



Fuentes del Islam: ¿Igualdad de géneros o supremacía masculina?

Ana Landgrave Ponce

EL COLEGIO DE MÉXICO

MÉXICO D.F. - MÉXICO

analandgrave@gmail.com

Resumen

Este artículo pretende revisar algunas de las *suras* más debatidas en torno a la situación de la mujer en el Islam y demostrar que en las fuentes mismas existe un mensaje de igualdad que ha sido oscurecido por la exégesis. Asimismo, se darán a conocer algunas propuestas del feminismo islámico en torno al debate de la igualdad de géneros en el Islam.

Palabras clave: Feminismo, Islam, Mujer, Corán, Hadith.

Sources of Islam: Gender Equality or Male Supremacy?

Abstract

This article reviews some of the most debated *suras* concerning the status of women in Islam and demonstrates that the sources themselves convey a message of equality that has been obscured by exegesis. It also discusses some proposals of Islamic feminism debate about gender equality in Islam.

Keywords: Feminism, Islam, Women, Quran, Hadith.

1. Introducción

Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means. Therefore the righteous women are devoutly obedient, and guard in (the husband's) absence what Allah would have them guard. As to those women on whose part ye fear disloyalty and ill-conduct, admonish them (first), (next), refuse to share their beds, (and last) beat them (lightly); but if they return to obedience, seek not against them means (of annoyance): for Allah is Most High, Great (above you all) (an-Nisa', 4:34).¹

La anterior es una de las *aleyas* que más tinta ha hecho correr durante siglos. La cuestión de la mujer en el Corán y en las tradiciones del Profeta (*hadith*) no es un fenómeno exclusivo de los debates feministas contemporáneos. Muy por el contrario, la posición de la mujer en la sociedad ha sido abordada por innumerables autores del pensamiento islámico, ya sea comentaristas del Corán, transmisores de tradiciones, juristas o sabios. Esto, por supuesto, no quiere decir que las intenciones de abordar tal tema hayan sido las mismas a lo largo de todo ese tiempo, sin embargo podemos encontrar una temática constante que es el probar la igualdad –o desigualdad– del hombre y la mujer.

El objetivo de este artículo es observar, a través de ejemplos de *suras* y tradiciones, cómo las fuentes esenciales del Islam han sido interpretadas en torno a la posición de la mujer musulmana en la sociedad, y cómo estas mismas han sido abordadas y reinterpretadas por el discurso feminista islámico.

Sería anacrónico pensar en encontrar una preocupación de género en el Corán y en los *hadith*, sin embargo es interesante observar cómo, con el paso del tiempo, las interpretaciones de sus contenidos han evolucionado –muchas veces en direcciones opuestas– en un intento por adaptar las fuentes a las nuevas realidades sociales.

En la primera parte del trabajo se presentarán algunas de las *suras*, *aleyas* y *hadith* más discutidos y utilizados para probar, por un lado, la igualdad del hombre y la mujer, y por otro, la superioridad del primero. Asimismo, se comentarán algunas de las exégesis más importantes que han tratado el tema, explicaciones que, en buena medida, han justificado la aplicación de la ley islámica en temáticas específicamente femeninas.

En una segunda parte, se discutirán las propuestas y debates de los movimientos feministas islámicos, para quienes la relectura de las fuentes sagradas es indispensable, no sólo como forma de alcanzar un tratamiento justo y equitativo para todos los musulmanes –donde evidentemente las musulmanas están incluidas– sino también como forma de reivindicar un proyecto alternativo al feminismo secular occidental.

2. La mujer en las fuentes del Islam

Con la muerte de Muhammad, tanto la exégesis de los textos coránicos (*tafsīr*), como las colecciones de tradiciones del Profeta (*hadith*) y los comentarios a las circunstancias de la revelación (*asbāb an-nuzūl*) adquirieron un lugar preeminente en la regulación de la vida de todo musulmán. Es evidente que mientras el Profeta vivió había sido innecesario interpretar o explicar el contenido de ciertas *aleyas*, *suras* o tradiciones, ya que simplemente se le podía consultar en busca de una resolución a las inquietudes de quienes lo rodeaban. Si había dudas respecto a alguna *aleyas* o *sura* entera, bastaba con consultar a Muhammad para que aclarara el significado de lo que había transmitido con anterioridad o bien para que esperara una nueva revelación que pudiese esclarecer los pasajes oscuros de lo anteriormente revelado. Sin embargo, su muerte ponía fin a la glosa directa y los dichos y hechos del Profeta se convertirían en la fuente primordial de conocimiento y base para la creación de la ley islámica o *shari'ā*, así como el modelo de vida a seguir para todos los musulmanes.

De la misma manera, la fijación por escrito del Corán durante el califato de 'Uthman ponía término a las múltiples variantes del Islam que habían surgido a consecuencia de su expansión geográfica y a los efectos del paso del tiempo desde las primeras revelaciones. Al asentar por escrito la palabra divina y la de su enviado se contrarrestaban los riesgos inherentes a la oralidad, pero, al mismo tiempo, la consolidación escrita confería a las fuentes sagradas un carácter inamovible al que tanto la exégesis (*tafsīr*) como la jurisprudencia (*fiqh*) tendrían que enfrentarse posteriormente.

Ciertamente en los albores del Islam las prácticas sociales y culturales de la región estaban todavía entrelazadas con muchas de la época preislámica. Los primeros años del Islam fueron esenciales para la fijación o derogación de ciertas costumbres anteriores al monoteísmo y la posición social de la mujer no fue una excepción en este periodo de reestructuración. Algunas prácticas como el derecho a heredar y a administrar la dote, la prohibición del infanticidio femenino, la institucionalización de la *'idda*, es decir, el periodo de espera que tiene que guardar una mujer después de divorciarse o haber enviudado con la finalidad de garantizar el trazo de la línea paterna, provocaron grandes cambios en la estructura de la sociedad árabe que no siempre fueron bien aceptados. Por esta razón, asegura Mernissi (1991), el Profeta tuvo que balancear constantemente sus convicciones, las revelaciones y los deseos de la comunidad que lo apoyaba.

Así, veremos que en un espacio de tiempo relativamente corto, la situación de la mujer se transformaría de forma sustancial. Mientras el Profeta vivió, los cambios que requería la nueva religión se realizaban en gran medida a través de Muhammad, pues era él quien sancionaba o autorizaba las prácticas de la comunidad de acuerdo con los designios divinos ya revelados o los que se iban sumando. Sin embargo, como ya se señaló, el panorama cambió de manera drástica a su muerte. Es probable que este cambio se haya iniciado incluso antes de su fallecimiento, cuando al enfermar el Profeta, sus compañeros cayeron en la cuenta de la necesidad de encontrar a un sucesor o *califa*. Con la ausencia de Muhammad, las explicaciones del libro sagrado y los comentarios a las tradiciones no se hicieron esperar, dando origen a la exégesis de las fuentes primordiales del Islam, en donde se espera encontrar la aclaración que anteriormente había facilitado el Profeta.

Dentro de estos comentarios y glosas, el papel de la mujer en la sociedad adquirió una presencia significativa y se convirtió en un tema extensamente discutido. Tales debates siguen teniendo lugar en nuestros días y se han concentrado específicamente en demostrar la igualdad de los géneros o la parcialidad de las fuentes primordiales del Islam.

En ese sentido, es interesante el punto de vista de los movimientos feministas islámicos, para quienes el Islam contiene efectivamente una visión de igualdad entre mujeres y hombres. De acuerdo con Amina Wadud (1999), esta visión se centra en los principios éticos establecidos por el Corán y la *sunnah*. Si se parte de la base religiosa que considera al Corán como la palabra divina revelada, es posible encontrar dentro del mismo marco de la religión la justicia y equidad de género. Así, la hermenéutica de género lleva a cabo el análisis del texto coránico y la ética islámica para después establecer cuál es la visión del Islam respecto a la igualdad del hombre y la mujer. Como veremos más adelante, el que esa visión de equidad haya sido obscurecida durante tantos siglos se debe –de acuerdo con autoras como Amina Wadud (1999), Fatima Mernissi (1991), Riffat Hassan (1987), Asma Barlas (2002), entre otras– al impacto del patriarcado en la interpretación del Corán (*tafsir*) y en la creación de leyes (*fiqh* y *shari'a*).²

3. ¿Igualdad de géneros?

Siguiendo el proceso hermenéutico de los movimientos feministas islámicos y en especial el de Amina Wadud (1999), podemos destacar tres puntos importantes que prueban la concepción de equidad entre los géne-

ros en el Corán. En primer lugar, se encuentra la igualdad en la creación del hombre y la mujer, en segundo, la igualdad de estos en la tierra, y por último, la igualdad en el más allá.

Varias *suras* del Corán destacan la creación del hombre y la mujer como complemento el uno del otro. Se define así a la pareja con un sentido de reciprocidad:

O mankind! reverence your Guardian-Lord Who created you from a single person, created, of like nature, his mate and from them twain scattered (like seeds) countless men and women;- fear Allah, through Whom ye demand your mutual (rights) and (reverence) the wombs (that bore you): for Allah ever watches over you. (*Al-Nisa'*, 4:1)

Asimismo se pone énfasis en las nociones de compañía y mutualidad:

And among His Signs is this, that He created for you mates from among yourselves, that ye may dwell in tranquility with them, and He has put love and mercy between your (hearts); verily in that are Signs for those who reflect. (*Al-Room*, 30:20)

Además de haberlos creado de la misma materia, el hombre y la mujer fueron creados para hacerse compañía. Esta es la idea que prevalece en la sura *Al-Araf*, cuando Dios les permite vivir y disfrutar juntos del Paraíso y, más tarde, después de haber desobedecido sus órdenes, los condena a vivir juntos en la tierra:

“O Adam! Dwell thou and thy wife in the Garden, and enjoy (its good things) as ye wish: but approach not this tree, or ye run into harm and transgression.” [...] (Allah) said: “Get ye down, with enmity between yourselves. On earth will be your dwelling-place and your means of livelihood- for a time.” He said: “therein shall ye live and therein shall ye die; but from it shall ye be taken out (at last).” (*Al-Araf*, 7:18-7:24)

Es interesante esta sura puesto que desmitifica la muy difundida concepción de Eva como responsable de la trasgresión. Está claro que en el Corán el único que incita a comer del árbol prohibido es Satán (*Shaitān*) y la responsabilidad de la acción será compartida por Adán y su mujer. Morfológicamente, el texto no deja lugar a dudas pues utiliza los pronombres en su forma dual. Así, Dios los previene en un inicio de lo que pueden y no hacer; les permite vivir en el Paraíso y comer todo lo que deseen, salvo

el fruto de un árbol y les advierte que de hacerlo se convertirán en parte de los *zālimūn*, es decir, los injustos:

And O Adam! Dwell *you and your wife* in Paradise, and eat thereof as *you both* wish, but approach not this tree otherwise *you both* will be of the *Zālimūn* (unjust and wrong-doers). (*Al-Araf*, 7:18)

De la misma manera, Satán se dirige a ellos utilizando la forma dual de la segunda persona y les susurra que la prohibición tiene como objetivo impedirles alcanzar la vida eterna:

Then Shaitān (Satan) whispered suggestions to *them both* in order to uncover that which was hidden from them of their private parts (before); he said: “Your Lord did not forbid *you [both]* this tree save that you [both] should become angels or become of the immortals.” (*Al-Araf*, 7:19)

Después de que hubieron comido del árbol prohibido, Dios les habla nuevamente para amonestarlos, nótese que lo hace siempre utilizando el dual:

...And their Lord called out to them (saying): “Did I not forbid *you [both]* that tree and tell *you [both]*: Verily, Shaitān (Satan) is an open enemy unto you?” (*Al-Araf*, 7:21)

Del mismo modo, en la sura 20, aleyas 120-121, se repite el pasaje en donde Adán y su mujer comieron del árbol prohibido por incitación de Satán. La morfología nos permite ver una vez más que la responsabilidad fue compartida, así como también lo fueron las consecuencias de avergonzarse y tener que cubrirse:

In the result, they both ate of the tree, and so their nakedness appeared to them: they began to sew together, for their covering, leaves from the Garden: thus did Adam disobey his Lord, and allow himself to be seduced. (*Al-Araf*, 20: 120)

Sin embargo, la igualdad de los sexos no sólo se da en el momento de la creación del ser humano. El Corán subraya el hecho de que el hombre y la mujer fueron hechos el uno para el otro, para hacerse compañía y para vivir juntos en esta tierra después de haber sido expulsados del Paraíso. Podemos observar que en la sura de la vaca (*al-Baqara*) se hace mención a un sentido de reciprocidad en la pareja. La mujer es vestido para el hombre y este a

su vez para la mujer: “*They are your garments. And ye are their garments.*” (*Al-Baqara*, 2:187)

Del mismo modo, en varias *aleyas* se hace explícita la igualdad del hombre y la mujer en cuanto a las obligaciones religiosas y a su comportamiento dentro de la sociedad. Si el musulmán y la musulmana comparten obligaciones, también comparten los beneficios o los castigos. Esta *sura* deja en claro que no depende del sexo de las personas recibir la gracia divina, puesto que lo único que cuenta para Dios es la fe y la voluntad de cumplir sus designios. Por lo tanto, el Corán establece un tratamiento de equidad para todos sus creyentes, independientemente del género:

For Muslim *men and women*- for believing *men and women*, for devout *men and women*, for true *men and women*, for *men and women* who are patient and constant, for *men and women* who humble themselves, for *men and women* who give in charity, for *men and women* who fast (and deny themselves) for *men and women* who guard their chastity and for *men and women* who engage much in Allah's praise- for them has Allah prepared forgiveness and great reward. (*al-Azhab*, 33:34-33:35)³

Una *aleyas* más demuestra la equidad de géneros en la tierra, específicamente en lo que concierne al trabajo de mujeres y hombres. De esta *aleyas* se puede desprender que no existen roles determinados de trabajo para cada uno de los géneros y que ambos deben recibir una misma compensación por lo que hagan. Desde el punto de vista de la ética islámica, esta *aleyas* prueba la paridad del valor del trabajo masculino y femenino:

And in no wise covet those things in which Allah hath bestowed His gifts more freely on some of you than on others: to men is allotted what they earn, and to women what they earn: but ask Allah of His bounty: for Allah hath full knowledge of all things. (*An-Nisa'*, 4:31)

El trato de igualdad no se limita a la vida en matrimonio. En el caso de una separación, el Corán hace explícito cómo debe tratarse a la mujer. Tanto en el caso de que se opte por regresar con ella como en el de la separación definitiva, se llama al hombre a actuar con justicia: “*Either take them back on equitable terms or set them free on equitable terms; but do not take them back to injure them or to take undue advantage. If any one does that, he wrongs his own soul.*” (*al-Baqara*, 2:231)

Sin embargo, en cuanto respecta a los términos en cómo debe llevarse a cabo un divorcio se ha resaltado con mucha mayor frecuencia la

aleyá 228 de la misma *sura* en la que se dice que el hombre tiene un grado de ventaja sobre la mujer: “*And their husbands have the better right to take them back in that period, if they wish for reconciliation, and women shall have right similar to the rights against them, according to what is equitable; but men have a degree (of advantage) over them.*” (*al-Baqara*, 2:228). Si es cierto que las mujeres tienen derechos equivalentes a los de sus maridos, ¿por qué se habla del “grado de ventaja sobre ellas”? De acuerdo con el mismo Yusuf Ali, el grado de ventaja se refiere a la diferencia en la posición económica entre los sexos: “*the difference in economic position between the sexes makes the man’s rights and liabilities a little greater than the woman’s.*” (1938). Esta diferencia estaría entonces relacionada con la *sura* 4:34 y pondría énfasis en la obligación del hombre de mantener a la mujer.

Por otro lado, así como todo creyente goza del mismo trato en la tierra, mujeres y hombres serán merecedores de las mismas recompensas o bien castigos tras el día del Juicio Final. Lo único que determina la diferencia entre aquellos que serán premiados con el Paraíso y aquellos que serán condenados al fuego eterno es la fe verdadera y las buenas acciones en vida:

My devotees! No fear shall be on you that Day nor shall ye grieve- (Being) those who have believed in Our Signs and bowed (their wills to Ours) in Islam. Enter ye the Garden, *ye and your wives*, in (beauty and) rejoicing. To them will be passed round, dishes and goblets of gold: there will be there all that the souls could desire all that the eyes could delight in: and ye shall abide therein (for aye). Such will be the Garden of which ye are made heirs for your (good) deeds (in life). Ye shall have therein abundance of fruit, from which ye shall have satisfaction. The Sinners will be in the Punishment of Hell, to dwell therein (for aye): Nowise will the (punishment) be lightened for them, and in despair will they be there overwhelmed. Nowise shall We be unjust to them: but it is they who have been unjust themselves. (*Az-Zukhruf*, 43: 67-43:75)

Asimismo, se espera que todo creyente –hombre o mujer– esté dispuesto a aceptar lo que Dios ha decidido para ellos: “*It is not fitting for a Believer, man or woman, when a matter has been decided by Allah and His Messenger, to have any option about their decision: if anyone disobeys Allah and His Messenger he is indeed on a clearly wrong Path.*” (*al-Azhab*, 33:35)

Hasta aquí, vemos que el hombre y la mujer gozan de un estatuto de igualdad en el Corán y que se presentan como complemento el uno del otro. Los dos deben compartir las responsabilidades en la tierra y en el más allá ambos padecerán los castigos divinos o gozarán de las bondades

del Paraíso. En ningún momento se hace alusión al género como factor determinante, lo único que será tomado en cuenta en la sentencia es la fe y la buena conducta.

4. ¿O supremacía masculina?

Volvamos al epígrafe de este trabajo. La tan debatida *sura* 4:34 declara a los hombres como protectores y mantenedores de las mujeres debido a que Dios ha dado cierta preferencia a los primeros: “*Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given (bifadl Allah) the one more (strength) than the other, and because they support them from their means.*” (*an-Nisa'*, 4:34)

Es curioso observar que en las traducciones de “*bifadl Allah*” haya tantas divergencias. La versión inglesa de Yusuf Ali (1938) traduce el pasaje en términos de superioridad de “fuerza” de los hombres sobre las mujeres: “*Men are the protectors and maintainers of women, because Allah has given the one more (strength) than the other, and because they support them from their means.*” Sin embargo, no queda claro a qué tipo de fuerza se refiere. La versión española de Julio Cortés (1986) se apega más al original y lo describe simplemente como una “preferencia” que Allah ha dado a los hombres: “Los hombres están al cargo de las mujeres en virtud de la preferencia que Allah ha dado a unos sobre otros y en virtud de lo que (en ellas) gastan de sus riquezas.” Por otro lado, la traducción de Blachère (1950) se asemeja a la española, y habla de los “favores” que Allah acordó a los hombres: “*Les hommes ont autorité sur les femmes, du fait qu'Allah a préféré certains d'entre vous à certains autres et du fait que [les hommes] font dépense, sur leur biens [en faveur de leurs femmes].*” En cambio, Jacques Berque (1990) lo traduce de la siguiente manera: “*Les hommes assument les femmes à raison de ce dont Dieu les avantage sur elles et de ce dont ils font dépense sur leurs propres biens.*”

Podría pensarse que el problema de la interpretación surge de la necesidad de traducir el texto. Sin embargo, como veremos en seguida, incluso en la misma lengua árabe hay una gran variedad de interpretaciones de este pasaje.

En ese sentido, el comentario más antiguo que Manuela Marín (2003: 8) ha podido rastrear es el de Hūd b. Muhkim al Hawwārī (nacido 258 H./871 d.C.) y que, aparentemente según el editor, es a su vez un resumen del comentario de Yahyā bin Salām al-Basrī (n. 200 H. /815 d.C.). El texto consultado por Marín dice que “*a woman went to see the Prophet and complained that her husband had beaten her. The Prophet's first intention was*

to ordain retaliation (qisās) against the man, but he then received the revelation: 'Men are the managers of the affairs (qawwāmūn)⁴ of women.' (Salām al-Basrī en Marín, 2003: 8)

Sin tener la intención de reproducir aquí el artículo entero de Marín, me limitaré a resumir el seguimiento que hizo de los orígenes de esta revelación. Además de consultar el *tafsīr* de Hūd bin Muhkim al Hawwārī, consultó la colección de *hadith* en el *Libro del adecuado comportamiento de las mujeres (Kitāb Adab al-Nisā' al-mawsūm bi Kitāb al-Ghāya wa-l-nihāya)* del andalusí 'Abd al-Malik b. Habīb (n. 238 H./853 d.C.), así como los comentarios llamados *asbāb an-Nuzūl (Circunstancias de las revelaciones)* de al-Wāhidī al-Nisābūrī.

La búsqueda que hace Marín sobre las circunstancias de la revelación de esta *aleyā* es sumamente significativa. Destaca la precisión histórica del *hadith* registrado en el libro de Ibn Habīb en donde se señala: *"I have been told that 'Abd Allah bin 'Umar' used to beat his wife, Safīya bint Abi 'Ubayd, to the point of causing her pain. This is why the revelation was made in the Qur'ān on beating women if they are disobedient, rebellious and contradictory."* (Ibn Habīb en Marín, 2003: 9)

La identificación en este *hadith* de la persona que golpea a la mujer no es en ningún sentido irrelevante. Sobre todo cuando se observa que en las tradiciones de épocas posteriores se omitirá el nombre de 'Abd Allah bin 'Umar o simplemente se cambiará por el de algún desconocido. En el trabajo de al-Wāhidī, según evidencia Marín, los protagonistas de la escena de violencia doméstica pertenecen ahora a la época preislámica y en vez de ser 'Abd Allah bin 'Umar y Safīya bint Abi 'Ubayd ahora son Sa'd bin al-Rabī' y Habība bint Zayd bint Abi Hurayra. El resto de la historia permanece más o menos igual. Habība y su padre van a ver al Profeta para quejarse del comportamiento de Sa'd después de que este la hubo golpeado. El Profeta, inicialmente, les permite tomar represalias contra él, sin embargo, unos momentos después le es revelada la *sura* 4:34, quedando así anulada toda posibilidad de resarcimiento. A todo esto, el Profeta sólo pudo agregar: *"I wanted something, and God wanted something else. What God wanted is better."* (Al-Wāhidī al-Nisābūrī en Marín, 2003: 10)

¿Cómo debe entenderse entonces esta *aleyā*? ¿Debemos seguir las explicaciones que se dan en los diferentes *tafsīr* o debemos recurrir a los *hadith* que tratan el mismo tema con el afán de descubrir cuál había sido la verdadera intención del Profeta? Si seguimos por el camino de los *tafsīr* nos encontramos con que la exégesis se centra en explicar cómo debe ser castigada la mujer que se rebela, dando por sentada la supremacía del hombre

sobre la mujer. Así, se mencionan tres grados de sanción: la amonestación, el rechazo a dormir con ellas en la misma cama y, por último, el castigo físico.

Un análisis detallado de la exégesis de esta *sura* demuestra que hay tantas variedades de opinión como interpretaciones.⁶ Uno de los aspectos que varía más es el que concierne a la explicación de la sanción física. Aparece entonces toda una gama del modo de actuar que va desde la forma “no violenta” (*ghayr mubarrih*) de Sufyān bin ‘Uyayna (m. 196/811) para quien la violencia es más bien simbólica y por tanto sugiere utilizar el *siwāk*⁷ o algo similar para golpearlas. Otros recomiendan que el castigo no sea *shā’in*, es decir, no escandaloso y que tampoco deje huellas (*ghayr mu’tahir*). En mayor o menor medida, tanto al-Shāfi’ī como al-Rāzī y al-Tabarī optan por la no violencia o en su defecto por la violencia moderada; así lo escribe al-Rāzī:

Generally speaking, in this respect it is best to act with moderation (takhfif). In my opinion, the fact that God Almighty begins with the admonition, the continues with the withdrawal of beds and finally arrives to the beating, demonstrates clearly that one has to be satisfied with what he attains through the most moderate behaviour, avoiding the hardest way. God is the most knowing. (Al-Rāzī en Marín, 2003: 22, 23)

Algunos exegetas más como Abū Bakr ibn al-‘Arabī (m. 543/1148-9) y ‘Atā’ bin Abi Rabāh (m. 114 o 115/732-733) llegan a sugerir que la medida propuesta en la *sura* 4:34 no tiene nada que ver con la violencia física. Así, Ibn al-‘Arabī llega a concluir que: “*women should not be beaten, even when they disobey their husbands’ orders. They should limit themselves to be angry with their wives.*” (Abū Bakr Ibn al-‘Arabi en Marín: 2003: 25)

Del otro lado del espectro encontramos a exegetas como Abū Hayyān al-Gharnāti (m.745/1344) y Al-Suyūti (m.911/1505) quienes no sólo están persuadidos de la sumisión de la mujer al hombre, sino que también tratan de comprobarla a través de sus comentarios del pasaje coránico recurriendo a tradiciones del Profeta que se ajustaban a sus puntos de vista, como por ejemplo el siguiente *hadith* atribuido al Profeta que resume la postura de estos dos autores: “*there are three persons whose prayers are invalid: the runaway slave, the woman whose husband goes to bed angry with her, and the imam who is loathed by his congregation.*” (en Marín, 2003: 27).

Así pues, la revelación de la *sura* 4:34 nos remitirá a innumerables tradiciones del Profeta. Es interesante observar que la selección de las tradiciones usada en la interpretación del Corán está sujeta a las convicciones personales de los comentaristas. Contrarios a la selección de Abū Hayyān y de Al-Suyūti, encontramos varios *hadith* que enfatizan la intención de Mohammad por evitar golpear a una mujer. Abū Dawūd, por ejemplo,

reporta una tradición que, si bien permite golpear a las mujeres, lo desaconseja al afirmar: “*you may beat them, but the best of you will not beat women.*” (Libro 11, Hadith 2146) De manera similar, Bukhari reporta: “*the best of you is the one who is the best for his womenfolk (ahl) and I am the best of you for my womenfolk*” (Bukhari, Hadith 1983). Del mismo modo Mu‘awiyah ibn Haydah dice haber obtenido respuesta del Profeta: “*I said: Apostle of Allah, how should we approach our wives and how should we leave them? He replied: Approach your tilth when or how you will, give her (your wife) food when you take food, clothe when you clothe yourself, do not revile her face, and do not beat her.*” (Abu Dawūd, Libro 11, Hadith 2138)

¿Cómo pueden explicarse entonces semejantes discrepancias en las tradiciones del Profeta? ¿Acaso las diferencias se limitan al problema de la transmisión y de la veracidad de las cadenas de transmisión? O por el contrario, como sugiere Mernissi (1991), ¿el énfasis en el carácter misógino de ciertos *hadith* procede —más que de la voluntad del Profeta mismo— de las circunstancias políticas que rodearon a Muhammad orillándolo a realizar ciertas concesiones hacia sus seguidores?

Un ejemplo de esto sería el *hadith* que reporta Iyas ibn Abdullah ibn Abu Dhubab respecto a la réplica de ‘Umar frente al deseo del Profeta de no golpear a las mujeres. Vemos en este *hadith* un movimiento similar al de la revelación de la *sura* 4:34:

Do not beat Allah’s handmaidens, but when ‘Umar came to the Apostle of Allah and said: Women have become emboldened towards their husbands, he (the Prophet) gave permission to beat them. Then many women came round the family of the Apostle of Allah complaining against their husbands. So the Apostle of Allah said: Many women have gone round Muhammad’s family complaining against their husbands. They are not the best among you. (Abu Dawud, Libro 11, *Hadith* 2141)

En un tono similar, Ibn Sa’d reporta:

The Prophet said: “Do not beat women.” And in fact people renounce it. And then ‘Umar came looking for the Prophet and said to him: “messenger of God, women are rebelling against their husbands.” The Prophet authorized them to beat them, but he said: “Acrowd of women is gathered tonight around Muhammad’s family. There are seventy women who have come to complain about their husbands.” (Ibn Sa’d en Mernissi: 1991: 156)

En un inicio el Profeta menciona que no hay que golpear a las mujeres, sin embargo ‘Umar responde argumentando que las mujeres han desafiado la autoridad masculina. Entonces el Profeta autoriza golpearlas, y tras recibir numerosas quejas de mujeres maltratadas, atenúa su mensaje al decir que aquellos que lo hagan no se contarán entre los mejores. Muhammad, consciente de lo que la revelación de la 4:34 implicaba y tras las numerosas quejas de mujeres que habían sido golpeadas, se apresura a comentar en varios *hadith* que el hecho de que el Corán permita castigar físicamente a la mujer no significa que sea algo elogiado. Así lo resume claramente el *hadith* reportado por Tirmidhi: “*The best of you are those who are best to their wives.*” (at-Tirmidhi, Sahih, *Hadith* 3895)

Si en general el Corán no hace distinción de géneros y promueve la igualdad en obligaciones y recompensas, y las tradiciones del Profeta insisten en tratar con generosidad a la mujer, ¿por qué existen *suras* que contradicen la voluntad de Muhammad y que son utilizadas de manera recurrente en las exégesis? Los deseos del Profeta eran antagónicos a los intereses de la comunidad que apenas empezaba a perfilarse como islámica. El hecho de que la *umma* se perfilara como la nueva estructura de la sociedad árabe no implicaba que las creencias y tradiciones de la era preislámica se hubiesen olvidado por completo. Para consolidar la unidad política de la *umma*, Muhammad tuvo que hacer ciertas concesiones a pesar de que fueran en contra de sus convicciones, esta situación sólo pudo ser resuelta a través de los *hadith* que aminoraban las consecuencias que habían tenido algunas revelaciones y decisiones políticas derivadas de estas. La interpretación que se hizo posteriormente de ciertas *suras*, sustentadas muchas veces en tradiciones apócrifas o con una cadena de transmisión dudosa, refuerzan la teoría de algunas feministas islámicas para quienes los problemas relativos a la situación de la mujer en la sociedad islámica surgieron, no de las fuentes fundamentales del Islam, sino de la interpretación de las mismas. Veamos ahora cómo responden a ellas los movimientos feministas islámicos.

5. Las fuentes del feminismo islámico

Desde el punto de vista del discurso feminista islámico, las fuentes del Islam son efectivamente promotoras de la igualdad de género. Sin embargo, el mensaje de la equidad entre hombres y mujeres ha sido opacado por la interpretación predominantemente masculina que se ha hecho de las fuentes. Las propuestas y debates de los movimientos feministas islámicos establecen, por lo tanto, tres ejes de acción indispensables: la re-lectura de las fuentes sagradas, la historicidad de las fuentes y la clara demarcación de

lo permanente y lo temporal del discurso sagrado. (Barlas, 2002; Mernissi, 1991; Mir Hosseini, 2006; Wadud, 1999)

Desgraciadamente, la lectura “clásica” de las fuentes, según lo plantea Asma Barlas se caracteriza por la falta de una síntesis creativa de los principios coránicos que se dio como resultado del fracaso de “*recognize and link the Qur’an’s textual and thematic holism.*” (2002: 8) La re-lectura del texto coránico como un proceso holístico y acumulativo, permitiría la confluencia de múltiples significados, apartándose así de la hasta ahora exclusiva lectura masculina. El ejercicio individual de la razón y el intelecto (*ijtihād*) se volvería entonces necesario para descubrir y entender los diversos significados del Corán.

En un tono similar, Amina Wadud (1999) pone énfasis en el universalismo del Corán y critica a los *ulama’* que no han sabido o no han querido entenderlo. La lectura limitada de estos sabios –todos ellos hombres– ha sido incapaz de distinguir lo general de lo específico. Al igual que Barlas, Wadud advierte la necesidad de contextualizar el texto coránico para, de esta manera, dar el peso adecuado a cada una de las *suras* y *aleyas*, ya que por siglos se han sobre-enfatizado algunas, mientras que otras han sido soslayadas.

De la interpretación humana del mensaje divino se deriva otra cuestión recurrente en la crítica feminista islámica: el carácter temporal o eterno de la revelación. ¿Cómo se distingue lo esencial de lo secundario? ¿Cómo determinar si la revelación de una determinada *sura* buscaba regular un uso preciso y específico en el tiempo y lugar del Profeta o si tiene carácter de permanente? El problema, señala Mernissi, radica en que los *ulama’* fracasaron en la creación de “*principles, laws, or axioms that would allow the reader to distinguish the structural from the circumstantial.*” (1991: 127). En ese sentido, si el *tafsīr* no permite revelar lo estructural de lo circunstancial entonces quizá el *fiqh* constituiría una herramienta adecuada para discernir lo accidental de lo constitutivo. Así por lo menos lo sugiere Fadel, para quien la jurisprudencia

precisely because it takes a broader interpretative perspective, allows for the possibility of a gender-neutral interpretation of female participation in the law to emerge. Exegesis, on the other hand – which was dominated by the atomistic methodology of verse-by-verse interpretation – allowed the misogynistic assumptions of the reader to dominate the text. (Fadel, 1997: 186)

Vemos, pues, que el debate feminista islámico lanza un reto a la *sharī’a* y al *fiqh*.⁸ Este sólo puede ser alcanzado si se busca un consenso

entre lo que Esposito denomina “the dynamic relationship of *ijtihad* and *ijma*’ [consensus].” (Esposito, 1982: 124). En un sentido similar, Ziba Mir Hosseini propone cuestionar las interpretaciones patriarcales de la *shari’a* a nivel del *fiqh* puesto que la

shari’a is the transcendental ideal that embodies the justice of Islam and the spirit of the Koranic revelations. This transcendental ideal, which condemns all relations of exploitation and domination, underpins Muslim women’s quest and the critique of patriarchal constructions of gender relations, which are to be found not only in the vast corpus of jurisprudential texts but also in the positive laws that are claimed to be rooted in the sacred texts. (2006: 633)

De manera general, los movimientos feministas islámicos cuestionan la canonización del texto coránico y en cierta medida la de sus exégesis y propone que el texto sagrado sea reinterpretado y reevaluado de generación en generación, ya que sólo así se garantiza la aplicabilidad del contenido del Corán. Desde esta perspectiva el texto tendría que ser considerado como histórico y sin un significado fijo, ya que finalmente, la interpretación es resultado de la interacción humana y por lo tanto carece de un significado estático (Wadud, 1999; Mernissi, 1991). Barlas (2002) comparte esta idea y señala que la exégesis se convirtió en un texto religioso paralelo que permitió la *textualización* de la misoginia en el Islam. Así pues, la confusión entre el Corán y el *tafsir* como fuente esencial para la legislación eclipsó el mensaje del primero, permitiendo que la desacertada ecuación entre Islam y opresión de género se conservara.

La interpretación de las fuentes primordiales del Islam ha dependido en gran medida de las circunstancias históricas, así como también de las convicciones personales de los exegetas. Puesto que la interpretación de las fuentes ha sido completamente masculina, las consecuencias en la *shari’a* y el *fiqh* han sido inmensas. Por ello, la relectura del Corán y de las tradiciones del Profeta se vuelve indispensable. Si bien esa relectura no puede descubrir un mensaje “feminista” –pues simplemente no está en él contenido–, sí puede poner en duda muchas premisas que han sido perpetuadas a lo largo de siglos, como por ejemplo, el hecho de que la mujer esté de antemano subordinada al hombre.

No hay que perder de vista que las interpretaciones fueron humanas y que si bien, intentaban explicar la Revelación, las intenciones y deseos de la élite masculina pudieron confundirse con la voluntad divina a nivel del

discurso. Para poder desmitificar la tradición misógina que se ha perpetuado a través de la exégesis, es entonces necesario volver a leer la historia del Islam (Mernissi, 1991). De manera paralela, la descanonización del *tafsir* se vuelve también indispensable para entender el mensaje de igualdad contenido en las fuentes del Islam. El hecho de que el *tafsir* haya adquirido un grado cuasi paralelo a las fuentes que él mismo explica, ha impedido el debate y el diálogo en torno a las interpretaciones. Esta imposibilidad de crítica confirió al Islam un carácter monolítico e inamovible que el discurso feminista islámico está tratando de romper.

La importancia de los movimientos feministas islámicos no radica exclusivamente en la lucha por la igualdad de género o por conseguir beneficios para la población femenina en contextos musulmanes. Su alcance es mucho mayor ya que al volver a las fuentes mismas para cuestionarlas desde una perspectiva distinta a la masculina pone en duda sobreentendidos fundamentales del orden patriarcal dominante.

Así, una de las tareas más importantes de esta relectura es la contextualización adecuada de las fuentes. La necesidad de releer el Corán y las tradiciones del Profeta no se limita a buscar *suras*, *aleyas* o *hadith* que favorezcan a la mujer, más bien, de lo que se trata es de llevar a cabo una interpretación continua que se adapte al tiempo y al espacio en que se leen las fuentes. Una relectura puesta al día permitiría discernir lo temporal de lo permanente en un afán de repensar y reconsiderar, a través del *ijtihad*, la aplicación de las fuentes en la vida cotidiana de la *shari'a* y el *fiqh*. Vemos, pues, que el feminismo islámico puede constituir una herramienta de gran utilidad para deconstruir falsas categorías adjudicadas al Islam por una clase predominantemente masculina y un eco orientalista poco crítico.

Notas

- ¹ La traducción al inglés del Corán que uso en este trabajo es la de Abdullah Yusuf Ali.
- ² Para otras autoras sobre feminismo islámico, ver: Margot Badran, Anouar Majid, Valentine Moghadam, Mir-Hosseini, Anne Sofie Roald.
- ³ Mernissi (1991: 118) cita el *tafsir* de Tabarī (vol. 22, p.10) para explicar en qué momento fue revelada esta *azora*. Se dice que se reveló después de que Umm Salama preguntara al Profeta por qué el Corán hablaba de los hombres y no de las mujeres: “‘Why’, she asked the Prophet one day, ‘are men mentioned in the Koran and why are we not?’” [...] I had asked the Prophet why the Koran did not

... speak of us as it did of men. And what was my surprise one afternoon, when I was combing my hair, to hear his voice from the minbar. I hastily did up my hair and ran to one of the apartments from where I could hear better. I pressed my ear to the wall, and here is what the Prophet said: "O people! Allah has said in his book: 'Men who surrender unto Allah, and women who surrender, and men who believe, and women who believe,'" etc.

⁴ Marín también señala la divergencia en traducciones del término *qawwāmūn*: "men are in charge of women", "men are responsible for women", or "men are the protectors and maintainers of women".

⁵ Hijo del segundo califa 'Umar bin al Khattāb.

⁶ Para ver con detalle este análisis, ver: Marín, M. (2003) *Disciplining Wives: A historical Reading of Qur'ān 4:34* en *Studia Islamica*,.

⁷ El *siwāk* o *miswāk* es una rama del arbusto conocido como 'árbol de arak' o *Salvadora persica* que se usa para limpiarse los dientes.

⁸ La *sharī'a* – literalmente camino o vía – es la totalidad de la voluntad de dios como fue revelada al Profeta Muhammad. Por otro lado, el *fiqh* – la comprensión – es la ciencia de la jurisprudencia por medio de la cual el hombre intenta discernir y extraer reglas legales basadas en las fuentes sagradas del Islam (Corán y Sunna, esta última incluye los dichos y acciones del Profeta). Como explica Mir Hosseini a pesar de que muchas veces se cree que *fiqh* y *sharī'a* son sinónimos, existe una enorme diferencia entre ellos que reside justamente en su naturaleza. Mientras que el *fiqh* es algo humano, la *sharī'a* se deriva de la voluntad divina y por lo tanto es sagrada, universal y eterna. El *fiqh* por lo tanto puede variar, no así la *sharī'a*. En esta distinción radica una de las principales confusiones – expresa o no – que intenta igual la jurisprudencia humana con la voluntad divina. La ecuación resulta falaz pues como señala Hosseini: "*Fiqh* texts, which are patriarchal in both spirit and form, are frequently invoked as God's law, as a means to silence and frustrate Muslims' search for legal justice and equality, which are intrinsic to this-worldly justice."

Referencias

- Abu Dawud (1996, 1417H). *Sunan*, Riyadh: Albani & Mashhur Hasan Salman, Maktabah al-Ma'arif, hadith no. 2138, 321.
- _____. (1996, 1417H). *Sunan*, Riyadh: Albani & Mashhur Hasan Salman, Maktabah al-Ma'arif, hadith no. 2141, 323.
- _____. (1996, 1417H). *Sunan*, Riyadh: Albani & Mashhur Hasan Salman, Maktabah al-Ma'arif, hadith no. 2146, 325.
- Ali, Adbullah Yusuf (1938). *The Holy Qur'an. Text, translations [and] commentary*, Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Barlas, Asma (2002). *Believing Women in Islam: Unreading Patriarchal Interpretations of the Qur'an*. Texas: University of Texas Press.

- Blachère, Regis (1966). *Le Coran*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Cortés, Julio (1986). *El Corán*. Barcelona: Herder.
- Esposito, John (1982). *Women in the Muslim Family*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Fadel, Mohammad (1997). Two Women, one Man: Knowledge, Power, and Gender in Medieval Sunni Legal Thought, *International Journal Middle East Studies*, 29, 185-204.
- Hassan, Riffat (1987). Equal before Allah? Woman-man equality in the Islamic tradition, *Harvard Divinity Bulletin*, VVVII, 2.
- Majid, Anouar (1998). The Politics of Feminism in Islam. *Signs*, 23, 2, 321-361.
- Marín, Manuela (2003). Disciplining Wives: A historical Reading of Qur'ân 4:34, *Studia Islamica*, 97, 5-40.
- Mernissi, Fatima (1991). *The veil and the male elite*. Massachusetts: Addison-Wesley.
- Mir-Hosseini, Ziba (2006). Muslim Women's Quest for Equality: Between Islamic Law and Feminism, *Critical Inquiry*, Chicago: The University of Chicago.
- Wadud, Amina (2010). *Islam Beyond Patriarchy through Gender Inclusive Qur'anic Analysis* consultado el 9 de febrero, 2010, en <http://www.musawah.org/docs/pubs/wanted/Wanted-AW-EN.pdf>
- _____. (1999). *Qur'an and Woman: Rereading the Sacred Text from a Woman's Perspective*, New York: Oxford University Press.