Ed. Trotta, Universidad de Granada, España, 2007, 269 pp.
- * Ainetter Brautigam, Christine. "International Human Rights Law: The Relevance of Gender", en *Human Rights of Women: International Instruments and African Experiences*, Zed Books, Austria, 2002, p. 3-29.
- * Al Mawdudi, Abu Al-Ala. *Los principios del Islam*, International Islamic Federation of Student Organizations, Arabia Saudita, 1992, 171 pp.
- * Altorki, Soraya. "Women and Islam", en John Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, v. IV, Nueva York, 1995, pp. 322-327.
- * Álvarez Ledesma, Mario I. *Acerca del concepto "Derechos Humanos"*, McGraw-Hill, México, 1998, 151 pp.
- * Amnesty International. *Arabia Saudí: Las mujeres, víctimas de graves abusos contra los derechos humanos*, EDAI, Madrid, España, 2000, 47 pp.
- * Arévalo Álvarez, Luis Ernesto. "El concepto de Derechos Humanos y los problemas de lo humano", en *El concepto jurídico y la génesis de los derechos humanos*, 2ª edición, Ed. Lupus, México, 2001, pp. 33-35.
- * Arroyo Medina, Poder. *Fátima Mernissi*, Ediciones del Orto, Madrid, España, 2002, 93 pp.
- * Badran, Margot. "Feminism", en John Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, v. II, Nueva York, 1995, v. , pp. 19-23.
- * Ballesteros, Jesús. *Derechos humanos: concepto, fundamentos, sujetos*, Editorial Tecnos, Madrid, España, 1992, 242 pp.

- * Baltierra Miranda, Xiuzolli Martha. *La visión occidental hacia la mujer en el mundo islámico: una crítica a través de un estudio de caso*, FCPyS-UNAM, 2001, 120 pp.
- * Bayes, Jane H. y Nayereh Tohidi (ed.). *Globalization, gender and religion: the politics of women's rights in catholic and muslim contexts*, ed. Palgrave, Nueva York, 2001, 280 pp.
- * Bell, Richard y Montgomery Watt. *Introducción al Corán*, Mercedes Lucini (trad.), Ed. Encuentro, 1987, Madrid, España, 239 pp.
- * Beuchot, Mauricio. *Derechos Humanos: Historia y Filosofía*, Biblioteca de Ética, Filosofía del Derecho y Política, Editorial Fontamara, México, 2001, 165 pp.
- * Brown, Chris. "Human rights", en John Baylis, Steve Smith y Patricia Owen (edited), *The globalization of World Politics: an introduction to International Relations*, 2007, pp. 506-521.
- * Callaway, Barbara y Lucy Creevey. *The heritage of Islam: Women, religion and politics in West Africa*, Lynne Rienner Publishers, Colorado, 1994, 221 pp.
- * Cazés Menache, Daniel. "La misoginia: ideología de las relaciones humanas: una introducción", en *Hombres ante la misoginia: miradas múltiples*, CEIICH-UNAM, ed. Plaza y Valdés, México, 2005, pp. 11-48.
- * Clark, Ann Marie. "Nongovernmental Organizations: Overview", en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. IV, Oxford University Press, 2009, pp. 87-96.
- * *Corán*. Versión castellana de Julio Cortés.
- * Coulson, Noel J. *A history of Islamic law*, María Eugenia Eyra (trad.), Ed. Bellaterra, Barcelona, España, 1998, 252 pp.
- * Donnelly, Jack. *Derechos humanos universales en teoría y en la práctica*, Editorial Gernika, México, 1994, 394 pp.
- * Dundes Renteln, Alison. *International Human Rights: universalism versus relativism*, *Frontiers of Anthropology*, v. 6, SAGE publications, California, 1990, 205 pp.
- * El Khayat, Rita. *La mujer en el mundo árabe*, EDM, Editorial Icaria, Barcelona, España, 2004, 132 pp.
- * El Saadawi, Nawal. *The hidden face of Eve: women in the Arab World*, Sherif Hetata (trad.), Londres, 1980, 212 pp.

- * Elmadmad, Khadija. "Women's rights under Islam", en *Human Rights of Women: International Instruments and African Experiences*, Zed Books, Austria, 2002, pp. 243-267.
- * Esposito, John L. y John J. Donohue (ed.). *Islam in transition: muslim perspectives*, 2ª edición, Oxford University Press, Nueva York, 2007, 512 pp.
- * Esposito, John L. y Natana J. DeLong-Bas. *Women in muslim family law*, 2ª edición, Syracuse University Press, Nueva York, 2001, 195 pp.
- * Fakhry, Ahmed. *Pre-islamic Arabia*, Sección de Estudios Orientales, COLMEX, México, 1964.
- * Galindo Marines, Alejandra. "Los dilemas en el Reino de Arabia Saudita", en Manuel Ruiz Figueroa (coordinador), *El Islam y occidente desde América Latina*, El Colegio de México, 2007, pp. 259-288.
- * González Nazario. *Los Derechos Humanos en la historia*, Universidad Autónoma de Barcelona, España, 1998, 290 pp.
- * Haeri, Shahla. "Social Reform in the Middle East", en John Esposito (editor in chief), *The Oxford encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, pp. 335-339.
- * Haquil, Sulayman Abd Al-Rahman. *Human Rights in Islam and the refutation of the misconceived allegations associated with these rights*, Arabia Saudita, 1999, 172 pp.
- * Hassan, Omar. "Gender and Islamic Law: some general observations", en *Gender and Law: Eastern Africa speaks*, The World Bank, Washington, 1998, pp. 203-209.
- * Hijab, Nadia. "Women and social reform: an overview", en John Esposito (editor in chief), *The Oxford encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, Nueva York, 1995, pp. 332-335.
- * Hijazy, Ahmed y Bahira Abdulatif. *¿Lapidación? Mujer árabe, Islam y sociedad*, ed. Olivum, Madrid, España, 2003, 207 pp.
- * Huntington, Samuel P. *El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*, México, Paidós, 1997, 422 pp.
- * Jawad, Haifaa A. *The rights of women in Islam: an authentic approach*, Editorial MacMillan, Londres, Gran Bretaña, 1998, 150 pp.
- * Kabunda Badi, Mbuyi. *Derechos humanos en África: teorías y prácticas*, Universidad de Deusto, Bilbao, España, 2000, 447 pp.

- * Küng, Hans. *El Islam: historia, presente y futuro*, José Manuel Lozano Gotor y Juan Antonio Conde Gómez (trad.), ed. Trotta, Madrid, España, 2006, 847 pp.
- * Maddex, Robert L. *International Encyclopedia of Human Rights: freedoms, abuses and remedies*, Congressional Quarterly Press, Washington, 2000, 404 pp.
- * Mandirola Brioux, Pablo. *Introducción al Derecho Islámico*, Ed. Jurídicas y Sociales, Madrid, España, 1998, 135 pp.
- * Martín Muñoz, Gema. “Derechos Humanos y Mundo Árabe: distintas vertientes de una misma cuestión”, en *Democracia y Derechos Humanos en el Mundo Árabe*, Instituto de Cooperación con el Mundo Árabe, Madrid, España, 1993, pp. 19-26.
- * Martínez Montávez, Pedro. “La cuestión de la mujer”, en *El reto del islam: la larga crisis del mundo árabe contemporáneo*, Ed. Temas de hoy, Madrid, España, 1997, pp. 185-193.
- * Mayer, Ann Elizabeth. “Islam”, en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. 3, Oxford University Press, 2009, pp. 235-246.
- * Mbaya, Étienne-Richard. “Génesis, evolución y universalidad de los Derechos Humanos ante la diversidad de las culturas”, en Susana B. C. Devalle (compiladora), *Poder y cultura de la violencia*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2000, pp. 177-217.
- * Mernissi, Fátima. *El harén político: el profeta y las mujeres*, Inmaculada Jimenez Morell (trad.), Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, Madrid, España, 1999, 256 pp.
- * Murden, Simon. “Culture in world affairs”, en John Baylis, Steve Smith y Patricia Owen (edited), *The globalization of World Politics: an introduction to International Relations*, 2007, pp. 420-433.
- * Navarrete M., Tarcisio. *Los Derechos Humanos al alcance de todos*, Editorial Diana, México, 1994, 206 pp.
- * Nikken, Pedro. *Introducción a la protección internacional de los derechos humanos*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, XIX Curso interdisciplinario en Derechos Humanos, 40 pp.
- * _____. “El concepto de Derechos Humanos” en *Estudios Básicos de Derechos Humanos*, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, San José, Costa Rica, 1994, pp. 1-6.
- * Osset, Miguel. *Más allá de los Derechos Humanos*, DVD ediciones, Barcelona, España, 2001, 320 pp.

- * Pacheco Gómez, Máximo. *Los derechos fundamentales de la persona*, Estudios de Derechos Humanos, tomo II, Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 18 pp.
- * _____ . *Los derechos humanos: documentos básicos*, 2ª edición, Editorial Jurídica de Chile, Chile, 1992, 857 pp.
- * Pareja Casañas, Felix María. *La religiosidad musulmana*, Ed. Católica, Madrid, España, 1975, 487 pp.
- * Paret, R. “La traduction du Kur’an: doctrine orthodoxe”, en *Encyclopédie de l’Islam*, nouvelle édition, v. I, Leiden E.J. Brill, París, Francia, 1986, pp. 431-439.
- * Peces-Barba Martínez, Gregorio. *Curso de derechos fundamentales: teoría general*, Ed. Universidad Carlos III de Madrid y Boletín Oficial del Estado, Madrid, España, 1999, pp. 25-27.
- * Peck, Malcom C. “Arabia Saudita: tradicionalismo islámico y modernización” en Philip H. Stoddard, *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, José A. Pérez Carballo (trad.), Fondo de Cultura Económica, México, 1988, pp. 225-235.
- * Peters, R. “Zina”, en BJ Bearman (editor in chief). *The encyclopaedia of Islam*, ed. Leiden Brill, 2002, pp. 509-510.
- * Pollis, Adamantia. “A new universalism” en *Human Rights: new perspectives, new realities*, Lynne Rienner publishers, Londres, 2000, pp. 9-30.
- * Raouf Ezzat, Heba. “On the future of women and politics in the Arab world”, en John L. Esposito y John J. Donohue (ed.). *Islam in transition: muslim perspectives*, 2ª ed., Oxford University Press, 2007, pp. 184-196.
- * _____ . “The silent Ayesha: an egyptian narrative”, en *Globalization, gender and religion: the politics of women’s rights in catholic and muslim contexts*, ed. Palgrave, Nueva York, 2001, pp. 231-257.
- * Rodríguez y Rodríguez, Jesús. *Diccionario Jurídico Mexicano*, Tomo III, Instituto de Investigaciones Jurídicas, Porrúa, México, p. 223.
- * Rossano, Ricardo. “Egypt from Nasser to the present”, en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. II, Oxford University Press, 2009, pp. 108-116.
- * Roussillon, Alain. *Oriente, islamismo y diferencia*, Hernando Salcedo Fidalgo y Adriana Parías Durán (trad.), Universidad Externado de Colombia, Bogotá, Colombia, 2003, 174 pp.

- * Ruiz Figueroa, Manuel. *La religión islámica: una introducción*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2002, 157 pp.
- * _____ . “El código de conducta de la mujer musulmana: entre la tradición y el cambio”, en Luis Mesa (compilador), *Medio Oriente: perspectivas sobre su cultura e historia*, 1ª edición, El Colegio de México, 2007, pp. 252-270.
- * Sánchez Carmona, Gabriela. *Algunas concepciones islámicas sobre Derechos Humanos*, Centro de Estudios de Asia y África, COLMEX, México, 2004, 150 pp.
- * Schaefer, Susan Davis y Leila Hessini. “Social reform in north Africa”, en John Esposito (editor in chief), *The Oxford Encyclopedia of the Modern Islamic World*, Oxford University Press, v. IV, Nueva York, 1995, pp. 339-341.
- * Schofield, Daniel (editor in chief). *The Kingdom of Saudi Arabia*, Stacey International, Londres, 1986, 256 pp.
- * Sierra Kobeh, María de Lourdes. *Introducción al estudio del Medio Oriente: del surgimiento del Islam a la repartición imperialista de la zona*, UNAM-FCPyS, 2002, 162 pp.
- * _____ . *La situación de la mujer en las sociedades musulmanas: el caso del mundo árabe*, Cuadernos de Estudios Regionales, FCPyS-UNAM, México, 2009, 68 pp.
- * Sourdell, Dominique. *L’Islam*, Dolores Bramon (trad.), Ed. Oikos, Barcelona, España, 1973, 126 pp.
- * Stoddard, Philip H. *Cambio y tradición en el mundo musulmán*, trad. José Andrés Pérez Carballo, Fondo de Cultura Económica, México, 1988, 290 pp.
- * Stuart Mill, John. *The subjection of women*, Cambridge University Press, 1970, 101 pp.
- * Tickner, J. Ann. “Gender in world politics”, en John Baylis, Steve Smith y Patricia Owen (edited), *The globalization of World Politics: an introduction to International Relations*, 2007, pp. 262-277.
- * Tirado Chase, Anthony. “Nongovernmental Organizations: Arab NGOs”, en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. IV, Oxford University Press, 2009, pp. 97-102.
- * Turner, Colin. *Islam: the basics*, ed. Routledge, Gran Bretaña, 2006, 231 pp.
- * Villoro, Luis. *Los retos de la sociedad por venir: ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, 226 pp.

- * Wadud, Amina. "Rights and roles of woman", en John L. Esposito y John J. Donohue (ed.). *Islam in transition: muslim perspectives*, 2ª edición, Oxford University Press, Nueva York, 2007, pp. 157-169.
- * Wilcke, Christoph. "Saudi Arabia", en David P. Forsythe (editor), *Encyclopedia of Human Rights*, v. IV, Oxford University Press, 2009, pp. 396-407.
- * World Assembly of Muslim Youth. *Woman and family life in Islam: a position paper highlighting the status, rights and role of the Muslim woman according to the basic sources of Islam*, Riyadh, Arabia Saudita, 1999, 53 pp.
- * Zaki Yamani, Ahmed. "The political competence of women in islamic law", en John L. Esposito y John J. Donohue (ed.). *Islam in transition: muslim perspectives*, 2ª edición, Oxford University Press, Nueva York, 2007, pp. 170-177.

HEMEROGRAFÍA

- * Abdella Doumato, Eleanor. "Women and the Stability of Saudi Arabia", en *Middle East Report*, The Day After, núm. 171, julio-agosto, 1991, pp. 34-37.
- * Alvi, Hayat. "The Human Rights of Women and social transformation in the Arab Middle East", en *Middle East Review of International Affairs*, volúmen 9, número 2, junio-2005, pp. 142-160.
- * Barnier, Hélène. *Percepciones sobre el Mundo Árabe*, Centro de Investigación para la Paz, Madrid, España, 1997, 7 pp.
- * Bligh, Alexander. "The Saudi Religious Elite (Ulama) as participant in the political system of the Kingdom", en *International Journal of Middle East Studies*, vol. 17, núm. 1, febrero, 1985, pp. 37-50.
- * Colp-Rubin, Judith. "Lagging far behind: Women in the Middle East", en *Middle East Review of International Affairs*, volúmen 11, número 2, junio 2007, pp. 16-25.
- * Dina Melhem, Mlle. *Islam et Droits de l'homme: Regards croisés*, Barcelona, España, 2005, 13 pp.
- * Hendelman-Baavur, Liora, Nabila Espanioly, et. al. "Women in the Middle East: Progress or regress?", en *Middle East Review of International Affairs*, volúmen 10, número 2, junio-2006, pp. 16-38.

- * Layish, Aharon. "Saudi Arabian Legal Reform as a Mechanism to Moderate Wahhabi Doctrine", en *Journal of the American Oriental Society*, vol. 107, núm. 2, abril-junio, 1987, pp. 279-292.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

- * *Declaración Universal de Derechos Humanos*, San Francisco, 1948, en línea: [<http://www.un.org/spanish/aboutun/hrights.htm>], consultado el 14 de noviembre de 2008.
- * Fernández Vidal, Ana. "Feminismo y mujer musulmana", en *Web Islam*, en línea [<http://www.webislam.com/?idt=15862>], consultado el 1 de mayo de 2010.
- * Mernissi, Fátima. "Feminismo y árabes", en *Mujeres Mediterráneas*, en línea: [http://www.mediterraneas.org/print.php3?id_article=221], consultado el 17 de enero de 2010.
- * Pardo Vuelta, María. *Feminismo, Islam y occidente: la polémica del velo*, en línea: [http://www.ediciona.com/portafolio/document/2/5/9/5/feminismo,_islam_y_occidente_5952.pdf], consultado el 14 de octubre de 2009.
- * s/a. "Feminismo e islamismo en Egipto: en busca de nuevos paradigmas", en *Mujeres Mediterráneas*, en línea [http://www.mediterraneas.org/article.php3?id_article=58], consultado el 15 de marzo de 2010.
- * s/a. "La situación de los Derechos Humanos en el Mundo Árabe se ha deteriorado en 2009", en *Mundo Árabe*, en línea [<http://www.mundoarabe.org/ddhnmundoarabe.htm>], consultado el 13 de diciembre de 2009.
- * s/a. *La mujer en el Islam y en el Judeocristianismo: Mito y Realidad*, Biblioteca Digital Islámica, Embajada de Irán en México, 65 pp.
- * s/a. *La mujer en los medios de comunicación*, Biblioteca Digital Islámica, Embajada de Irán en México, 24 pp.