

# La Mujer Musulmana y el velo

un análisis histórico y moderno

Katherine Bullock

INSTITUTO INTERNACIONAL  
DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO






**Katherine Bullock**, Australiana, vive en Oakville con su esposo e hijos. Abrazó el Islam en 1994.

Es profesora en el Departamento de Ciencias Políticas de la *Universidad de Toronto en Mississauga*. Su enfoque docente es el Islam político desde una perspectiva global, y su investigación se centra en los musulmanes en Canadá, su historia, experiencias vividas contemporáneas, compromiso político y cívico, debates sobre el velo y representaciones mediáticas del Islam y los musulmanes.

Fue editora del *American Journal of Islamic Social Sciences* de 2003 a 2008, vicepresidenta de la *Asociación de Científicos Sociales Musulmanes* (América del Norte) desde 2006 hasta 2009.



# La Mujer Musulmana y el Velo

Un análisis histórico y moderno

Katherine Bullock



INSTITUTO INTERNACIONAL DEL PENSAMIENTO ISLÁMICO

© Instituto Internacional del Pensamiento Islámico, 2014  
The International Institute of Islamic Thought (IIIT)  
P.O. Box 669  
Herndon, VA 20172, USA  
www.iiit.org

IIIT London Office  
P.O. Box 126  
Richmond, Surrey  
TW9 2UD, UK  
www.iiituk.com

*Este libro está protegido por leyes de Copyright. Sujeto a excepción estatutaria y a la provisión de acuerdos de licencia colectivos relevantes. Se prohíbe su reproducción total o parcial sin permiso escrito de los editores.*

*Los puntos de vista expresados en este libro pertenecen al autor y no necesariamente a la editorial.*

ISBN: 978-9-58565-311-5 Paperback  
ISBN: 979-8-89193-162-6 eBook

Translated into Spanish from the English Title:  
**Rethinking Muslim Women and the Veil: Challenging  
Historical & Modern Stereotypes**  
Katherine Bullock, 2007

Series Editors: *Dr. Anas S. al-Shaikh-Ali, Shiraz Khan*

Traducción: *Isa García*

Revisión lingüística: *Mo'ammad Marcos Derman*

Diagramación: *Allyson (Aliye) Gari*

# La Mujer Musulmana y el Velo

Un análisis histórico y moderno

Katherine Bullock



# Índice

Prólogo	11
Reconocimientos	13
Prefacio	15
Introducción	17
A. El velo y las interpretaciones feministas	19
B. El Islam y La Metodología	21
C. El Velo, El Islam y Occidente	37
D. Los Musulmanes en Occidente	41
E. Método y Argumento	42
F. Terminología – El Velo	44
Capítulo Uno	
El hiyab en la Era Colonial	46
A. La Metafísica de la Modernidad	48
1. La Mirada y el Velo	50
2. Inventando a las Mujeres: El Deseo Masculino	52
3. Detrás del Velo	54
4. Venganza Simbólica	59
B. El Harén y el Control Colonial	63
1. El Harén	65
2. Civilizador	70
C. El significado de Hiyab para las élites modernizadoras	71
D. Conclusión	74
Capítulo Dos	
Percepciones y Experiencias de Vestir el hiyab en Toronto	80
A. La Metodología Feminista y el Hiyab	82
B. Las Entrevistas	85
C. Percepciones sobre el Hiyab	86
1. ¿Por qué el hiyab?	86
2. ¿Interpretación (Masculina) Tradicional?	95
3. Las Ventajas del Hiyab	98

3.1 La interacción entre hombres y mujeres	98
3.2 El Hiyab es un Beneficio para la Sociedad	101
3.3 El Hiyab Protege a las Mujeres	103
4. ¿Igualdad?	105
5. ¿Libertad?	108
6. ¿Socialización o Compulsión?	114
6.1 Reacciones Musulmanas Negativas al hiyab	115
6.2 Las Reacciones de las Familias de los Conversos	118
6.3 Reacciones Positivas de Familias Musulmanas hacia el hiyab	119
7. El Hiyab y la Percepción Interior	120
D. Vestir el Hiyab en Occidente –Experiencias del día a día	122
1. Reacciones de la Comunidad en General	123
2. Cuando ser Musulmán debería ser Irrelevante	125
3. Reacciones en la Escuela	127
4. La Experiencia de las Conversas en los Lugares de Trabajo	127
5. Presión para Asimilar	129
6. Ser Musulmán y Canadiense	130
E. Conclusión	134
Capítulo Tres	
Múltiples Significados del Hiyab	135
A. Razones para Cubrirse	138
1. Protesta revolucionaria	138
1.1 Argelia	138
1.2 Irán	140
2. Protesta Política	141
3. Religiosidad	145
3.1 Mejorar la Sociedad	147
4. Acceso continuado a la esfera pública	149
4.1 Acceso continuado a empleo	149
4.2 Obtener Respeto	151
4.3 Combatir el acoso masculino	152
5. Expresión de identidad personal	155
5.1 Estatus Social	159



6. La Costumbre	161
6.1 Honrar la Costumbre	165
7. Requerimiento de la ley estatal	166
B. Temas de discusión	168
C. El significado del hiyab: la visión de los medios de comunicación occidentales	174
D. Conclusión	185
Capítulo Cuatro	
Mernissi y su discurso sobre el velo	188
A. Mernissi y la Metodología	189
B. Las mujeres en Más Allá del Velo y El Velo y la Élite Masculina	193
Tema 1: Las mujeres como una amenaza al orden social	196
Tema 5: Sobre el Velo	199
C. Discusión de Temas	205
1. ¿Qué es el islam?	207
2. Las mujeres y la sexualidad en el Corán y la Tradición Profética	212
3. Las mujeres y la 'exclusión' de la Comunidad	224
4. El Velo y la Élite Masculina	227
5. 'Asbáb An-Nuzul (Causas para la Revelación)	229
D. Conclusión	233
Capítulo Cinco	
Una Teoría Alternativa sobre el Velo	238
A. El hiyab y la Liberación	238
B. El hiyab y la mirada masculina	241
C. El Hiyab y la Femeidad	247
D. El Hiyab, la sexualidad y el esencialismo	256
E. El Hiyab y la Elección	272
F. El Hiyab y la Religiosidad	274
G. Conclusión	277
Capítulo Seis	
Conclusión	279
Apéndice Uno: Las Entrevistadas	290
Bássima	290
Elizabeth	90

Ellen	290
Fátima	290
Halima	290
Imán	291
Jadiyah	291
Nadia	291
Noha	291
Nur	291
Rania	291
Raním	291
Sadia	291
Safíyah	291
Yasmín	291
Záinab	291
Apéndice Dos: Versículos Coránicos y Reportes Históricos del Profeta (P y B) acerca de Cubrirse:	
Referencias citadas por las entrevistadas	292
El Corán	292
Reportes Históricos (hadices)	293
Apéndice Tres: ¿Cómo quieren las entrevistadas que los demás las vean?	
Bássima	294
Elizabeth	294
Ellen	294
Halima	294
Imán	294
Jadiyah	294
Nadia	294
Nur	294
Raním	294
Rania	294
Sadia	295
Safíyah	295
Yasmín	295
Záinab	295

Apéndice Cuatro: Preguntas de la Entrevista	297
I (Para Todas)	297
II (A las que se cubren)	297
III (Para las que no se cubren)	299
IV (A las Conversas)	301
V (Para todas, preguntas modificadas para ser apropiadas para la entrevistada)	301
Bibliografía	303
Notas	319



# Prólogo

*“No tenemos más conocimiento  
que el que Tú nos has concedido”*

(El Corán 2:32)

El Instituto Internacional de Pensamiento Islámico (IIIT) tiene el enorme placer de presentar este tratado sobre las mujeres musulmanas y el velo. La autora, Dra. Katherine Bullock, abrazó el Islam mientras escribía su tesis de doctorado Ph.D., interesante-mente, fue la experiencia de la reacción de la gente a su conversión lo que la llevó a cambiar el tema original de su tesis doctoral y escoger en cambio, el estudio del velo como el tema de su doctorado. A través de un estudio cuidadoso y meticuloso realizado en un área cargada de apreciaciones erróneas históricas y culturales, la autora ha buscado desafiar algunas de las fundamentaciones sub-jetivas y negativas que han llegado a dominar actualmente gran parte del discurso sobre este importante tema.

Este detallado y significativo estudio es una crítica clara y concisa a esta noción popular en Occidente de que el velo es un símbolo de la opresión de la mujer en el Islam. Al postular una teoría positiva del hiyab (velo islámico), la autora desafía con gran sofisticación tanto la visión cultural y popular de que las mujeres musulmanas son víctimas subyugadas por los hombres, así como los más complejos argumentos expuestos por feministas tales como Mernissi, Macleod, y otras que han buscado catalogar la decisión de las mujeres de cubrirse como ‘auto-sometimiento’. Examinando y cuestionando la validez y precisión de algunas de las anteriores presunciones, la autora expone que este juicio de que el velo es un signo de opresión del Islam, está basado en un entendimiento liberal de la igualdad y libertad, que excluye otras formas de pensar acerca de estos valores que ofrecerían una aproximación

más constructiva para contemplar la vestimenta del velo. La autora argumenta que en una cultura capitalista de consumo, el hiyab puede ser experimentado por las mujeres como una forma de liberación del modelo tiránico de belleza femenina, del mito de la mujer 'ideal' ultra delgada.

El IIIT, establecido en 1981, ha servido como un centro importante para facilitar los esfuerzos académicos serios basados en la visión, valores y principios islámicos. Sus programas de investigación, seminarios y conferencias durante los últimos veinte años han resultado en la publicación de más de doscientos sesenta títulos en inglés y árabe, muchos de los cuales han sido traducidos a varios otros idiomas.

De conformidad con la hoja de estilo interna del IIIT, las palabras y los nombres propios de origen árabe o arabizados, han sido transliterados a lo largo del trabajo, excepto cuando son mencionados en un texto citado. En tales casos han sido citados tal como aparecen sin aplicación de nuestro sistema de transliteración.

Quisiéramos expresar nuestro agradecimiento y gratitud a la Dra. Katherine Bullock, quien, a través de varias etapas de la producción del libro, cooperó de cerca con el grupo editorial en la Oficina de Londres del IIIT.

También agradecemos al equipo editorial, de producción de la Oficina de Londres y a aquellos que estuvieron directamente involucrados en la terminación de este libro: Sylvia Hunt (quien hizo una importante contribución al reducir la longitud del capítulo uno del manuscrito original que ahora aparece como capítulo dos), Shiraz Khan, Sohail Nakhuda y la Dra. Maryam Mahmud, y a todos quienes trabajaron incansablemente en preparar el libro para la publicación. Que Dios los recompense junto con la autora por todos sus esfuerzos.

*Anas ash-Shaiikh 'Ali*

Asesor Académico

IIIT Oficina de Londres, Reino Unido

Sáfar 1423 / Mayo 2002

# Reconocimientos

*Toda la alabanza pertenece a Dios,  
Creador y Sustentador del Universo*

Este libro está basado en mi tesis de doctorado Ph.D., ‘Las Políticas del Velo’ el cual ha visto muchas versiones desde entonces, pero yo permanezco en deuda con los miembros de mi comité de tesis, Joseph Carens, Melissa Williams y Janice Boddy por su aliento, apoyo y retroalimentación crítica en el texto inicial. *Las Mujeres Musulmanas y el Velo* no estaría aquí hoy si no fuera por su apoyo durante mis años de Ph.D. Mis agradecimientos van de nuevo para las mujeres que entrevisté para la tesis, quienes me dieron tan generosamente de su tiempo y su parecer: acerca del Islam, el hiyab y sus vidas personales. Sus palabras son el corazón de mi tesis y de este libro.

El Capítulo Uno apareció como un artículo más corto ‘El Exhibicionismo y los Planes Coloniales para Destapar a las Mujeres Musulmanas’, en *Estudios del Islam Contemporáneo* (2, 2, Otoño 2000); El Capítulo Tres, como un artículo más corto, ‘Desafiando la Representación que los Medios hacen del Velo Islámico: El Movimiento de Mujeres Musulmanas por el Velo’, en el (North) *American Journal of Islamic Social Sciences* (17, 3, Otoño 2000); El Capítulo Cuatro, como una reseña del libro *Más Allá de Velo*, de Fátima Mernissi, en el *Journal of Law and Religion* (xv, 1 y 2, 2000–2001). Estoy agradecida con los editores por el permiso para reimprimir estos materiales.

En la Oficina del IIIT, mi agradecimiento va para el Dr. Louay Safi, y el Dr. Anas Ash-Shaikh ‘Ali por el apoyo a mi proyecto, y a Sylvia Hunt por su experta edición del manuscrito.

A todos mis amigos y familiares deseo expresar mi aprecio por su continuo apoyo y aliento a mi proyecto: por las largas conversaciones acerca de los temas que trae el hiyab; y por leer diferentes versiones del texto y nuestra retroalimentación crítica. Aquí también mis disculpas por estar con frecuencia muy ocupada escribiendo, para contestar adecuadamente a correos electrónicos o cartas.

Muchas largas horas se han ido en este libro; espero que sea exitoso para ayudar a disipar algunos mitos acerca de las mujeres musulmanas y el hiyab. Si el libro ayuda a hacer más fácil las vidas de las mujeres musulmanas en Occidente, sentiré que he hecho mi trabajo. Que Dios nos asista y nos guíe hacia un camino de rectitud.

*Katherine Bullock*  
California, 2001



## Prefacio

*L*a *Mujer Musulmana y el Velo* estaba siendo escrito y editado para su publicación cuando ocurrió el trágico ataque al World Trade Center en Nueva York. La respuesta del Presidente Bush incluyó un mensaje al pueblo estadounidense sobre no atacar a los musulmanes en EE.UU. en venganza. En su visita a la mezquita de Washington DC en Septiembre 12 de 2001, Bush pronunció un discurso exaltando al Islam y argumentando que las mujeres musulmanas en EE.UU. que visten el hiyab deben sentirse confortables al hacerlo y no sentirse intimidadas de salir a las calles. El discurso del Presidente Bush fue publicado en el Reporte de Washington sobre Asuntos de Medio Oriente (Noviembre 2001, xx, 8, pp.78-79). Este respaldo público del hiyab por el más alto líder político de los EE.UU. no tenía precedentes. Dejó obsoleto esa parte de mi argumento en que sugiero que el estereotipo negativo del hiyab en la percepción popular occidental es una parte esencial de la política exterior de los EE.UU. Por otra parte, la semana después de los ataques, recibí en el correo una oferta de prueba gratuita de parte del diario The Economist, cuya portada era la fotografía de una mujer con niqab, velo que tapa parcialmente la cara, y el encabezado “¿Pueden el Islam y la Democracia mezclarse?”. Este fue un intento insensible y sin vergüenza por parte de The Economist de capitalizar el ataque del 11 de Septiembre para erigir en los EEUU un sentimiento anti-Islámico. Queda por verse si el discurso de Bush marca el advenimiento de una nueva era en el discurso público acerca del hiyab en Occidente, o si el artículo de portada de The Economist indica que seguirá todo como siempre.



## Introducción

**E**n 1991 vi un reporte de noticias en la televisión que mostraba a mujeres turcas que estaban retornando al velo. Me sentí asombrada y entristecida por ellas. “Pobres” pensé, “están siendo objeto de un lavado de cerebro por su cultura”. Como muchos occidentales, yo creía que el Islam oprimía a las mujeres y que el velo era un símbolo de su opresión. Imaginen mi sorpresa entonces, cuatro años después, al ver mi propio reflejo en la vitrina de un almacén, vestida exactamente igual que aquellas mujeres. Me había embarcado en un viaje espiritual durante mi grado de maestría que culminó cuatro años después con mi conversión al Islam. El viaje incluyó pasar del odio al Islam, al respeto, interés y aceptación. Naturalmente, siendo mujer, el asunto del velo era central. A pesar de mi atracción hacia los fundamentos teológicos del Islam, estaba profundamente perturbada por lo que creía eran prácticas opresivas hacia las mujeres. Sentía que el velo era una tradición cultural que las mujeres musulmanas seguramente podían trabajar para eliminar. Me fueron mostrados los versículos del Corán que muchos musulmanes creen, imponen cubrirse a hombres y mujeres, y me pareció bastante claro entonces que, de hecho, los versículos sí imponían cubrirse. Deambulé yendo hacia mi hogar, sintiéndome deprimida y triste por las mujeres musulmanas. Si los versos eran claros, ellas no tenían recurso: cubrirse era necesario para una mujer musulmana creyente. Tuve que poner estos asuntos de lado con el fin de decidir si aceptar el Islam o no. Lo que contaba para mí en el análisis final, era el mensaje teológico fundamental de la religión, que hay un solo Dios y que Muhámmad (P y B)<sup>1</sup> era Su Último Profeta y Mensajero. Luego de varios años de estudio no tenía duda de ello... si sólo no fuera por el tema de las mujeres y el Islam.

Cuando finalmente tomé la decisión de convertirme, un año y medio después de mi doctorado (julio 1994), decidí que aunque me gustara o no, debía cubrirme. Era un mandamiento y yo obedecería. Advertí a algunas personas en mi departamento de que me había vuelto musulmana y que la próxima vez que ellos me vieran estaría cubierta. No es necesario decir que la gente estaba conmocionada, y a medida que la historia se difundió o que la gente me veía con mi nueva apariencia, me vi sujeta a algún tratamiento hostil. ¿Cómo podía haber acogido una práctica opresiva, especialmente cuando yo era conocida como una fuerte y comprometida feminista? ¿Cómo podía yo acoger al Islam? ¿No había oído lo que Hamás justo acababa de hacer? ¿No había oído lo que algunos hombres musulmanes acababan de hacerle a una mujer? No estaba bien preparada para esta hostilidad, ni para la forma diferente en la que estaba siendo tratada por secretarías, burócratas, personal médico o extraños en general en el subterráneo. Me sentía igual, pero con frecuencia era tratada con desprecio. No estaba siendo tratada como antes, como una mujer blanca de clase media. Fue mi primera experiencia personal de discriminación y xenofobia, y me hizo ver mi privilegiada posición previa en una forma en la que yo nunca había entendido adecuadamente antes.

Mis nuevas amigas, mujeres musulmanas (incluyendo muchas conversas) me consolaron mientras indagaba el camino a través de mi nueva religión y las reacciones que estaba experimentando de la comunidad en general. ¿Cómo manejaban esta situación mis amigas, me preguntaba? ¿Experimentaron ellas vestir el hiyab (velo islámico que cubre la cabeza) en la misma forma en que lo hice, o estaba siendo hipersensible? ¿De veras la gente me estaba mirando en el subterráneo, o estaban viendo algo más? ¿Estaba siendo tratada con lástima y/o con desprecio? Durante este tiempo difícil, estaba decidiendo sobre un tema para mi disertación de Ph.D., y aunque traté de evitarlo por un tiempo, se volvió obvio que la reacción ante el velo islámico era un tema digno de exploración. ¿Por qué era el 'velo' visto como un símbolo de opresión en Occidente? ¿Por qué Occidente parecía difamar al Islam? ¿Cómo podíamos mis amigos y yo sentirnos comprometidos con algo que sentíamos que era liberador y al mismo tiempo estar en tanto conflicto con la

sociedad no musulmana a nuestro alrededor? ¿Por qué la gente no conocía nuestra versión del Islam y el velo?

Después de haber terminado mi tesis doctoral sobre Las Políticas del Velo y luego de la positiva retroalimentación que tuve con aquellos que leyeron la disertación, sentí que era importante compartir mi investigación con una audiencia más amplia. El principal objetivo de estos libros es desafiar el estereotipo occidental popular de que el velo es opresivo. Mi argumento principal es que la noción occidental popular de que el velo es un símbolo de la opresión de las mujeres musulmanas es una imagen construida que no representa la experiencia de todas aquellas que lo visten. Esa construcción siempre ha servido a fines políticos en Occidente, y continuó haciéndolo incluso a finales del siglo veinte. Adicionalmente, yo argumento que este juicio de que el velo es un signo de opresión en el Islam, está basado en un entendimiento liberal de la igualdad y de la libertad, que excluye otras formas de pensar acerca de estos valores, que ofrecerían una aproximación más constructiva sobre el uso del velo.

## **A. El velo y las interpretaciones feministas**

La percepción de que el velo es un símbolo de la opresión del Islam hacia las mujeres tiene adherentes diferentes que encarnan distintas presunciones y distintos niveles de sofisticación. Por una parte está la opinión de la corriente principal de la cultura popular: las mujeres musulmanas están completamente subyugadas por los hombres y el velo es un símbolo de eso. Esta versión es la más simplista acerca del velo. Es sustentada por una adherencia inconsciente a la teoría del liberalismo y la modernización, compuesta por la ignorancia de cualquier detalle real acerca de la vida de las mujeres musulmanas.

La visión de la cultura popular se encuentra en los medios de comunicación dominantes y la literatura de mercado de masas sobre 'las mujeres y el Islam'. Es la visión que uno encuentra: cuando mi dentista me sugiere que mi problema al morder es causado por mi velo, y ¿por qué no experimento quitármelo por un tiempo?;

cuando los burócratas, al ver mi pasaporte australiano y el de mi esposo de Oriente Medio, me susurran conspiratoria y preocupadamente, “¿Usted se casó con un musulmán, no es así?”; “¿Cómo es eso!?” ; cuando extrañados, al descubrir que me casé con un musulmán, me preguntan preocupados: “¿Es feliz?”; y cuando me dicen que no pertenezco allí en una feria del Día Internacional de la Mujer, porque represento la opresión de las mujeres. Es la visión en la cual los políticos occidentales se apoyan, y la que manipulan cuando necesitan afirmar sus “intereses” en el mundo musulmán.

Una visión más sofisticada es la de la escuela de las feministas, tanto musulmanas como no musulmanas. Argumentan que el Islam, como cualquier religión patriarcal, subordina a las mujeres. Están comprometidas con los derechos de las mujeres y creen que el Islam no permite la liberación de la mujer. A diferencia de la versión de la cultura popular, estas feministas son con frecuencia muy versadas acerca de la historia y la práctica del Islam. Aunque algunas no escuchan atentamente la voz de las mujeres cubiertas,<sup>2</sup> otras sí hacen un intento de entender y presentar la voz de las demás<sup>3</sup>. Sin embargo, estas escritoras no encuentran en última instancia que los argumentos de las mujeres musulmanas sean persuasivos acerca de cubrirse.

Permanecen convencidas de que una vida satisfactoria con el velo es aún una vida opresiva. Como la visión popular, sus presunciones están a final de cuentas también basadas en el liberalismo occidental. Los conceptos más expuestos son conceptos liberales de individualismo, igualdad, libertad y opresión. Por esta razón, debo llamar a esta escuela de feministas ‘feministas liberales’.

Hay otra escuela de feministas, tanto musulmanas como no musulmanas, que también escuchan las voces de las mujeres cubiertas, pero llegan a conclusiones diferentes acerca de cubrirse que las feministas liberales. Siendo con frecuencia antropólogas e historiadoras, este grupo de feministas ha estado preocupado por entender el significado de una práctica social desde su interior. Estas feministas también pueden estar basadas en el liberalismo hasta cierto punto, pero su aproximación metodológica las lleva lejos de usar las categorías liberales occidentales de la cultura popular

para juzgar la voz de las musulmanas. Muchas de estas feministas elevan la pregunta sobre si la sensibilidad de las feministas occidentales es aplicable universalmente<sup>4</sup>. Nombrar a este grupo de eruditos es de alguna forma problemático, porque a diferencia de la aproximación liberal descrita anteriormente, no hay un 'ismo' que capture esta orientación. Por deseo de un mejor término, deberé llamar a esta aproximación como la 'aproximación contextual'. Escribiendo como una mujer musulmana practicante, caigo en esta escuela de feminismo<sup>5</sup>. Presento las entrevistas de mujeres musulmanas que viven y trabajan en Toronto, Canadá, como una forma de entender mejor la práctica de cubrirse y como una forma de destruir la imagen popular de las mujeres musulmanas como subyugadas (Capítulo 2).

Mi argumento está, de esta forma, dirigido a dos niveles diferentes. Además de desafiar la visión de la cultura popular sobre el velo, también busco desafiar el entendimiento de las feministas liberales sobre la naturaleza opresiva del velo.

## B. El Islam y La Metodología

Como muchos comentaristas han observado, el estudio de las mujeres musulmanas en particular, y de hecho, del Islam en general, ha sufrido de problemas metodológicos no encontrados en otras áreas. Hasta hace poco, la aproximación metodológica predominante al estudio de las mujeres musulmanas era el orientalismo o neo-orientalismo. El orientalismo, analizado magistralmente por Edward Said, ha visto a los musulmanes a través del prisma de la religión. El 'Islam' ha sido visto como una doctrina retrógrada estática, monolítica, que explica y determina el comportamiento musulmán. Los colonialistas, misioneros y feministas seculares se han suscripto a esta visión. Luego de la Segunda Guerra Mundial, el orientalismo fue transformado en teoría de modernización (neo-orientalismo). Esta aproximación analizó el mundo no occidental con la presunción de que el progreso requería que el mundo revolucionara a instituciones del estilo occidental<sup>5</sup>. Los principales

medios de comunicación occidentales y la literatura de mercado de masas aún se apoyan en una creencia, en la superioridad inherente de los métodos occidentales, para formular el caso en contra del Islam. En tiempos coloniales, las élites musulmanas aceptaron la versión occidental del significado del velo, y también vieron su desaparición como esencial para la ‘modernización’ de sus países. Una mujer libanesa, Nazira Zain ad-Din, la “primera mujer árabe en publicar un tratado extenso” sobre el tema de cubrirse, escribió:

He notado que las naciones que han abandonado el velo son las naciones que han avanzado en la vida intelectual y material. Las naciones sin velo son las que han descubierto a través de la investigación y el estudio los secretos de la naturaleza y han traído los elementos físicos bajo su control, como ustedes ven y saben. Pero las naciones con velo no han desenterrado ningún secreto y no han puesto ninguno de los elementos físicos bajo su control, sino que sólo cantan las canciones de un pasado y una antigua tradición gloriosa<sup>6</sup>.

Historiadores y antropólogos en particular, han desafiado al orientalismo y a la teoría de la modernización en relación a las mujeres musulmanas, al arguir a un enfoque sobre la especificidad de las mujeres musulmanas con el fin de entenderlas mejor<sup>7</sup>. Han desafiado el punto de vista de considerar a las mujeres musulmanas solo a través de los ojos de una religión determinista y demostraron en su trabajo que otras instituciones de la sociedad tienen un impacto en las vidas de las mujeres: las costumbres locales, las fuerzas políticas y las económicas. Marsot argumenta que las exigencias económicas y políticas son las que cuentan, y la religión/ideología es usada sólo para legitimar lo que sea que haya sido necesario. Observa que en tiempos de guerra, las mujeres son alentadas a trabajar fuera de la casa, pero luego de la guerra, vuelven a predominar los hábitos domésticos. Cree que este es un fenómeno universal y cita el caso de Rosie, la obrera remachadora de Estados Unidos<sup>8</sup>.

De hecho, es útil señalar que los derechos de las mujeres se deterioraron con frecuencia bajo la intervención europea en el mundo musulmán, desafiando ese supuesto vínculo entre la modernización y la liberación de las mujeres musulmanas, como resultado



de la occidentalización<sup>9</sup>. El aislamiento se incrementó en el Imperio Otomano durante la penetración europea<sup>10</sup>. Meriwether documenta el impacto adverso que la penetración económica europea tuvo en Aleppo, Siria, especialmente sobre las mujeres de clase trabajadora urbana, que perdieron su importante lugar en la industria del algodón debido a los tejidos y tintes europeos importados<sup>11</sup>. Las mujeres musulmanas han tenido siempre el derecho bajo la ley islámica de poseer y administrar sus propios bienes, teóricamente sin el involucramiento del esposo. En Aleppo, las mujeres de clase alta eran “dueñas de propiedades de alguna importancia en los siglos dieciocho y diecinueve... En 1770, el 59 % de todas las ventas de propiedades involucraban a mujeres, ya fuera como compradoras o vendedoras; en 1800, el 67 por ciento; y en 1840 el 43 por ciento”.<sup>12</sup> Las mujeres en Egipto no tuvieron tanta suerte. El programa de centralización de Muhámmad ‘Ali (1805–1848) las privó de independencia económica. En el Egipto Mameluco (1254–1811) las mujeres de las clases alta y media habían participado en la economía. Las mujeres de la élite eran dueñas significativas de propiedades y arrendatarias de granjas. Ellas se involucraban en el intercambio y el comercio. Además,

la centralización las excluyó, como Marsot documenta, porque el gobernante entregó tierras a su discreción en detrimento de las mujeres y adicionalmente, el nuevo sistema centralizado también introdujo nuevas instituciones copiadas de Europa que militaron en contra de las mujeres. Bancos, bolsas de negocios, compañías de seguros, etcétera; en Europa no reconocían la existencia legal de las mujeres y entonces siguieron las mismas estrategias en Egipto. A las mujeres no les era permitido abrir cuentas bancarias a su propio nombre, negociar en el mercado de acciones o a consentir otras actividades con derecho propio<sup>13</sup>.

Marsot argumenta que es sólo en el siglo veinte que las mujeres han “recobrado algunas de las actividades económicas que habían tenido en el siglo dieciocho” (p.47). Entonces, si la modernización mejoró la salud y la educación y, luego del colonialismo, terminó el aislamiento, en otras áreas la “maniobrabilidad social” de las mujeres se deterioró<sup>14</sup>.

Por lo tanto el estudio histórico de mujeres específicas en lugares específicos está revelando que la occidentalización y la modernización no siempre significaron un avance para las mujeres musulmanas. Esto no debe de hecho caer como una sorpresa para una feminista. ¿Cuáles de ellas en sus análisis de sus propias sociedades, creyó alguna vez que la modernidad era liberadora para las mujeres? Por el contrario, las feministas atacan a la modernidad por poner en un pedestal las dicotomías ‘masculino–femenino,’ ‘razón–naturaleza,’ ‘superior–inferior’ que suprimen a las mujeres<sup>15</sup>.

Mi estudio también intenta desafiar la dicotomía tradición–modernidad. El velo es visto como esencialmente tradicional. Los colonialistas, misioneros, orientalistas y feministas seculares atacaron el velo como una tradición retrógrada, pero ahora se sabe que usarlo se difundió más en el Oriente Medio luego de la invasión de Napoleón a Egipto en 1798 y se incrementó durante la ocupación europea de Oriente Medio (1830–1956). Cole escribe:

“En un corolario orientalista al principio de incertidumbre de Heisenberg, la presencia intrusiva de los occidentales parece haber ayudado a producir el fenómeno (el uso extensivo del velo) que ellos observaron. En resumen, la noción de tradición como una frustración estable para el dinamismo de la modernidad ha sido demolida, a medida que la diversidad y la volatilidad de las sociedades extra-europeas pre-modernas han llegado a ser mejor apreciadas”.<sup>16</sup>

Entonces la ‘tradicción’ y la ‘modernidad’ son categorías inestables. Mi libro pretende romper la ecuación: ‘modernidad es igual a quitarse el velo’.

Musulmanes comprometidos son con frecuencia criticados por discutir el status de las mujeres en el ‘Islam’ en términos similares a los orientalistas: asumen a la religión como la fuerza determinante en la vida de las personas y discuten un Islam histórico que libera a las mujeres. Por ejemplo, argumentan que “en el Islam las mujeres tienen el derecho a su propiedad privada”, cuando en la práctica real las mujeres pueden no haber sido capaces de administrar su propiedad. Lazreg anota cómo esa interpretación refleja a los

orientalistas: ignora las formas reales de opresión que las mujeres musulmanas han enfrentado o que enfrentan actualmente<sup>17</sup>. Los orientalistas ignoran la especificidad para reclamar el atraso musulmán; estos musulmanes ignoran la especificidad para reclamar el progreso. Como énfasis a lo largo de este libro, el texto religioso no determina en ninguna manera causal cómo la gente vive.

Hay factores de interpretación de texto que prevalecen al discurso, costumbres locales, y consideraciones políticas, económicas y sociales. Cualquier estudio que pretenda discutir a las mujeres musulmanas como ellas son debe tener en cuenta todas esas fuerzas<sup>18</sup>.

Lazreg argumenta que a diferencia de las mujeres negras en los Estados Unidos, las feministas 'orientales' con frecuencia adoptaron categorías del feminismo occidental sin examinar su relevancia primero<sup>19</sup>. El recuento de Tabari confirma esto, cuando ella menciona la segunda ola de feminismo en Occidente como una guía e inspiración para las feministas iraníes a finales de los '70 y comienzos de los '80<sup>20</sup>. Eso implicaba una aceptación de la teoría de la modernización, y la visión de que el secularismo liberal era el único camino para la liberación de las mujeres. Aún hay feministas con esas visiones. Sin embargo, los '90 han visto el surgimiento de dos fenómenos separados, pero probablemente relacionados, que señalan un cambio en esto: el ascenso de académicos autóctonos (esto es, no occidentales) quienes aceptan una meta feminista, pero que buscan diseñar un modelo propio que no tenga a Occidente como su modelo ideal; y el creciente número de mujeres musulmanas a lo largo y ancho del mundo que se han empezado a cubrir. Estos dos grupos pueden tener puntos de contacto, aunque puede haber unas en el primero que no desean cubrirse y algunas en el segundo que no se identifican con el feminismo. La primera categoría con frecuencia incluye historiadores y antropólogos que enfatizan el estudio de la especificidad de las mujeres musulmanas. Incluso si son secularistas, los académicos feministas musulmanes o árabes están insistiendo en un feminismo que es propio y autóctono. La colección de ensayos de Yamani acerca de las mujeres musulmanas, por mujeres musulmanas y árabes es un llamado a un feminismo autóctono<sup>21</sup>.

La segunda categoría de mujeres, que comprende en su mayoría mujeres no académicas, son las del movimiento de “recuperación del velo” que empezó a finales de los ‘70. Esta tendencia, en la que muchas mujeres jóvenes y educadas empezaron a cubrirse aunque algunas de sus madres y abuelas habían luchado en contra del velo, ha atrapado a muchas académicas feministas fuera de guardia. ¿Por qué acoger un símbolo de la opresión? Afshar, quien admite no entender por qué las mujeres escogen el velo<sup>22</sup>, escribe:

El siglo veinte marcó la cúspide del involucramiento intelectual de las mujeres musulmanas con su religión, primero para denunciarla y para desprenderse de sus prescripciones específicas de género, y luego para volver a los textos y reclamar sus derechos islámicos. Enfrentados a este inesperado viraje, los investigadores han tendido a tomar posiciones de batalla para atacar o defender la fe y con mucha frecuencia han fallado para tratar con las realidades y las situaciones en las cuales las mujeres se encontraban<sup>23</sup>.

En general, parece que muchas feministas tienen problemas para saber cómo tratar con el velo, el Islam y las mujeres que lo acogen. Afshar señala las “posiciones de batalla” que los investigadores toman, Keddie observa que el campo de las mujeres y el Islam está ideológicamente cargado y tenso:

Un grupo niega que las mujeres musulmanas... estén aún más oprimidas que las no musulmanas o argumentan que en asuntos claves las musulmanas han sido menos oprimidas. Un segundo grupo dice que la opresión es real, pero ajena al Islam: el Corán, dicen ellos, tuvo la intención de establecer igualdad de género, pero esto fue perjudicado por los patriarcas árabes y por importaciones extranjeras. Un grupo que se opone culpa al Islam por ser irrevocablemente desequilibrado en lo que respecta al género. Hay también aquellos que adoptan posiciones intermedias, así como aquellos que tienden a evitar estas controversias al apearse a estudios monográficos o limitados que no confrontan tales asuntos. Algunos eruditos favorecen llevar el énfasis lejos del Islam hacia fuerzas económicas y sociales.<sup>24</sup>

Tengo la creencia, no hay duda de ello, que las mujeres musulmanas son con frecuencia indebidamente restringidas y negadas de sus derechos para desarrollar su pleno potencial como seres humanos. Pero yo sostengo que debemos ser muy cautos acerca de a qué atribuimos la culpa de esta situación. Algunas veces los juristas islámicos han forzado ciertos versículos del Corán para formular leyes que restringen y discriminan a la mujer (por ejemplo, restricciones sobre el involucramiento en la vida pública, partiendo de un particular entendimiento de versículos del Corán, tales como 4:34, que es con frecuencia tomado para proclamar la guardia general masculina sobre las mujeres)<sup>25</sup>. Con frecuencia, sin embargo, las restricciones sobre las mujeres están basadas en una forma local que tiene la comunidad de 'ser musulmán', que tiene poca referencia al Corán, la Sunnah, las enseñanzas jurídicas, o que resultan del entendimiento propio de las mujeres de su papel, que luego ellas imponen a otras. Debemos siempre prestar atención a cuánto de la práctica real está basado en regulaciones jurídicas explícitas y cuánto está basado en otros factores. Como explicaré con más detalle en el capítulo cuatro, debemos ser muy cuidadosos al igualar al 'Islam' con 'la Ley Islámica', y de hecho, especialmente cuidadosos en sugerir una relación determinista entre interpretaciones restrictivas de un versículo coránico particular o regulaciones jurídicas sobre las mujeres en general y las prácticas resultantes de los musulmanes en todos los siglos y en todos los países. La costumbre local y las predilecciones son relevantes, tal vez más importantes para un entendimiento del papel real de las mujeres y su involucramiento en la sociedad.

Obviamente, las visiones conceptuales de la posición y el papel de las mujeres en la sociedad cuentan para algo y una de las cuestiones candentes en la escena musulmana contemporánea es hasta qué punto las prescripciones jurídicas tempranas, las prescripciones para el status y el papel de las mujeres deben ser la norma de guía para los musulmanes hoy. Hay varios campos existentes entre aquellos que buscan debatir estos asuntos desde dentro del redil del Islam:

1. Tradicionalistas que argumentan que la ley islámica ya está completa y en la cual se debe confiar como autoridad.
2. Modernistas de varios tipos (incluyendo algunas feministas) quienes en formas distintas tratan de agregar a la ley islámica, extrapolarla, o algunas veces negarla o reinterpretarla para los tiempos modernos (muchos de los cuales intentan superar las restricciones de la ley clásica sobre la mujer reinterpretando versículos Coránicos a la luz del compromiso inequívoco del Corán a la igualdad espiritual masculina y femenina).
3. 'Sálafis' convocando a terminar con la adherencia a las escuelas tradicionales de la ley, quienes confían en los mismos eruditos tempranos como hacen los otros, pero no confían en los precedentes históricos del cuerpo total de la ley islámica clásica y en su lugar formulan nuevas regulaciones sobre algunas materias, y quienes, en grados variables, promueven en ocasiones y en otras no la igualdad de sexos (con frecuencia son mencionados como fundamentalistas o islamistas, lo cual es confuso, dado que algunos en el campo modernista concuerdan en el punto de terminar la adherencia total de los musulmanes a una escuela particular de la ley tradicional).

También existen feministas cuya referencia es el liberalismo secular liberal, que buscan remover todos los aspectos de la ley islámica que no encajan con el estándar feminista liberal secular de igualdad y liberación para las mujeres.

Una presunción que asumimos en este libro es que el Islam no oprime a las mujeres, que donde el Islam encuentra su expresión en la ley, la ley no debe oprimir o discriminar a las mujeres; que donde tales cargas sean encontradas en la ley, deben ser enmendadas o removidas, y que el Corán y la Tradición Profética proveen la legitimidad y los medios para hacerlo. Sin embargo, discutir acerca de cómo esto debe ser hecho sería el tema de otro libro y no el de éste, que está dedicado a desafiar la noción de que el velo oprime a las mujeres. Mi planteo es que si el velo está vinculado a prácticas

opresivas en contra de las mujeres, tal como bajo el régimen Talibán en el Afganistán de los años '90, donde a las mujeres se les ha negado la educación, han sido confinadas al hogar y se les ha prohibido todo papel en la vida pública, el velo puede ser visto como un símbolo de la opresión de las mujeres en aquella comunidad. Sin embargo, la supresión no debe ser generalizada ya sea en el Islam o en el significado del velo. La tarea principal de este trabajo es desconectar tales presunciones, demostrar múltiples significados del velo. El foco está en el discurso occidental del velo, en lugar de en los debates dentro del mundo musulmán.

Por lo tanto yo difiero de Sonbol, quien argumenta que un importante problema metodológico en el campo es con aquellos eruditos que aceptan el Corán y la Tradición Profética como “la realidad en contraposición con la condición normativa de las mujeres”<sup>26</sup>. Su presunción es que la posición normativa de las mujeres puede ser descripta como opresiva, pero que las vidas reales de las mujeres pueden no serla, y que la vida real de las mujeres puede no haberse conformado con la descripción de un doctrina ‘oficial’ restrictiva: “Si acaso, el discurso social parece apuntar a una posición bien opuesta a lo que el discurso ‘formal’ nos presenta. Esto significa que la vida real que las mujeres llevan causó que los clérigos reaccionarios interpretaran las leyes más conservadoramente. Entre más ‘sueitas’ las mujeres, más estricta la interpretación” (p.5). A través de la historia islámica, esto es a veces cierto. El análisis de Huda Lutfi del tratado del siglo catorce de Ibn al-Háyy es un ejemplo. Ibn al-Háyy estaba denunciando los hábitos de las mujeres de El Cairo en términos para nada ambiguos, argumentando vehementemente que debían ser obligadas a quedarse en sus hogares. Las mujeres de El Cairo ignoraron estas imposiciones de quedarse en casa y llevaron a cabo negocios en la plaza de mercado como era usual. Lutfi usa estas vidas diarias de las mujeres para desafiar el estereotipo de las mujeres musulmanas como sumisas<sup>27</sup>. Sin embargo, como Sonbol, su argumento es que los ideales musulmanes encontrados en literaturas teológicas son restrictivos y opresivos por naturaleza con las mujeres y no un ideal viable.

Los puntos de Sonbol y Lutfi son un importante correctivo para el paradigma orientalista de la religión que habría tenido a las mujeres musulmanas oprimidas debido a uno o dos versículos en el Corán que, interpretados aisladamente, parecen no concordar con la igualdad y la dignidad de las mujeres. Sin embargo, yo calificaría su correctivo. Conuerdo con que hay interpretaciones del Corán que normativamente señalan un ideal que es anti-femenino. Sin embargo, hay otras interpretaciones que no lo hacen. Depende de cuál versículo uno esté citando y a cuál erudito uno se esté remitiendo. Además, depende de en base a qué definición de libertad o igualdad uno esté arribando a conclusiones. Por lo tanto, no estoy de acuerdo con la generalización de Lutfi de que el texto de Ibn al-Háyy representa a toda la teología islámica. Ella analiza su texto para mostrar que “el discurso islámico formal” ya sea medieval o moderno, busca un orden ideal patriarcal que inherentemente oprime a las mujeres<sup>28</sup>. Mi conclusión es que algunos discursos islámicos pueden resultar en un orden patriarcal opresivo<sup>29</sup>, pero otros discursos islámicos no.

Berktag, una feminista turca, critica la aproximación contextual descrita antes, que busca entender a las mujeres musulmanas desde su propia perspectiva, por su relativismo cultural. Ella argumenta, siguiendo a Tabari: “el relativismo cultural se vuelve una bandera bajo la cual la opresión puede parecer tolerable”<sup>30</sup>. Berktag se refiere al velo como un ejemplo de los problemas del relativismo cultural:

Este relativismo cultural por parte de las feministas occidentales algunas veces va tan lejos como para hacer una racionalización de la segregación de las mujeres que acepta y condona el velo para las ‘hermanas’ de Medio Oriente: ‘Aunque universalmente percibido en Occidente como una costumbre opresiva, ello (el velo) no es experimentado como tal por las mujeres que habitualmente lo visten’, escribe Leila Áhmed<sup>31</sup>. Dejando de lado la fuerza del argumento sobre la construcción social de la experiencia y los sentimientos, y sobre cuán equivocado es por lo tanto reclamar una ‘autenticidad’ especial para (sólo algunas de entre) ellas, uno se pregunta si las feministas occidentales, que saben perfectamente que estas prácticas nacen de una teología



del mantenimiento de la llamada “pureza femenina”, aceptarían alguna vez ponerse el velo ellas mismas y no como una forma de vida alternativa, sino como algo obligatorio, sobre lo cual no hay posibilidad de optar de otra forma<sup>32</sup>”.

Berktoy cree que hay una diferencia entre evitar el eurocentrismo y evitar las críticas de prácticas opresivas en ‘otras’ culturas. Pero como ilustra la cita anterior, sería difícil estar de acuerdo sobre lo que considera como ‘práctica opresivas’. Ella obviamente encuentra usar el velo como algo opresivo, mientras que yo no. Y yo rechazo cualquier posible presunción de que mi posición es irreflexiva. Nuestros distintos juicios acerca de usar el velo tienen que ver con diferencias en nuestras visiones del mundo, en compromisos, contextos ideológicos y políticos diferentes. Sin embargo, entiendo el énfasis de Berktoy en buscar lo que es común entre las mujeres de distintas culturas. Como argumenta Moors, la diferencia no debe ser considerada indispensable: hay valores humanos universales que nos pueden unir<sup>33</sup>. Lo que esto significa, sin embargo, es que deben ser las mismas mujeres nativas las que definen lo que es una práctica opresiva para ellas. Como este capítulo muestra, incluso entre ellas mismas no se pondrán de acuerdo. Lo que debe hacerse entonces, es aceptar el desacuerdo y trabajar juntas en asuntos que coincidan. Habrá asuntos en los cuales todas las mujeres puedan cooperar: educación, abuso marital, trato humanizado para las mujeres y así en adelante.

Berktoy es una de las pocas feministas que desafían abiertamente los intentos feministas de entender el significado del velo desde adentro aún cuando el relativismo cultural está errado, aunque yo argumentaría que su visión es la norma prevalente en la mayoría de los estudios feministas de las mujeres musulmanas (aunque no hayan sido nombrados). Hélie-Lucas argumenta que los intentos feministas de encontrar la liberación dentro del Islam eventualmente revelará los límites del Islam<sup>34</sup>, y Keddie y Berktoy concluyen que la noción ‘diferente pero igual’ usada con frecuencia por los musulmanes para competir por la igualdad de las mujeres en el Islam, no es igual, sino inferior.<sup>35</sup> Keddie sostiene incluso que si las mujeres musulmanas son tratadas con dignidad y respeto al

cubrirse, usar el velo es parte “de un sistema en donde los hombres son dominantes y las mujeres deben ser controladas”<sup>36</sup>. Hessini argumenta que las mujeres que escogen cubrirse están en última instancia aceptando la dominación masculina, al no desafiar las relaciones masculino-femeninas en su núcleo:

Cuando las mujeres usan el hiyab, obtienen respeto y libertad. En este sentido, el hiyab, que es con frecuencia percibido por los occidentales como una herramienta de la dominación masculina, puede a final de cuentas ser una fuerza liberadora para algunas mujeres marroquíes. Sin embargo, esta opción es tomada dentro de un marco patriarcal. Es una reacción condicionada y puede sólo existir dentro de unas normas prescritas establecidas por los hombres y para las mujeres<sup>37</sup>.

Leila Áhmed concluye que el movimiento contemporáneo de reutilizar el velo es una “tendencia alarmante”<sup>38</sup>, por su temor de que serán las fuerzas que sostienen interpretaciones restrictivas del papel de las mujeres en la sociedad las que ganarán sobre todas las otras corrientes y tendencias de los movimientos islámicos. Podemos esperar que esté equivocada y ser activos en trabajar por otra meta. Sin embargo, debemos ser muy cuidadosos acerca de cómo se restringe este ‘movimiento islámico particular que sostiene visiones supresoras sobre las mujeres’ al considerar que ‘el velo es el signo de cómo este movimiento define el papel de las mujeres, y sólo esto constituye el verdadero significado del Islam’.

*La Mujer Musulmana y el Velo*, entonces, está entrando en estos debates sobre el velo en dos niveles. Primero, me apoyo en entrevistas a mujeres musulmanas que viven en Toronto, Canadá, para descubrir su entendimiento del significado de hiyab. Hago énfasis en que yo no generalizo de mi pequeña muestra de entrevistadas a todas las mujeres musulmanas, aunque algunos de los sentimientos expresados por algunas de mis entrevistadas están en sintonía con las visiones registradas por otros eruditos que estudiaron el movimiento de re-utilización del velo. Tampoco reclamo que todas las mujeres musulmanas sostengan, o deban sostener, opiniones como las de mis entrevistadas. El objetivo aquí es simplemente oír las voces de algunas mujeres musulmanas acerca de su enten-

dimiento y experiencias con el velo. Un segundo nivel es añadir una perspectiva que ha sido marginada, a saber, el punto de vista de un creyente. Porque casi todas mis entrevistadas son orientadas religiosamente, de hecho, porque soy religiosa y el libro como un todo tiene una orientación espiritual<sup>39</sup>. Esto permite una lectura diferente de las mujeres, el Islam y el velo.

No es nada sorprendente corroborar que la creencia religiosa está marginada en los círculos académicos occidentales, los cuales tienen una orientación secular. Incluso menos sorprendente es el desdén feminista tradicional por las religiones, dadas las asociaciones históricas entre las religiones occidentales y la misoginia<sup>40</sup>. Sin embargo, las ideólogas feministas están revisando su rechazo total a la creencia y la práctica religiosa para las mujeres. La introducción de Young a “Las Mujeres en las Religiones del Mundo”, de Sharma, encuentra que la presunción feminista de que la religión es irredimiblemente patriarcal ahora es vista como simplista<sup>41</sup>. Las Mujeres y Las Religiones del Mundo, de Carmody, asume que, a pesar de las mujeres que sufren bajo la religión organizada, muchas mujeres han sacado fuerza de su religión, y que las religiones del mundo ofrecen a las mujeres y a los hombres “grandes fuentes de perdón y renovación”:

Sin negar la crítica feminista, yo añadiría sin embargo, que la última palabra en casi todas las tradiciones religiosas desarrolladas es una santidad igualmente disponible para las mujeres y para los hombres. Las mujeres han sufrido muchas discapacidades en la dimensión organizacional de la religión, pero cuando se trata de intimidad con Dios y ayuda hacia otras personas, lo hacen al menos tan bien como los hombres... Si uno fuera honesto, amoroso y sabio, sería lo que Dios o el Camino quisieran. Entonces las profundidades de las religiones del mundo ofrecen una instrucción tan importante como consoladora. De hecho, la instrucción es importante precisamente porque es consoladora: cualquier persona puede volverse santo y sabio<sup>42</sup>.

Warne habla de la “cuarentena no reconocida” que ha existido entre los estudios feministas y religiosos, y sugiere que es tiempo de derrumbar estas barreras:

Desafortunadamente, hay una tendencia a considerar sólo las experiencias negativas de las mujeres con la religión como acertadas, y todas las positivas, por definición, como una forma de falsa conciencia inducida patriarcalmente. Los juicios como estos son un serio problema para los eruditos interesados tanto en analizar la realidad de las mujeres como de la religión, porque cuando un trabajo intenta ser más matizado, a menudo es visto como una traición, o como una cooptación patriarcal<sup>43</sup>.

Estas son voces de bienvenida. Sin embargo, como Lazreg ha señalado, su fuerza ha sido apreciada sólo en el Judaísmo y el Cristianismo. Mientras muchos aún verían estas religiones como opresivas con las mujeres, hay una aceptación de aquellas feministas (incluso no feministas) que se identifican como judías o cristianas, mientras simultáneamente reclaman liberación y están trabajando por la igualdad de las mujeres. Las mujeres musulmanas no han sido consideradas todavía en esto:

El prejuicio modernista que tiñe la mayoría del pensamiento acerca de las mujeres en el Oriente Medio y el Norte de África, se manifiesta en un prejuicio definitivo en contra del Islam como religión. Aunque las feministas de EE.UU. han intentado acomodar el cristianismo y el judaísmo con el feminismo, el Islam es inevitablemente presentado como antifeminista. Lo que está en juego aquí no es sólo el prejuicio racionalista en contra de la religión como un impedimento al progreso y la libertad de la mente, sino la aceptación de la idea de que hay una jerarquía entre las religiones, y que algunas son más susceptibles a cambiar que otras. Como la tradición, la religión debe ser abandonada si las mujeres de Oriente Medio quieren ser como las mujeres occidentales. Tal como la lógica de este argumento lo requiere, no puede haber ningún cambio sin referencia a un estándar externo considerado como perfecto<sup>44</sup>.

Mi tarea, entonces, es inducir al respeto a la voz de la mujer musulmana creyente, para reclamar la liberación y la igualdad de las mujeres dentro del Islam. Creo que es un aporte indispensable el desarticular la visión cultural popular occidental de que el velo es un símbolo de la opresión musulmana hacia las mujeres y aquellas

conclusiones feministas que discurren actualmente con la cultura popular<sup>45</sup>. Busco desafiar las presunciones de Hessini, Macleod y otros, en base a las cuales critican la decisión de las mujeres de cubrirse como contraria a la libertad.

Los diferentes juicios sobre el hiyab finalmente se resumen en unos pocos puntos claves. La siguiente es una lista de seis temas que he obtenido de mi lectura en el campo de las mujeres y el Islam. Aquellos que critican el velo se apoyan en presunciones liberales y seculares acerca de la sociedad y la naturaleza humana. Por lo tanto vestir el velo se supone que es opresivo porque:

1. Cubre (esconde), en el sentido de asfixiar, la femineidad;
2. Está aparentemente vinculado a la diferencia masculino-femenina (la cual considera que por naturaleza, lo masculino es superior y lo femenino es inferior);
3. Está vinculado a una visión particular del lugar de la mujer (recluida en el hogar);
4. Está vinculado a una noción patriarcal, opresiva de la moralidad y la pureza femenina (a causa del énfasis del Islam en la castidad prematrimonial, el matrimonio, la condena de las relaciones sexuales pre y extra-maritales);
5. Es percibido como una imposición; y
6. Está vinculado a un conjunto de situaciones de opresión que las mujeres en el Islam enfrentan, tales como aislamiento, poligamia, fácil divorcio para el varón, derechos de herencia desiguales, etcétera.

Abordo estas presunciones a lo largo del libro y debo argumentar (no en este orden) que cubrirse:

1. No asfixia la femineidad;
2. Está asociado a una concepción que podría describirse como 'diferente-pero-igual', pero no postula una diferencia ineludible entre lo masculino y lo femenino;

3. No está vinculado a una concepción que limita a la mujer al hogar, pero tampoco considera el papel de la mujer que se queda en casa y el ama de casa como opresivo;
4. Está vinculado a una visión de la moralidad que sólo puede ser considerada opresiva si uno aprueba las relaciones sexuales fuera del matrimonio;
5. Es parte de la ley islámica, aunque es una ley que debe ser implementada de manera sabia y amistosa con la mujer; y
6. Puede y debe ser tratado separadamente de otros asuntos de los derechos de las mujeres en el Islam.

Quedará claro que no necesariamente considero todas las críticas feministas como falsas. Sin embargo, mi propia visión del mundo me lleva a ver estas cosas de modo diferente (por ejemplo, las diferencias masculinas-femeninas).

Los críticos del discurso occidental del velo señalan que el enfoque occidental sobre el velo ha sido obsesivo<sup>46</sup>. Muchas de las mujeres musulmanas que no se cubren se sienten molestas de que el Islam de las mujeres musulmanas sea reducido a usar el velo, como si no hubiera otra cosa acerca de su identidad digna de mencionar. Muchas de las que sí se cubren están decepcionadas de que se niegue su propia experiencia positiva de cubrirse; y, al igual que las que no se cubren, están molestas de que algunos otros aspectos de su identidad sean ignorados. De alguna manera al escribir un libro sobre el hiyab, estoy manteniendo viva la tradición occidental de discutir sobre las mujeres musulmanas sólo porque se cubren la cabeza. Mi justificación es que a pesar del enfoque occidental sobre el velo, la visión prevaleciente es la de la naturaleza 'opresiva' del velo y el Islam. Esto es a pesar de los recuentos etnográficos e históricos de mujeres musulmanas particulares, en tiempos y lugares específicos que desafían el estereotipo de las musulmanas como oprimidas. Hay aún muy pocos foros que provean un espacio comprensivo para las voces de aquellas que se cubren, o para una teoría positiva de usar el velo.

## C. El Velo, El Islam y Occidente

Al principio del siglo veintiuno, el tema del Islam, el fundamentalismo, el terrorismo, el extremismo y la posición de las mujeres en el Islam están en la mente de muchas personas, desde el conductor de bus local hasta el erudito especialista. El discurso en la mente popular versa acerca de lo retrógrado, violento y bárbaro del Islam, los árabes y los musulmanes. La opresión de las mujeres es dada por hecho. Esto hace que desafiar el estereotipo popular en Occidente de que el velo es un símbolo de la opresión de las mujeres musulmanas, sea una batalla muy difícil, mucho más a la luz de ciertos eventos de finales de siglo veinte en el mundo musulmán: la imposición de Irán del chador luego de la revolución de Jomeini en 1979; la imposición del burqa por los Talibanes luego de su ascenso al poder en 1997; y la violencia perpetrada por grupos fanáticos en el nombre del Islam en Egipto, Israel, Argelia y otros. ¿No confirma esto solamente que el Islam es violento, intolerante y anti-femenino? Mi libro no es un intento de discutir todos los problemas en el mundo musulmán. Sin embargo, la agitación en el mundo musulmán complica mi tarea debido al legado orientalista de Occidente (combinado con una amplia, profunda y difundida ignorancia del Islam). La visión que el movimiento orientalista ha desarrollado del Islam es precisamente de que el Islam es bárbaro, violento, medieval y retrógrado. Sin embargo, ¿cuándo fue la última vez que los medios mancharon a todos los católicos con las acciones del IRA, o a todos los protestantes con las acciones de los unionistas? Entonces, los medios no deben acusar a todos los católicos y a todos los protestantes por igual: el punto es que para los musulmanes no se ha acordado el mismo grado de cuidado y de precisión, no hay un reconocimiento de circunstancias especiales y localizadas que intervengan entre el Islam y la representación.

Mientras las administraciones de los Estados Unidos y otros poderes occidentales dicen que no tienen nada en contra del Islam como religión en general, o en contra de los musulmanes en general, estoy convencida de que la retórica pública demonizando al Islam es parte del mantenimiento de su hegemonía global. El

discurso del velo en Occidente está atado a los intereses nacionales occidentales. La política de EE.UU. en Oriente Medio es proteger su acceso a los campos petroleros de Oriente Medio y dar apoyo incondicional a Israel<sup>47</sup>. Debido a que el Islam es percibido como anti-occidental, los movimientos islamistas contemporáneos que instalan la ley de la shari'ah son temidos. Se piensa que los gobiernos musulmanes comprometidos en implementar la ley islámica interferirán con los intereses occidentales y que pueden amenazar a Israel. Por lo tanto, los gobiernos seculares pro-occidentales en el mundo musulmán son apoyados, incluso si reprimen salvajemente a su propia población. La asociación del velo con los movimientos islamistas es por lo tanto el vínculo entre la política del poder occidental y un discurso en contra del velo en occidente. Los medios y los eruditos occidentales tienen un interés en mantener la hegemonía occidental en el mundo, entonces algunos eruditos occidentales proveen las justificaciones intelectuales para esta diatriba anti-islámica<sup>48</sup>.

Los principales medios de comunicación llevan este discurso a la cultura popular<sup>49</sup>. El periodista Hoagland argumenta que con respecto a la política exterior de EE.UU., Washington DC establece la agenda de los medios:

“Con los temas internacionales es simplemente un asunto de Washington; es una ciudad que depende de la administración. Y es muy difícil mantener el interés en un asunto de política exterior si la Casa Blanca, el Departamento de Estado, la Rama Ejecutiva e incluso el Congreso, no están interesados o están tratando de restar importancia a ese asunto en particular... pero sin esa clase de seguimiento por alguna parte del gobierno, la prensa misma es muy débil para tratar de sostener su agenda. Se puede hacer por un día, o tal vez por tres días, pero al final del tercer o cuarto día, si no hay eco, hay muy poco que usted pueda hacer para crear tal debate<sup>50</sup>”.

Sin embargo, los intereses nacionales de EE.UU. y de Occidente han dictado políticas exteriores que son interpretadas por la mayoría de la población musulmana y árabe como hipócritas y dañinas para su propia realidad y necesidades: Israel no es bom-



bardeado por su programa de armas nucleares secreto; Occidente permanece callado ante las violaciones de los derechos humanos contra los musulmanes (represión y tortura de musulmanes en Turquía, Túnez e Israel); y apoya a gobiernos corruptos por encima de los movimientos democráticos<sup>51</sup>. Todas estas cosas añaden combustible a los grupos extremistas en el mundo musulmán. Sin embargo, las acciones de los terroristas en el mundo musulmán, especialmente en contra de turistas occidentales, dejan a la población occidental convencida acerca de que el Islam y los árabes son bárbaros y anti-occidentales, y que necesitan un trato fuerte y el castigo de Occidente. Entonces, los occidentales temen que partidos islámicos sean elegidos en el poder y que actúen en contra de ellos, y los musulmanes, convencidos de que el Occidente está en contra de ellos, son llevados más al extremo. El círculo vicioso continúa hasta hoy en día.

Por lo tanto los intereses nacionales de los EE.UU. y Occidente han permitido que la demonización del Islam florezca en la mente del público. Las ideas acerca de la opresión de las mujeres en el Islam y el papel del velo en esa opresión son parte del discurso. Cuando la población occidental está predispuesta a detestar a los musulmanes y a los árabes, reafirmar las necesidades de la política exterior de EE.UU. y Occidente es más fácil, porque el público apoya en lugar de criticar (por ejemplo, al no condenar los asesinatos extrajudiciales de Palestinos por parte de Israel, o el sufrimiento de ciudadanos iraquíes inocentes debido a las sanciones). La gente que consume las noticias de los principales medios de comunicación como su única fuente de información acerca del Islam, no puede saber nada sino la perspectiva negativa sobre el velo.

El discurso occidental principal en contra del Islam también ha hecho más difícil para los reformadores musulmanes mejorar el status de las mujeres musulmanas, porque el mejoramiento con frecuencia ha sido vinculado a la colonización y/o con la occidentalización<sup>52</sup>. Tucker observa que el feminismo árabe ha tenido que trazar un curso difícil entre la 'tradición', que puede ser opresiva pero que es vista como 'auténtica', y la reforma, que puede ser vista como una occidentalización no auténtica<sup>53</sup>. De hecho, estos mo-

ernos llamados a proteger la 'tradición' y la 'autenticidad' han obstaculizado mejoras para las mujeres que habrían estado en línea con los tempranos derechos que las mujeres ejercitaron bajo la ley islámica, por sobre una 'tradición' deteriorada. Por ejemplo, a mediados y finales del siglo veinte, Abul 'Ála al-Mawdudi, un erudito islámico del subcontinente indio, censuró los esfuerzos para la planificación familiar como intentos occidentales de minar el Islam al reducir el número de musulmanes, incluso aunque la planificación familiar fue permitida por todas las cuatro escuelas de jurisprudencia (madhabib) y ampliamente practicada en la era pre-colonial<sup>54</sup>.

Otro legado del Orientalismo que complica mi tarea de destituir el estereotipo de que el velo es opresivo, es la dicotomía Occidente/Oriente que esto encierra. Es demasiado simplista etiquetar ese estereotipo como un estereotipo 'occidental' (aunque es más fácil con fines de su exposición), porque hay muchos musulmanes en el mundo que también ven el velo como opresivo. Dividir el mundo en Occidente y Oriente es una presunción orientalista que ha funcionado para asegurar la superioridad 'Occidental' y la inferioridad 'Oriental'. La dualidad simplifica la política global, y más importante aún, borra áreas de similitud entre el 'Occidente' y el 'Oriente'. Los estados musulmanes en el Oriente Medio y en Asia se han estado secularizando o 'modernizando' en los pasados cien años. Muchos musulmanes no son practicantes, al igual que un número significativo de occidentales no son ya más cristianos o judíos practicantes. (De hecho la dicotomía Occidente/Oriente se trata acerca de cristianos y judíos viviendo en países 'musulmanes', y de los musulmanes que viven en Occidente). Algunos musulmanes son tan anti-Islámicos como lo son muchos Occidentales, convencidos de que éste es opresivo, retrógrado, violento y mucho más. El legado del orientalismo en los medios de comunicación y las academias occidentales principales, al dejar por fuera estas dinámicas, trabaja para reforzar el estereotipo negativo del Islam en Occidente. Fortifica el estereotipo negativo porque la división simplista Occidente/Oriente permite que se hagan ecuaciones simplistas: el Occidente significa progreso, el Oriente es igual a subdesarrollo y atraso; las mujeres occidentales son liberadas, las

mujeres orientales son subyugadas; y así en adelante. Sin embargo es también ampliamente reconocido en estos días que el mundo es una 'aldea global'. Al reconocer la globalización, es posible convertirse en un observador más sofisticado del mundo. El cliché de que el velo es opresivo no es defendible frente al entendimiento refinado de las dinámicas y corrientes en una aldea global, en la que algunas mujeres musulmanas acogen el velo deseosamente, pero en la que otras no lo hacen.

## D. Los Musulmanes en Occidente

La necesidad de desafiar el estereotipo negativo del velo como opresivo es urgente para los musulmanes que vivimos en Occidente<sup>55</sup>. La evidencia anecdótica demuestra que los musulmanes (hombres y mujeres) somos perjudicados por la imagen negativa del velo y del Islam. Algunos ejemplos serán suficientes para resaltar esto. En 1995 algunas alumnas musulmanas fueron expulsadas de la escuela en Quebec, Canadá, por rehusarse a quitarse sus velos. Las escuelas determinaron que el velo era un 'símbolo ostentoso' similar a la esvástica. Una joven en Quebec que vistió el hiyab en el bachillerato se mostró mortificada al ver a su profesora en televisión diciendo "el Islam degrada a las mujeres". "Yo empecé a llorar. No podía entender por qué alguien diría algo como eso" le dijo a [Kelly]. "Ella me conoce. Sabe cómo soy, que no soy así. ¿Cómo puede decir eso?"<sup>56</sup>.

Un grupo de gestión islámica en los Estados Unidos y Canadá, el Consejo sobre Relaciones Norteamericanas-Islámicas (CAIR), documenta el acoso y la discriminación en contra de los musulmanes.

En 1998 se reportaron incidentes de mujeres que perdían sus trabajos o que no eran contratadas por rehusarse a descubrirse en: Dunkin' Donuts (Boston); US Airways; Boston Market Restaurant (Sacramento, California); Taco Bell (Arlington, Virginia); Domino's Pizza (Colorado); KMART (Nueva Jersey); y el Hotel Sheraton (Washington). En todos los casos las mujeres fueron reintegradas luego de la intervención del CAIR. Algunas mujeres

recibieron disculpas y una compensación. Los hombres musulmanes sufren por el discurso negativo sobre el velo también. El CAIR reportó en noviembre de 1997 que un niño de 13 años de edad fue hospitalizado luego de ser golpeado por dos o más adolescentes que lo llamaron “cabeza de trapo” y “p—to negro de la arena”. Aparentemente el ataque ocurrió luego de que el padre de uno de los atacantes llamó al padre de la víctima un “cabeza de trapo” y “amante de la cabeza de trapo”.<sup>57</sup>

Este libro intenta socavar este estereotipo y aspira de esta forma mejorar las vidas de los musulmanes que viven en Occidente.

## E. Método y Argumento

*La Mujer Musulmana y el Velo* cubre muchas disciplinas académicas: la teoría política, el feminismo, la antropología, la sociología, la historia, y el estudio del Oriente Medio y del Islam. Mi método para socavar este estereotipo del velo es ecléctico: hay cinco capítulos, cada uno usando una metodología diferente (tomada de una o más de las disciplinas mencionadas anteriormente) para adoptar diferentes caminos al desafiar el estereotipo. El hilo conductor que mantiene unidos a los diferentes capítulos es la tradición de la teoría política, la disciplina de referencia de este libro. La teoría política, ampliamente concebida, tiene como objetivo estudiar la naturaleza del poder en las comunidades políticas, entre los ciudadanos y el Estado, o entre los ciudadanos mismos, indagar acerca de lo justo y lo injusto, patrones iguales y desiguales o relaciones de poder. En *La Mujer Musulmana y el Velo*, pretendo enfocarme sobre la visión cultural occidental y popular de que el velo es opresivo para las mujeres musulmanas y resaltar los patrones de poder subyacentes detrás de esta imagen construida del velo. Adicionalmente, formularé una teoría positiva del velo.

El Capítulo Uno rastrea los orígenes del discurso de que el ‘velo es opresivo’ en Occidente. Argumento que atacar al velo fue una parte esencial del proyecto colonial, necesario para tirar abajo las barreras entre el poder colonial y las mujeres que se cubren. El

punto es enfatizar la naturaleza prefabricada del discurso en contra del velo y destacar su vínculo con los intereses políticos de Occidente. También expongo cómo los movimientos independentistas en los países musulmanes colonizados incluyeron un enfoque sobre el velo, a medida que las élites nacionalistas aceptaron la versión occidental del significado de hiyab y se esforzaron para ‘liberar’ a su país de las “prácticas islámicas retrógradas”. El Capítulo Dos presenta entrevistas con algunas mujeres musulmanas de Toronto. Entre mayo y julio de 1996, entrevisté a quince mujeres musulmanas sunnitas y a una mujer ismaelita para preguntarles acerca de su comprensión del hiyab y de aquellas que se cubrían, y sus experiencias al vestir el hiyab en Toronto. El capítulo explica el modo de usar la experiencia de las mujeres como fundamento del conocimiento. El Capítulo Tres es un estudio del movimiento contemporáneo de reutilización del velo en el mundo musulmán. Aquí trato acerca de literaturas antropológicas, sociológicas e históricas contemporáneas que discuten el fenómeno de reutilización del velo. Estos estudios demuestran que las mujeres se cubren por muchas razones diferentes, ya sean religiosas, sociales o políticas. La realidad empírica sola desafía el estereotipo occidental de que todas las mujeres son forzadas a cubrirse y que cubrirse es opresivo. Con una crítica a la perspectiva de la feminista marroquí Fátima Mernissi sobre el velo, el Capítulo Cuatro lleva al libro a terrenos teóricos. Aquí muestro que el análisis de Mernissi del velo está basado en una lectura idiosincrática del Islam. Sus interpretaciones están basadas en sus propias experiencias personales negativas con el uso del velo, pero argumenta que todas las mujeres musulmanas sufren debido al uso del velo. Yo difiero con esa conclusión e intento demostrar por qué una lectura alternativa es posible dentro del Islam. El Capítulo Cinco es un esfuerzo por formular una teoría positiva del velo. Trato acerca de dos testimonios de mujeres musulmanas en artículos de periódicos sobre su experiencia positiva de cubrirse. Los argumentos de las mujeres se derivan de las críticas feministas de la explotación del cuerpo femenino en la sociedad capitalista para sostener que cubrirse puede ser una forma de liberación. Finalizo el capítulo resaltando el aspecto de la fe religiosa que es con mucha frecuencia dejado por fuera. Debo rei-

terar a lo largo del libro que no estoy intentando argumentar que el velo jamás es opresivo para las mujeres musulmanas. Claramente algunas mujeres experimentan el cubrirse como algo opresivo. Mi punto es que la noción de que el velo es opresivo se ha convertido en un paradigma que asume el status de una afirmación verdadera. Digo que no estoy de acuerdo con esa interpretación. En este libro, presento una perspectiva alternativa.

Es importante entender que este estudio es un debate al nivel de las ideas. Incluyo entrevistas no como parte de una etnografía de las mujeres musulmanas que viven en Toronto, sino como un punto de partida para teorizar acerca del velo. Mi presunción subyacente de que el Islam como teoría política (una teoría de la comunidad política) no oprime a las mujeres, guía mis críticas y la formulación de una teoría positiva del velo. Entiendo que las comunidades musulmanas reales puedan no reflejar la descripción normativa y positiva que describo. Sin embargo, así como el liberalismo permanece como una aspiración en curso para la creación de una buena sociedad que no ha sido aún alcanzada en la realidad<sup>58</sup>, (una sociedad libre de racismo, pobreza, sexismo y más) sostengo la teoría de que el Islam es una aspiración en curso para la creación de una sociedad ideal. Aunque nos esforzamos, reformamos y luchamos a medida que avanzamos, estamos apuntando a un bien superior.

## F. Terminología – El Velo

Una nota final de la palabra ‘velo’. Busco evitar la palabra ‘velo’ en mi escrito, porque esta palabra está sobrecargada del estereotipo negativo. Parte de todo el problema del enfoque de Occidente sobre el ‘velo’, como muchos eruditos han mencionado, es precisamente la simplificación de que la frase ‘el velo’ involucra: como si hubiera sólo una clase de ‘velo’ que las mujeres musulmanas hayan vestido jamás<sup>59</sup>. Esto es una farsa, que aumenta el problema del estereotipo negativo. En el idioma español, un ‘velo’ es normalmente “una pieza de tela, usualmente más o menos transparente, unida al sombrero

de un mujer, para esconder el rostro o protegerlo del sol”. [OED]<sup>60</sup>. Este concepto corresponde a la palabra árabe niqab, el velo con el que algunas musulmanas se cubren la cara. Como palabra para evocar la noción del hiyab es totalmente inadecuada. Hiyab, de la raíz háyaba que significa cubrir, ocultar, esconder, es una noción compleja que abarca la acción y el atuendo. Esta puede incluir cubrirse la cara o no. Incluye recatar la mirada con el sexo opuesto y se aplica a los hombres también, quienes deben recatar su mirada y cubrirse del ombligo a la rodilla. En estos días, el hiyab es también el nombre usado para el velo que las mujeres visten sobre sus cabezas y que se amarran o abrochan en el cuello, con sus caras descubiertas. Con el paso de los siglos, y en diferentes lugares, el modo en que una mujer se cubre ha variado enormemente: qué partes se cubren, con qué tipo de material, textura, patrón, etc. La terminología ha variado también, de región a región, por supuesto. En este libro, uso la palabra hiyab para referirme al concepto de cubrirse. La expresión “velo para la cabeza” designará a las mujeres que se cubren todo, a excepción de las manos y la cara, y para mantener el uso común musulmán; velo para la cabeza será intercambiable con hiyab; la palabra niqab se referirá al velo que cubre la cara y que algunas mujeres añaden a sus velos para la cabeza.

## Capítulo Uno

# El hiyab en la Era Colonial

• Cuándo se volvió el velo un símbolo de opresión en Occidente?  
¿ Aunque no he sido capaz de señalar los orígenes de esta concepción, es evidente que por el siglo dieciocho, el velo era ya tomado por los europeos como una costumbre opresiva entre los musulmanes. La dama británica Mary Wortley Montagu, quien viajó a Turquía con su esposo diplomático, Edward Wortley Montagu entre 1717 y 1718, enfrentó la idea de que el velo era opresivo. Habiendo probado el velo mientras estaba en Turquía, argumentó que les daba libertad a las mujeres, pues éste les permitía ir por las calles sin ser reconocidas<sup>1</sup>. Sin embargo, la noción del velo como opresivo asumió un nuevo e importante enfoque en el siglo diecinueve, porque esa fue la era de la colonización europea del Medio Oriente. Como Áhmed demuestra en su libro, los colonialistas usaron ese nuevo enfoque sobre el estatus de las mujeres para justificar la invasión y la colonización del Medio Oriente.

Durante la era colonial, los europeos, hombres y mujeres, ya fueran colonialistas, viajeros, artistas, misioneros, eruditos, políticos o feministas, suscribían al pensamiento único de que las mujeres eran oprimidas por su cultura. La idea era que: “Aparte del Cristianismo, ninguna enseñanza puede elevar el carácter y la posición de las mujeres mahometanas en ningún lugar; pues, mientras ella acepte el Corán como la regla de su fe, estará sin duda de acuerdo con la vida mutilada por la cual está condenada”<sup>2</sup>. El velo estaba incluido como parte de la lista estándar de opresiones que enfrentaban las mujeres musulmanas: poligamia, aislamiento y exposición al divorcio masculino. De hecho, el velo se volvió un símbolo de todo lo que llevara a las mujeres a un estatus de degradación y una metáfora o signo de la degeneración de todo el Medio Oriente que alimentó a la visión orientalista en la cultura europea<sup>3</sup>.



No fue sólo Occidente el que estaba convencido de la naturaleza opresiva del velo. Las élites nativas internalizaron la visión orientalista sobre sus propias sociedades. Ellas también se convencieron de que eran retrógradas, sus mujeres degradadas y de que debían seguir las prescripciones occidentales para “progresar”.

“¿Cómo hemos llegado a ser considerados como parte del Oriente?”, preguntó un lector que escribió al diario egipcio *al-Muqtataf* en 1888. “¿No estamos nosotros más cerca de Europa que de China o del Norte de África?” Ha sucedido, replicó el editor, porque aquellos que nos estudian se llaman a sí mismos “orientalistas”. Pero este escepticismo no duró. Cinco años después, cuando había llegado a conocer personalmente a algunos de los Orientalistas principales de su tiempo, el editor estaba deseoso de aceptar el Oriente como su propia imagen. “Somos nosotros los que nos hemos puesto en esta posición. Hay una cosa que puede unirnos a todos en el Oriente: nuestra pasada grandeza y nuestra actual condición retrógrada”<sup>4</sup>.

Quitarse el velo se volvió una urgencia central para las élites que intentaban estar a la altura de Occidente. El ‘velo’ se volvió un potente símbolo del retroceso de una nación<sup>5</sup>. Y dado que eran las clases altas las que gobernaban y lideraban la ‘modernización’, el discurso en contra del velo fue también un ataque a las clases más humildes apegadas al velo y a sus antiguos significados (piedad / religiosidad / estatus)<sup>6</sup>. El discurso en contra del velo abrió un abismo entre la población de cada nación: las élites enfocadas hacia imitar a Occidente, que adoptaban la cultura del colonizador así como se beneficiaban económica y socialmente del colonialismo, versus el resto, las clases bajas, los profesores musulmanes tradicionales y otros que así como sufrían a causa del colonialismo, tampoco estaban asimilando los métodos occidentales<sup>7</sup>.

De esta forma, la noción de que el velo es opresivo es una idea que nació de la dominación, o, al menos, del deseo de dominar. Cualquier argumento que proponga que el velo es un símbolo de la opresión de las mujeres musulmanas, deriva, a sabiendas o no, del discurso orientalista colonial acerca de la inferioridad de los musulmanes. Es por esto quizás que los debates acerca del velo

pueden asumir proporciones tan dramáticas. El cuestionamiento al velo, como subraya Áhmed, ha conllevado siempre, desde el período colonial, la carga de los significados orientalistas<sup>8</sup>. Las luchas de hoy en día en el mundo musulmán sobre el hiyab, reflejan este tipo de divisiones de clase y cultura.

## A. La Metafísica de la Modernidad

Si el velo ha sido visto como opresivo en Occidente al menos desde los años 1700, ¿qué fue lo que sucedió con la era colonial del siglo diecinueve, que atrajo de nuevo la atención sobre el velo?

En este capítulo, argumento que es su condición de inhibidor de miradas lo que más contribuye con que caiga bajo ataque. A pesar de que las dinámicas en juego comenzaron durante el colonialismo moderno, continúan hasta la actualidad y explican los ataques contemporáneos al velo. Mi análisis extiende el argumento de Timothy Mitchell en *Colonizando a Egipto*, acerca del encuentro entre la “metafísica de la modernidad” europea con una metafísica no europea. *Colonizando a Egipto* empieza con un análisis postmoderno convincente de la forma de entender el mundo del siglo diecinueve (modernista). Mitchell interpreta a la modernidad como una “ontología de la representación”. Siguiendo la distinción entre mente y cuerpo de Descartes, la modernidad parte al mundo en dos: un mundo material e inerte compuesto de cosas, y un mundo inmaterial de significados y conceptos (marco de trabajo). La esfera de los significados se experimenta como anterior al mundo del objeto, dándole estructura y haciéndolo inteligible. Para Mitchell, sin embargo, esta dualidad es de hecho un efecto de la técnica de la representación que se hizo primordial en el siglo diecinueve. Usando el ejemplo de las exposiciones internacionales como su motivo central, pero extendiendo su argumento a cualquier tipo de exhibición como zoológicos, almacenes de departamentos, museos, arquitectura urbana, teorías académicas de la cultura y el lenguaje, Mitchell sugiere que la persona moderna está orientada hacia el mundo como desde afuera. En una exposición

internacional, casualmente en un teatro, el visitante es un espectador, apartado del objeto, del espectáculo. La exposición pretende ser una representación fiel del mundo real en algún otro lugar. De esta forma la exposición internacional de El Cairo en Estocolmo, Suecia, en 1889, reprodujo una calle de El Cairo que incluso mostraba la pintura sucia (p.1). (Mitchell llama la atención hacia el hecho de que los egipcios que visitaron la exposición se fueron disgustados). Sin embargo, como Mitchell argumenta: “por su realismo (sugiriendo ella misma ser una copia de un lugar real en otra parte) lo artificial se proclama a sí mismo como irreal” (p.xiii). El efecto de esta afirmación en los visitantes es partir el mundo en dos: un mundo real (allá afuera) y su copia, su representación, aquí. Aparte de esto, la exposición está acompañada por mapas (direcciones y guías como marcos de trabajo) sobre cómo interpretar y entender la exposición. El mapa media entre la persona y la exposición, confirmando tanto el efecto de partir el mundo en dos como la sensación de desprendimiento del mundo material. “El texto o plano aparentemente separado, uno podría decir, era lo que confirmaba la separación de la persona de los elementos mismos de la exposición, y la separación de esos mismos elementos en la exposición del significado o realidad externa que ellas representaban” (p.20).

Mitchell argumenta que cuando los visitantes dejaban la exposición, se imaginaban que habían dejado el mundo de la representación, aunque de hecho, la mayoría de los aspectos de la vida del siglo diecinueve se estaban volviendo parte de la técnica de la representación: “todo lo recolectado y arreglado para representar algo, para representar progreso e historia, la industria y el imperio humano; todo dispuesto, siempre evocando de alguna manera una verdad más grande” (p.6). Entonces el mundo entero es una exposición, no sólo metafóricamente hablando: comodidades, signos de trabajo en progreso afuera del hogar, y expuestos bajo ventanas de vidrio y compartimentos en los nuevos almacenes por departamento; zoológicos exponiendo a los animales del mundo, museos de otras culturas, granjas modelos y su nueva maquinaria representando el progreso, ciudades representando un plano no

material (disposición geométrica, nombres de calles y números en las casas: “Haussmann dispuso los bulevares de París para crear una perspectiva precisa al ojo del individuo correctamente posicionado, a quien le fue dado un punto de vista externo por parte de la arquitectura que enmarca”. (p.59).

La técnica de representación lleva al individuo a experimentar el mundo entero como desde afuera, como si el mundo fuera una imagen: “Todo parecía estar dispuesto ante uno como si fuera el modelo o la imagen de algo. Todo estaba dispuesto ante un sujeto observador dentro de un sistema de significados (para usar la jerga europea), declarándose el creador de la escena mismo como el significador que atribuye esos significados” (pp.12–13). Y debido a que el individuo está desprendido y separado del mundo objetivo, capaz de mirar hacia abajo y comprender el mundo con una mirada, este efecto de representación lleva a la certidumbre de lo que se quiere representar, a “la verdad” (p.7). Fotografías y descripciones verbales cuidadosas del mundo material son tomadas como la verdad acerca del mundo. “La publicación en 1858 de la primera colección general de fotografías del Medio Oriente, el Egipto de Francis Frith y Palestina, Fotografiado y Descrito, sería ‘Un experimento de fotografía... de valor superador’, fue anunciado en el Art Journal, ‘pues nosotros sabemos que vemos las cosas exactamente como son’” (pp.22–23).

### 1. LA MIRADA Y EL VELO

Lo que necesito destacar aquí acerca de la experiencia moderna del mundo como una exposición, es la prioridad dada a mirar: ‘Ahora somos personas objetivas’, escribió The Times en el verano de 1851, con ocasión de la Gran Exposición. “Queremos colocar todo sobre lo que podamos poner nuestras manos dentro de cajas de vidrio y mirar a nuestra satisfacción” (pp.19–20). Mitchell anota que esto es la experiencia moderna de la ‘objetividad’: el sentimiento de que uno es capaz de mirar y observar el mundo desde un lugar neutral. De hecho, los visitantes de Oriente Medio en Europa con frecuencia observaron la propensión europea a mirarlos con fijeza. Tahtâwi, un erudito y administrador egipcio que pasó cinco

años en París de los años 1820, tuvo que explicar, seguramente a conciudadanos confundidos, dado que la cultura de Medio Oriente creía (cree) en ‘el mal de ojo’, o en la habilidad de causar daño con la mirada, esta tendencia europea a mirar fijamente. “Una de las creencias de los europeos”, anotó Tahtawi en su libro al discutir acerca de las costumbres y modales de varias naciones, publicado en 1883: “es que la mirada no tiene efecto alguno”<sup>10</sup>.

¿Qué pasa, entonces, cuando uno se encuentra con un mundo dispuesto a condicionar y controlar la mirada? La mirada requiere un punto de vista “para ver sin ser visto”, y también que los nativos se presenten a ellos mismos como un espectáculo. No es difícil ver inmediatamente que tan frustrado estaría un visitante europeo al llegar a Oriente Medio, en donde las mujeres cubren sus rostros con un velo. Allí las mujeres no se exhiben a sí mismas como parte de una exposición. Ni tampoco las casas en las que viven (hay celosías sobre las ventanas que miran a la calle), ni la segregación entre hombres y mujeres lo permite. Las mujeres que usan el velo violan todos los requerimientos de “el mundo como una exposición”: ellas no pueden ser vistas, pero están mirando: no son una imagen que puede ser leída. Ellas son seres misteriosos que se rehúsan a ofrecerse al visitante.

En mi opinión, este es un aspecto clave de la campaña europea en contra del velo. Los europeos llegaron a Oriente Medio con la confiada presunción de ser la cumbre de la civilización, pero esta convicción se vio desestabilizada al llegar a Oriente Medio. ¿Cómo podía uno ser superior o establecer autoridad sobre criaturas que no podían ser examinadas ni vigiladas (debido a que ellas no podían ser vistas y comprendidas como una imagen)? Lo que no podía ser visto, comprendido como un espectáculo, no podía ser controlado: más aún, los europeos se sienten incómodos ante las mujeres con velo; saben que están siendo vistos por mujeres que ellas mismas no son vistas. Eso les da a esas mujeres poder sobre los europeos. Era una reversión de la relación esperada entre lo superior y lo inferior: el poder ver sin ser visto, el poder vigilar sin ser vigilado: el poder controlar, sin ser controlado. Entonces, y aquí está lo esencial de mi argumentación, lo europeos tomaron venganza, se desquitaron. Atacaron el velo, trataron de ras-

garlo; intentaron por todos los medios de exponer a las mujeres, exhibirlas. Expusieron a las mujeres en pinturas, fotografías, etc., mostrándolas desnudas, o de otra forma sin vestido. Pero todavía deberé explicar más en detalle el acto de mirar, en algunos libros de viaje escritos por visitantes europeos a Oriente Medio.

## 2. INVENTANDO A LAS MUJERES: EL DESEO MASCULINO

Europa ya conocía al Oriente como un lugar exótico, cruel, bárbaro pero también deliciosamente sensual, indulgente y licencioso. La imagen había sido impresa en la conciencia europea por una amplia variedad de fuentes por varios siglos. Estaban los cuentos populares y las piezas eruditas de la Edad Media acerca de 'Mohamet el Mago', el lunático loco con sus seguidores proclamando una nueva religión<sup>11</sup>; la literatura romance inglesa de la Edad Media con un tema común de los hombres occidentales caballerosos salvando a las mujeres orientales tratadas brutalmente<sup>12</sup>; Dante, que puso al Profeta Muhámmad (P y B) en el nivel más bajo del Infierno<sup>13</sup>; Shakespeare, con sus sospechosos turcos<sup>14</sup>; las historias de las Mil y Una Noches, las Noches de Arabia, enormemente populares en Europa, llenas de cuentos de reyes, princesas, magia, diablos y decapitaciones<sup>15</sup>; las exóticas pinturas de escenas de harenes de Ingres<sup>16</sup>; y cosas por el estilo.

A pesar de que había mujeres artistas y escritoras contribuyendo a una imagen occidental del Oriente, la imagen fue formada por hombres y su deseo (heterosexual)<sup>17</sup>. La fascinación por el Oriente era una fantasía acerca de las mujeres: la exótica belleza detrás del velo; los objetos sexuales en el harén del hombre oriental (¿tenían envidia?). La imagen del Oriente atrajo a los hombres europeos, que buscando lo exótico y las aventuras<sup>18</sup>, fueron en bandada a Oriente Medio para ver y encontrar las afamadas bellezas del Oriente:

“¡La Kasbah! Esta palabra mágica me intrigaba cuando era una niña... ¡La Kasbah! Yo sólo sabía que tenían lugar sangrientas luchas entre árabes y soldados allí en la noche, y también que las mujeres se encontraban allí. ¿Cuáles mujeres? No tenía idea.

Indudablemente eran criaturas no naturales, distintas de todas las otras mujeres. Imaginaba una guarida de peligro y encantamiento, justo desde las noches árabes...<sup>19</sup>

Los relatos de viajes publicados por hombres están llenos de descripciones detalladas de mujeres y de la pasión de los hombres por ver bailarinas y burdeles. Los hombres están sorprendentemente (¿o no tan sorprendentemente?) preocupados por las mujeres como seres sexuados. Por ejemplo, Klunzinger describe una ocasión en la que él y algunos compañeros viajaron al lado de una mujer con velo y cómo ambos se voltearon para verse uno al otro luego. “Nuestros ojos se encuentran de nuevo y las dos grandes órbitas, negras y resplandecientes, nos delatan que bajo la incómoda cubierta hay un corazón cálido como el nuestro que está latiendo, tal vez latiendo por nosotros.”<sup>20</sup>

Bayle St. John escribió que en la expresión de los ojos de las mujeres egipcias (siendo los ojos todo lo que él podía ver) “hay una promesa del cielo”<sup>21</sup>. Una mujer miró a Richard Burton, él le devolvió la mirada y “viendo que mis compañeros estaban empleados con seguridad, entré al peligroso terreno de levantar la mano a la frente. Ella sonrió casi imperceptiblemente y dando la espalda se fue”. El peregrino estaba en éxtasis<sup>22</sup>. El Oriente mismo fue feminizado. Nadar en el Mar Rojo era, escribió Flaubert, “como si estuviera yaciendo sobre mil pechos líquidos”<sup>23</sup>. Las autoras mujeres reprodujeron el discurso dominante masculino. Cuando Gertrude Bell escribió acerca de sus experiencias de viaje a Persia, describió sus sentimientos en el lenguaje de los orientalistas clásico:

“El Oriente está lleno de secretos, y debido a que está lleno de secretos, está lleno de sorpresas cautivadoras. Hay muchas cosas excelentes en la superficie (pero) su encanto esencial es de una cualidad más sutil... (de repente) el Oriente corre a un lado sus cortinas, hace brillar una faceta de joyas frente a tus ojos sorprendidos, y desaparece de nuevo con una pequeña risa de burla frente a tu desconcierto; luego por un momento te parece que la estás mirando a su cara, pero mientras estás preguntándote si ella es un ángel o un demonio, se ha ido”<sup>24</sup>.

Cuando las mujeres ‘orientales’ no eran objeto de fantasía, eran todavía deshumanizadas con toda clase de adjetivos usados para describirlas a ellas y a su forma de vestir. Las mujeres con niqab eran con frecuencia comparadas desfavorablemente con varios tipos de animales, barcos, globos, los fantasmas y los muertos<sup>25</sup>. Así que ya fuera una belleza exótica o un fantasma, la mujer musulmana fue preservada como un espectáculo, un objeto por parte de aquellos que la veían. El velo, y las mujeres que lo vestían, se convirtieron en la metáfora para el Oriente entero, y todo lo que era tanto atractivo como atemorizante en ellos.

### 3. DETRÁS DEL VELO

Todo el género de trabajos que contribuyen a la imagen occidental del velo como un símbolo del Oriente licencioso, cruel y excitante, es otro aspecto de esta concepción de entender al mundo como una exposición, delineado por Mitchell. Los europeos estaban ocupados tratando de recrear el Oriente de sus imaginaciones. Por ejemplo, muchos hombres europeos fueron al Oriente, imaginando que eran alguno de esos caballeros galantes jugando a ser salvador de alguna belleza exótica. Con frecuencia se decepcionaban al encontrar que sus esfuerzos eran bloqueados. John Ormsby en su encuentro con una mujer con velo, lamentó:

“Si sólo pudiera haberla representado tan joven y amorosa, escapada del harén de algún cruel y anciano moro, y con sus grandes ojos con lágrimas implorando por su simpatía por el cristiano, qué valioso incidente este habría sido, ¡y qué tan bien “Fathma la Víctima” habría leído al principio de esta página! Pero la verdad me obliga a decir que no había nada en la expresión de esta dama o en su apariencia para garantizar cualquier teoría placentera de esta clase<sup>26</sup>”.

O, Leon Michel:

“Lo que sea que se haya escrito sobre el Oriente, los hombres franceses creen que encontrarán a las famosas odaliscas, tan bellas como la estrella de la mañana, justo esperándolos para ser amadas. El hombre europeo cree que encontrará en África her-



mosos palacios con un balcón sobre la puerta hacia la calle, en donde una adorable prisionera estará esperando por un galante caballero francés en armadura brillante para rescatarla. Se les olvida que los harenes son bien custodiados y que las mushrabias en las ventanas hacen imposible comunicarse, incluso intercambiar miradas<sup>27</sup>.

Estas citas muestran la decepción del escritor al no ser capaz de realizar la fantasía orientalista del cristiano europeo salvando a una hermosa damisela en problemas, aunque la cita de Michel a fin de cuentas continúa con la fantasía orientalista, al sugerir que las mujeres están constreñidas por extraños y que ellas se acercarían al cristiano, si no fuera por los guardias afuera de su ventana.

No es de extrañar, entonces que los viajeros, hombres y mujeres, se molestaran al ver un velo sobre el rostro que les impedía ver las afamadas bellezas del Oriente. ¿Cómo podrían ellos encontrar la exótica belleza fácilmente visible allá en Europa, en donde el velo nunca era un obstáculo para ver a una mujer oriental? (De hecho en las representaciones europeas el velo era con frecuencia una adición sensual a la imagen semidesnuda de una mujer)<sup>28</sup>. El niqab era una pieza de vestido real que de hecho le impedía a la gente ver la belleza que estaba debajo. Esta frustración llevó a ataques en contra de aquello que estaba impidiendo que cumplieran su deseo, el de mirar: el niqab. Bradley-Birt escribió acerca del tipo de niqab persa, que era “el disfraz más anti-pintoresco y sin gracia que los más celosos esposos podían imaginar. Ningún extraño puede mirar a una mujer persa y ver la belleza que tantos poemas y romances lo han llevado a uno a creer que yacía detrás de aquellos velos cerrados”<sup>29</sup>. Doughty no gustaba del velo porque le impedía ver “a los rostros de las mujeres que Dios había creado para la alegría del mundo humano”<sup>30</sup>. Fanon reporta que un abogado europeo de visita en Argelia, que había tenido la ocasión debido a su trabajo de ver algunas mujeres sin velo, comentó que los hombres en Argelia eran “culpables de esconder tantas bellezas exóticas”. Fue su conclusión de que “un pueblo con tal reserva de premios, de tales perfecciones de la naturaleza, se debe a sí mismo mostrarlas, exponerlas. En el peor de los casos, (añadió) debería ser posible obligarlos a hacerlo”<sup>31</sup>.

Algunas veces los viajeros europeos llegaban con tan altas expectativas que se decepcionaban de las mujeres que podían ver y se volvió un tema común comentar lo feas que eran en realidad las mujeres de Oriente Medio. Como un viajero confirmó en 1955: “Las mujeres de Oriente, incluso las jóvenes, son con frecuencia horribles, a pesar de lo que las leyendas puedan haber sugerido por su aislamiento y los ojos oscuros debajo de ese voluminoso velo”<sup>32</sup>. Y algunos viajeros europeos incluso alabaron o recomendaron el velo cuando encontraban muy feas a las mujeres: “Si sólo adoptaran la moda musulmana y escondieran sus repulsivas características, le ahorrarían a uno tantos choques”, escribió una mujer inglesa que vivía en Argelia<sup>33</sup>. Los europeos estaban tan frustrados al negárseles una mirada a las mujeres sin su velo que llegaron hasta extremos extraordinarios para ver. Jane Dieulafoy, una mujer francesa que viajó a Irán en los años 1880 con su esposo, describe cómo ellos superaron este problema:

“En el centro de un patio el jefe de una familia estaba hablando con dos mujeres jóvenes, sin duda parientes suyas. Sin estar al tanto de que eran observadas, ellas habían dejado sus rostros descubiertos... (Yo me escondí) detrás de una parte de la pared, le pedí a mi esposo que me pasara las cámaras, y las preparé tan rápido como me fue posible, deleitada de haber capturado tan encantador interior, uno tan celosamente guardado en los círculos persas<sup>34</sup>”.

Madame Pommerol, molesta al serle negada la oportunidad de ver a las mujeres mozabitas en el Sáhara, esperó en un callejón un día hasta que una mujer pasó. Madame Pommerol la alcanzó y luego de decirle lo hermosa que era, trató “muy gentilmente, desde luego” de retirar su velo. Por este intento ella recibió “un asombroso golpe”, mientras la mujer se alejaba corriendo, y Madame Pommerol debatía en su mente “cómo lograr el objetivo por medios menos violentos”<sup>35</sup>.

Estas mujeres con velo eran una afrenta hacia los visitantes europeos, que sentían que tenían el derecho de ver detrás del velo.

De hecho, el resentimiento de los viajeros de serles negada una mirada a lo que ellos habían venido a ver, era más que una pasa-

jera frustración. Esto golpeaba en el núcleo de su ser, de su razón para viajar y para observar. Esta concepción de los orientalistas del mundo como exposición, ya les había dado el Oriente. Habían justamente venido a ver la cosa real que había sido representada allá en sus países a través de pinturas, imágenes, libros y el folklore. Esta concepción también les había enseñado la jerarquía de las naciones y el conocimiento de que ellos, los europeos, estaban en el pináculo de la civilización. El Oriente era un lugar sin tiempo, sin cambios desde tiempos bíblicos para que viajaran por él y fundamentalmente, para ver. El efecto descrito arriba, de ser el espectador en la exposición, era el del poder sobre un espectáculo. Tener negada la oportunidad de ver era tener negado el poder de la cultura “superior” sobre la “inferior”. De esta forma, dado que la realidad era sólo comprendida como una imagen, se les negaba ver la realidad, el Oriente que habían venido a ver. Porque ver, es una forma de posesión. El velo obstruía la posesión de las mujeres (literalmente, en el caso de los hombres y figurativamente, como colonialistas, tanto hombres como mujeres). De esta forma, los intentos para entender a las mujeres sin velo en términos pictóricos eran intentos de ‘ser dueños’ a perpetuidad de la ‘realidad’ de las mujeres que visten velo, para volverlas accesibles a la mirada siempre: para negar así el velo.

Algo más estaba sucediendo, también. Los viajeros, esperando ver, se dieron cuenta de que mientras ellos no podían ver a las mujeres, las mujeres sí podían verlos y observarlos. Aunque su propio libro de turista les informaba acerca la vestimenta del velo como para ver sin ser visto, no podían esperar experimentar exactamente lo contrario, ser ellos el espectáculo, no el espectador. Como Fanon escribió: “La mujer que ve sin ser vista frustra al colonizador. No hay reciprocidad. No se entrega a sí misma, no se da a sí misma, no se ofrece”.<sup>36</sup> John Foster Fraser describe sus sentimientos al encontrarse con las mujeres que visten velo:

“Una mirada de lado y cada mujer mirando detrás del velo parecía estar mirándome con grandes ojos líquidos, fijando en mí la atrevida mirada de alguien consciente de que podía ver sin ser vista. Con frecuencia sentía que allí había algo extraño, en aque-

llos grandes ojos de las mujeres solemnes, siempre brillantes y siempre negros. Grandes, sin parpadear, soñadores, sensuales ojos que lo llenaban a uno con un curioso nerviosismo acerca de lo que estaban pensando sus dueñas<sup>37</sup>.

Las mujeres viajeras se sentían tan incómodas por las mujeres que visten velo como los hombres. Como Lucie Paul Marguerite escribió: “además de estas mujeres envueltas de la cabeza a los pies, cuyos ojos no siempre pueden verse pero que siempre están viendo, tengo la sensación de estar desnuda”<sup>38</sup>. Noten aquí los comentarios de que las mujeres eran capaces de ver sin ser vistas y la incomodidad que causaban a aquellos a quienes miraban. Tal vez el mejor ejemplo es la descripción de De Amicis de sus hombres marroquíes visitantes: “Las mujeres de la casa se escondían detrás de los balcones arriba y miraban ávidamente a los hombres. “La casa... se había vuelto un teatro y nosotros éramos el espectáculo”, exclamó<sup>39</sup>. “Nosotros”, los que habíamos ido a ver el mundo real prometido por la exposición, “éramos el espectáculo”.

En *Escribiendo la Diáspora*, Chow sugiere que es el conocimiento de estar siendo visto lo que crea la subjetividad del colonizador y no al contrario, como en el relato de Mitchell:

“Contrario al modelo de la hegemonía occidental en el cual el colonizador es visto como una “mirada” primaria y activa subyugando al nativo como un “objeto” pasivo, deseo argumentar que es de hecho el colonizador quien se siente visto por la mirada del nativo. Esta mirada, que no es ni una amenaza ni un desquite, hace al colonizador “consciente” de sí mismo, por lo tanto en adelante “reflejado” en el nativo-objeto. Es el propio reflejo del colonizador lo que produce al colonizador como sujeto (mirada potente, fuente de significado y acción) y al nativo como su imagen, con todos los significados peyorativos de “carencia” añadida a la palabra “imagen”<sup>40</sup>.

Chow está logrando un punto persuasivo, aunque propongo, basándome en mi uso de Mitchell, que el colonizador en realidad experimenta la mirada como un desquite: no se supone que la exposición se dé la vuelta y mire al espectador. Lo que sucede cuando

el espectáculo se vuelve el espectador o en el marco de trabajo de Chow, cuando el colonizador alcanza el momento de auto-conciencia, es explorado en la siguiente sección.

#### 4. VENGANZA SIMBÓLICA

Mitchell argumenta que para el europeo, la realidad debe ser comprendida a través de su representación, de su imagen<sup>41</sup>. Pero ¿qué sucede si, como las mujeres con velo, la realidad no permite que sea representada? Los europeos, incapaces de tener mujeres con velo, (excepto en los burdeles), montan la representación con el fin de tenerlas. Describen sus cuerpos, las pintan desnudas, las fotografían. De esta forma la ilusión de que pueden tenerlas se mantiene. Ésta es su “venganza simbólica” (uso el género masculino porque, como mencionamos, la imaginaria orientalista era en su mayoría manejada por hombres, aunque las mujeres europeas también participaron en esta aversión al velo).

El estudio de Alloula de las postales coloniales francesas destacan estas dinámicas perfectamente. Las postales coloniales francesas presentan a la mujer argelina en varios estados de desnudez. Las imágenes de mujeres reclinadas en alfombras tejidas con sus pechos expuestos, eran comunes. Una postal muestra a una mujer con el usual niqab, pero con sus pechos mostrándose por los dobleces. La crítica de Alloula del fotógrafo describe tan bien el efecto del mundo como una exposición que Mitchell delinea:

“El opaco velo que cubre (a la mujer argelina) insinúa clara y simplemente al fotógrafo un rechazo... Envuelta en el velo que la cubre hasta los tobillos, la mujer argelina desalienta el deseo visual (el voyeurismo) [énfasis original] del fotógrafo. Ella es la negación concreta de su deseo y de esta forma trae al fotógrafo la confirmación de un triple rechazo: el rechazo de su deseo, de la práctica de su “arte” y de su presencia en un ambiente que no es el suyo”<sup>42</sup>.

Alloula está hablando del fotógrafo, pero igualmente podría estar hablando de todos los visitantes europeos que venían a ver el ‘Oriente’. De hecho, la dinámica es la misma hoy, con las mujeres

con velo afrontando la mirada de la persona moderna adiestrada en mirar. Las mujeres con velo, escribe Alloula, eran “no sólo un enigma embarazoso para el fotógrafo [colonial francés] sino un ataque directo hacia él”:

“Empujado hacia la presencia de la mujer con velo, el fotógrafo se siente a sí mismo fotografiado, habiéndose vuelto él mismo un objeto a ser visto, pierde la iniciativa: es despojado de su propia mirada... la sociedad argelina, particularmente el mundo femenino dentro de ella, lo amenaza en su ser y le impide ser él mismo un observador. (p.14) [énfasis original]”.

Para no ser superado, el fotógrafo procede a “capturar” a la mujer argelina. No puede tener a la mujer real, entonces contrata prostitutas como sustitutas. Dado que se ve forzado a esto, su venganza es una “doble violación: (los fotógrafos) develan lo velado y le dan representación figurativa a lo prohibido” (p.14).

Alloula ha sido severamente criticado por las feministas por reproducir las postales coloniales francesas. Lazreg es crítico de Alloula porque cree que, como argelino, es él quien desea a la mujer y la ve como parte de un harén y que está meramente proyectando sus propios sentimientos en los franceses. Chow también critica a Alloula por hacer a las mujeres sujetos de una “segunda mirada”: “las mujeres de Argelia son exhibidas como objetos no sólo por los franceses sino también por el discurso de Alloula”.<sup>43</sup> Lazreg y Chow están sin duda en lo correcto en observar esta doble violación de las mujeres de Argelia, “al hacer disponibles cosquillosas imágenes a una audiencia más amplia que la original” (los estudiantes en la clase de Lazreg compraron su libro por el contenido “pornográfico”, no por el mensaje intelectual<sup>44</sup>. De hecho, la copia en inglés del libro de Alloula en la Biblioteca Robarts de la Universidad de Toronto en Canadá, tiene varias fotografías cuidadosamente removidas). Y sin embargo aquí hay un dilema: los argumentos de Alloula acerca de la representación francesa de las mujeres de Argelia son ineludibles, y más aún para quienes no están familiarizados con las imágenes de las postales, debido a su reproducción. Hago uso de Alloula en este capítulo por esa razón.

Fotografiar a las mujeres y a los hombres de Oriente Medio era un gran negocio en 1860<sup>45</sup>. Proveía a los soldados, marineros, turistas, peregrinos y europeos residentes en el Oriente Medio<sup>46</sup>. Sin embargo, era difícil obtener tomas cercanas de la gente, e imposible fotografiar a las mujeres sin sus velos. Entonces, una “proporción sustancial de las fotografías del siglo XIX eran tomadas en escenarios de estudios en interiores y en exteriores, aunque pretendían ser escenas de la vida real”<sup>47</sup>. Las modelos mujeres eran en su mayoría prostitutas. De esta forma, las imágenes de las mujeres orientales confirmadas para el occidental, eran de hecho una fabricación del estudio de los fotógrafos, aunque presentadas como una técnica de representación, como ‘una instantánea de la realidad’. La fabricación es fácilmente demostrable.

Una serie de fotografías de estudio de Beirut de Bonfils, muestra a “una mujer que aparece en una... fotografía como ‘una mujer armenia de Jerusalén’ [y luego aparece] en una fotografía posterior en la serie, con el mismo vestido, pero esta vez con un abanico, como una mujer egipcia”<sup>48</sup>. En una serie de postales de la Argelia colonial francesa, ¡la misma modelo en las mismas ropas, en la misma locación aparece en fotografías tomadas por el mismo fotógrafo, como “Mujer beduina joven”, “Mujer joven del sur” y “Mujer Kabyl joven”!<sup>49</sup> “En ausencia de sujetos argelinos reales, la postal de esta forma crea su propia versión de la ‘verdad’ acerca de las mujeres y de la sociedad argelina”<sup>50</sup>. La postal también implicaba el racismo de negarle la individualidad al otro: todas las mujeres son iguales.

Las postales reforzaron el vínculo entre el harén y el velo como imágenes tanto de cautiverio como de sensualidad, en las que los occidentales ya creían (ver sección B). La fotografía les permitía ‘ver’ lo que su imaginación había construido por medio de la lectura acerca de los harenes y las mujeres con velo. Una de las series de postales coloniales francesas muestra a mujeres “moras” en sus hogares. Toda la postal está llena con la imagen de mujeres tras grandes barras de metal similares a las de una prisión. En algunas de estas series de postales, las mujeres están desnudas de la cintura para arriba, de pie en sus ‘hogares’, tras barrotes como los de una

prisión. Alloula argumenta que la imagen de una ‘mujer tras los barrotes’

“...es el juego conjunto de la lógica inversa y la contaminación metafórica, ambas determinadas por la frustración inicial. Si las mujeres son inaccesibles para la vista (esto es, veladas), es porque están prisioneras. Esta equivalencia dramatizada entre el uso del velo y el estar prisioneras, es necesaria para la construcción de un escenario imaginario [énfasis original] que resulta en la disolución de la sociedad actual, la que causa la frustración, a favor de un fantasma, el del harén<sup>51</sup>”.

Entonces, no sólo era la venganza una doble violación, develar lo que debía estar velado, sino que también fue una venganza por duplicado: el fotógrafo le quita el velo a las mujeres y las pone tras las rejas. Las pone tras las rejas porque él es el que tiene prohibido ver. Ya habiendo esperado el harén prometido por la doctrina del orientalismo, poner a las mujeres tras rejas no es nada sino un ajuste de esa expectativa. Dado que las ventanas de celosías y los guardias le vedaban a las mujeres, de nuevo recurre a representaciones pictóricas de lo que cree que es la realidad, incluso si en el proceso tiene que falsificarla. La postal colonial es una caricatura vulgar de la fantasía europea del harén<sup>52</sup>. Es también una forma de confirmar la creencia de los hombres europeos en su propia masculinidad y superioridad sobre los hombres nativos. Con las mujeres detrás de las rejas (esto es, con la mediación negada), se preserva el mito de que ellas escogerían a un salvador occidental y cristiano sobre su cruel amo moro.

La fotografía era sólo una nueva técnica para un método más antiguo de venganza simbólica. Alloula analiza la postal, aunque sus conclusiones se aplican a escritores viajeros que ya describen los cuerpos de las mujeres en detalle en sus crónicas, a pintores que pintan las escenas de baño de los harenes, y así en adelante. Incluso los misioneros usaron esas imágenes en sus libros acerca de las mujeres musulmanas. Una fotografía de Nuestras Hermanas Musulmanas, de “Una Niña Beduina del Norte de África” muestra a una joven mujer con uno de sus pechos expuestos. Esta fotografía apareció luego de que el autor nos había informado que las mujeres



de Marruecos no estaban listas para la libertad porque necesitaban educarse y prepararse “con propiedad y verdadero recato” antes de tomar su “correcto lugar”<sup>53</sup>. La fotografía ha debido confirmar en las mentes de los lectores la suposición de la promiscuidad de las mujeres musulmanas.

De hecho, la venganza simbólica fue seguida en algunos lugares por el retiro verdadero del velo<sup>54</sup>. La industria del turismo sexual creció a medida que los hombres europeos viajaban en masa al Medio Oriente. Las agencias de viaje francesas promovían un pueblo del norte de Argelia, Bou Saada, el cual era renombrado por las bailarinas femeninas con el vientre descubierto y las autoridades francesas insistieron en que las mujeres, que solían bailar completamente vestidas, aparecieran desnudas ante su nueva audiencia. Luego, las élites nativas pro-occidentales, en su esfuerzo de “modernizar”, llevarían a cabo sus propias (a veces forzadas) campañas de retiro del velo (ver sección C).

## B. El Harén y el Control Colonial

Mostrar cómo el velo frustró la mirada europea y cómo llevó esto a los ataques en contra del velo, es sólo una parte, aunque extremadamente importante de mi argumento acerca del papel del velo en el discurso europeo como un símbolo de la opresión de las mujeres musulmanas. Otra parte crucial es examinar el discurso más amplio durante la era colonial acerca del estatus de las mujeres musulmanas en general. Entonces, incluso aunque tal examen no se enfocara sobre el velo propiamente dicho, es esencial para desarticular la noción del velo como opresivo. Esto se debe al discurso del siglo XIX sobre la jerarquía de las civilizaciones y la creencia de los europeos en su propia superioridad y en la necesidad de su conquista del Medio Oriente. El estatus de las mujeres se volvió el punto de referencia del rango que una civilización tenía en la jerarquía. El Islam fue puesto debajo del cristianismo (y el mismo cristianismo oriental puesto por debajo del cristianismo latino), pero aún por encima del África pagana y de los pueblos nativos de

las colonias de Norte América, Canadá y Australia. El velo era el signo de la mujer musulmana, y la metáfora para el Medio Oriente entero. Entonces incluso si el tema en cuestión era una discusión de otros aspectos de las costumbres y modales musulmanes, el velo siempre podía ser invocado como atajo para significar todas las inhabilidades que los hombres y las mujeres musulmanes enfrentaban debido a su religión.

El punto del discurso sobre las mujeres era que una nación no podía avanzar mientras sus mujeres estaban retrasadas. Las mujeres como madres eran vistas jugando un papel crucial en la educación de sus hijos y de esta forma perpetuando la civilización. Las madres cristianas (las madres europeas) ejercían una saludable influencia civilizadora sobre sus hijos. Las madres musulmanas no. Entonces los colonialistas, desde los misioneros hasta las feministas, así como las élites nativas que trataban de ‘modernizar’ a sus países, todos esperaban tener acceso a la mujer musulmana con el fin de influir sobre ella, “para que la nación pudiera progresar”. Sin embargo, las mujeres musulmanas eran segregadas de los hombres y muchas mujeres de las clases altas eran aisladas. En la era colonial, el aislamiento, simbolizado por el harén, asumió un lugar central en el discurso sobre las mujeres, el Islam y el progreso. El harén también estaba vinculado, en la imaginación europea, al velo. Al igual que el velo, el harén era visto como una barrera para el progreso.

La imposibilidad de acceder a las mujeres era particularmente problemática para el Estado modernizador (nativo o colonial), pues inhibía su habilidad para controlar y vigilar a la población. Bowring, amigo de Bentham, asesor de Muhámmad Ali y escritor de un reporte sobre Egipto para el gobierno británico, escribió: “La dificultades de hacer cualquier cosa parecida a un estimativo de la población son muy elevadas, por el estado de leyes y costumbres mahometanas, las cuales excluyen a la mitad de la sociedad de la observación de la policía. Cada casa tiene su harén, y cada harén es inaccesible”<sup>55</sup>. El harén tenía entonces que ser penetrado y los velos levantados.

## 1. EL HARÉN

La construcción occidental de la imagen del harén puede conllevar un solo libro en sí mismo. Me limitaré a algunas breves observaciones. Primero, en el discurso occidental, el velo y el harén estaban ligados en dos formas: (a) el velo es visto como símbolo de la degradación de la mujer musulmana, cualquier clase de degradación (prácticas de matrimonio, harén, etc.); y (b) porque el velo era visto como una extensión de la mentalidad del harén cuando la mujer estaba fuera de su hogar. La frase de Wilson captura bien este sentimiento. Él escribió en su *Viajes a Egipto y la Tierra Santa* (1823): “Las esposas en esta esquina del globo aparentan estar en un completo estado de cautiverio. Son esclavas de sus esposos y no se les permite ver a otras personas en su hogar que no sean sus familiares o parientes y cuando aparecen en las calles, sus caras están completamente cubiertas”<sup>56</sup>. El uso del velo es una señal de cautiverio en su hogar (el harén). Incluso para muchas de las feministas de hoy el velo es visto como una extensión de las paredes del harén cuando la mujer está afuera. (Por ejemplo, la introducción de Badrán a la autobiografía de Huda Shárawi: “Cuando [las mujeres] salían usaban velos en sus caras, llevando de esta forma su reclusión con ellas”)<sup>57</sup>.

Segundo, la noción europea del harén ya era una idea predicada en las antiguas épocas de la fantasía orientalista acerca de un Medio Oriente exótico. Un harén es simplemente los cuartos de las mujeres en una casa, o las esposas de un hombre, pero las pinturas de las mujeres en un harén, por ejemplo, pintaban grupos de mujeres desnudas en los baños. Las mujeres aparecían como cautivas, yaciendo por ahí simplemente, esperando por los favores sexuales de su amo masculino. Esta fantasía del harén trajo en la Edad Media cristiana grandes polémicas en contra del Islam, que fue reavivada en el siglo diecinueve. El Islam era supuestamente una religión escandalosamente indulgente, que permitía el divorcio, casarse de nuevo, y la poligamia. Para los cristianos, medievales y modernos, esto era una prueba del estatus del Islam como una ‘falsa’ religión<sup>58</sup>.

De acuerdo con este argumento, el Profeta Muhámmad (P y B) había usado el placer sexual como un mecanismo para ganar conversos; el Paraíso islámico supuestamente subrayaba las delicias sensuales y sexuales que esperaban a los creyentes, y alentaba a los creyentes a entregarse en esta vida también<sup>59</sup>. Para los cristianos del siglo diecinueve, el 'harén' era la prueba de que el matrimonio musulmán no estaba basado en el amor y la compañía, sino en la sensualidad<sup>60</sup>. Los hombres y las mujeres musulmanas eran degradados por la "lujuria", alentada por su religión. De esta forma, los colonialistas y misioneros discutían el dañino efecto que (la idea europea de) el harén tenía en los habitantes del Medio Oriente. (El estudio de Melman de las mujeres escritoras europeas encuentra una visión completamente más humana y normal del harén, simplemente como las habitaciones de las mujeres en una casa musulmana).

Tercero, había algo más sucediendo. En su Egipto Moderno, Cromer, el agente británico y Cónsul General de Egipto desde 1883 hasta 1907, había señalado: "Un europeo no residiría en Egipto a menos que pudiera ganar dinero haciéndolo"<sup>61</sup>. El colonialismo requería ciudadanos productivos e industrioses. Dado que los colonos creían que el oriental era improductivo por naturaleza, vago, irracional y perezoso, era esencial que los nativos fueran adoctrinados con las formas europeas. Por esto, la "influencia sana y elevadora" que las mujeres como esposas y madres tenían sobre sus esposos e hijos, era fundamental<sup>62</sup>.

Así, la preocupación tan difundida por el estatus de las mujeres difícilmente constituía una preocupación por el bienestar de las mujeres. (Cromer era, después de todo un miembro fundador de la Liga de Hombres para la Oposición al Sufragio de las Mujeres en Inglaterra)<sup>63</sup>. En lugar de esto, era más la necesidad del Estado colonizador de transformar a sus habitantes. Este sentido de la necesidad de transformar al oriental fue adelantado por el discurso Orientalista<sup>64</sup>. Cromer dijo: "La posición de las mujeres en Egipto (es) un obstáculo fatal para el logro de esa elevación de pensamiento y de carácter que debe acompañar a la introducción de la civilización europea. [Esta civilización no tendrá éxito si] la

posición que ocupan las mujeres en Europa es abstraída del plan general”<sup>65</sup>. El enfoque putativo de Cromer sobre las mujeres apoya la conclusión de Áhmed: “Ya sea en las manos de hombres patriarcales o en las de las feministas, las ideas occidentales de “la liberación de la mujer” funcionaron esencialmente para justificar moralmente el ataque sobre sociedades nativas, y para apoyar la noción de la superioridad de Europa”.<sup>66</sup>

Entonces, ya fuera en las colonias inglesas o francesas, la estrategia fue la misma: hacer al hombre monógamo, enseñar a la mujer a inculcar valores occidentales y cristianos a sus hijos, y así la sociedad avanzaría. Cromer argumentó:

“El reformador europeo puede instruir, explicar, argumentar, crear el más ingenioso de los métodos para el desarrollo moral y material de la gente, usar sus mejores esfuerzos para “cortar bloques con una cuchilla” y llevar verdadera civilización a una sociedad que está apenas emergiendo del barbarismo, pero a menos que se pruebe capaz, no sólo de educar, sino de elevar a la mujer, nunca tendrá éxito en conseguir para el hombre, en ningún grado, la única educación que es merecedora de Europa”<sup>67</sup>.

La reconstrucción de las aldeas egipcias ejemplifica este objetivo colonial de enfocarse en las mujeres con el fin de transformar la sociedad. El Padre Ayroul, un Jesuita que trabajaba en el Egipto rural a principios del siglo veinte, anotó: “Ninguna aldea modelo puede hacerse o mantenerse presentable a menos que la empresa arquitectónica esté vinculada con la enseñanza, la educación y la instrucción; en pocas palabras, uno debe trabajar con los fellahin [campesinos]. La reconstrucción de la aldea egipcia requiere la reeducación de sus habitantes, y primero que todo de las mujeres. Debemos trabajar de adentro hacia afuera”.<sup>68</sup>

Los misioneros también se enfocaron en ‘trabajar de adentro hacia afuera’, teniendo como objetivo a las mujeres en sus campañas de conversión. Zwemer, un reconocido misionero para el Medio Oriente, argumentó: “Debido al hecho de que la influencia de la madre sobre los hijos, tanto niños como niñas... es fundamental, ya que las mujeres son el elemento conservador en la defensa de su

fe, creemos que los cuerpos misioneros deben hacer mucho más énfasis en el trabajo con las mujeres musulmanas como un medio de hacer más rápida la evangelización de las tierras musulmanas<sup>69</sup>. En *Nuestras Hermanas Musulmanas*, un autor argumenta que “el objeto primario de las escuelas de misión para niñas era llevarlas a Cristo, ‘si obtienes a las niñas para Cristo, obtienes Egipto para Cristo’<sup>70</sup>. Los profesores de escuela misioneros trataron de persuadir a las hijas para desafiar a sus padres y no usar el velo. (“Entonces un rastro de pólvora sería llevado al corazón del Islam”<sup>71</sup>) En Argelia algunas mujeres coloniales francesas les pagaron a estudiantes argelinas para asegurar la asistencia a sus escuelas<sup>72</sup>.

Melman ha desafiado argumentos como el que estoy citando arriba, acerca de la imagen europea del harén, por ignorar lo ‘diversas’ de las visiones europeas sobre el harén<sup>73</sup>. Melman argumenta que las mujeres que viajaron al Medio Oriente presentaban una visión diferente del harén que la visión (del hombre) común que he estado tratando hasta ahora. Por supuesto, los hombres no tenían acceso a los harenes verdaderos, entonces debían recurrir a la fantasía orientalista para su concepción del harén. Las mujeres, por otra parte, sí tenían acceso a los harenes, las habitaciones de las mujeres de residencias musulmanas, y esto, Melman cree, llevó a una visión diferente del harén<sup>74</sup>.

Hay dos puntos que destacar aquí. Primero, ciertamente Melman está en lo correcto cuando hace énfasis en lo ‘heteróglota’ en lugar de lo monóglota de las visiones europeas sobre el harén. Su estudio analiza el género de la literatura de las mujeres de Medio Oriente, lo que Melman llama “literatura de harén”. En este género, las mujeres europeas sí presentaban a las mujeres y al harén más como ‘hermanas’, que como extrañas (p.310). En sus manos, el harén se vuelve la “imagen del ‘hogar’ de clase media: doméstico, femenino y autónomo” (págs. 100–101). El harén parecía encarnar el ideal victoriano de esferas separadas particularmente bien:

“Si la mujer es quien conserva el hogar en el Occidente, guardándolo estrictamente de la innovación y el cambio porque este representa para ella permanencia y es verdaderamente su trono, la mujer en Egipto lo es más aún en su vida hogareña, dado que es su

reino”, escribió Elisabeth Goodnow en 1915 (págs. 140–141). No siempre el velo fue visto como un símbolo del sometimiento de la mujer, sino algunas veces como una libertad, una herramienta de encanto femenino y un poder de seducción, o como una protección ante el acoso del hombre (ibid., págs. 120–121).

Segundo, aunque la literatura del harén presentaba una imagen distinta del Oriente de la que me enfoqué anteriormente y aunque algunas de las mujeres europeas criticaron “las representaciones masculinas de la esfera doméstica” (ibid., p.75) en su esencia, la literatura del harén de las mujeres jugó el mismo papel que el que jugó el discurso colonial y misionero sobre las mujeres musulmanas. Las mujeres europeas estaban aún convencidas de que la civilización occidental era superior a la de Oriente, incluso si algunas de ellas no presentaban a la mujer musulmana como extraña. (ibid., p.17). Características claves del discurso colonial en contra de la poligamia, la segregación y el velo islámico no eran en general aprobadas por las escritoras. La versión del ‘ángel en el hogar’ que Melman presenta como desafiante al discurso del harén de la corriente masculina era realmente sólo otra versión del objetivo familiar de las mujeres para cambiar la sociedad. Increíblemente, Melman pasa por alto este aspecto político completamente, hasta el punto de declarar a la ‘literatura de harén’ como apolítica (p.20). Sin embargo, los escritores seculares compartían con los misioneros y colonialistas la idea de que “Dada la correcta educación [esto es, la educación de Europa] cualquier mujer musulmana debería ser capaz de mitigar las influencias corruptoras del mundo, elevar a sus hijos y a su esposo o amo a una esfera espiritual y genéricamente feminizada” (ibid., p.141). Las feministas europeas seculares urgían a las mujeres musulmanas a combatir la reclusión, la poligamia y el velo<sup>75</sup>; el esfuerzo de estas mujeres por reformar a la mujer ‘oriental’, para persuadirla de luchar de acuerdo con los ideales domésticos del siglo diecinueve, es difícilmente diferenciable del tomado por los colonizadores y misioneros varones. En cualquier caso, lo que sea que la imagen del harén alternativo de las mujeres viajeras hubiera podido ser, éste tuvo un escaso impacto en el discurso cultural común de Occidente acerca del harén y la degradación de las mujeres musulmanas<sup>76</sup>. Algunas mujeres

estaban especialmente en sintonía con la conquista colonial y su mentalidad:

“¿Estaban [las mujeres musulmanas] simpatizando conmigo? No, no, en lo más mínimo. Razas ampliamente separadas nunca pueden estar en simpatía la una con la otra en ningún sentido verdadero de la palabra. Y por esta raza en particular que se muestra temerosa, que roba, se enfada y desorganiza, haciendo trampa y engañándonos en cada oportunidad posible, nosotros sentimos un latente desprecio, tal como los conquistadores sienten por el conquistado<sup>77</sup>”.

## 2. CIVILIZADOR

Said enfatiza que es un error ver el discurso colonial simplemente como una racionalización del poder: “Decir que el orientalismo era simplemente la racionalización del gobierno colonial es ignorar hasta qué punto el gobierno colonial justificaba su avance con el orientalismo, en lugar de ser una reflexión posterior a los hechos consumados<sup>78</sup>”. El trabajo de Mitchell muestra eso también. Pues el orientalismo le enseñó al europeo que estaba viviendo en la cima de la civilización. Los europeos sentían como un ‘deber’ llevar esta civilización occidental a las otras naciones del mundo. Los europeos necesitaban, en palabras de Cromer, introducir la “luz de la civilización occidental<sup>79</sup>” en Oriente.

El poeta francés Lamartine, claramente expresó la visión europea cuando escribió que los otomanos eran “naciones sin territorio, patria, derechos, leyes o seguridad... esperando con ansiedad el refugio” de la ocupación europea<sup>80</sup>. La conexión era de esta forma siempre entre el control colonial y el conocimiento superior occidental. En Marruecos, el francés alentaba el idioma francés sobre el bereber y el árabe, no sólo porque ese era “el medio para extender el alcance de Francia sobre el país<sup>81</sup>”, sino porque como también lo expresó Lyautey, el Résident-Général del Protectorado Francés de 1912 hasta 1925, el francés era el “véhicule de toutes pensées nobles et claires, expression d’un idéal toujours plus haut [vehículo de todos los pensamientos nobles y claros, (la) expresión



de un ideal siempre más eminente (o noble)]”<sup>82</sup>. Cromer argumentó: “la nueva generación de egipcios debe ser persuadida o forzada a beber el verdadero espíritu de la civilización occidental”<sup>83</sup>. Remover el velo era de esta forma parte crucial de la misión civilizadora de Occidente. Sin embargo, la misión civilizadora era también un intento en términos prácticos para subyugar y controlar, esto es, para colonizar un país extranjero. La empresa colonial, por mucho que se presentara a sí misma como civilizando debidamente a una nación retrógrada, también requirió la habilidad para controlar y dirigir a sus súbditos. Tal como un oficial militar francés escribió luego de poner bajo control una insurrección en 1845–1846:

“En efecto, lo esencial es reunir en grupos a esta gente que está en todas partes y en ninguna parte; lo esencial es convertirlos en algo que podamos agarrar. Cuando los tengamos en nuestras manos, seremos capaces entonces de hacer muchas cosas que son casi imposibles para nosotros ahora y que tal vez nos permitirán capturar sus mentes luego de que hayamos capturado sus cuerpos<sup>84</sup>”.

Capturar sus mentes era también una forma de capturar sus cuerpos y capturar el cuerpo se hacía atacando las costumbres y los modales locales que prevenían el control y el acceso colonial: el velo y el harén, entre ellos.

## C. El significado de Hiyab para las élites modernizadoras

El oficial militar francés habló de “capturar las mentes” de los nativos. Esto se hizo efectivamente con la introducción de la escolaridad europea en los países colonizados. Los orientales, abrumados por el poder económico y militar que pesaba sobre ellos y confundidos por la debilidad de Oriente, estaban de esta forma dispuestos a oír y aprender de Occidente. La escolaridad de Occidente introdujo en los nativos las ideas del orientalismo acerca de ellos. “Como cualquier conjunto de ideas durables, las nociones

orientalistas influenciaron tanto a los orientales como a los occidentales; [entonces] el orientalismo es mejor comprendido como un conjunto de restricciones y limitaciones del pensamiento, de lo que lo es como una doctrina positiva<sup>85</sup>. El Orientalismo fue (y es) un cuerpo doctrinal, con su propio lenguaje, reglas, metáforas, e imágenes, que restringieron no sólo a los occidentales, sino también a los pueblos nativos, que aprendieron acerca de su propio país a través de las disciplinas académicas occidentales. De esta forma a finales del siglo diecinueve y comienzos del siglo veinte, las élites y gobernantes en los países musulmanes fueron “inspiradas”... [por su] intensa exposición a las nuevas ideas occidentales<sup>86</sup>. Conocerse a sí mismos a través de la lente del orientalismo significaba aceptar el diagnóstico europeo de sus problemas para el dilapidado Oriente y una aceptación de la cura europea. Intentaron ‘modernizar’ a sus países al imitar a Occidente<sup>87</sup>.

La degradada posición de las mujeres orientales (especialmente las musulmanas) había evidenciado que la posición de la mujer era un obstáculo central para el avance de Oriente, como se mostró anteriormente. Las élites se enfocaron en los asuntos identificados por el colonizador como los problemas más importantes que mantenían a sus países atrasados: el uso del velo, la reclusión y la poligamia. La primera revista para mujeres establecida en Egipto por un cristiano sirio en 1892, declaraba en su editorial su dedicación a hacer avanzar a las mujeres de “Egipto al camino que las mujeres europeas estaban tomando”<sup>88</sup>. La escritora libanesa Nazira Zain ad-Din publicó un libro en 1928, discutiendo entre otras cosas el asunto del velo. Ella concluyó: “He notado que las naciones que dejan de usar el velo son las naciones que han avanzado en la vida intelectual y material. Tal avance no es igualado por las naciones que usan el velo”<sup>89</sup>.

El famoso libro de Qassim Amín sobre las mujeres musulmanas, que fue publicado en Egipto en 1899, inauguró el debate sobre el velo en la prensa árabe<sup>90</sup>. Sin embargo, su argumento era un eco de la prognosis de Occidente sobre la ‘enfermedad’ del Oriente ‘retrógrado’. Convencido de la inherente superioridad de Occidente y del atraso inherente de los musulmanes, Amín argumentó que

el velo era “una inmensa barrera entre la mujer y la elevación, y consecuentemente entre la nación y su avance”<sup>91</sup>.

Amín criticó la fantasía (masculina) europea del harén. El argumentó que en el hogar egipcio eran las mujeres, no los hombres, las que eran poderosas<sup>92</sup>. De esta forma, tal como los misioneros, los colonialistas y feministas han argumentado, Amín creía que las mujeres eran la clave para remodelar la sociedad y hacerla ‘progresar’: “El hombre adulto no es muy diferente de como su madre lo moldeó en su niñez... esta es la esencia de este libro... es imposible criar a hombres exitosos si no tienen madres capaces de criarlos para que sean exitosos” [énfasis original]<sup>93</sup>. En Turquía, Atatürk señaló que “las fallas en nuestro pasado son debidas al hecho de que permanecemos pasivos ante la suerte de las mujeres”. Reflexionó: “el deber más importante de las mujeres, aparte de sus responsabilidades sociales, es ser una buena madre. A medida que uno progresa en el tiempo, a medida que la civilización avanza con pasos de gigante, es imperativo que las madres sean capaces de criar a sus hijos de acuerdo con las necesidades del siglo”<sup>94</sup>. Estas citas son dignas de ser notadas tanto por su parecido con las declaraciones de Cromer, los misioneros y las feministas europeas vistas en la sección sobre el harén, como por su traición, ya que nuevamente, la preocupación subyacente no es en realidad mejorar el estatus de las mujeres, sino controlar la sociedad por sus puntos claves: los hombres exitosos.

Reformadores de la élite con grados variantes de implacabilidad se enfocaron en remodelar sus sociedades en base al molde occidental. La Turquía de Mustafa Kamel, conocido como Atatürk (1920 a 1938), fue uno de los más feroces ejemplos, pues reemplazó el alfabeto árabe con la escritura latina, trató de purgar el turco de palabras árabes y persas, y abolió el Califato, reemplazándolo con un código civil copiado del de Suiza<sup>95</sup>. Mustafa Kamel aprobó decretos para reformar las costumbres en el vestir. Los hombres tenían que dejar de vestir el fez y otras vestimentas turcas tradicionales y vestir ropas europeas; se burlaba de los hombres turcos que continuaban vistiendo las prendas turcas: “¿Se pondría un hombre civilizado su ridícula indumentaria y saldría para someterse al ridículo universal?”. También declaró: “Se vestirán con botas y

zapatos, pantalones, chaquetas a la cintura, cuellos, corbatas... los vestiremos en abrigos de mañana y vestidos de salón, con chaquetas de smoking y abrigos de cola. Y si hubiere personas que duden y se retracten, les diré que son unos tontos”<sup>96</sup>. Atatürk alentó a las mujeres a adoptar la vestimenta europea, su esposa Latife Hanım no tenía velo en su boda, y continuó sin tener velo en las apariciones públicas<sup>97</sup>. Se formó “un comité inquisidor, llamado el Tribunal de la Independencia, que iba de aldea en aldea castigando a los que no se ajustaran a las nuevas regulaciones de vestido”<sup>98</sup>. También intentó reformar las costumbres y los modales de los ciudadanos; por ejemplo, les hizo aprender el baile de salón<sup>99</sup>.

Los reformadores a lo ancho del mundo musulmán movilizaron cambios similares en sus sociedades. En Egipto, Huda Shárawi y Seza Nabarawi, al retornar de la Conferencia Internacional de la Alianza de las Mujeres, en Roma en 1923, hicieron el famoso y dramático gesto de sacarse el velo de sus rostros luego de bajar del tren. En Irak, Yamal Sudki Azza Jawy fue encarcelada por defender la abolición del velo<sup>100</sup>; La Reina Zuraia de Afganistán apareció sin velo en público en 1928, mientras el Rey argumentó a favor de la abolición del velo<sup>101</sup>; y en Irán, Reza Shah prohibió el velo en 1936. Sus esposas aparecieron sin velo en público, a los empleados del gobierno se les prohibió entrar a un cinema si sus esposas llevaban puesto un chador, y los conductores de taxi podían ser multados si aceptaban pasajeras mujeres que usaran el velo. De nuevo, el Shah enfatizó en sus discursos que las mujeres debían tomar la bandera de la civilización moderna, pues debían ser “las educadoras de la generación venidera”.<sup>102</sup> La prohibición fue vigorosamente observada por la policía, que estaba instruida de cortar el velo de una mujer con tijeras si era atrapada usándolo en público<sup>103</sup>.

## D. Conclusión

En resumen, la “metafísica de la modernidad”, en donde el significado es comprendido como una distinción entre una cosa material y la estructura inmaterial detrás de ella, con su énfasis en la cultura de la mirada, llevó a los visitantes europeos del Medio

Oriente a atacar el velo. El velo era una barrera para que el europeo llevara a cabo la culminación del proyecto promovido por la visión orientalista del Oriente: la inferioridad de Oriente y la necesidad de Occidente de civilizarlo. El discurso colonial también introdujo ideas acerca de la inferioridad y el enfoque sobre el estatus de las mujeres, como punto de referencia para el avance hacia el discurso de los colonizados.

Las élites nativas se aferraron al entendimiento europeo de sus propias prácticas, tales como el velo y el harén, en sus esfuerzos por 'modernizar'. A los significados antiguos premodernos del velo, como un símbolo de piedad, riqueza o estatus social, fueron añadidos los de opresión y el atraso cultural. Los nuevos significados no desplazaron a los antiguos, simplemente crearon una nueva capa que se añadió a la posición de una clase. De este modo creció la división entre la élite minoritaria occidentalizada y la mayoría del pueblo musulmán no occidentalizado. Como Áhmed argumenta: "el discurso sobre el hiyab está manchado con la historia de la dominación colonial, la resistencia y la lucha de clases alrededor de eso"<sup>104</sup>. Estas dinámicas están todavía intrigando y estimulando el conflicto en el mundo musulmán hoy en día.

En Occidente, la visión orientalista de Oriente sigue viva en varias formas. Primero, en el nivel de la imaginería: la tecnología moderna, la televisión, el cine, la fotografía, las caricaturas y otras expresiones culturales masivas, han heredado y reforzado la visión orientalista del Oriente como un lugar exótico, peligroso, excitante, violento, congelado en el tiempo, mágico, atrasado y atemorizante<sup>105</sup>. Aunque el significado del velo como belleza exótica ha sido casi completamente reemplazado por el del velo como opresivo o como presagio del terrorismo, la imagen exótica está justo bajo la superficie: en la película de 1987 de Brooke Shields, *Harén*, por ejemplo, la historia de una mujer de Nueva York secuestrada por un jeque árabe y luego llevada de vuelta a su harén en el desierto árabe; o, la portada de Junio de 1997 de la revista de la Asociación Canadiense del Automóvil *Leisureways* que muestra a una mujer con un velo de cara, con sus hermosos y atractivos ojos. El pie de la foto dice: "*Yemen: Levantando el Velo de una Nación Colorida*".

Incluso los libros feministas acerca de las mujeres musulmanas refuerzan la visión orientalista sobre las mujeres: *Las Nueve Partes del Deseo*, de Brook, publicado en la Revista Australiana, están acompañados por una fotografía de una mujer que viste un velo completo de la cabeza a los tobillos caminando en la nieve con un niño pequeño, y el pie de la foto recicla los apuntes del escritor Guy de Maupassant que describen a las mujeres árabes que encontró en las calles durante sus viajes en el Norte de África, en 1890: “La muerte sale para una caminata”<sup>106</sup>. La portada de *Más Allá del Velo*, de Fátima Mernissi, recuerda a la postal colonial francesa de la mujer argelina tras los barrotes. La portada muestra a tres mujeres mirando a la distancia tras una barricada parecida a una prisión (la postal colonial francesa estaba mirando al hogar de las mujeres a través de los barrotes; la de Mernissi está mirando hacia afuera del hogar de las mujeres a través de los barrotes. La diferencia es significativa, esto es, supuestamente el punto de vista de las mujeres). La autobiografía de las mujeres repite el motivo: las ilustraciones que acompañan a la mayoría de los capítulos son imágenes de mujeres de Marruecos detrás de puertas y cercas.

Segundo, el velo puede aún significar como una metáfora sobre el mundo musulmán entero. Los periódicos con frecuencia usan la imagen de una mujer con velo para evocar el terrorismo o el fundamentalismo. La posición de las mujeres es aún usada como punto de referencia del progreso de una nación entera, con el modelo occidental representando el pináculo deseable de la civilización. Aquí está Peterson reportando sobre el estatus de las mujeres en los Estados del Golfo Pérsico en 1989:

“La tendencia hacia el neoconservadurismo entre muchas mujeres está claramente mostrado en el regreso del hiyab o el vestido de confinamiento tradicional. Este retorno al tradicionalismo ocasionalmente produce un irónico efecto, como cuando un ministro liberal en el gobierno kuwaití fue presentado a una empleada femenina de su ministerio, estiró la mano para saludarla y ella se rehusó a tocarlo. Las consecuencias del neoconservadurismo, sin embargo, son de lejos más serias. El surgimiento de un rol moderno para las mujeres al lado de los hombres en

los países desarrollados del GCC [Consejo de Cooperación del Golfo] está en peligro de terminar prematuramente. Las mujeres no serían las únicas en sufrir tal situación; el desarrollo entero de los Estados sería victimizado de la misma forma<sup>107</sup>”.

¿El desarrollo entero de los Estados del Golfo está amenazado porque las mujeres que se cubren no estrechan la mano de los hombres?

Para el mundo musulmán, la dinámica iniciada por el colonialismo continúa. Las élites aún hacen campaña en contra del hiyab como si éste fuera un vestido anti-moderno. (El discurso occidental popular no está al tanto de aquellos que tienen una forma de pensar similar en el mundo musulmán, que están tan en contra del velo como lo está cualquier occidental). En Túnez en 1989, para aplacar el reavivamiento islámico, se aprobó una ley para prohibir a los trabajadores del gobierno, estudiantes de colegio y universidades usar el hiyab. Con argumentos reminiscentes de la era colonial, la ley proclama: “el vestir una cubierta en la cabeza parece negar el espíritu de la era moderna y el avance del progreso, y es de hecho un comportamiento anormal”. Se incluye un diagrama dibujado por los rectores de los colegios de bachillerato, mostrando el vestido femenino aceptable según sus criterios<sup>108</sup>. En 1992, el decano del Colegio de Medicina de una Universidad de Kuwait prohibió que las estudiantes mujeres usaran el niqab, el velo para el rostro<sup>109</sup>. En Turquía, una decisión de la Corte Constitucional de 1988 reafirmó la Regulación de Vestimenta de 1980 que prohíbe a “todos los empleados hombres del gobierno tener barba, bigotes o pantalones abombados, y a las mujeres a vestir velos para la cabeza”<sup>110</sup>. Las mujeres musulmanas están aún luchando por el derecho a cubrirse en las universidades y en 1998 la junta militar “despidió a los oficiales militares que no se divorciaron de sus esposas que se rehusaban a dejar de usar el hiyab”<sup>111</sup>.

El discurso del velo como un símbolo de la opresión a la mujer tiene sus raíces en la visión eurocentrista del mundo que tiene al Occidente anglo-europeo como superior y al resto de las naciones como inferiores. La preocupación actual occidental de que el velo oprime a las mujeres enmascara estos orígenes irrefutables y

esconde además una ironía. Hoy en día, muchos de nosotros estamos abrumados con que se obligue a las mujeres en Irán o en Afganistán a cubrirse. A nadie le gusta ser forzado a hacer algo en contra de su voluntad, y la preocupación del liberalismo de proteger a los individuos de tales imposiciones es plausible. Sin embargo, esta preocupación sobre la decisión individual y la ley estatal aparece en el marco de una tensión problemática con la herencia orientalista de Occidente. Primero, la preocupación enmascara el interés del Estado de ejercer control sobre las mujeres con el discurso de que el velo es opresivo<sup>112</sup>. He dedicado este capítulo a tratar de mostrar cómo y por qué las élites coloniales y nativas se esforzaron para persuadir a las mujeres a quitarse el velo: como un signo de progreso; una forma de penetrar el harén; una manera de “civilizar”; y como una forma de asegurar el control del Estado sobre los individuos de una nación. Los gobiernos coloniales en particular estaban preocupados por romper el modelo de familia musulmana patriarcal, la separación islámica de los sexos, el uso del velo y cualquier práctica que se interpusiera en el camino para tener control sobre sus súbditos coloniales. Las élites políticas nativas continuaron esta práctica, pues de hecho, es el sello del poder político moderno. La campaña en contra del velo no fue iniciada por las mujeres, a diferencia, como señala Áhmed, de las campañas feministas en contra de los pantalones bombachos o los sostenes<sup>113</sup>. Tampoco fue esta campaña en contra del velo iniciada en nombre de una decisión previa de las mujeres. Fue parte del intento de los hombres de la élite (y luego de las mujeres) para moldear un Estado nuevo<sup>114</sup>. Usar el velo o no, es un debate manipulado para los fines del Estado; la decisión o el deseo de las mujeres tiene muy poco que ver con esto. Segundo, es de lejos un simplismo ingenuo creer que la preocupación por las mujeres puede tomar la forma de un ataque a la religión entera y sus adherentes. La preocupación legítima acerca de las mujeres musulmanas se convierte aquí en una presunción (orientalista, occidental y cristiana) de que el Islam ha degradado la moral y las costumbres y de que las mujeres deben ser salvadas de la influencia del Islam sobre ellas, por la fuerza si es necesario (por ejemplo, prohibir usar el hiyab en las escuelas).



De preocuparse correctamente por la suerte de las mujeres afganas, al decir que el Islam las oprime y que el velo es un símbolo de eso, y luego no tolerar a las mujeres en Occidente que escogen cubrirse porque representan la opresión, hay sólo un paso. De hecho, ésta es precisamente la lógica detrás del caso en Alemania, en el cual a una mujer alemana de padres afganos se le negó un trabajo de enseñanza a menos que se quitara el velo de la cabeza.

Aunque el rector de la escuela “tiene sólo cosas buenas para decir acerca de su antigua asistente de enseñanza” [forma de llamar a quienes han terminado de estudiar y se están preparando para ser contratados] estando convencido de su “integridad”, la Ministra para la Cultura de Baden-Württemberg, Annette Schavan, se mantuvo firme en su decisión. De acuerdo con *Der Spiegel*,

Schavan argumenta que una profesora con un velo en la cabeza en una escuela pública, no puede ser adecuadamente neutral en su posición como ejemplo para otros. Para esta católica creyente el velo no es un símbolo de persuasión religiosa. Ella dice que vestir el velo no es un deber religioso para una mujer musulmana. Más aún este símbolo es ambiguo, no como la cruz cristiana o la ‘kippa’ judía. Schavan señala una supuesta discusión interna en el Islam según la cual el velo es también interpretado como un símbolo de segregación y supresión.

*Der Spiegel* hizo una entrevista con la profesora en cuestión y el entrevistador (quien permanece anónimo) le sugirió que no debía usar el hiyab porque era “un símbolo de intolerancia”: “La forma tan estricta con la que los mullah de Irán o de Afganistán insisten en la adherencia al código de vestimenta puede también ser considerado como un signo de intolerancia y opresión”<sup>115</sup>. De esta forma la política pública en Occidente continúa abrevando en la visión colonialista de los orientalistas sobre el hiyab.

## Capítulo Dos

# Percepciones y Experiencias de Vestir el hiyab en Toronto

Cerca de tres meses después de que yo empezara a usar el hiyab, una niña de 13 años de edad en Montreal, Quebec, Canadá, fue enviada a su casa en el colegio por rehusarse a quitarse el velo de la cabeza en clase. En noviembre, a otra niña de un colegio de Montreal le fue dicho que se transfiriera a otro colegio si quería vestir el hiyab<sup>1</sup>. Los incidentes encendieron un debate a lo largo y ancho de Canadá acerca del significado del hiyab y su lugar en la sociedad Canadiense. La controversia en Canadá acerca del significado del velo estaba basada en que ésta era una práctica extranjera sobre la que los canadienses debían decidir si la toleraban y la aceptaban como ‘auténtica’ o no. La Comisión de Transmisión Canadiense (Canadian Broadcasting Commission) (CBC) emitió al aire un reportaje de investigación sobre el asunto en 1995. Al final del programa de televisión, el reportero de la CBC hizo la pregunta: “¿Puede el hiyab pasar la prueba de contar con el favor de los canadienses?”<sup>2</sup>. Que las niñas que fueron expulsadas fueran canadienses (de nacimiento y criadas en Canadá), parecía irrelevante. El velo era aún muy nuevo para ser considerado cualquier otra cosa que una costumbre extranjera.

La opinión del documento de Jeffery Simpson en *The Globe and Mail*, el cual argumentaba que las mujeres musulmanas deben tener el derecho de vestir el hiyab si ellas lo deseaban<sup>3</sup>, encendió una respuesta iracunda de dos mujeres diciendo que el hiyab era ‘claramente’ un signo de la opresión de las mujeres musulmanas. Mona Le Blanc escribió:

“...el argumento de Simpson en contra de los opositores del hiyab es cuanto menos descuidado y en el peor de los casos desho-

nesto... dejando de lado la conexión entre el hiyab y la opresión a las mujeres, la cual es obvia pero que será, sin duda abordada por otros lectores, yo fallé en ver el turbante [de los Sijh] y el bonete [de los menonitas] como una amenaza con la guerra santa en contra de quienes no compartan las creencias de quienes los visten. Y sin embargo, hay un vínculo entre el hiyab y la yihad. Estén tranquilos, que ni yo ni la mayoría de los otros 'objetores equivocados', estoy segura, creen ni por un minuto que todas las mujeres que visten hiyab son terroristas pistoleras de corazón. Ese no es el punto. El punto es el uso mal aconsejado y mal concebido en nuestro tiempo de un símbolo con esta carga, cuando muchos en Occidente están cada vez más preocupados por el incremento de la violencia musulmana fundamentalista<sup>49</sup>.

Esto es orientalismo clásico:

- ◆ La yihad es igual a la violencia musulmana depravada (en contra de personas inocentes porque no son musulmanas).
- ◆ El hiyab es un símbolo del Islam, por lo tanto la presencia del hiyab implica que la persona que lo viste desea conducir la yihad en contra de los canadienses no musulmanes.
- ◆ El hiyab es un símbolo de la opresión de las mujeres.

Nadie que esté bien de la cabeza le daría la bienvenida a tales significados simbólicos en Canadá. No sólo los musulmanes ven en esta clase de respuestas negativas al hiyab otro ejemplo del racismo occidental<sup>5</sup>.

Lo que quedó oculto detrás de un velo en estos debates populares fueron las voces de las mismas mujeres musulmanas, que habían elegido voluntariamente usar el velo. El reportero de la CBC de hecho entrevistó a una de las niñas involucradas, además de otras mujeres musulmanas acerca de cubrirse, pero las voces de las mujeres musulmanas que se cubren aún no son oídas por muchos canadienses (o si son oídas, no son bien comprendidas). Este capítulo intenta llenar esa brecha, al presentar las voces de algunas mujeres canadienses musulmanas que usan el velo. Al hacer la pregunta "¿Puede el hiyab pasar la prueba de gozar del favor de los canadienses?" desde el punto de vista de las que lo usan, se revelan

respuestas muy diferentes de aquellas que contaba la historia principal del reportaje de la CBC.

Si la voz de la mujer musulmana acerca del hiyab es poco conocida en la cultura popular de Occidente, la situación en la literatura académica es más compleja. En este círculo ha surgido una opinión común, que está todavía representada en gran forma por una literatura escéptica, que se pregunta si el acto de cubrirse representa o no la aceptación del patriarcado<sup>6</sup>. Ciertamente hay pocos estudios académicos de mujeres musulmanas que usan el velo y viven en Occidente<sup>7</sup>. Naturalmente, cualquier tendencia que le dé a la mujer musulmana un espacio positivo es algo bueno, aunque hay mucho más por hacer.

## A. La Metodología Feminista y el Hiyab

Las feministas conocen de primera mano el sentimiento de ser mal representadas y excluidas del discurso dominante. Han gastado mucha energía desafiando las representaciones académicas acerca de las mujeres, su naturaleza, papel en la sociedad y asuntos similares. Han hecho esto porque sus experiencias subjetivas y sentimientos acerca de sí mismas no fueron capturados ni tenidos en cuenta por el discurso dominante masculino. En los primeros días del feminismo (de la segunda ola occidental), la experiencia subjetiva de las mujeres fue convertida en la roca fundamental del conocimiento. Como escribió Dorothy Smith: “el remedio es tomar la experiencia de las mujeres en cuenta para que se pueda lograr un balance, y las perspectivas y experiencias de las mujeres puedan ser representadas con fidelidad y en igualdad con las de los hombres”<sup>8</sup>.

La exclusión de la voz de las mujeres musulmanas en el discurso dominante acerca del significado del velo como opresivo, es de la misma naturaleza. Es necesario rectificar esto, escuchar las voces de las mujeres que se cubren por su propia voluntad, para conocer sus motivaciones, percepciones y experiencias. De nuevo, Dorothy Smith: “Es sólo cuando como mujeres una puede tratar al otro y a nosotras mismas, como aquellos que cuentan los unos para los

otros, que podemos salir de nuestro silencio para hacernos oír”<sup>9</sup>. En este capítulo, estoy presentando, tan positivamente como sea posible, las voces y las experiencias de algunas mujeres musulmanas que han escogido vestir el hiyab en un país en el que no estaban obligadas a usarlo y en el que enfrentan serias dificultades si escogen vestirlo. Estoy usando sus experiencias para refutar la representación negativa que se hace de ellas mismas como mujeres oprimidas.

Hablando de las mujeres en general, Stanley y Wise argumentan que:

“...decir que las mujeres comparten ‘experiencias de opresión’ no es decir que compartimos las mismas experiencias. Los contextos sociales dentro de los cuales las distintas clases de mujeres viven, trabajan, se esfuerzan y dan sentido a sus vidas difieren ampliamente a través del mundo y entre diferentes grupos de mujeres. Nosotras argumentamos que la experiencia de las mujeres está ontológicamente fracturada y es compleja, debido a que no compartimos una realidad material única y sin costuras<sup>10</sup>”.

Cuando se trata de mujeres musulmanas, existe el peligro de aceptar la noción de que la experiencia de las mujeres está ‘ontológicamente fracturada’: El peligro de asumir una diferencia irreconciliable, la ‘otredad’ del extranjero. Sin embargo, el planteo en general se puede tomar en cuenta. Las mujeres musulmanas no son un grupo homogéneo. No todas experimentan el hiyab de la misma forma. Aunque pueden compartir el Islam, vienen de una amplia variedad de clases sociales, culturas y orígenes étnicos. Las mujeres musulmanas visten el hiyab por diferentes razones. Ellas experimentan el vestir el hiyab de manera diferente. Tienen distintos estilos de vida, ambiciones y formas de entenderse a sí mismas. Esto se aplica tanto a las mujeres musulmanas a través de las distintas naciones como también a las musulmanas dentro de una misma nación. El significado del hiyab para una mujer en Irán puede ser completamente distinto al que tiene para una mujer en Toronto, Canadá; su significado puede ser diferente para una mujer de Teherán (la capital de Irán) que para una mujer de Qom (otra ciudad en Irán), como puede ser diferente para una musulmana en un apartamento y para su madre en el apartamento de al

lado. Por supuesto, el significado y la experiencia de vestir el hiyab para estas mujeres sí podría ser la misma o similar, el punto no es asumir que sólo porque se ven parecidas, lo son. Cada mujer debe ser tratada y comprendida como un individuo. El punto aquí es desafiar y Dios quiera, cambiar, la idea de que el hiyab es necesariamente una forma de opresión para las mujeres.

Que algunas mujeres hoy en día experimentan el hiyab como opresivo es sabido, pero el discurso dominante acerca del velo falla en reconocer la posibilidad de que haya mujeres que no experimentan el hiyab como opresiva (especialmente en la cultura popular, libros y artículos de periódicos escritos para el público en general)<sup>11</sup>; por lo tanto, enfatizar la ‘experiencia fracturada’ es enfatizar la perspectiva feminista y negativa sobre el hiyab<sup>12</sup>.

Dorothy Smith sostiene que “[un] método feminista de investigación... [debe] insistir en preservar el sujeto como activo, competente y como el conocedor de la investigación, el conocedor para quien nuestros textos deben hablar”<sup>13</sup>, sin embargo como muchas feministas han mostrado y comprobado, las mujeres del Tercer Mundo, negras y musulmanas han negado precisamente tal mediación. Congelada para siempre en un molde como ‘la’ víctima, ‘la’ sumisa, la “musulmana oprimida”, este enfoque académico perjudicial ha negado que las musulmanas tengan mediación, autonomía, e incluso se las presume como carentes de alguna ‘perspectiva crítica’<sup>14</sup> sobre su propia situación<sup>15</sup>. Cualquier pronunciación que haga esta mujer a favor del Islam y sus prescripciones, es habitualmente tomada como prueba de que tienen una ‘falsa conciencia’ y les han lavado el cerebro.

Espero demostrar que al escoger su identidad islámica, las mujeres no están bebiendo el potente brebaje de un ‘monstruo’ islámico<sup>16</sup>. Las entrevistas mostrarán lo que ellas dicen acerca de su propia identidad, su noción de su ser y los significados que otorgan a sus acciones. Hablarán acerca de lo que es vestir el hiyab en Canadá y si sienten contradicciones entre ser ‘canadiense’ y ser ‘musulmana’. Aunque no pretendo tomar sus experiencias como una verdad literal y definitiva, la primer tarea es oír las voces de estas mujeres y sólo después interpretarlas<sup>17</sup>.

## B. Las Entrevistas

Inicialmente tenía veintiún mujeres en mi lista de entrevistas. Luego de dieciséis entrevistas, me di cuenta de que poseía más datos de los que podía presentar, entonces me detuve en la número dieciséis. El plan inicial incluía entrevistas con las mujeres musulmanas de diferentes corrientes de pensamiento jurídico en el Islam: sunnitas, shi'itas, ismaelitas, etc. El resultado final fue un conjunto de entrevistas con quince mujeres sunnitas y una ismaelita. Las entrevistas tuvieron lugar entre mayo y julio de 1996. Mis entrevistadas vivían en el área del gran Toronto, Ontario, Canadá. Eran en su mayoría mujeres a las que había conocido a través de grupos de estudiantes, círculos de estudio coránico a los que asistía y festivales religiosos. Las mujeres eran, consciente o inconscientemente, parte del movimiento musulmán en general en el sentido de que no seguían una escuela de jurisprudencia islámica (mádhhab) ni se afiliaban al sufismo y la mayoría tenía alguna insatisfacción acerca de la forma en la que las enseñanzas actuales del Islam tradicional les reconocían a las mujeres musulmanas sus derechos. Todas vestían formas modernas, no tradicionales de hiyab. Algunas eran activas en la comunidad musulmana de Toronto, dando lecciones, apareciendo en televisión para discutir acerca del Islam, o trabajando ad-honorem en varias organizaciones comunitarias sin fines de lucro; algunas eran activas asistiendo a la mezquita regularmente para círculos de estudio, oración y grupos de juego para los niños. Algunas trabajaban fuera de sus hogares y otras no. De las dieciséis, seis eran conversas al Islam. Diez vestían el hiyab todo el tiempo (de las cuales cinco eran conversas), y cinco vestían el hiyab a veces. Sólo dos de estas mujeres no aspiraban a vestir el hiyab todo el tiempo en algún momento de su futuro. De las quince musulmanas sunnitas, sólo una no hacía las cinco oraciones diarias, entonces la mayoría restante (incluyendo a Noha, la ismaelita, que era muy activa en su comunidad religiosa) era lo que se considera gente religiosa y practicante<sup>18</sup>. Esto las convertía en parte de una pequeña minoría entre los musulmanes en América del Norte que son activos participantes de las mezquitas (cerca del

1 al 5 por ciento de la población), de acuerdo con los eruditos del Islam en América del Norte<sup>19</sup>. Este fue un estudio cualitativo, no cuantitativo: no generalizo desde sus puntos de vista para ‘todos los musulmanes’: mi meta era simplemente hacer un entendimiento minucioso de lo que unas pocas mujeres musulmanas pensaban acerca del hiyab.

La entrevista con cada mujer fue conducida en el campus o en el hogar de las mujeres. Tenía una lista de preguntas abiertas (ver el Apéndice Cuatro) y las entrevistas eran grabadas y transcritas. Estas duraron entre 1.5 y 3 horas, si estaba en el hogar de la mujer, era con frecuencia invitada a quedarme luego de la entrevista para el almuerzo o el té y pastel, dependiendo de la hora del día que fuera. Si estaba en el hogar de la mujer, ni ella ni yo usábamos el velo, dado que era verano y ella con frecuencia estaría usando mangas cortas. Si la entrevista caía cerca de una de las horas prescritas para que los musulmanes oraran, también orábamos juntas luego de que la entrevista hubiera acabado. Con el fin de preservar el anonimato de mis entrevistadas, les he dado seudónimos.

## C. Percepciones sobre el Hiyab

### 1. ¿POR QUÉ EL HIYAB?

A las mujeres musulmanas que usan el hiyab algunas veces les dicen los canadienses “Esto es Canadá. Eres libre aquí. No tienes que usar esa cosa en la cabeza”. Ser objeto de tales comentarios, puede ser divertido o causar disgusto, dependiendo del estilo con el que esta opinión sea transmitida. Mi amiga de Túnez, Wardia, recibió esta clase de ‘reafirmación’ un día de una mujer blanca de edad media en un baño público. La mujer se sorprendió y se avergonzó cuando Wardia respondió con entusiasmo que ella vestía el hiyab por su propia voluntad por razones religiosas, que no era una obligación de su cultura: “En mi país me encarcelaron por vestirlo [sic]”<sup>20</sup>. De hecho, Wardia había empezado a vestir el velo sobre la cabeza cinco años antes de venir a Canadá.



Nur, una estudiante de pre-grado del Sur de Asia<sup>21</sup>, por otra parte, tuvo un encuentro algo más traumático un día en la cafetería de una librería, cuando fue abordada por una mujer de edad que le preguntó de manera hostil por qué estaba “llevando el atraso a Canadá”. La mujer enfatizó que ellos habían “trabajado realmente duro en Canadá por los derechos de las mujeres” y que vestir el hiyab “destruiría todo eso”. Una vez que Nur señaló que no estaba haciéndolo para atraer la atención o convertirse en “un blanco fácil para el odio ajeno”, sino que lo usaba por motivos religiosos, la mujer pareció calmarse, aunque no estaba aún muy convencida, presumiblemente pensando que Nur no debería vestir el hiyab, por la razón que fuera.

Tanto Wardia como Nur expusieron razones religiosas al tratar de explicar a las canadienses no musulmanas por qué vestían el hiyab en Canadá. Todas mis entrevistadas incluso Fátima, que raramente se cubría y que a diferencia de otras musulmanas que no lo usaban todo el tiempo no aspiraba a tener que cubrirse algún día, pensaba que vestir el hiyab era parte de su religión. Cuando les pregunté qué les hacía pensar que el hiyab era parte de la religión, todas contestaron igualmente que “está en el Corán”, “Dios lo ordena en el Corán”, o frases por el estilo. Bassima, una inglesa conversa al Islam, también se refirió a los “reportes del Profeta (P y B) que dicen que cuando una mujer llega a la pubertad no debe vérselo del cuerpo excepto su cara y sus manos”.

Nadia, una canadiense cuya familia era originaria del Caribe, empezó a vestir el hiyab a la edad de 14 años y lo vivió como una transición muy natural. Había sido influenciada por algunas niñas mayores en la mezquita que ya vestían el hiyab, que tenían gran respeto por su vestimenta moderna y su comportamiento. Nadia también se sentía muy comfortable vistiendo el hiyab, porque creía que esto era “la forma islámica adecuada de vestir para una mujer”. Aunque ahora consideraba que a los 14 años era muy joven para empezar a cubrirse todo el tiempo, no lo lamentaba, porque pensaba que si no lo hubiera vestido entonces y hubiera esperado hasta que fuera mayor, tal vez nunca habría empezado a cubrirse.<sup>22</sup>

Nur había empezado a vestir el hiyab cuando tenía 13 años de edad. Dijo que no había sido una transición difícil, porque había sido criada para practicar el Islam y se le había enseñado que el hiyab era “parte del estilo de vida islámico”. Fue incentivada a hacer preguntas acerca de su religión y discutir acerca de diferentes temas. Vestir el hiyab fue algo que empezó a hacer gradualmente, es decir, primero lo vestía sólo cuando oraba, luego en la mezquita, y después todo el tiempo. Nur parecía muy cómoda con el hiyab y por eso fue probablemente que lo aceptó cuando admitió el Islam con todo lo que ello implicaba. Esto significaba que ella concordó con sus tradiciones, normas y costumbres. En ese tiempo, otras mujeres en su familia no lo usaban: para ellas en aquél tiempo, el hiyab simbolizaba “la estrechez mental y el atraso”. Sin embargo, su abuela empezó a usar el hiyab cuando tenía 65 años de edad y su madre poco antes de la entrevista.

Entre las mujeres que no se cubrían todo el tiempo, cuatro creían que deberían estar haciéndolo y esperaban juntar el coraje para hacerlo algún día.

Jadiyah, de 50 años de edad y oriunda del Medio Oriente, pensaba que era su educación la que le estaba haciendo tan difícil cubrirse, aunque la intención de vestir el hiyab todo el tiempo permanecía continuamente en su mente. Creció en el Medio Oriente durante los últimos años de la ocupación europea. Durante ese tiempo, la élite intentó imitar a los británicos y despreciaron todo lo islámico: “La influencia de los británicos era verdaderamente fuerte allí” y esto se reflejó incluso en las películas de finales de los años treinta y comienzos de los años cuarenta, en las cuales “las actrices usaban vestidos realmente provocativos”. Es así como vestir ropas europeas de moda enfatizaba el estatus social, lo cual significaba que “el hiyab estaba fuera de toda esta cuestión porque no se veía europeo”. El hiyab llegó a ser visto como un vestido de clase baja, y como un símbolo de pobreza, atraso y fealdad. Jadiyah describió las dos clases de ese tiempo:

“aquellas élites... se comparaban con las damas y los lores de Britania... que se visten muy elegantemente, hasta la más alta moda de Europa. El otro grupo, que solía vestirse modestamente y

cubrirse, eran las personas pobres que trabajaban para los primeros. Entonces esto hacía la diferencia, si tú... lo vestías [el hiyab], eras de la otra clase”.

Para Jadiyah el hiyab simbolizaba “determinación, fortaleza, coraje y dedicación a tu religión, el Islam”. Pero se sentía nerviosa de pensar en llamar la atención en público cuando se pusiera el hiyab para ir a la mezquita y tuviera que vestirlo mientras caminara por la calle, o de su automóvil hasta el edificio. En verdad pensaba que lo que estaba retrasándola eran sus memorias de la infancia, la distinción de clases asociada a la vestimenta: “Nosotros fuimos criados en [mi país] para vernos siempre impecables (elegantes),... entonces de repente verse totalmente diferente es muy difícil, muy difícil”. Sin embargo, Jadiyah siempre exaltó a las mujeres que se cubrían y apoyó la decisión de sus dos hijas adolescentes en 1994 de vestir el hiyab todo el tiempo. Imán, la hija de Fátima, estudiante universitaria de un poco más de veinte años, se cubría cuando oraba y asistía a los eventos islámicos y creía que el Corán hacía que cubrirse fuera una obligación de tiempo completo para las mujeres musulmanas creyentes y esperaba cubrirse por tiempo completo algún día. ¿Qué la estaba retrasando? Imán estaba preocupada de que si ella vestía el hiyab, la gente no interactuaría con ella de una manera amigable como lo hacían habitualmente.

Sus amigas musulmanas le contaban historias acerca de los comentarios que recibían de la gente acerca del velo y pensaba que ser mirada constantemente sería molesto. Imán estaba sintiendo la presión de la asimilación y estaba preocupada de que el hiyab “hace que la gente se aparte, como si fueras ‘diferente’”. También, se sentía contrariada por los fuertes discursos políticos asociados con el hiyab en la mente occidental: “No soy una militante política, ni deseo que la gente piense que mi velo, por ejemplo, es una declaración política”. Entonces Imán se sentía retrasada en lo que consideraba su deber de usar el hiyab la mayor parte de su tiempo, debido a la posibilidad de encontrar reacciones hostiles de la sociedad canadiense. Su preocupación sobre las interpretaciones políticas del hiyab era importante, dada la imagen que los occidentales tienen del hiyab como una declaración política anti-occi-

dental (¿recuerdan los comentarios de Le Blanc mencionados con anterioridad?). Sólo Fátima, con una edad de casi cincuenta años y Noha, con cerca de 25 años y de herencias asiática y africana, no se estaban cubriendo, ni deseaban cubrirse algún día.

Fátima creció en Asia Central, en donde el Islam era considerado como atrasado y se hacía un intento por ‘modernizar’ el país de acuerdo con los lineamientos occidentales. Su experiencia era similar a la de Jadiyah, en donde el hiyab llegó a ser visto como un símbolo de pobreza y atraso. La hija de Fátima, Rania, se cubría tiempo completo (ver abajo), y como hemos visto, su otra hija, Imán, esperaba hacerlo también.

Sin embargo, Fátima misma parecía oscilar entre las dos posiciones: era una musulmana creyente y se sentía triste de no practicar el Islam de forma más completa; al mismo tiempo, aún estaba convencida de los argumentos por los que no usaba el hiyab y el cumplimiento de otras prácticas islámicas de su educación. Aunque la gente en su país había apoyado el objetivo de su presidente de crear una nación fuerte y moderna, había notado que la religión estaba siendo ignorada, particularmente en los pueblos y las ciudades, en donde ya no había ningún interés de vestir el hiyab, aunque éste era aún usado por la mayoría de las personas en las aldeas. Sin embargo, parecía haber un reavivamiento religioso entre las nuevas generaciones, algo que preocupaba a Fátima, pues pensaba que esto podía llevar a críticas hacia el Presidente, quien había hecho tanto para modernizar el país. Ella hacía énfasis en que aunque se habían ‘modernizado’, mantenían sus valores.

Fátima le preguntó a su hija acerca del hiyab, y también me preguntó a mí por qué era importante para una mujer cubrir su cabello. Decía que pensaba cubrirse algunas veces, pero que no lo haría a menos que creyera que fuera “muy importante”, y parecía más preocupada por pensar que cubrirse era muy difícil, especialmente si una mujer quería trabajar, que se encontrara con que la miraban demasiado y le hicieran muchas preguntas en el subterráneo. Fátima tampoco estaba convencida por un argumento islámico típico, citado con frecuencia, de que cubrirse hace la interacción entre hombres y mujeres más fácil, al evitar la carga de la atracción física

en cada situación. Cuando le pregunté por qué pensaba que las mujeres se cubrían el pelo, contestó que era “parte de la religión”, porque los hombres encontraban el pelo de las mujeres atractivo. Nunca había sido molestada por los hombres, porque nunca los había animado a hacerlo, pero siempre había seguido los estándares morales de su educación.

Fátima bromeaba sobre que en su país la gente solía decir que si tu esposo te pedía cubrirte y tu no lo hacías, entonces no era su culpa lo que hicieras después de eso, pues él había cumplido con su deber: “Tu le vas a responder a Dios por qué no te cubriste tu pelo”. Ella decía que su esposo nunca le había pedido que se cubriera el pelo, pues él pensaba que eso debía ser la decisión de ella. Sin embargo, ella admiraba y exaltaba a las mujeres que se cubrían por ser “buenas musulmanas... yo siempre he tenido un sentimiento muy cálido hacia ellas”, aunque fue una lucha para ella cuando su hija Rania decidió llevar el velo todo el tiempo (ver abajo), aún cuando su propia madre y otras mujeres en su familia se cubrían.

Como ismaelita, Noha tenía un entendimiento diferente del Corán y la Sunnah. Noha decía que en los años ‘40 su Imam les dio a las mujeres ismaelitas permiso para no cubrirse si no deseaban hacerlo. Las ideas de Noha sobre el hiyab eran una mezcla de visiones musulmanas y enfoques típicamente occidentales. Pensaba que el hiyab probablemente solía ser la forma de los hombres de controlar a las mujeres, pero en esos días lo veía más como una “cosa femenina... para definirse a sí misma”. Noha tenía varias amigas sunnitas y shí'itas que vestían el hiyab, y lo entendía como una obligación para ellas, como su expresión de su identidad islámica en Canadá. Dijo que algunas veces consideraba cubrirse por curiosidad, pero que en general no le gustaba “sobresalir... me gusta mezclarme entre la gente”.

Crear que nuestra religión nos demanda ciertos compromisos y luego llevarlos a cabo, son dos cosas distintas. Algunas mujeres, especialmente las conversas, encontraban que al principio era una lucha cubrirse. Ellen, una conversa canadiense negra, que empezó a cubrirse cuando tenía 35 años de edad, admitió que era difícil para ella empezar a vestir el hiyab porque su pelo era una fuente

de orgullo. Había crecido vistiendo un pequeño pañuelo sobre su cabeza, como otras mujeres en su iglesia, pero el desafío para ella como adulta fue tener el coraje para vestirlo en su trabajo. Luego de una extensa investigación consultando toda la información disponible sobre el hiyab, Ellen finalmente decidió que era más importante obedecer a Dios que intentar complacer a la gente.

Al principio vistió el hiyab para ir a la mezquita y otros lugares públicos sin ninguna dificultad. Sin embargo, “vestirlo para ir a trabajar y tener que trabajar todo el día con el hiyab puesto, lo encontraba difícil”.

Elizabeth, una anglo-canadiense conversa, había empezado a usar el hiyab permanentemente cuando tenía 25 años, pero estaba tan incómoda con las reacciones negativas de sus colegas en su lugar de trabajo que dejó de usarlo dos semanas después. Cuando le pregunté cuándo y por qué empezó a vestir el hiyab, contestó que quiso vestirlo desde el comienzo y que finalmente lo hizo al volver a Toronto de un viaje interoceánico. Sin embargo, su prometido, un árabe musulmán, desaprobó que se convirtiera al Islam y más aún que se pusiera el hiyab, entonces no podía vestirlo en su presencia. Elizabeth siempre se había sentido diferente de las otras personas y encontraba que el Islam era “algo que la completaba”. Quería usar el hiyab porque creía que era “lo correcto: no tengo dudas al respecto”.

Aunque Raním había visto el hiyab como la solución a sus problemas en el trabajo, había encontrado bastante difícil al principio vestirlo debido a que aún tenía algunas percepciones negativas sobre los musulmanes y los árabes, y no quería que los demás la asociaran con ellos. Como muchos nuevos conversos, también se sentía una “embajadora” para el Islam, y se preocupaba de tener el mejor comportamiento posible todo el tiempo. Al principio Raním vestía el hiyab solo para la oración del viernes. Admitió que le tomó seis meses aceptar la idea de vestir el hiyab sin preocuparse mucho acerca de la reacción de los demás, y otros seis meses el quitarse ese abrumador sentimiento de culpa y reproche por ser musulmana:

“Luego de eso, simplemente desapareció. No puedo ser perfecta de la noche a la mañana... me sentía un poco abrumada por eso al principio”. El temor de Raním de ser confundida con una árabe (a pesar de que luego se casó con un árabe) muestra hasta qué punto el estereotipo racista hacia los árabes difundido por los medios de comunicación de Occidente puede afectar incluso a quienes se convierten al Islam. Halima había estado casada varios meses antes de convertirse al Islam. Antes de empezar a cubrirse todo el tiempo, se había estado cubriendo ocasionalmente en situaciones “en que no se sentía amenazada por la gente”, tales como lugares públicos en que no conocía a nadie, o en su casa, cuando los amigos de su esposo estaban de visita. Admitió que en parte la razón por la que vistió el hiyab desde el principio fue para complacer a su esposo, quien lo prefería así cuando sus amigos iban a su casa, y a ella no le importaba hacerlo en su hogar. Sin embargo, no había coerción por parte de su esposo. Ambos creían que los actos de un musulmán deben hacerse para Dios, no para ninguna persona, entonces su esposo “siempre decía “no lo hagas por mí, hazlo por Dios”. Halima entendía que aunque a él le gustaba que ella vistiera el hiyab, quería que ella lo hiciera sólo cuando se sintiera capaz de hacerlo correctamente. Halima vestía el hiyab a veces sí y a veces no, hasta que empezó a sentirse hipócrita de vestirlo ocasionalmente. Fue debido a estas reflexiones acerca de su comportamiento, que decidió que si el Corán le ordenaba a las mujeres cubrirse todo el tiempo, elegiría hacerlo: “Si no obedeces a Dios, ¿cuánta sabiduría tiene una en verdad?... Si en verdad una cree, entonces eso debe ser una prioridad en su vida, y no la mitad o parte de ella... me sentí como una hipócrita, y no quería serlo”.

Algunas veces la lucha no es con uno mismo sino con los miembros de la familia, cuando quieren evitar que una mujer se cubra. Safiyah había querido vestir el hiyab en Canadá, pero su esposo se lo había impedido.

La resistencia al hiyab era más suya que de ella. Safiyah era una mujer del Norte de África que tenía cerca de veinticinco años de edad y que había estado viviendo en Canadá desde comienzos de

los años '90. Había empezado a vestir el hiyab en su país cuando tenía 19 años, porque creía que el hiyab era una de las “reglas en mi religión”. Su madre y sus hermanas se cubrían, y ellas y sus amigas apoyaron su decisión. Se casó cuando tenía 24 años de edad y seis meses después estaba en Canadá bajo la presión de su esposo, que quería que deje de usarlo. Aunque las mujeres de su familia se cubrían, a su esposo no le gustaba el velo islámico: a su modo de ver, no era lógico, pues todas las mujeres son iguales, entonces ¿por qué Safiyah debía cubrirse? Dado que Safiyah creía que el Corán prescribía el hiyab, le pregunté cómo respondía su esposo a ese argumento. Me dijo que su esposo no entendía mucho acerca del Islam, que estaba tratando de persuadirlo de que fuera un musulmán más practicante, que orara y que observara otras normas de la religión.

¿Disfrutaba Safiyah vistiendo el hiyab, cubriendo su cabeza con el velo islámico? Cuando la entrevisté, habían pasado dos años y medio desde que había dejado de usarlo y lo extrañaba enormemente. Aunque a su esposo parecía no haberle importado que usara el hiyab en su país natal, en Canadá estaba determinado a que no lo usara. Cuando Safiyah llegó no se sentía lo suficientemente fuerte como para hacerle frente, pues estaba en un país extraño y lejos de su hogar y familia. Ahora se sentía más fuerte y aunque no había puesto un límite de tiempo para ello, Safiyah decía que había guardado todas sus ropas y le recordaba a su esposo que vestiría el hiyab de nuevo, y que él llegaría a creer en ello<sup>23</sup>. La historia de Safiyah es la antítesis de la idea común y estereotipada tan difundida de que los musulmanes son machistas y dominantes y fuerzan a sus esposas a cubrirse.

Para Rania, la lucha fue con su madre, Fátima, quien proviniendo de una pasada educación secularizante como ya hemos visto, era renuente a dejar que su hija vistiera el hiyab. Sus objeciones eran que Rania, siendo una joven a punto de entrar a la escuela de medicina, no sería tomada en serio en su profesión por los demás y que “no iba a casarse con alguien que fuera decente”.

Las objeciones de Fátima a que su hija usara el hiyab obviamente se originaron en su crianza, como fue mencionado arriba, pero



también se desprendieron de su amor por su hija y su deseo de que tuviera éxito en su carrera. Cuando Rania le dijo por primera vez que ella quería usar el hiyab todo el tiempo, Fátima dijo que ella no estaba feliz, pero al mismo tiempo pensaba que Rania probablemente no hablaba muy en serio al respecto y dado que era difícil cubrirse en Canadá, creía que Rania cambiaría su forma de pensar. Fátima y su esposo estaban preocupados porque pensaban que una mujer que usara el hiyab no podría ser una líder en su campo, ni que usando el hiyab pudiera ser capaz de hacer preguntas, ya que tenían la impresión de que una mujer que usara el hiyab se suponía que no era capaz de hablar confidentemente. Aunque una parte de Fátima admiraba a su hija por ser más religiosa de lo que ella era, también estaba preocupada de que Rania no llegara a ser capaz de casarse. Todo lo que podía pensar era que el hiyab era algo que sólo “las mujeres de la aldea” sin educación hacían, y estaba preocupada de que una familia que aceptara a una mujer que usara el hiyab sería menos educada, que esto le iba a causar problemas a su hija, y que la familia de su esposo le haría la vida difícil para que trabajara, y pudiera vivir felizmente. También estaba preocupada de que la gente se preguntara el por qué, si su hija se cubría, ella no lo estaba haciendo. A pesar de que el asunto causó cierto malestar en la familia, Rania, estaba determinada a seguir adelante y a usar el hiyab, entonces su madre sintió que no había otra opción más que aceptar la situación: “es su decisión, tiene la edad suficiente”.

## 2. ¿INTERPRETACIÓN (MASCULINA) TRADICIONAL?

Las escritoras que no se cubren han sido autoras de la mayoría de los estudios sobre el movimiento de reutilización del velo. Muchas de ellas se enfadan con sus entrevistadas cuando éstas afirman que el Corán ordena cubrirse. Desde el punto de vista de estas académicas, el Corán simplemente requiere un atuendo recatado, no la clase de vestimenta que los musulmanes practicantes describen. Enmarcar un estudio de esta forma no presta ningún servicio a las mujeres que han entrevistado para sus artículos académicos, pues implica que las autoras presumen de ser más capaces de interpretar el Corán que sus entrevistadas. Una mejor forma de acercarse

a las diferencias de interpretación fue delineada por el estudio de la feminista egipcia Karam. A la vez que no está de acuerdo con la interpretación de las musulmanas practicantes de que cubrirse está ordenado en el Corán, siente un profundo respeto por la metodología de éstas: “Era una clásica situación sin salida: Yo era incapaz, como mujer musulmana educada con convicciones islámicas, de negar la legitimidad de sus bases islámicas (esto es, el Corán), mientras que yo podía aceptar sus interpretaciones, con sus consecuentes implicaciones sociales”<sup>24</sup>. Karam señala que tanto las que se cubren como las que no lo hacen, están convencidas que las otras están confundidas por una falsa interpretación<sup>25</sup>.

La idea de que las mujeres que escogen cubrirse están sufriendo una falsa conciencia es muy extendida en Occidente. Cuando empecé a vestir el hiyab para ir a la universidad, uno de mis compañeros de clase le dijo a mi amigo: “¿No ves que está oprimida?” Sin embargo, ninguna mujer puede escoger cubrirse en estos días, especialmente habiendo crecido en Occidente, sin estar al tanto de todos los debates tanto adentro como afuera de la comunidad musulmana alrededor de esto. Cubrirse goza de una larga tradición en el mundo musulmán. Los debates actuales que lo ponen en tela de juicio son relativamente nuevos y fueron detonados por el encuentro colonial con Occidente. Es común encontrar en una misma familia mujeres mayores que se cubren y mujeres más jóvenes que no lo hacen. Viviendo en Canadá, no es un asunto sencillo decidirse a usar el hiyab, dada la consideración negativa que la mayoría de la comunidad tiene y las experiencias de acoso y discriminación que generalmente vienen como consecuencia. Las mujeres a las que entrevisté habían tomado la decisión de cubrirse y de continuar usando el hiyab día tras día luego de reflexiones concretas acerca de por qué debían hacerlo. Los eruditos a favor del movimiento de reutilización del velo encontraron que había muchas motivaciones diferentes por las que las mujeres se ponían el hiyab, desde la protesta política, razones económicas, hasta la religiosidad (ver el capítulo Tres). No hay generalizaciones sencillas. Macleod encontró que la religiosidad no era un factor muy importante en su estudio, pero Zuhur sí le dio importancia en el suyo<sup>26</sup>. Ciertamente según mi estudio, las razones religiosas fueron

un fuerte factor motivador para la decisión de cubrirse o para la creencia de que una mujer musulmana debería hacerlo. Esto no es sorprendente, dado que todas mis entrevistadas, excepto Fátima, realizaban sus oraciones todos los días. Mis entrevistadas habían considerado varias interpretaciones del Corán y habían escogido la que tenía mayor sentido para ellas. Todas creían que el versículo coránico que les pide a las mujeres que cubran su cabello era literal y significaba efectivamente eso. Nadia resume la posición de estas mujeres muy bien: “Debo decir que cuando leo el versículo que dice *“dejen caer su manto hasta cubrir el pecho”* [24:30-31], está muy claro para mí que se refiere a vestir una prenda para la cabeza y que es parte del vestido islámico”. Las mujeres también se refirieron a varias declaraciones del Profeta acerca del hiyab que eran muy persuasivas para ellas, particularmente aquella que dice que cuando una mujer llega a la pubertad debe cubrirse todo el cuerpo menos la cara y las manos<sup>27</sup>.

Incluso aquellas que no se cubrían todo el tiempo pero querían hacerlo, creían que el versículo coránico era muy claro al afirmar esto. Jadiyah dijo que la razón por la que pensó esto y esperaba que algún día pudiera vestir el hiyab, era: “Yo creo que esto está en el Corán, como el versículo que habla de cubrirse la cabeza y también debe cubrir el pecho, entonces obviamente hay una cobertura para la cabeza”. Ella sabía que algunas musulmanas estaban tratando de argumentar que el versículo no mencionaba una cobertura para la cabeza. Por lo que argumentaba: “No está bien. No creo eso,... hay un reporte del Profeta, que cuando las mujeres llegan a la madurez sólo el rostro y las manos deben quedar expuestos, entonces ¿qué significa eso?... Incluso si quisiera no hacer mucho énfasis en ese reporte, el Corán ya es claro. Cada versículo es tan importante como los otros”. Claramente, otras mujeres como Karam, Hessini, y Zuhur sacan otras conclusiones de los mismos versículos, pero eso es razonable. Cada una de nosotras debe ser capaz de llegar a su propia conclusión acerca del asunto del hiyab. Lo esencial es que cada una sea respetada y no ridiculizada como si fuera una ignorante que ha escogido a ciegas, que le han lavado el cerebro, confundidas por una falsa conciencia o cosas por el estilo.

Si las mujeres creían que cubrirse estaba ordenado por la religión, ¿veían aún algunas desventajas en cubrirse, como el resto de la sociedad Occidental veía en el hiyab? Cuando se les preguntó esto, las mujeres respondieron mencionando la forma en la que alguna gente reaccionaba con ellas, “como si fueras del espacio exterior o algo así” (Sadía), o que el hiyab era como un “obstáculo con el que se tropieza” en las interacciones (Rania), dificultando soportar el calor en el verano, la falta de oportunidades para hacer ejercicios físicos, dado que en Canadá los gimnasios son mixtos y las mujeres musulmanas no participan a menos que se disponga de un horario sólo para ellas, no poder maquillarse (Elizabeth) y la dificultad de vestirlo durante un turno de 12 horas en el trabajo (Nadia).

Ninguna de estas desventajas han alterado la actitud positiva que las mujeres tenían hacia el hiyab. Sentían que las ventajas de vestir el hiyab eran mayores que cualquier desventaja y esto hacía que vestir el hiyab fuera aceptable a pesar de las desventajas. Como mi amiga Huda lo dijo cuando le mencioné esto: “Cuando ayuno me da hambre, pero eso no me hace dejar de ayunar”. Raním dijo que entendía los problemas que el hiyab resolvía, hasta el punto en que creía incluso que si el hiyab fuera sólo una costumbre cultural (esto es, no ordenada ni obligatoria en la religión), “es algo bueno para hacer”.

Hay tres ventajas principales en vestir el hiyab que aparecían como temas recurrentes en mis entrevistas: que el hiyab mejoraba las relaciones entre hombres y mujeres, que era beneficioso para la sociedad, y que protegía a las mujeres.

### 3. LAS VENTAJAS DEL HIYAB

#### 3.1 LA INTERACCIÓN ENTRE HOMBRES Y MUJERES

Los occidentales con frecuencia se asombran de ver a las musulmanas cubriendo sus cuerpos más que lo que los musulmanes lo hacen y ven esto como una prueba del estatus inferior de la mujer. De hecho, la ley islámica tradicional dispone un código de vestimenta tanto para los hombres como para las mujeres, aunque los

requerimientos para cubrirse son diferentes: un hombre debe cubrir desde el tórax hasta la rodilla (los jeans apretados no cumplen este requisito); las mujeres se cubren más, todo menos el rostro y las manos<sup>28</sup>. Cada una de las mujeres a las que entrevisté, con excepción de Fátima y Noha, creían que estas diferencias se debían a las diferencias biológicas inherentes entre los hombres y las mujeres. Se adherían a la idea de que los hombres son más fácilmente estimulados a través de la mirada que las mujeres. Cubrirse con el hiyab actúa bloqueando la mirada de deseo del hombre. El motivo para cubrirse no es que la atracción sexual en sí sea mala, sino que debe ser expresada sólo entre el esposo y la esposa dentro de la privacidad de su hogar. Un espacio público libre de las tensiones sexuales es más armonioso y más pacífico para los seres humanos, tanto para los hombres como para las mujeres, sea para interactuar y comunicarse, para hacer negocios o cualquier cosa que signifique construir una civilización más saludable. De esta forma, estas mujeres ven al hiyab como un beneficio para la sociedad, protección para la mujer y como una fuente de paz interior.

Rania expresó bien esto: “Me sentiría mucho más cómoda si supiera que... mi esposo está en un ambiente laboral en el que las mujeres que trabajan allí se estuvieran cubriendo como yo lo hago. Me sentiría mucho más cómoda que en el otro caso, tu sabes, un sitio de trabajo común y corriente... sentiría que mi esposo no está distraído y siendo tentado por otras mujeres”.

Rania empezó a cubrirse cuando tenía 18 años de edad y dice que notó una diferencia en la forma en la que los hombres se aproximaban a ella: eran más respetuosos, no trataban de coquetear con ella, hacer chistes y comentarios lascivos. Varias mujeres, especialmente las conversas que empezaron a cubrirse cuando tenían unos veinte años, comentaron que con el hiyab sentían que los hombres se les acercaban con más respeto y las trataban como a personas, más que como a “objetos sexuales”, permitiéndoles concentrarse más en la situación del momento, en lugar de tener que lidiar con el acoso masculino.

Raním había estado trabajando en la industria de los computadores y tenía cerca de veinticinco años de edad cuando se con-

virtió al Islam y empezó a vestir el hiyab de modo permanente en público. Como solía trabajar casi exclusivamente con hombres, se dio cuenta de que recibía una cantidad de “atenciones” no deseadas por parte de ellos y había estado buscando una solución. Raním creía que había llegado a adoptar la opinión islámica sobre la vestimenta femenina, representada por el hiyab, antes de que hubiera oído siquiera sobre el Islam y ya había decidido usar vestidos largos y conservadores para trabajar, recortarse el cabello, y “verse como una dama profesional”. Estaba “bastante sorprendida y feliz” con el resultado: la atención que ahora recibía era diferente, pues era como si los hombres estuvieran “hablando con una persona” en lugar de con un objeto sexual.

A pesar de que Nur veía en el hiyab una forma de “política preventiva del acoso sexual”, como la “sugerencia de ayuda” de Dios para las mujeres, entendía las diferencias entre la vestimenta de los hombres y la de las mujeres de manera un poco distinta de la mayoría de las mujeres que entrevisté:

“A todas las musulmanas se les dice que vistan el hiyab, sin importar su juventud o su belleza, entonces el hiyab no existe en función de la belleza... En las sociedades musulmanas los hombres también solían cubrirse su pelo. Esto era parte de su recato y modestia, pero no era una obligación... ellos solían hacerlo como una sunnah, la tradición del Profeta... simbolizando que eran musulmanes... si eres mujer y aceptas esta religión, tienes que aceptar que el hiyab es parte del paquete en el que viene”.

Noha, la Ismaelita, no creía que vestir el hiyab fuera relevante para la interacción entre hombres y mujeres en absoluto. Pensaba que un hombre podía “ser excitado incluso vistiendo esa cosa [el hiyab]”. Sin embargo, notó la diferencia en el comportamiento de sus amigos hombres hacia ella y hacia las amigas que se cubrían. Eran marcadamente más reservados con las mujeres musulmanas sunnitas que vestían el hiyab, pero más casuales y abiertos con Noha.

Noha se resentía por este trato diferencial, de parte de sus amigos. Pensaba que los hombres estaban siendo injustos al ser más reservados con sus amigas que usaban velo, quienes “son tan ami-

gables como lo soy yo”. A veces encontraba indeseables las “atenciones” de los hombres, pero decía, “todo lo que tienes que hacer es decir un par de pequeñas y agradables observaciones y te dejarán en paz, qué importa, pensarán que eres una persona realmente fastidiosa luego de eso, pero te dejarán en paz”. Le sugerí a Noha que otra forma de ver el hiyab era verlo como la protección de las mujeres en contra de esa atención masculina no deseada.

Replicó que pensaba en vestir el hiyab por esa razón, a pesar de que sentía que la atención masculina también dependía de la forma en la que se aproximara a los hombres y pensaba que si era más reservada, la tratarían más respetuosamente, sin importar si usaba el hiyab o no. Sin embargo, Noha consideraba un tanto hipócrita que la gente la trate más respetuosamente sólo porque vestía ropas largas. Cuando empezó a vestir una falda larga en lugar de una falda corta en la mezquita, su “reputación de ser ‘una prostituta’, a ser una niña ‘perfecta y piadosa’, ¡fue como un cambio de la noche a la mañana!” Noha encontraba esta reacción extremadamente divertida, pues, como señalaba, aún era la misma persona debajo de la ropa.

### 3.2 EL HIYAB ES UN BENEFICIO PARA LA SOCIEDAD

Las musulmanas están al tanto de esa aseveración feminista de que las mujeres que se cubren para ayudar a los hombres a no sentirse tentados y distraídos, están aceptando un argumento patriarcal que enmascara el auto sacrificio de las mujeres por causa de los hombres. Las que yo entrevisté, a pesar de esto, no están de acuerdo con esa interpretación. Para ellas, las mujeres y los hombres musulmanes eran hermanos en la fe, y no encontraban nada de malo con la idea de que las mujeres pudieran ayudar a los hombres a practicar su fe de una mejor manera. Creían que la sociedad se beneficiaba al reducir la tensión sexual entre los hombres y las mujeres en los espacios públicos. Como Zainab dijo: “Las mujeres han sido tan explotadas, y los hombres hacen tan de pobres tontos por causa de ellas, que de verdad pienso que es algo bueno para ellos que las mujeres usen el hiyab. ¿Por qué fomentar los celos, las tentaciones, la envidia o actitudes por el estilo? ¿Por qué alentar las emociones negativas?”

Rania argumentaba que el hiyab era un beneficio tanto para los hombres como para las mujeres. El hiyab protegía a las mujeres de la “indeseada” atención masculina, y ayudaba a los esposos a no sentirse atraídos por otras mujeres además de sus esposas. “Si vamos a ser una sociedad sana y justa, entonces ¿por qué no nos estamos ayudando los unos a los otros? ¿Por qué no puedo hacer algo que le haga más fácil las cosas al sexo opuesto?”, se preguntaba. Continuaba: “Creo que necesitamos preocuparnos acerca de todos en nuestra sociedad,... los hombres pueden sentirse atraídos o tentados por los rasgos físicos de una mujer cuando no quieren estarlo... Entonces es más una situación en la cual estamos tratando de ayudarnos los unos a los otros, en lugar de decir: ‘Ah, qué pena, no se pueden controlar a sí mismos’”.

Nadia estaba de acuerdo en que el hiyab beneficiaba a la sociedad al ayudar tanto a los hombres como a las mujeres. Creía que el hiyab protegía a las mujeres de los avances masculinos, y a los hombres de sentimientos obscenos. Nadia le restaba importancia a este aspecto del hiyab, porque “a pesar de que estamos de hecho protegiendo a nuestros hermanos al vestir el hiyab, la sociedad canadiense siente que estamos cargando nosotras con la responsabilidad de esa forma, y creo que en cierta forma lo estamos haciendo, pero lo he integrado a ser parte de lo que soy... ser musulmana, y practicar el Islam,... entonces no es una tarea dura para mí. Sin embargo creo que el punto de vista feminista de que... nosotras estamos siendo oprimidas para salvar a los hombres... está allá afuera”.

Bromeaba acerca de que cuando el hiyab estaba “molestándola”, pensaba que los hombres no apreciaban el sacrificio que ella estaba haciendo por ellos. Sin embargo, Nadia probablemente estaría de acuerdo con Nur en que ‘la lujuria masculina’ no era la última explicación del por qué vestir el hiyab, pues admitía que muchas mujeres jóvenes, incluyendo a ella misma, no se consideraban a sí mismas atractivas y no era por lo tanto de esperarse que atrajeran la atención masculina de todas formas.

Halima, quien empezó a vestir el hiyab todo el tiempo cuando tenía 23 años de edad, argumentaba: “el hiyab es más para los hombres que para las mujeres”, y pensaba que la sociedad era más sana



cuando los deseos sexuales estaban más controlados, en lugar de lo que pasaba actualmente en Canadá, donde veía que el sexo estaba en todas partes, en la televisión, el centro comercial, etc. “En esta sociedad es más difícil para nuestros esposos que para nosotras. Sin importar adonde miren, ven mujeres obscenas que no están cubiertas, entonces eso es una prueba de Dios para ellos”. A su modo de ver, si todas estuvieran cubiertas, sería más fácil para los hombres, que no tendrían que estar constantemente desviando sus ojos y someterse a tanto autocontrol para tener un comportamiento razonablemente decente. Záinab añadió que el hiyab era también un beneficio para la sociedad ya que hacía más difícil presumir de la riqueza (esto es, joyas etc.). Pensaba que ésta “elimina la envidia y los sentimientos negativos de otras personas que no pueden estar tan bien como lo estás tú. Esto de alguna forma te hace igual”.

### 3.3 EL HIYAB PROTEGE A LAS MUJERES

Una conclusión evidente de las citas anteriores es que la mayoría de las musulmanas a las que entrevisté veían el hiyab como una forma de protección para la sociedad, tanto para los hombres como para las mujeres. La idea de que el hiyab era una protección para las mujeres era enfatizada por casi todas ellas. Halima notó una gran diferencia entre la forma en que los hombres no musulmanes la trataban antes de que se convirtiera y vistiera el hiyab, y después.

Se disculpaban si maldecían y eran más tímidos al acercarse. También señaló que las interacciones masculino-femeninas estaban basadas en mucho más que solamente la ropa y la apariencia. El hiyab no es sólo la ropa, sino también un modo de comportamiento decoroso, “cuando estás cubierta, no vas a estar coqueteando”. A pesar de esto, Halima creía que aunque una mujer con minifalda atraería más atención en la calle que una mujer con hiyab, el hiyab no era “una protección contra la violación”, debido a que “la violación no se trata de la belleza, se trata del poder”.

Yasmín no estaba de acuerdo con el argumento de que un hombre violaría a una mujer incluso si estuviera cubierta. En verdad consideraba al hiyab como una protección para las mujeres, incluso en contra de la violación. Yasmín argumentaba que los hombres

que violaban estaban enfermos, pero que la visión de una mujer presumida y coqueta los alentaba y les facilitaba las cosas. Señalaba que en una sociedad en la que las mujeres se cubrían, habrían hombres que la molestarían y que eso ya era suficientemente malo. A pesar de esto, la falta del hiyab en una mujer podía hacer las cosas peores aún, dependiendo del estado mental del hombre.

Elizabeth pensaba que el hiyab debería proteger a una mujer del acoso sexual y de la violación, y se refería al versículo coránico que dice que el hiyab es para proteger a las mujeres de “*ser molestadas*” (33:59). Este versículo tenía mucho sentido para ella, debido a que se había dado cuenta de que cuando vestía el hiyab, “los hombres no te miran... y si te miran es una mirada muy rápida y luego la retiran porque, si son musulmanes, probablemente no mirarán de todas formas y si no lo son, simplemente piensan ‘¿quién es esta mujer?’ ¡y ni siquiera se toman el trabajo de mirarte!” Elizabeth pensaba que los hombres no tenían que cubrirse tanto como las mujeres, porque “incluso si nosotras miráramos a los hombres con lujuria, o lo que sea, lo cual no debemos hacer, no podríamos hacerles daño a ellos”.

Ellen enfatizaba la noción de protección en su entendimiento del hiyab: “Mi vestido no está completo sin algo que cubra mi cabeza, mi hiyab”. No tenía que sufrir más de silbidos y llamados en la calle, a diferencia de su amiga no musulmana que vestía una minifalda y maquillaje. Para Ellen, el hiyab era “una bendición” y se sentía “en verdad bien al vestirlo”. Cuando pensaba acerca del por qué lo estaba vistiendo, “esto simplemente se vuelve fácil y natural, cuando tú lo piensas,... bueno, yo lo estoy haciendo para complacer a Dios”.

Sadia, de 15 años de edad, la hija de Yasmín, había empezado a vestir el hiyab en la escuela islámica alrededor de los 11 o 12 años de edad. Resaltaba otras cosas cuando enfatizaba que el hiyab era una protección para ella: “te protege de todo lo malo que hay allí afuera” tal como las películas vulgares y obscenas, o mezclarse con gente grosera como consumidores de drogas. Sadia claramente veía que su hiyab la protegía de las influencias negativas, de las miradas fijas que había en el colegio para involucrarse en drogas y sexo, y había confirmado su forma de pensar cuando, mientras estaba

asistiendo a una escuela de bachillerato sólo para niñas por un año, notó a muchas niñas que no se cubrían que traían problemas a la escuela. “Sus padres sólo las llevaban allá para enderezarlas o algo así. Las veía vistiendo todas estas ropas lindas”. A pesar de esto, las vio hablando con muchachos, entonces “ellas no son realmente tan fuertes e independientes”. Una niña de 15 años de edad “fue al colegio luego de tener un aborto, entonces su madre se dio cuenta y la envió allí, tal vez aprendería un par de cosas”. Sadia lo dudaba, sin embargo, porque “ella se vanagloriaba acerca de su aborto”.

Entonces, las mujeres en mi estudio creían firmemente que el hiyab era un beneficio para la sociedad. Creían que ‘limpiaba’ la interacción entre hombres y mujeres porque ellos las acosaban menos; se sentían tratadas como personas, no como ‘objetos sexuales’; y que los sentimientos negativos como la envidia y los celos se verían disminuidos en una sociedad en la cual las mujeres se cubrirían, pues no se sentirían celosas porque sus esposos miraran o desearan a otras mujeres, ni se sentirían celosas de la riqueza o de las ‘ropas de moda’ de las otras mujeres. También creían que el hiyab ayudaba a los hombres a ser más serenos, debido a que no estaban sintiéndose siempre tentados por las mujeres.

#### 4. ¿IGUALDAD?

Muchas feministas argumentan que creer en la diferencia entre hombres y mujeres es abrir la puerta a la opresión de las mujeres, porque son estas diferencias las que han sido usadas para impedir que ellas lleven a cabo su potencial. Las musulmanas a las que entrevisté no estaban de acuerdo en que creer en la diferencia entre hombres y mujeres significara negar que fueran iguales; todas estaban convencidas de que las mujeres y los hombres eran iguales en el Islam. Para ellas, la principal definición de igualdad era cómo los seres humanos estaban en relación con Dios. Argumentaban que en el Islam, cada uno era considerado igual a los ojos de Dios, y que lo que diferenciaba a la gente era su piedad. El Corán inequívocamente señala que los hombres y las mujeres son iguales a los ojos de Dios. Los hombres y las mujeres fueron creados de una sola alma, y ambos son “*delegados de Dios*” en la Tierra (Corán 2:30),

individualmente responsables y sujetos a responder por sus acciones. Las entrevistadas se refirieron a versículos como los siguientes para apoyar su punto:

*“Allah les tiene reservado Su perdón y una gran recompensa a los musulmanes y las musulmanas, a los creyentes y las creyentes, a los piadosos y las piadosas, a los justos y las justas, a los pacientes y las pacientes, a los humildes y las humildes, a aquellos y aquellas que hacen caridades, a los ayunadores y las ayunadoras, a los pudorosos y las pudorosas, y a aquellos y aquellas que recuerdan frecuentemente a Allah”. (33:35)*

Mis entrevistadas sostenían que no se hacía ninguna distinción entre hombres y mujeres en los más importantes asuntos de la fe islámica: una mujer puede tomar la shahadah (la declaración de fe musulmana: “Testifico que no hay más divinidad excepto Dios, y que Muhámmad es su Mensajero”); hacer las cinco oraciones diarias; pagar el zakah (el impuesto anual para los pobres, calculado en 2.5 por ciento de los bienes ahorrados); hacer el peregrinaje a La Meca una vez en la vida si puede pagarlo; y hacer el ayuno en el mes de Ramadán. De manera similar, no se hace distinción alguna entre los hombres y las mujeres en asuntos de recompensa y castigo divino: *“Quien obre piadosamente, sea hombre o mujer, y sea creyente, ingresará al Paraíso y no será tratado injustamente en lo más mínimo”* (4:124). Este es el entendimiento de igualdad que las mujeres tenían, y encontraban estos versículos muy reconfortantes. Como Yasmín dijo, este hecho la hizo sentir cómoda, debido a que sentía que Dios no estaba prefiriendo a nadie por encima del otro: “Como hermanos y hermanas, ellos se tratan los unos a los otros con respeto”.

Las mujeres concluyeron que los hombres y las mujeres en el Islam eran iguales pero diferentes; que tenían naturalezas diferentes y papeles complementarios en la vida. Pensaban que las mujeres eran más sensibles que los hombres, y por lo tanto mejor preparadas para cuidar a los niños. Creían que debido al papel de las mujeres de parir y cuidar a los niños, era la responsabilidad de los hombres proveer para el mantenimiento del hogar. No creían que las diferencias entre los hombres y las mujeres incluyeran las

nociones de que los hombres fueran más racionales o inteligentes que las mujeres. Ni que por criar a los niños significara que una mujer no pudiera estudiar o trabajar, ni que el deber de un hombre de mantener financieramente a su familia significara que no debía colaborar también con las labores del hogar.

Las mujeres se refirieron a la Tradición del Profeta (Sunnah), quien solía arreglar su ropa, barrer su casa, cocinar para las visitas y hacer otros quehaceres del hogar<sup>29</sup>. Todos los esposos de las mujeres casadas entre mis entrevistadas (nueve de ellas), en diferentes grados, cocinaban, limpiaban la casa, lavaban la ropa y cuidaban a los niños. (Cuatro mujeres casadas trabajaban fuera de la casa, dos daban lecciones en el hogar y una era una escritora independiente). Este punto de vista de que los hombres y las mujeres tienen diferencias inherentes es una fuente de entendimiento de parte de mis entrevistadas, que contrasta con la postura de aquellos que argumentan que las mujeres en el Islam están subyugadas. Estas mujeres argumentaron que la igualdad no significaba ser idénticos y criticaron las presunciones liberales modernas de que si el hombre y la mujer no hacen algo exactamente de la misma forma, entonces no son iguales. Por supuesto, lo que acabo de describir es el ideal teórico de estas mujeres acerca de la relación de igualdad entre los hombres y las mujeres en el Islam. Claramente no todos los musulmanes en el mundo se acogen a los mismos parámetros al considerar la igualdad.

Mis entrevistadas consideraban que estas personas estaban equivocadas en su entendimiento del Islam. Muchas señalaron que mientras las mujeres y los hombres eran iguales en el Islam en teoría, no era siempre así en la práctica. Safiyah, al hablar acerca de su país, resaltaba la discrepancia entre lo que enseñaba el Corán y los que los musulmanes hacían, haciendo énfasis en que esto dependía de cómo la gente era educada. En su país, “ellos preferían los niños a las niñas y cuando tenemos niños, hay una gran ceremonia”. Sin embargo, cuando nace una niña, nadie quiere siquiera mencionarlo. Afortunadamente, esto estaba cambiando dado que ahora las niñas estaban recibiendo la misma educación que los niños y la generación más joven estaba “desafiando aquellas viejas ideas”.

Yasmín estaba de acuerdo y creía que la “calamidad del Islam en estos días, es que la gente con frecuencia toma su interpretación del Islam ‘de las bocas’ de los musulmanes, no de la fuente, el Corán”. Ella decía, “Incluso los actos de los musulmanes no explican el Islam, debido a que desafortunadamente, muchos actúan muy mal en muchas formas, actúan aún en contra del Islam y dicen que eso es la religión”. Señaló que cuando los musulmanes seguían la ley islámica, las mujeres eran tratadas justamente, pero “si anteponen... sus pretensiones o costumbres a la ley islámica, no iba a ser justo... si trastocaban lo que Dios había dicho o lo interpretaban de una manera equivocada, entonces de pronto esto iba a derivar en injusticias hacia ellas”. Aquí Yasmín se refería a su reciente y sorprendente descubrimiento de que en la historia de su país a las mujeres una vez se les había negado el acceso a la universidad. No sabía que a la generación anterior a la de su madre no se le había permitido asistir a la universidad: “Dicen que son musulmanes y están en contra del Islam... el Islam dice que las mujeres deben ser educadas como los hombres,... e incluso... el reporte del Profeta les dice a ellos: “Traten a sus hijas igual que a los niños”. Debido a que las mujeres estaban siendo tratadas de manera diferente, continuó Yasmín, el Profeta prometió el Paraíso para el hombre que tratara a una, dos o tres hijas de la misma forma que al hijo. Su conclusión sobre el asunto era: “No sé, tal vez está en la naturaleza de la gente estar en contra de las mujeres”.

## 5. ¿LIBERTAD?

La forma de pensar de muchas mujeres acerca de las relaciones masculino-femeninas y la sociedad desafían las opiniones de muchos críticos y observadores, al aceptar y defender el modelo patriarcal de relaciones masculino-femeninas en la familia y en la sociedad. Mule y Barthel consideran la decisión de cubrirse como una disposición que ofrece a las mujeres “una solución práctica al acoso de los hombres. Les permite cruzar las barreras de género sin ser penalizadas como intrusas”. A pesar de esto, Mule y Barthel siguen la forma de pensar de Mernissi de lo que el hiyab significa en una sociedad musulmana: que las mujeres son vistas como poderosas a causa de

su sexualidad: “una sexualidad que es vista como irresistible y perturbadora. Como una fuente de corrupción y un obstáculo para el orden social, la sexualidad de las mujeres deben ser mantenida bajo custodia, y éstas confinadas en una esfera separada, excluidas del mundo de los hombres”<sup>30</sup>. En las propias palabras de Mernissi: “[El mal] puede ser interpretado como un símbolo que revela la fantasía colectiva de la comunidad musulmana: hacer desaparecer a las mujeres, eliminarlas de la vida comunitaria, relegarlas a un terreno fácilmente controlable y resaltar su posición ilegal en el terreno masculino por medio de una máscara”<sup>31</sup>. El asunto en discusión es el respeto del Islam por las mujeres y la libertad de éstas.

Hemos visto en la sección tres anteriormente que cuando se les preguntaba por qué se cubrían, muchas de ellas hablaban de desviar las tensiones sexuales hacia las mujeres en la esfera pública. En esto podrían concordar con la interpretación de Mernissi del hiyab, como una forma de poner un manto, ocultar, enmascarar la sexualidad de las mujeres en la esfera pública. A pesar de esto, disentirían apasionadamente con el resto de las conclusiones de Mernissi acerca de lo que implica cubrirse.

No creían que el hiyab fuera un signo de la “posición ilegal de las mujeres en el territorio masculino”, ni un objeto para “impedirles moverse por ahí” fuera del hogar.

Para las mujeres a las que entrevisté, el hiyab era visto como un recurso que facilitaba su movimiento fuera del hogar. Nadia expresó bien este sentimiento cuando señaló que si una mujer se cubre según los parámetros islámicos, entonces no hay razón para quedarse en el hogar, debido a que el atractivo corporal y la atención que pudiera suscitar sobre una misma se habrían sosegado. Por lo tanto, era libre para salir y hacer su contribución a la sociedad en base a sus habilidades personales, no en base a su atractivo como posible objeto sexual.

Yasmín, que había vestido el hiyab en Canadá por seis meses, estaba de acuerdo con Nadia en que “el hiyab es precisamente para salir, debido a que mientras estás en casa eres libre de estar vestida como quieras, pero para salir tienes que vestir el hiyab, entonces el

hiyab [es] para afuera, no para adentro. Es una forma para que las mujeres interactúen con la sociedad”.

No sólo las mujeres no estaban de acuerdo con la interpretación del hiyab como símbolo de que a ellas se les prohíba salir, sino que estaban impacientes o furiosas con quienes, como Mernissi, argumentaban en ese sentido. Záinab enfatizaba que ni el Corán ni los dichos del Profeta (P y B) restringían la salida de las mujeres: “Pienso que eso es ridículo... una cuestión como esa para mí<sup>32</sup> no tiene ningún sentido, es un comentario sin sentido, esos comentarios y preguntas que de verdad a veces ponen a prueba mi paciencia. ¿Por qué [debería] el hiyab... restringir [la] libertad de una mujer?”.

Mis entrevistadas sabían que hay musulmanes que interpretan el Corán y la Tradición Profética (Sunnah), y que argumentan que las musulmanas no deben dejar sus hogares a menos que sea necesario, autores que confirmaban casualmente, la interpretación que Mernissi hace del Islam, de las mujeres y la sociedad<sup>33</sup>. A pesar de esto, mis entrevistadas creían que dichos autores musulmanes fallaban al interpretar el papel que el Corán y la Tradición Profética asigna a las mujeres y estaban molestas de ver que las feministas como Mernissi tomaban como ejemplo de lo que es el Islam el punto de vista negativo de esos eruditos, en lugar de mirar el punto de vista de otros sabios que ofrecen interpretaciones positivas del Corán y la Tradición Profética acerca de las mujeres. Imán decía que se sentía “muy enojada cuando oigo opiniones como las de Mernissi”. Iman concluía que Mernissi seguramente debía estar basando su argumento en los autores musulmanes que argumentan que las mujeres no deberían estar fuera de sus casas. Se refería a Mawdudi en particular: “Eso es lo que dice Mawdudi, es decir, esa es su opinión como un erudito,... pero no debe ser considerada en el mismo plano que el Corán, y el Corán no alude a esto... a mí de verdad me resiente lo que [Mawdudi] ha hecho y lo que dice... debido a que está inhibiendo el potencial de las mujeres”. Imán resaltó además el peligro de que “un hombre que quiera que su esposa sea servil tomará lo que él dijo... y se asegurará que ella se lo crea”.

Las mujeres argumentaban que la idea de que el hiyab significa que según el Islam no deberían salir, era contradicho por la Tradi-



ción Profética: durante su vida las mujeres jugaron un papel muy activo en la comunidad, negocios, luchas y guerras, la enseñanza, etc. En este punto, la opinión de mis entrevistadas sobre el hiyab es un desafío tanto a las interpretaciones feministas de que el hiyab es un símbolo de subyugación, como a algunas explicaciones de eruditos musulmanes que restringen severamente a las mujeres al ámbito de su hogar.

Mis entrevistadas no consideraban al hiyab como una restricción a su libertad, a pesar de que con frecuencia dudaban acerca de si se sentían más o menos libres que sus amigas canadienses no musulmanas. Hubo una sorprendente gama de respuestas, dependiendo de la definición de libertad. Cuando la libertad era concebida en términos libertad de conciencia, librarse de ciertos problemas o libertad de movimiento, muchas sentían que eran tan libres como las no musulmanas, o más libres que las canadienses no musulmanas. A pesar de esto, unas pocas mujeres, cuando concebían la libertad en términos de movilidad física, sentían que eran menos libres que las mujeres no musulmanas. Sin embargo, sentirse menos libres no era visto por ellas como un resultado de vestir el hiyab, sino como un resultado de otros factores pertinentes a la naturaleza de la no separación de géneros en la vida de Canadá.

Nadia era ambivalente acerca de la libertad, dependiendo de cómo ésta fuera definida. El hiyab sí le impuso límites a las actividades deportivas en el exterior de la casa como la natación. A pesar de eso, también significaba el impedimento de entrar a lugares y actividades perjudiciales e incompatibles con el Islam y Nadia estaba de acuerdo en que eso podría ser definido como una “libertad restringida”. Por otro lado, sentía que “salía ganando” debido a que como musulmana “preferiría ser rechazada [por los Canadienses que hacer tales cosas]”.

Halima argumentaba que si bien los musulmanes eran “menos libres” que los no musulmanes en cierto sentido (que eran “libres para hacer de todo”), el Islam mismo era una libertad. Señalaba que los musulmanes asumían la responsabilidad por sus actos ante Dios y por eso aceptaban restringir sus acciones. Por lo tanto, ya que los musulmanes controlan más eficazmente su comporta-

miento, el Islam les daba la libertad de vivir dentro de límites sanos y seguros, por lo tanto la sociedad estaba mejor y la gente era más libre. A pesar de esto Halima también dudaba acerca de su libertad, porque pensaba que vivir en Canadá siendo una mujer musulmana a veces “se sentía opresivo”. Sin embargo, no atribuía eso el Islam, sino al desajuste entre las necesidades de la mujer y la estructura de la sociedad canadiense.

Halima expresó un hallazgo de otros estudios académicos sobre las mujeres musulmanas que viven en Occidente. Ésta es la presunción occidental de que vivir en Occidente es por definición una experiencia liberadora, o al menos, menos opresiva hacia las mujeres, que vivir en cualquier país “en desarrollo” o “del Tercer Mundo”<sup>34</sup>. A pesar de esto, a veces la vida de las mujeres está más restringida aquí de lo que lo estaría en su país de origen. Si los padres y esposos perciben que los valores y prácticas en Occidente son muy libertinas, pueden volverse sobreprotectores con las mujeres de su familia. La profesora Suad Joseph se dio cuenta cuando visitó el Líbano de que había sido criada “de acuerdo con los estándares de modestia femenina en el Líbano en el tiempo en que mis padres lo habían dejado en 1949... Muchos de mis primos habían tenido una crianza más liberal en el Líbano que la que yo había tenido en los EE.UU.”<sup>35</sup>. La tesis de maestría de Carmen Cayer, que estudiaba a las mujeres musulmanas indo-paquistaníes de segunda generación que vivían en el gran Toronto, encontró que el temor de los padres a que sus hijas pudieran casarse con un musulmán que no fuera indo-paquistaní o con un no musulmán, llevaba a un control más ansioso y estricto de sus movimientos, además de una propensión a los matrimonios arreglados<sup>36</sup>.

Un ejemplo más inocuo, pero no insignificante, que algunas mujeres mencionaron, fue la falta de oportunidad para hacer ejercicios físicos, dado que las instalaciones en Canadá son mixtas y las mujeres musulmanas no pueden participar a menos que se establezcan horarios sólo para ellas.

Clara Connolly, hablando en nombre de un grupo llamado Mujeres en Contra del Fundamentalismo, argumenta que “en el corazón de la agenda fundamentalista está el control de la mente

y el cuerpo de las mujeres”<sup>37</sup>. El hiyab es señalado como la forma en la que los hombres controlan la sexualidad de las mujeres. De hecho, la crítica de esta organización se hace eco de muchas críticas de las feministas musulmanas y es parcialmente cierta. El Islam efectivamente controla la sexualidad de la mujer, en el hecho de que condena el sexo fuera del matrimonio. A pesar de esto, las mujeres que yo entrevisté rechazaron la connotación insidiosa de la crítica feminista. Después de todo, como algunas señalaron, el Islam controla igualmente la sexualidad de los hombres: ellos tampoco tienen permitido mantener relaciones sexuales fuera del matrimonio. Más aún, varias mujeres argumentaron que la orden de cubrirse viene de Dios en el Corán y no de los hombres, y por lo tanto no es una orden sexista. Sadia decía: “Si ellos supieran que proviene de Dios, no dirían eso, creo yo”. Yasmín agregó algo a esta idea al señalar que Dios creó a los hombres y a las mujeres, y que conociendo completamente la naturaleza humana, sabía lo que era mejor para la humanidad para desarrollar una buena sociedad que pudiera igualar la perfección del resto de la creación.

En lo que respecta a la cuestión de que el hiyab hace prisioneras a las mujeres, Záinab se mostraba indignada e impaciente con la idea de que el hiyab era la forma de los hombres de controlarlas: “Creo que es tan ridículo que ni siquiera merece una respuesta”. Decía que las mujeres en las granjas han estado usando el velo para protegerse del sol por años. “De verdad, no tengo palabras para esto, porque en primer lugar, ¿cómo puede un pañuelo controlarte? Todavía puedes hacer lo que quieras, tengas o no un pañuelo en la cabeza”. Záinab pensaba que el cinturón de castidad era un ejemplo más apropiado de control de la sexualidad de las mujeres: “Eso es lo que yo llamo control, ¿sabes? Pero ¿un pedazo de tela? No, yo no lo llamaría de esa forma”.

Varias mujeres sí creían que en los países musulmanes a lo largo de su historia, algunos hombres habían tratado de controlar a las mujeres y que usaban el hiyab como excusa para eso. A pesar de esto, no creían que tal comportamiento fuera un ejemplo de hombre musulmán, y que constituía una interpretación negativa del Islam, o el mal uso que algunos intentaban hacer de la religión

como una excusa para oprimir a las mujeres. Nur, que había vivido en Arabia Saudita por nueve años, pensaba que Arabia Saudita estaba “entre los primeros ejemplos” de un país, entre muchos otros, que usaba la religión incorrectamente, en particular el hiyab, para restringir a las mujeres y mantenerlas encerradas, silenciar sus voces y en el pasado, negarles educación. “Aunque esta nunca fue la intención original, porque si lees las fuentes del Corán y los diferentes relatos del tiempo del Profeta (P y B), verás que ‘A’ishah (la esposa del Profeta) sí salía. Las mujeres en aquel tiempo eran muy dinámicas, muy activas en la sociedad islámica”.

Rania creía que Irán era otro país en donde el Islam estaba siendo malinterpretado religiosamente. Sentía que allí, el hiyab podía simbolizar la opresión debido a que era impuesto como parte de un sistema político. Señalaba que “el Corán dice que “no hay coacción en el Islam”, es decir, que básicamente la gente debe hacer las cosas por su propia voluntad”. Rania se sentía triste por las iraníes, porque estaban siendo educadas en “una idea equivocada del Islam”.

Safiyah estaba muy molesta con la forma en que los musulmanes de su país se estaban comportando en sus intentos de luchar en contra del gobierno e institucionalizar el Islam. Pensaba que estaban haciendo las cosas “en forma equivocada”, al hacer uso de la violencia. “El Islam no es [impuesto] por la fuerza,... debes creer en él. Si no crees en él, no puedes amarlo y no puedes seguirlo. Ellos empujan a la gente a odiar al Islam,... están matando, violando... si fueran de verdad musulmanes, no harían eso, eso es en contra de la religión... incluso han asesinado niños... yo no creo que sean musulmanes... no sé lo que son”.

## 6. ¿SOCIALIZACIÓN O COMPULSIÓN?

Cuando los canadienses les dicen a las mujeres musulmanas que “aquí son libres” y que deben retirarse el velo de la cabeza, están expresando la conciencia convencional de que el ‘velo’ es opresivo porque es impuesto. Incluso cuando se entiende que las mujeres se están cubriendo no debido a una ley impuesta por el Estado, siempre se mantiene la presunción de que estas mujeres han sido víctimas de un lavado de cerebro por parte de sus familias y de su

cultura para que usen el hiyab y que no tienen la capacidad mental para cuestionar sus costumbres. Una mujer que le contó esto a una amiga mía se quedó asombrada al saber que se había convertido al Islam cuando tenía veinte años y no había empezado a cubrirse hasta que tuvo 33 años de edad. El punto es que todas las personas crecemos en una cultura particular que intenta socializar a sus ciudadanos dentro de comportamientos que consideran ‘aceptables’ y otros que consideran ‘no aceptables’. Los musulmanes en general tratan de socializar a sus hijos para que crean que vestir el hiyab es algo bueno. Aquellos que no están de acuerdo en que el hiyab es algo bueno aluden malintencionadamente a esto cuando afirman que a las mujeres musulmanas se les está lavando el cerebro para que se cubran. A pesar de esto, incluso si uno no está de acuerdo con la interpretación musulmana del hiyab, educar a nuestros hijos en que el hiyab es algo bueno no es lo mismo que la compulsión en un ‘lavado de cerebro’. Después de todo, la mayoría de los occidentales están socializados y educados para considerar al hiyab como opresivo. Como Nadia<sup>38</sup>, una mujer a la que Helen Watson entrevistó, dijo: “[Vestir el hiyab] no es muy diferente de decidirse a vestir un sostén a cierta edad o un anillo de bodas para mostrar que estás casada. La mayoría de las mujeres que conozco no cuestionarían ninguna de esas cosas”.

### 6.1 REACCIONES MUSULMANAS NEGATIVAS AL HIYAB

De hecho, mientras la percepción general en Occidente es que las mujeres musulmanas son forzadas a cubrirse por sus familias, por el padre o el esposo, muchas familias musulmanas, particularmente de clase media y alta, se oponen al hiyab tanto como los occidentales.

Extrañamente, durante los últimos cien años la tendencia en muchos países musulmanes ha sido secularizarse según los lineamientos occidentales. La ‘secularización’ implicó considerar que muchas prácticas islámicas eran remanentes de un estilo de vida premoderno e incluso retrógrado, como el hiyab, que fue descartado por muchos abanderados del ‘progreso’ (ver capítulo uno). Los musulmanes que crecieron en Canadá con frecuencia objetan

el hiyab, adoptando la percepción occidental del significado del hiyab. Una mujer descendiente de musulmanes de segunda generación se quejó a Abu-Laban: “Odio cuando veo esos velos. Hacen que la gente se vea tan ignorante”<sup>39</sup>.

Las objeciones al hiyab de algunos musulmanes ahora giran en torno a los asuntos de clase social, matrimonio y belleza. Como vimos en las entrevistas con Jadiyah y Fátima, las élites musulmanas, que tienden a ser más occidentalizadas y secularizadas que sus compatriotas, pueden ver al hiyab como un signo de atraso y de estatus de la clase baja<sup>40</sup>. Elizabeth descubrió esa actitud por las objeciones de su prometido cuando quiso usar el hiyab. Para él y su familia, el hiyab era vestido por las clases más bajas o por las ancianas, no por las mujeres en lo mejor de su juventud. Además, veían al hiyab como lo opuesto de verse ‘atractiva’<sup>41</sup>. Yasmín recordaba que cuando era una adolescente en su país, vestir el hiyab no era algo muy común. Se acordaba que una niña de 12 o 13 años de edad era castigada a diario en el colegio por el rector, por vestir el hiyab. Cuando se le preguntaba a la niña por qué estaba vistiéndolo, contestaba que el shéij que daba clases en la mezquita les dijo que vestirlo estaba en el Corán y que por lo tanto era obligatorio. Yasmín piensa que “ella después se lo quitó”.

Las posibilidades de casarse y la belleza son el segundo conjunto de razones por las que a estas familias, todavía considerándose musulmanas, no les gusta el hiyab. Algunos de los hombres creen que las mujeres musulmanas que se cubren no se ven ‘atractivas’ y que por eso no serán capaces de casarse<sup>42</sup>. Yasmín recuerda su lucha para vestir el hiyab en su hogar. Empezó a usarlo cuando asistía a la universidad, con casi 17 años. Como se mencionó anteriormente, en ese tiempo en su país el hiyab no era muy común. Yasmín deseaba usar el hiyab porque sentía que su religión lo requería, ya que la universidad era un entorno donde había mucha insinuación sexual y coqueteo, y que el hiyab sería una protección para ella. Su familia estaba completamente en contra, y fue el objetivo de muchísimos sermones por parte de sus familiares con el fin de desanimarla. “No podían entenderlo, entonces me olvidé de ello por un año”. A pesar de eso, cuando Yasmín entró a la universidad,

notó un comportamiento entre hombres y mujeres que encontró inaceptable. Se hizo amiga de otros musulmanes practicantes, que le dieron apoyo moral para ir en contra de los deseos de su familia. Esta vez, dijo: “mi familia no se pudo resistir”.

La madre de Nadia también estaba infeliz con la decisión de su hija de vestir el hiyab, por la misma razón que las familias de Yasmín y de Rania: que no sería capaz de casarse. A pesar de eso, Nadia no estuvo sujeta al mismo nivel de presión y críticas que Yasmín y Rania. De hecho, la madre de Nadia empezó a usar el hiyab seis meses después de que Nadia lo hizo. Al principio de sus veinte años, Nadia había formado una relación con un hombre que le había presentado su familia. A pesar de eso, él objetó que vistiera el hiyab, y Nadia dijo de él: “Me di cuenta de que no estaba conmigo en esto desde el principio y entonces esa relación se acabó”. Nadia recuerda que en ese tiempo su madre le estaba pidiendo que lo considerara como un futuro esposo y por lo tanto que pensara cuidadosamente acerca de seguir usando el hiyab.

Hemos visto cómo las mujeres musulmanas desean cubrirse con el velo y escogen hacerlo así. La imagen que tiene Occidente de la musulmana, a pesar de esto, es con frecuencia la imagen de la mujer con la cara cubierta. Tal vez haya gente que pueda comprender que las mujeres que cubren su cabeza no han sido objeto de un lavado de cerebro, pero, ¿qué hay acerca de las que cubren sus rostros<sup>43</sup>? Incluso en esa situación, hay algunas musulmanas que desean cubrir su rostro y lo hacen. Yasmín decidió que deseaba cubrir su rostro luego de que se casó, pues a pesar de que ya estaba cubriendo su cabeza, sentía que cuando estaba en las calles llenas de gente o en el transporte público, la gente la miraba continuamente a la cara, “como si se comieran mi rostro”. Eso no le gustaba y decidió colocarse el niqab para cubrirse el rostro y que nadie pudiera hacer eso otra vez. Su esposo no estaba muy a gusto con la idea de que se cubriera el rostro, pues apenas estaban llegando a Canadá. Le decía que esperara y que decidiera luego de llegar a Canadá. “Yo decía ‘No, yo quiero hacerlo’ y él le contestó ‘Está bien’. Entonces me cubrí y llegué aquí cubriéndome el rostro”. Yasmín decía que los canadienses estaban en shock por la forma en

la que se vestía, se quedaban mirándola y algunas veces le decían cosas molestas. Su esposo estaba muy incómodo de que lo vieran con ella en público. Al final Yasmín decidió que no era necesario cubrir su rostro en Canadá, debido a que la gente no la estaba mirando a la cara de la misma forma en que lo hacían en su país de origen. También estaba preocupada de que estuviera dando a los canadienses una mala impresión del Islam, por lo tanto se retiró el niqab cerca de seis meses después de que había llegado.

## 6.2 LAS REACCIONES DE LAS FAMILIAS DE LOS CONVERSOS

Debido a que el Islam no es bien entendido en Occidente, algunos conversos tienen serias dificultades con sus familias, amigos y colegas al convertirse al Islam y las mujeres en particular al vestir el hiyab. Raním admitía: “Mi hermano no me habló por cerca de seis meses. Mi madre estaba muy estresada”. La madre de Raním tenía miedo de ser considerada por sus vecinos “una mala madre, por no haber tenido éxito en mantener a su hija en la religión católica”. El padre de Raním pretendía que “no le importaba”, aunque solía hacer comentarios tontos acerca de sus ropas y se rehusaba a aparecer en público con su hija mientras ella vestía así<sup>44</sup>. Con el transcurso del tiempo la madre de Raním se sintió un poco mejor con la conversión de su hija. Ella había tenido una conversación con un sacerdote en un viaje en bus un día. Al preguntarle a él si el Islam era algo bueno, le contestó, “Sí, sí, nosotros trabajamos con ellos, la única cosa es que ellos no creen en la cruz”. Aparentemente esto ayudó a su madre a aceptarlo mejor.

Bassima reportó dos clases de reacciones de su familia: “Los que me decían: ‘pareces una maldita extranjera’, y ‘Piensa lo que quieras, pero ¿por qué te tienes que vestir de esa forma?’... y por otro lado mi hermano pensaba que era bastante divertido caminar conmigo por la calle vistiendo el velo y un shalwar kamiz<sup>45</sup>, pues era tan raro que todos sus amigos dirían ‘oye, ¿qué es eso?’”.

La familia de Záinab parecía haber tomado bien su conversión, aunque su hijo y su hija aceptaron su conversión mejor que su madre, que se sentía infeliz con todas las religiones organizadas. Su hija le dijo: “Sólo no me prediques, tú siempre has sido un poco



rara, entonces ¿por qué deberías ser diferente a tu edad, ahora que eres mayor?” Záinab decía que su nieto de 6 años de edad estaba muy orgulloso de su abuela. Ella estaba enseñándole a él y a su hermana acerca del Islam y describía cómo él desconcertó completamente a su maestra de escuela en clase, un día cuando se le pidió que hiciera una tarea para el día siguiente y él respondió, “OK, insha Allah [Si Dios Quiere]”.

### 6.3 REACCIONES POSITIVAS DE FAMILIAS MUSULMANAS HACIA EL HIYAB

Debido a que la imagen de que las familias musulmanas obligan a sus mujeres a vestir el hiyab es tan fuerte en Occidente, he empuñado cierto esfuerzo describiendo y explicando las reacciones negativas de algunas familias musulmanas hacia el hiyab. Las mujeres que luchan por vestir el hiyab en contra de los deseos de sus familias, tienen de esta forma una doble batalla. Deben lidiar con las reacciones de la sociedad occidental no musulmana, que cree que son forzadas a cubrirse y que están oprimidas por cubrirse; y en el hogar familiar, en donde más necesitan el apoyo de sus seres queridos para superar las reacciones públicas negativas hacia el hiyab, están recibiendo una presión similar.

Por supuesto, no todas las familias musulmanas objetan que sus mujeres vistan el hiyab. La gran mayoría esperan que lo hagan y les enseñan que esa es la forma correcta de vestirse. Dependiendo de la inclinación de la muchacha, experimentará esa enseñanza como natural o como una presión. Ya hemos visto la aceptación de Nur de las enseñanzas de su familia acerca del hiyab. Sadia era otra niña que había sido educada en que cubrirse era parte del Islam y que lo aceptó cuando llegó el tiempo de vestirlo. Empezó a vestir el hiyab tiempo completo cuando era jovencita (11 ó 12 años), pero hizo énfasis en que vestía el hiyab por su propia voluntad y porque creía que el Corán le pedía que se cubriera: “Yo sí tenía la opción:... si no lo vas a hacer por Dios, entonces ¿de qué sirve?... nadie nunca me forzó a hacerlo. Lo hice por mi propia cuenta. Yo sí podía elegir”.

## 7. EL HIYAB Y LA PERCEPCIÓN INTERIOR

Un aspecto del hiyab que salía a relucir con fuerza en las entrevistas fue cómo vestirlo les había dado a estas mujeres una fuente de fortaleza interior y un alto nivel de auto-confianza y autoestima. Rania creía que este era otro beneficio para la sociedad en general, no sólo para la mujer en cuestión: “Los niños crecen viendo que las mujeres pueden ser exitosas y respetadas sin tener que ser bellas o venderse y cosas así”. A pesar del argumento de Nur de que vestir el hiyab no se hace en función de la belleza es cierto (ya que las musulmanas menos agraciadas en belleza también se cubren), el argumento de que las mujeres están ‘cubriendo sus encantos’ y su belleza con el hiyab es escuchado con frecuencia. Esta idea sale a flote en los intentos de Halima por responder las preguntas de su hijo de 3 años de edad, acerca de por qué las mujeres musulmanas y los hombres musulmanes no se cubren de la misma forma. Halima y su esposo le dicen a su joven hijo que ellos “no quieren que todos los hombres vean a ummi [mami] porque las mujeres son muy bellas. ...Creo que en algún nivel él entiende, pero no verdaderamente”. Muchas mujeres hicieron énfasis en lo confortables que se sentían vistiendo el hiyab y cómo éste las hacía sentir bien consigo mismas. Ellen hacía énfasis en que vistiendo el hiyab se sentía “como si estuviera haciendo algo para complacer a Dios, tú sabes...te hace sentir bien contigo misma. Te hace sentir diferente a los demás pero en una buena forma, ya que no te estás exponiendo a muchas malas costumbres y actitudes a las que estarías expuesta si no te estuvieras cubriendo”.

Rania se sentía “muy cómoda” vistiendo su hiyab: éste le daba un sentido de orgullo y seguridad, al saber que la gente la tomaría en serio. Creía que esa era “la mejor forma de vestirse”. Cuando vestía el hiyab en espacios públicos, a Rania le gustaba pensar que estaba mostrando que los musulmanes sí vivían como seres humanos normales y de esta forma estaba “representando la presencia positiva del Islam entre la gente”.

A Nur le gustaba vestir el hiyab porque encontraba que sus compañeros de estudio con frecuencia se aproximaban a ella para pedirle sus notas, buscar su ayuda en asuntos relacionados con

la escuela o buscando su opinión sobre asuntos filosóficos, tales como, “¿cómo definirías el alma?” En verdad disfrutaba esto, y se reía de que ella era la Madre Teresa: “Me gusta ayudar”.

Yasmín decía que disfrutaba la vida y que ser religioso no era como algunas personas de su hogar natal lo percibían, como una clase de tortura. Vestir el hiyab le traía paz interior y mayor respeto por si misma, debido a que no se sentía pendiente de frivolidades como su apariencia y las modas: “Me siento cómoda, esto es lo que Dios quiere del ser humano”.

Algunas mujeres han encontrado que vestir el hiyab es una experiencia liberadora. Esta percepción del hiyab coincide con la crítica feminista de que la sociedad de consumo capitalista de Occidente convierte a la mujer en un artículo y un objeto. La idea es que vestir un velo sobre la cabeza y ropas largas y sueltas es liberador, ya que evitan que una mujer sea juzgada por su apariencia externa y su conformidad y no con un ideal de belleza frívolo y pasajero. Este es un ángulo muy interesante y pertinente en la crítica a ‘la mujer como objeto sexual’, puesto que una de las razones que da Mernissi y otras feministas para oponerse tan tenazmente al hiyab, es su convicción de que es el hiyab y no la ausencia de él, lo que hace que las mujeres sean consideradas solamente como objetos sexuales (aclararé mejor estas diferencias en el Capítulo cinco). Bassima había estado cubriéndose por cerca de trece años, desde que tenía 18 años y encontraba al hiyab “liberador”, especialmente habiendo crecido en Occidente, donde la presión social para ser delgada y estar a la moda es torturante. Bassima encontraba al hiyab “humanizador, porque descarta esa tontería del sex appeal” y una se convertía sólo en un rostro, no un objeto sexual. “¡Puede ser desconcertante para los que se encuentran en el otro extremo!” añadió. “El hiyab se ha vuelto parte de mi vida y de mi identidad ahora... no creo que podría salir sin el hiyab puesto, me sentiría desnuda”.

Naturalmente, quienes no visten el hiyab por tiempo completo lo ven de un modo diferente. Imán siempre se sintió cohibida con el hiyab, incluso en eventos islámicos. Decía que “si estás vistiendo el hiyab, serás mirada en demasía, lo que puede ser un poco

perturbador”. A pesar de esto, Bassima también señalaba que esto no necesariamente sucedía: “Cuando vistes el hiyab por primera vez, lo tienes muy presente y sientes como si todos estuvieran mirándote, pero una vez que te acostumbras, te sientes más cómoda con tu nueva identidad,... te das cuenta de que no todos te están mirando. Algunos lo hacen, pero no todos. Una gran cantidad de gente te toma en la forma en que te encuentra”. Pensaba que el período de ajuste dependía de la propia personalidad: será más rápido para aquellos “con coraje en sus convicciones”. Esto está también influenciado por la actitud de uno hacia las demás personas: “A veces recibes lo que temes porque lo estás esperando. Es como un asunto de confianza”.

Nadia, en un giro ‘exhibicionista’, decía: “Pienso que soy un poco necia... e individualmente, a pesar de que no me gusta ser el centro de atención... creo que vestir el hiyab en definitiva te pone en ese lugar y a pesar de que lo evite, de cierta forma creo que me gusta”. Estaba de acuerdo en que no sería fácil para aquellas que “quieren pasar inadvertidas y sólo quieren estar en sus asuntos”.

## D. Vestir el Hiyab en Occidente –Experiencias del día a día

Las mujeres musulmanas en Occidente que se cubren sufren a diario los desaires de la gente que las rodea, a causa de la forma en que se visten. La idea occidental de que están oprimidas o que representan una religión terrorista, hace difícil para ellas ser aceptadas como parte de la comunidad en Canadá. Por ejemplo, un artículo de 1996 en el *Toronto Star* tenía una fotografía de dos musulmanas, una con su cara cubierta y la otra vistiendo un velo. El título decía: “¿Un acto de fe o una amenaza velada a la sociedad? Para algunos, vestir el hiyab es una expresión de piedad y de modestia. Otros detectan una motivación más bien política”<sup>46</sup>. Deseo concluir este capítulo observando las experiencias de vestir el hiyab en una sociedad que no está cómoda con el compromiso público de las mujeres con el Islam. ¿Cómo es cubrirse en tal ambiente?

## 1. REACCIONES DE LA COMUNIDAD EN GENERAL

Muchas de las mujeres a las que entrevisté me hacían énfasis en que en general no recibían demasiadas reacciones hostiles y algunas también experimentaron reacciones positivas de los no musulmanes. Pensaban que Toronto era tan multicultural que la gente estaba acostumbrada a ver todo tipo de culturas y vestimentas distintas. También quienes tenían menos interacción con los no musulmanes tenía menor cantidad de problemas.

Záinab no tenía encuentros molestos. Caminaba con un bastón y decía que la gente solía mantener abiertas las puertas del elevador para ella, pero que eso en su mayoría dejó de suceder luego de que se puso el hiyab.

En una ocasión en el elevador de su edificio de apartamentos, justo después de haber empezado a vestir el hiyab experimentalmente (antes de convertirse al Islam, para probar 'ser musulmana'), una mujer expresó empatía por su dolor de oído, pensando que ese era el motivo por el que Záinab vestía un velo sobre la cabeza en verano. Záinab le explicó por qué estaba vistiéndolo y la mujer "sólo pareció mirarme de una forma extraña".

Raníim tenía una historia divertida que contar. Estaba caminando por una calle del centro de la ciudad y tenía cerca de nueve meses de embarazo. Alguien evidentemente la confundió con una monja, vino hacia ella y le dijo, "¡Bien hecho, Hermana! ¡Bien hecho!".

Aunque hay historias bonitas a pesar de todo, las mujeres musulmanas son con frecuencia acosadas por extraños por la forma en que se visten. Bassima contó que en una ocasión en que viajaba en el tren subterráneo con su madre (que no es musulmana) y su hija de 4 años de edad, que "tenía uno de esos suéteres con una capucha, que insistía en dejarse puesta, entonces podía haber parecido como si hubiera estado en entrenamiento (para vestir el hiyab)". Sentada al lado de ellos había una pareja que estaba teniendo una fuerte discusión en inglés acerca del adoctrinamiento religioso y "cómo la gente le metía a las personas la religión por sus gargantas". Del contexto, era claro que Bassima y su familia era el sujeto de la conversación, la pareja estaba asumiendo que ellos

no entendían el inglés. “Entonces me volteé hacia ellos, sonreí con dulzura y les pedí direcciones en perfecto y fluido inglés, con un leve acento [extranjero], ¡y cambiaron el tema después de eso!”

A pesar de esto, Bassima consideraba a Canadá como un alivio luego de sus experiencias en su país de origen. Allí había visto gente gritándole en la calle que era una “maldita traidora a la raza”. Su sentido y coraje la sostuvieron a través de la mayoría de estas exclamaciones. Cuando la gente le gritaba: “Vuélvete al lugar de donde viniste”, solía responder con el acento correcto: “¡Es un camino condenadamente largo!” “¡Esto los asustaba!” añadía.

Varias mujeres reportaron ser insultadas por extraños: un muchacho que manejaba al lado del automóvil de Yasmín, le gritó: “Maldita maloliente”; Raním iba caminando por la calle y una mujer se aproximó y le dijo, “Sal de aquí, maldita”; Sadia estaba en una farmacia con su padre y un hombre le dijo, “Muérete”. Por supuesto, no hay forma de corroborar si estas personas dijeron eso porque vieron que eran musulmanas o no, pero el hecho de que estas cosas sucedan es suficiente para incomodar a los musulmanes.

Otras clases de acoso están claramente relacionadas con que la mujer sea musulmana (o al menos extranjera). Jadiyah, que había vivido en Canadá por 27 años, recordaba una ocasión en que había dejado a su hija en la universidad y fue perseguida sin piedad hasta el estacionamiento por una mujer que le gritaba, “¡Sólo regresa al lugar de donde viniste!”. Otra vez, mientras estaba con un grupo de relaciones interracial, tuvo que lidiar con las quejas de diferentes iglesias por una exposición de caligrafías islámicas en el Centro Cívico. Cuando el alcalde (que estaba en el comité del grupo) preguntó a las iglesias por qué querían que retiraran la exposición, le respondieron que los musulmanes eran malas personas, que no querían trabajar, terroristas, etc. A pesar de la petición de las iglesias y de que la ciudad les hizo pasar “un mal momento”, el grupo de relaciones interracial luchó nuevamente y logró que se restableciera la exposición. Jadiyah admitía, a pesar de esto, que todo el episodio fue “Concientizador. No estaba al tanto de lo mal que habíamos sido presentados [por los medios de comunicación]”.

Nadia narró que mientras estaba de pie esperando el elevador en su hospital un día, un hombre pasó caminando y le dijo, “¿En dónde crees que estamos, en el Oriente Medio?”, Ella se reía de que los comentarios más irrespetuosos eran hechos distraídamente: “No te lo dicen justo en la cara, te lo dicen mientras vas caminando y estás mirando alrededor... y terminas pensando ‘¡creo que eso iba dirigido para mí!’”.

Sadia decía que la gente la miraba como si fuera “del espacio exterior”. Una tarde, luego de la escuela, mientras iba caminando al elevador, una mujer que estaba esperando el elevador empezó a decirle que se fuera y cuando el elevador llegó, la mujer rápidamente entró y le cerró la puerta ante ella, dejando a Sadia detrás. Sadia pensaba que la mujer estaría pensando: ‘La voy a matar o hacerle algo’. Estaba un poco molesta y luego empecé a reírme porque me di cuenta lo estúpida que ella era”.

## 2. CUANDO SER MUSULMÁN DEBERÍA SER IRRELEVANTE

Las mujeres musulmanas también tienen problemas con alguna gente en situaciones en que su identidad debería ser irrelevante para la situación del momento. Nadia encontraba que una de las desventajas de vestir el hiyab en Occidente, era que la gente, especialmente cuando los conocía por primera vez, con frecuencia se enfocaban en “la novedad” del hiyab en lugar del asunto en cuestión. Notó que cuando estaba hablando con la gente, no estaban realmente escuchándola, o “cambiaban de tema por completo” para preguntarle si había nacido en Canadá, prefiriendo hablar acerca de ella que del tema en cuestión.

Algunas mujeres han enfrentado situaciones difíciles cuando visitan al médico. Por ejemplo, Halima se encontraba lidiando con el mal carácter de una doctora porque se había convertido al Islam: “No es que haya dicho algo, era su cara, [riéndose] como si estuviera completamente disgustada y en shock porque me hubiese convertido al Islam”. Záinab tenía problemas similares. Cuando era paciente en un importante hospital de Toronto (el mismo hospital en el que Nadia trabajaba), el doctor le preguntó por qué había decidido convertirse en “una ciudadana de segunda clase”, esto es,

en musulmana. “¿No sabes qué tan mal son tratadas las mujeres en el Islam?” Záinab expresó su sorpresa de que un hombre de su educación pudiera creer eso. ‘Pero si lees el Corán’, le dije, ‘te darías cuenta de que las mujeres no somos ciudadanas de segunda clase. De hecho, en lo que respecta al Profeta Muhámmad, lo considero el primer feminista’. Pero el doctor era simplemente negativo acerca de todo”.

Esta historia es sorprendente, debido a que Záinab era una paciente en el mismo hospital en donde Nadia trabajaba, un hospital que se suponía estaba enfatizando el respeto a la diversidad cultural y religiosa. Unos pocos días después, un médico musulmán vino a ver a Záinab, para invitarla a asistir a las oraciones comunitarias (yumu’ah) que se llevaban a cabo cada viernes en el mismo hospital. Los primeros comentarios negativos del doctor acerca del Islam eran sorprendentes y preocupantes; no sólo estaba el doctor repitiendo los estereotipos usuales acerca del Islam a la paciente, sino que también surge la pregunta, ¿cómo se llevaba con Nadia y con las otras doctoras y enfermeras musulmanas?

Rania, que es doctora, tuvo problemas similares por parte de los pacientes cuando hizo su residencia en un pequeño pueblo de Ontario. Cuando estaba de turno, fue llamada a la sala de emergencias a las tres de la mañana para atender a un hombre de 88 años de edad acompañado por su hija. El anciano paciente estaba más interesado en hacer preguntas inquisitivas acerca del velo en la cabeza de Rania (“¿Tiene pelo debajo de eso?”) que en describir su problema médico para ser evaluado por una doctora cansada. En otra ocasión, Rania le estaba preguntando a una paciente mayor qué tipo de tos tenía y la mujer le preguntó: “¿De dónde es usted?” Entonces Rania le explicó que era de Ontario y continuaron con la consulta hasta que la mujer le preguntó: “¿Qué tipo de disfraz nacional es este?” Rania le explicó que sus ropas eran canadienses y que vestía ese velo en la cabeza porque era musulmana. La mujer dijo: “Oh, nosotros tenemos algunos buenos musulmanes en Inglaterra”. Rania encontró esto “tan condescendiente... sentí como si quisiera tan sólo catalogarme en una categoría cultural”. Añadió: “Hay un tiempo para explicar y otro para dar sólo una breve res-



puesta y seguir con otras cosas... quiero decir, puedes verte como musulmán, pero tienes trabajo que hacer, y entonces hablemos de por qué está usted aquí yo soy la doctora y usted es el paciente, ¿está bien?”

### 3. REACCIONES EN LA ESCUELA

Sólo dos de las mujeres que entrevisté vestían el hiyab mientras asistían al bachillerato en Canadá y Sadia había estado en la escuela islámica. Aunque Nadia asistía a un colegio de bachillerato católico, no tenía problemas tan serios como las de Quebec en 1995, cuando a unas niñas se les pidió dejar el colegio si no se quitaban el velo. Los niños molestaban a Nadia por su velo y le tiraban de él. Una vez un niño tuvo éxito en quitárselo, pero pareció quedar tan mortificado como Nadia, y se disculpó. Ella no recordaba haber tenido ningún problema con los profesores. Pensaba que “no sabían qué hacer” con ella, y que aunque “yo iba por ahí diciéndole a la gente que era musulmana... y ellos probablemente pensaban que había hecho esto sin el consentimiento de mi familia, que probablemente mi familia era cristiana, que me habían puesto en una escuela católica y yo estaba siendo rebelde, y simplemente me hacía llamar musulmana,... no sé”. Un día, sin embargo, el rector notó que Nadia estaba vistiendo el hiyab (con los colores del colegio), y le recordó que eso “no era en verdad parte de las regulaciones de la escuela”. Sin saber quien era él, Nadia le dio una respuesta “frívola”: “¿Y usted cómo sabe?” y no volvió a tocar el tema: “Lo que ahora pienso,... ¡es que la verdad me libré de muchas cosas”!

### 4. LA EXPERIENCIA DE LAS CONVERSAS EN LOS LUGARES DE TRABAJO

Las mujeres que se han convertido al Islam experimentan diferentes tipos de problemas que las que han nacido musulmanas. Esto es probablemente porque los colegas del lugar de trabajo tienen que lidiar con los cambios de una persona. Elizabeth empezó en un nuevo puesto luego de volver del exterior y vistió el hiyab por las primeras dos semanas. Estaba tan asombrada e incómoda con las reacciones de sus colegas y clientes que se lo quitó. Pensaba

que un motivo por el que no era capaz de lidiar con las reacciones ajenas apropiadamente, era que como mujer blanca nunca había experimentado la discriminación antes. ¿Qué sucedió? La mayoría de sus colegas estaban confundidos sobre por qué vestía un velo en la cabeza. Les decía que lo vestía por razones religiosas, “que está prescrito por Dios... que es para proteger a las mujeres de las miradas de los hombres, para proteger su castidad y su piedad”. De manera extraña, luego de esta explicación sus colegas respondían con “Está bien, pero, ¿por qué simplemente no te lo quitas?” Una vez un cliente (canadiense blanco) se rehusó a permanecer en un puesto de trabajo en el que ella y una compañera de trabajo estaban haciendo una consultoría con él. Elizabeth creaba conmoción en el trabajo al pedir que su trabajo fuera alterado para que no tuviera que visitar casas estando a solas con hombres, o estar a solas con clientes en cabinas, describiendo esto como aspectos importantes de su nueva fe. Su gerente le dijo “de ninguna forma” y decidió que ella necesitaba asesoría. Ella llamó al asesor, sólo para darse cuenta que el consejero era bastante ignorante acerca del Islam, que pensaba que Elizabeth estaba yendo a trabajar con la cara cubierta. Elizabeth estaba muy molesta con toda esta experiencia, pues como le dijo a su gerente, “Esta es mi religión y estoy completamente tranquila con ella. El problema es que usted no me está dando la oportunidad de trabajar a causa de ella”. Cuando Elizabeth se quitó el hiyab, sus colegas estaban muy felices. “Oh, ¡te ves mucho más linda sin eso puesto!” le dijo una mujer. La historia de Elizabeth es particularmente difícil, dado que como trabajadora del gobierno, debería poder estar en un ambiente dinámico y mantener el paso con el resto del equipo de trabajo. Si los trabajadores del gobierno enfrentan esta discriminación, ¿qué se puede esperar del resto de la sociedad? Más aún, sus colegas lidiaban con las musulmanas como clientes todo el tiempo. Si ellos no pueden tratar a una colega musulmana con respeto, ¿cómo tratan entonces a sus clientes?

Záinab estaba trabajando cuando abrazó el Islam. Dijo que con el tiempo perdió contacto con la mayoría de sus conocidos y colegas no musulmanes. Pensaba que estarían muy incómodos con ella y “atemorizados de que les fuera a hablar todo el tiempo acerca del Islam”. Como Elizabeth, sus compañeros de trabajo conocían

poco y nada del Islam. “Sabían acerca de las cuatro esposas y sobre la amputación de las manos, los terroristas y cosas como esas, y estaban asustados de mí”. Sus colegas de trabajo estaban “avergonzados de mí, no querían ser vistos con nadie que vistiera el hiyab y empezaron a buscar excusas, o incluso declaraban de frente que no podían salir conmigo “vestida de esa forma”.

Ellen decía que el primer día que vistió el hiyab en el trabajo fue un “día difícil para ellos. Ese no fue un día difícil para mí. Para mí fue un día que me fortaleció, ... me dio tanta fortaleza”. Ellen había trabajado ocho años allí, y sus colegas sabían que se había convertido al Islam debido a que les hablaba del hiyab, pero parece que algunos de sus compañeros de trabajo no estaban preparados cuando llegó vistiendo el hiyab. Al principio fue tomado como una broma, especialmente por el supervisor. Ellen le recordó al supervisor que su abuela también vistió un vestido largo y que se cubría su pelo, y un colega trajo una fotografía de ese tiempo para probar el punto de Ellen. El supervisor declaró: “Tú eres la que va a tener que soportar la crítica”. Sin embargo, Ellen declaró con firmeza que podía manejar la situación: “Desde el primer día quise dejarles en claro que lo que yo iba a hacer era mi decisión, y no tenía miedo de lo que ninguno de ellos dijera, ... y pienso que eso hice”.

Raním estaba trabajando para un profesor en la universidad cuando abrazó el Islam. Su profesor era un católico inculdicable y le dijo a Raním que no debía mencionar el Islam durante las horas de trabajo, incluso si se le preguntase. Raním decía que no haría proselitismo, pero se rehusó a ignorar las preguntas que le hicieran las personas acerca de su fe. Poco después, decidió irse. Cambió de trabajo y se encontró con un problema diferente: luego de seis meses, ¡se dio cuenta que sus colegas de trabajo no sabían que ella era musulmana! Cuando le preguntó a uno de ellos por qué pensaba que se cubría, contestó que pensaba que lo hacía por “una moda”.

## 5. PRESIÓN PARA ASIMILAR

Dada esta clase de reacciones negativas al hiyab, no es de sorprender que muchas musulmanas traten de esconder su identidad islámica. La presión para que los musulmanes asimilen la vestimenta

“moderna” y occidental es muy grande. Safiyah estaba bajo mucha presión por su esposo para “verse canadiense”. Aunque su esposo no entendía por qué una mujer musulmana debía cubrirse, parece que el problema para Safiyah era que estaban viviendo en Occidente, donde hay ya una impresión tan mala acerca del hiyab. A él no parecía importarle que ella vistiera el hiyab en su hogar de origen, presumiblemente porque allí las demás mujeres lo usaban. Durante sus primeros seis meses en Canadá, sin embargo, tanta gente se quedaba mirándolos que él se sintió incómodo con ella usando el hiyab. A Safiyah no le importaban las miradas, pero a su esposo sí. Si él estaba en un restaurante con ella vistiendo el hiyab, las miradas lo hacían sentir incómodo. Entonces le dijo a ella que cuando salían, quería que se viera “canadiense”, como todos los demás.

De hecho, Nadia creía que como era más fácil para los hombres musulmanes asimilarse a la sociedad occidental que para las musulmanas, ellos estaban perdiendo su identidad islámica más rápidamente que las mujeres: “Siendo así la sociedad canadiense, los hombres musulmanes se pierden fácilmente en la sociedad alrededor nuestro y pienso que las musulmanas están tendiendo a soportar más o mejor la presión, de lo que los hombres lo hacen, y no veo ese mismo nivel de compromiso de los hermanos todo el tiempo”.

## 6. SER MUSULMÁN Y CANADIENSE

Las mujeres musulmanas a las que entrevisté habían tenido distintos tipos de problemas por parte de la sociedad no musulmana alrededor de ellas. Todas estaban infelices con la interpretación común occidental acerca del Islam, y la mayoría culpaban a los medios de comunicación de ello, como bien lo decía Jadiyah: “Los medios de comunicación han intentado mancharnos a todos, una y otra vez... hemos llegado a la etapa en la que los musulmanes no somos nada más que terroristas y salvajes”. ¿Cómo impactaron estas experiencias en la identificación de estas mujeres con Canadá? ¿Se sintieron alienadas por su entorno? ¿Sintieron algún conflicto entre ser musulmanas y ser canadienses?

Algunos estudios sobre los musulmanes en Norteamérica demostraron que la mayoría de los niños nacidos de padres in-

migrantes se identifican como norteamericanos o canadienses, dependiendo del contexto. La religiosidad de las mujeres que entrevisté las pone aparte de la mayoría de estos musulmanes norteamericanos<sup>47</sup>. Halima señaló: “No se supone que el nacionalismo sea parte del Islam” y todas las mujeres, excepto Noha, acordaron, pensando acerca de sí mismas como musulmanas, en primer lugar”, y la nacionalidad es secundaria, o irrelevante. (Noha pensaba que ella era ante todo canadiense, luego ismaelita, y luego musulmana). Záinab estaba en sus tempranos veinte años cuando vino a Canadá desde Europa, pero no se sentía ‘Europea’ debido a que había pasado cuarenta y cinco años en Canadá. Sentía que tener que mencionar la ciudadanía era simplemente tener que obedecer la ideología de gobiernos que “insisten en estas tontas cuestiones”. Como una musulmana, la ciudadanía para ella era irrelevante, el Islam era “la única religión que he encontrado que no pone fronteras... Dios no creó los ‘países’, entonces no importa qué idioma hables, de qué color eres, ni que comida comes”.

Varias mujeres expresaron su inconformidad por tener que ‘encasillarse’ y rotularse a sí mismas en estos términos. Imán decía que su identidad era ser musulmana, canadiense y tener ancestros del Asia Central. No le gustaba ser designada con la palabra ‘centroasiática’ - canadiense, separada con un guión, porque aunque ser centroasiática era parte de su identidad, no se identificaba mucho con eso, ni se mezclaba con frecuencia con la comunidad centroasiática. Algo similar pasaba con Elizabeth. Su madre era de Europa Oriental y su padre un anglo-canadiense. Se sentía primero y por encima de todo anglo-canadiense y luego tal vez como canadiense, pero no una ‘europea oriental’ -canadiense con la palabra separada por un guión, dado que tenía poco que ver con estas comunidades. Imán y Elizabeth eran ambas blancas y esto tuvo un impacto en la forma en que discutían la identidad en estos términos.

Una parte interesante de la entrevista con Ellen fue su resistencia a ser rotulada como negra canadiense, aunque no encontraba el rótulo ofensivo: “No pienso acerca de mí misma en términos de una persona negra o como una musulmana, sino... como una persona que merece respeto de las otras y como alguien que ha mos-

trado un buen ejemplo a los demás... me veo a mí misma como... alguien que ha estado perdida por algunos años y que ha sido guiada por Dios. Siento que estoy en el camino correcto.”

No cuestioné la resistencia de Ellen, pero la reacción de Nadia me hizo pensar si Ellen se resistía porque se le había hecho sentir que no era propiamente canadiense. Nadia vino a Canadá a una edad muy temprana desde el Caribe. Sin embargo, decía que no se sentía ‘caribeña’, ni tampoco le gustaba pensar acerca de sí como una ‘caribeño-canadiense’. Al igual que Elizabeth, la familia de Nadia no socializó demasiado con la comunidad caribeña mientras estaba creciendo y se identificaba a sí misma más como musulmana. Le gustaba identificarse primero como musulmana y luego como canadiense. Sin embargo, no pensaba que los canadienses la aceptarían como tal, sino como “caribeño-canadiense”, incluso a pesar de que había vivido en el país por 24 años y se sentía canadiense, debido a que era su “marco de referencia en la vida”.

La respuesta de Nadia contrasta rigurosamente con la de Elizabeth e Imán, que tampoco habían estado cercanamente conectadas con sus comunidades étnicas mientras crecieron; aunque nunca dudaron en considerarse como ‘canadienses’, a Nadia se le había hecho sentir que nunca lograría ser propiamente canadiense. El estudio de Yousif sobre los musulmanes en Ottawa argumentaba que las leyes de libertad religiosa de Canadá y las políticas multiculturales han ayudado a los musulmanes a retener su identidad islámica mientras se adaptan a la sociedad canadiense. Quienes estaban fuertemente comprometidos con la práctica de los cinco pilares del Islam pensaban: “es fácil practicar el Islam en Canadá”<sup>48</sup>. Esto es, a pesar del racismo o discriminación que los musulmanes enfrentan en ocasiones, como se mencionó antes. Quienes le respondieron a Yousif creían que las políticas de multiculturalismo del gobierno fueron intentos para combatir el racismo y la discriminación<sup>49</sup>. Las mujeres que entrevisté estarían de acuerdo con las conclusiones de Yousif. Todas se refirieron a Canadá como una sociedad multicultural y multirreligiosa en una forma positiva y apreciaban la libertad y la protección que la ley canadiense les ofrecía para practicar su religión como a cualquier otro grupo<sup>50</sup>.

Todas las mujeres entendían los planteamientos del multiculturalismo liberal secular, y pensaban, como lo hacía Halima, que si la gente tenía la libertad de salir casi desnudos a la calle, por qué una musulmana no podría tener la libertad de vestir el hiyab, que no lastimaría a nadie.

Entonces, mis entrevistadas no veían ningún conflicto entre ser canadienses y ser musulmanas. Como señaló Yasmín, los canadienses eran parte de la raza humana y por lo tanto parte de la creación de Dios como cualquiera otra persona. Canadá cobijó a personas de diferentes colores y países, que tenían diferentes ideas. El hiyab, sin embargo, al igual que el Islam, era para todos los seres humanos, era parte de la religión de Dios. “Pienso que la pregunta [del reportero: ¿Puede el hiyab pasar la prueba de ‘ser canadiense?’] está equivocada”. En lugar de esto, parece que es la comunidad no musulmana la que asume que hay problemas en ser al mismo tiempo musulmán y canadiense. Fue un colegio de bachillerato en Quebec el que expulsó a las jóvenes adolescentes por vestir el hiyab. Fue el reportero de la CBC el que hizo la pregunta, “¿Puede el hiyab pasar la prueba de ser canadiense?”.

Las experiencias negativas que las musulmanas enfrentan confirman la sospecha que Elizabeth tenía acerca de la aceptación que la sociedad en general tiene de los extranjeros. Aunque el gobierno está formalmente comprometido en contra de la discriminación, Elizabeth pensaba que la sociedad canadiense en general estaba siendo forzada a aceptar a las minorías en contra de su voluntad: “Fue evidente para mí en el trabajo que habían algunas personas que tenían realmente problemas con los ‘otros grupos’... tú sabes, cualquiera que caiga en la categoría de ‘otro’, y creo que nuestra sociedad se está volviendo racista e intolerante”. Según su punto de vista, un resultado de “todo este prejuicio político... es un gran odio allá afuera, disgusto e ignorancia”, incluso cuando no siempre resulta obvio. Las sospechas de Elizabeth evidentemente encuentran eco en algunos sectores de la sociedad canadiense. Otra anglo-canadiense conversa al Islam me dijo que cuando empezó a vestir el hiyab para ir al trabajo, le dijeron: “te ves como una mal-dita inmigrante”.

## E. Conclusión

La última sección discutiendo las experiencias de vestir el hiyab en Toronto, demuestra que las musulmanas enfrentan una discriminación considerable a causa de la forma en que se visten. La percepción pública del Islam es que es una religión mala, que promueve la violencia y la opresión a las mujeres. Sin embargo, para las mujeres de mi estudio, el hiyab simbolizaba no la opresión ni el terrorismo, sino la pureza, la modestia, y la identidad islámica de la mujer musulmana; la obediencia o sumisión a Dios, y ‘un testimonio de fe en el Islam’. Halima añadió que el hiyab simbolizaba “el poder de las mujeres para recobrar su dignidad y su sexualidad”. Se sentían en paz con el hiyab y disfrutaban vestirlo. Si las metodologías y epistemologías feministas de la experiencia como fundamento para el conocimiento deben significar algo, estos significados del hiyab deberían ser tomados en serio y estas mujeres no deberían ser ridiculizadas o acusadas de tener ‘falsas creencias’. La gente no necesita estar de acuerdo con la forma de pensar de estas mujeres acerca del hiyab, pero para involucrarse en un debate sobre los méritos o perjuicios del hiyab, ambas partes necesitan entender apropiadamente la posición de la otra. Mi tarea aquí ha sido hacer el testimonio de este lado del debate sobre las musulmanas, inteligible a la audiencia occidental.



## Capítulo Tres

# Múltiples Significados del Hiyab

Bajo la influencia de las convicciones de las élites coloniales y nacionales de que el velo oprimía a las mujeres, la práctica musulmana del uso del velo ha pasado por cambios. En algunos países el cambio ha sido dramático: para finales de los años '60, el hiyab y el niqab en muchos países musulmanes había desaparecido (remanente en pequeñas aldeas o mujeres de clase baja excluidas). En otros países, el cambio ha sido menos dramático pero evidente, sin embargo. A finales de los años '70 ocurrió otro cambio en la práctica de cubrirse: las mujeres cuyas madres no se cubrían, en definitiva, hijas o nietas de mujeres que pueden haber luchado para no cubrirse, empezaron a vestir el hiyab y el Niqab. Esta tendencia se convirtió en un movimiento de musulmanas que abarca a todo el mundo musulmán, desde Arabia a Asia, a musulmanes que viven en Occidente. Es llamado el movimiento de 'reutilización del velo', aunque no es en realidad un movimiento de 're' utilización, porque las mujeres protagonistas en su mayoría están cubriéndose por primera vez y en su mayoría están adoptando el hiyab, no el niqab.

La imagen prevaleciente en la cultura occidental popular acerca de las mujeres que no se cubrían y que luego lo hicieron, es la de Irán o de Afganistán, en donde fueron forzadas a cubrirse por la ley del Estado; o en Argelia, en donde se dice que se cubren por la amenaza de violencia física si no lo hacen. Los occidentales encuentran esto atemorizante y trágico para las involucradas. La conclusión de que el velo es un símbolo de la opresión de la mujer, parece justa y lógica bajo esas circunstancias. El problema es que esta realidad parcial y coyuntural sobre cubrirse es casi la única divulgada y conocida en Occidente por la cultura popular actual. Es el único punto de vista al que se le da voz en los medios de comunicación occidentales.

El enfoque sobre el velo en Afganistán se ajusta con frecuencia a un marco de trabajo orientalista preexistente, que es el que provee el significado al comportamiento musulmán (retrógrado, violento, opresivo). El movimiento voluntario de reutilización de velo ha tenido poco o ningún espacio en los medios de comunicación occidentales, y existen unos pocos artículos que han permitido a algunas musulmanas explicar sus puntos de vista positivos sobre cubrirse<sup>1</sup>. Casi siempre la imagen dada sobre el velo es negativa, asociada con la violencia y la opresión. (Recuerden el artículo en el *Toronto Star*, que discutía la reutilización del velo en Egipto, preguntando, “¿Un acto de fe o una amenaza velada a la sociedad?”<sup>2</sup>. El orientalismo le da un significado singular a la práctica de cubrirse: es coercitivo y opresivo. Todas las musulmanas en Occidente que se cubren son vistas a través de esa lente.

Stanley y Wise, como se mencionó en el Capítulo Dos, argumentan que la metodología feminista debería dar cuenta de las mujeres como “ontológicamente fracturadas”<sup>3</sup>. Aunque con ciertas reservas para acoger enteramente esta idea, mencioné que el planteo general puede ser aceptado: la experiencia de todas las mujeres del mundo no es la misma. Esto se aplica a vestir el hiyab o el niqab. Las mujeres lo visten por motivos diferentes. Distintas sociedades imprimen al uso del velo significados diferentes. Algunas se cubren por costumbre, otras debido a la ley estatal; otras, en una sociedad secular por diversas razones personales. En el pasado, las mujeres vestían el niqab como signo de riqueza y estatus<sup>4</sup>. (Muchas mujeres no musulmanas han vestido y visten el hiyab y el niqab también<sup>5</sup>. En la tribu musulmana de los Tuareg los hombres, y no las mujeres, llevan velos en sus rostros<sup>6</sup>. En otras palabras, como cualquiera otra pieza de ropa, el significado social del hiyab depende del contexto en el que es usado<sup>7</sup>.

La complejidad cultural y social del fenómeno del hiyab no se refleja en la ‘sabiduría’ de Occidente, que sostiene que ‘el velo’ (como si sólo hubiera una clase) es un símbolo de la opresión a las mujeres en el Islam. Mi preocupación en este libro es desafiar la presunción occidental común de que cada mujer que viste un velo lo está haciendo por la fuerza, y que se trata de una mujer oprimi-

da y sometida. Este capítulo se enfoca en los múltiples significados que el hiyab encierra, con el fin de demostrar que un observador no debe asumir sólo un significado para entenderlo, y resaltar las injusticias a las que Occidente somete a las mujeres en nombre de este prejuicio de que “el velo es opresivo” (por ejemplo, niñas expulsadas del colegio en Francia y Quebec, mujeres musulmanas quienes sufren discriminación o el acoso en el trabajo debido a que se cubren, etc.).

Las prácticas de las mujeres musulmanas en otros países son analizadas aquí con el fin de demostrar los múltiples significados del hiyab, que cambian de acuerdo con el contexto y la realidad individual. He sintetizado siete temas de estudio académicos centrales sobre el uso del velo, para reflejar algunas de las diferentes motivaciones de las mujeres para cubrirse: la Razón Religiosa, la Protesta Revolucionaria, la Protesta Política, el Acceso Continuo a la Esfera Pública, la Declaración de Identidad Personal, la Costumbre y la Ley Estatal. Naturalmente hay concomitancia entre estos temas que he identificado y más de uno de estos motivos se pueden encontrar en la misma mujer. Por alguna razón, la mayoría de los estudios han sido realizados en Egipto y por lo tanto hay ahora un buen entendimiento entre clases sobre por qué las mujeres han empezado a cubrirse nuevamente allí, pero hay muy pocos estudios en otros países. Esta es un área en que se necesita una investigación más diversa. En la sección que sigue presentaré los temas sobre el velo tomados de estos estudios. En la sección B discutiré estos temas brevemente. En la sección C analizo los significados que los medios de comunicación contemporáneos de Occidente asocian comúnmente al hiyab. Esto permitirá demostrar que la imagen abrumadoramente negativa del hiyab en Occidente es generada por los medios de comunicación, otorgando poca relevancia a la perspectiva y los intereses reales de las mujeres.

## A. Razones para Cubrirse

### 1. PROTESTA REVOLUCIONARIA

El más dramático de los fenómenos de reutilización del velo en el siglo veinte, ha sido asociado con las luchas anti-coloniales y revolucionarias. Durante la lucha de Argelia por la independencia en los años '50, y en Irán en los años '70, las mujeres que no habían usado previamente el velo o el chador, lo vistieron, para ayudar a derrocar a gobiernos dictatoriales pro-occidentales. Debido a que los colonialistas y la élite nativa se habían puesto como objetivo eliminar el hiyab, tal como el capítulo uno mostró, el velo se volvió un potente símbolo de resistencia durante la lucha anti-colonial y revolucionaria. Vestir el velo en la cabeza era demostrar que uno estaba en contra del colonialismo y en contra del régimen de la élite simpatizante de Occidente, y todo lo que ella representaba.

#### 1.1 ARGELIA

Los argelinos empezaron su lucha para expulsar a los franceses en 1954<sup>8</sup>. Las mujeres de todas las edades y de todo el espectro socio-económico se unieron a la lucha nacionalista y llegaron a jugar un papel crucial<sup>9</sup>.

Mujeres de clase media urbana educadas en Francia, que habían nacido en los años '30 y que habían vivido hasta entonces sin cubrirse, decidieron cubrirse para ayudar en la guerra de guerrilla urbana. Como Fanon escribió: "espontáneamente y sin haberseles ordenado, las mujeres argelinas que habían dejado de usar el velo desde hacía mucho, una vez más vistieron el haik, confirmando así que no era cierto que la mujer se había "liberado" por la influencia francesa y del General de Gaulle"<sup>10</sup>. El velo jugó un papel simbólico y práctico en la revolución argelina. Su uso fue dictado por las necesidades tácticas del momento: algunas vestían ropas europeas para que pudieran caminar por una ciudad europea sin ser sospechadas, otras se pusieron el velo cuando era necesario llevar mensajes o equipo militar de un lugar a otro sin ser detectadas.

Celebrando el uso ‘no tradicional’ del velo, Fanon escribe:

“Debieron aprender una nueva técnica: cómo llevar un objeto relativamente pesado y peligroso de manejar escondido bajo el velo y aún dar la impresión de tener las manos libres, de que no había nada más debajo de este haik, excepto una pobre mujer o una insignificante jovencita. No era suficiente estar cubierta. Debía verse como una “Fatma”, que el soldado estuviera convencido de que esta mujer era ciertamente inofensiva<sup>11</sup>”.

Las mujeres, junto a sus compatriotas masculinos, fueron encarceladas, torturadas, y asesinadas por los franceses durante esta lucha<sup>12</sup>.

Los franceses trataron de convencer a las mujeres argelinas promoviendo la idea de que serían emancipadas bajo el continuo mandato francés y no por un regreso a la ‘opresiva’ ley islámica. En 1957, tres años después de que la revolución empezara, los franceses hicieron por primera vez esfuerzos reales para complementar la ley familiar islámica con las costumbres de la familia francesa<sup>13</sup>.

Los franco-argelinos, en campaña para que Argelia permaneciera como parte de Francia, reeditaron los intentos coloniales de ‘liberar’ a las argelinas al hacerles quitar el velo: el 13 de Mayo de 1958, se llevó a cien mujeres a una plaza pública y les quitaron el velo bajo el grito de “Vive L’Algérie française!”<sup>14</sup>. Luego de esto, cerca de mil argelinos, que habían sido transportados en bus desde las aldeas cercanas para que miraran, cantaron la Marsellesa y la canción militar Chant des Africains. Aparentemente, no es mucho lo que se sabe acerca de esas mujeres: Lazreg reporta que un comentarista dijo que eran “sumisas mujeres musulmanas”. El Frente de Liberación Nacional Argelino, manifestó que eran sirvientas del gobierno colonial y prostitutas, y Fanon que eran “mujeres pobres, sirvientas bajo la amenaza de ser acribilladas, y prostitutas”<sup>15</sup>.

De esta forma, el velo se volvió el símbolo de resistencia nacional a los franceses<sup>16</sup>. Debido al énfasis colonial francés en transformar a Argelia en un Estado más de Francia (tanto a nivel de su conciencia como materialmente), lo que incluía la campaña francesa para quitarles el velo a las mujeres argelinas, el velo se

convirtió en un potente símbolo de rechazo: “[En Argelia] el velo era usado porque la tradición exigía una rígida separación de los sexos, pero también porque el ocupante estaba decidido a erradicarlo de la identidad cultural de Argelia” [énfasis original]<sup>17</sup>.

## 1.2 IRÁN

El velo (*chador*<sup>18</sup>) también jugó un importante papel simbólico y práctico en la revolución iraní de 1979 en contra del Shah, Mohammed Reza. La revolución de 1979 no fue un intento de expulsar a un poder colonial, sino un esfuerzo por expulsar a un dictador corrupto y represor apoyado por Occidente y rechazar la campaña de occidentalización que él había liderado<sup>19</sup>. Otrora un signo de riqueza, para los años ‘70 el chador era visto por las clases alta y media iraní como retrógrado y pasado de moda. Vestían el chador sólo ocasionalmente, tal como cuando asistían a las mezquitas, funerales, u otras ceremonias religiosas. Las mujeres de la clase trabajadora en las ciudades y pequeños pueblos, las de clase media relacionadas con algún establecimiento religioso y las mercaderes de los bazares, continuaron vistiendo el chador como parte de la vestimenta exterior normal. Las campesinas vestían el chador sólo cuando iban al pueblo y un velo cuando estaban en el campo<sup>20</sup>.

El chador se volvió un reclamo proselitista para dos oponentes poderosos al Shah: los *Fedayín*<sup>21</sup>, y los *Muyahidín*<sup>22</sup>. Estos grupos ideológicamente divergentes, los Fedayín eran un grupo marxista, y los Muyahidín un grupo islámico con tendencias marxistas, unieron sus fuerzas para expulsar al Shah. La crítica del intelectual musulmán Shariati al estatus de las mujeres bajo el capitalismo (el uso vulgar del cuerpo femenino para vender bienes de consumo, la competencia entre ellas por ser más hermosas y llamar indiscriminadamente la atención de los hombres) fue tanto un llamado para la izquierda secular, las feministas y los iraníes religiosos, y se convirtió en un ímpetu para que las mujeres retornaran al chador como forma de contrarrestar eso<sup>23</sup>. El chador llegó a ser considerado como un nivelador de la desigualdad del ingreso bruto, como protección contra el acoso masculino, y conferir dignidad a la mujer para que fuera reconocida como persona, y no como

objeto sexual<sup>24</sup>. De esta forma, los Fedayín y los Muyahidín fueron capaces de encontrar un terreno común en su lucha en contra del Shah: combatir el imperialismo occidental, la pérdida de identidad nacional, y la denigración de las mujeres bajo el capitalismo. Vestir un chador simbolizaba que una mujer estaba en contra del Shah, del imperialismo, la corrupción, decadencia moral, y en contra de la explotación de la mujer en la moderna sociedad de consumo capitalista. Las mujeres laicas vestían el chador en manifestaciones callejeras para mostrar su solidaridad en contra del Shah<sup>25</sup>. Como en Argelia, el chador le permitió a las mujeres llevar armas y mensajes secretamente de un lugar a otro. Muchas de estas mujeres fueron encarceladas y torturadas<sup>26</sup>.

## 2. PROTESTA POLÍTICA

La protesta política en contra de los programas de occidentalización de la élite y el neo-imperialismo occidental, ha asumido formas menos dramáticas que las revoluciones armadas. Varios estudios sobre la reutilización del velo encontraron que las mujeres se ponían el hiyab como señal de disconformidad, con la situación política presente, con las políticas perseguidas por el Estado, o con la invasión “comercial, tecnológica, política y social” de sus países por parte de Occidente<sup>27</sup>.

La derrota árabe en 1967 a manos de Israel fue un shock para muchos musulmanes. Uno puede datar el ascenso del movimiento islámico egipcio y el reemplazo del nacionalismo árabe con el Islam como ideología del disenso, partiendo de este evento<sup>28</sup>. Allí, el movimiento de reutilización del velo comenzó a finales de los años setenta entre las estudiantes universitarias. Las familias de clase media y de la élite estaban en shock, y al principio no tomaron a las muhayabát muy seriamente<sup>29</sup>, pero para 1985 el hiyab se había extendido a través de la mayoría de las clases medias más bajas y entre las empleadas más jóvenes del gobierno<sup>30</sup>. Es importante destacar que el tipo de vestimenta que estas mujeres adoptaron difería mucho de la usada antaño por sus abuelas, de la de los campesinos, y de la usada por *al-bint al-bálad*, la ‘mujer paisana’ de clase más baja tradicional, cuyas raíces están en las aldeas rurales. El nuevo

vestido se llamaba *az-ziy ash-shar'i* (el vestido legal islámico), y significaba un intento de adecuarse a la ley islámica, así como la idea de que las otras formas de vestirse no lo hacían.

El estudio de Williams de 1978 acerca de la reutilización del velo trató de explicar por qué las mujeres egipcias, cuyas abuelas y madres habían guiado al mundo árabe a hacer a un lado el velo, inclusive las que continuaban orando, ayunando, y de cierta forma pensándose a sí mismas como musulmanas piadosas mientras vestían prendas occidentales, ahora estaban adoptando la *az-ziy ash-shar'i*.

Después de todo, él escribió: “las mujeres egipcias, esto ha sido mostrado, no son ovejas. Nadie podría fácilmente persuadirlas de cambiar los vestidos modernos, más cómodos y frescos, por la *zai shar'i* a menos que desearan hacerlo”<sup>31</sup>. Él concluyó que las mujeres tenían múltiples razones, incluyendo el sentimiento de que estaban “solucionando problemas”<sup>32</sup>, y haciendo una declaración personal en un país musulmán modernizado que estaba “usualmente conectado con su fe”<sup>33</sup>.

A pesar de esto, Williams encontró que “Incluso las que tendían a defender su *hiyab* sobre bases ‘fundamentalistas’ (‘yo soy una mujer musulmana, esto es lo que mi fe me exige’) respondieron de forma diferente cuando se les preguntó qué era lo que había ocasionado su respuesta a una exigencia que, después de todo, el Islam parece haber hecho históricamente, y que en años pasados no había sido claramente oída”. Las mujeres presentaron varias razones sobre qué las había decidido a cubrirse ahora:

- ◆ “No rechazo el actual comportamiento de la gente joven y la sociedad contemporánea;”
- ◆ “Hasta 1967, aceptaba el camino por el que estaba yendo nuestro país. Pensaba que Gamal Abd en-Nasser nos guiaría a todos hacia el progreso. Luego la guerra nos mostró que nos habían mentido; nada era de la forma en la que había sido presentada. Empecé a cuestionar todo lo que nos habían dicho. Y quería hacer algo y encontrar mi propio camino. Oraba más y más y trataba de ver lo que se esperaba de mí como mujer musulmana. Luego me puse el vestido *shar'i*...”



- ❖ “Una vez creímos que la sociedad occidental tenía todas las respuestas para una vida exitosa y fructífera. Si seguíamos la guía de Occidente, tendríamos progreso. Ahora vemos que esto no era cierto; ellos (Occidente) son sociedades enfermas; incluso su prosperidad material se está desmoronando. Los Estados Unidos están llenos de crimen y promiscuidad. Rusia está peor. ¿Quién quiere ser como ellos? Nosotros debemos recordar a Dios. Miren como Dios ha bendecido a Arabia Saudita. Eso es porque ellos han tratado de seguir la ley. Y los Estados Unidos, con su sociedad liberal, son todo un problema”<sup>34</sup>.

La mayoría de las mujeres más jóvenes que se cubrían, a quienes Zuhur entrevistó en su estudio de 1988 sobre las mujeres de El Cairo, veían el hiyab como un símbolo de cambio. “Este cambio no era sólo una decisión personal y moral, sino que representaba una hermandad social para ellas”.<sup>35</sup> Zuhur concluyó que para las mujeres cubiertas en su estudio, el hiyab simbolizaba un rechazo a “los principios rectores de la política de Estado hacia ellas, en los pasados treinta y cinco años. Su rechazo implica una renuncia a los principios del secularismo y a los modelos e ideas occidentales en general”<sup>36</sup>. Watson (1994) entrevistó a Fátima, una viuda de 70 años de edad que vendía vegetales en El Cairo y que tenía un interesante punto de vista sobre al-ziy alshar’i:

“¿Por qué las jovencitas empezaron a cubrirse con este nuevo tipo de velo, vistiéndose como las ancianas? Creo que es sólo una tendencia, una moda como cualquiera otra... no creo que este nuevo uso del velo sea un deber religioso.

La conducta de una mujer modesta es más importante que lo que ella vista. Los nuevos velos son costosos. No puedo alcanzar a comprarlos para mis hijas, y ellas deben estar satisfechas con sus velos de mujeres campesinas, sólo para cubrirse el pelo. ¿Pone esto en peligro su modestia? ‘Tonterías’, les digo cuando ponen el tema del nuevo velo, ‘el punto en el hiyab no es sobre un tipo de vestimenta’, es acerca de su comportamiento y sobre lo que está en sus mentes, entonces, pónganle a eso su mayor atención.

A pesar de que tengo esta opinión, de que el nuevo velo es una tendencia, que no es una parte esencial del Islam, no estoy en contra de lo que representa si esto significa que la sociedad se está preocupando más por la moralidad y poniéndose en contra de algunos métodos modernos y valores occidentales que empezaron a ganar terreno... es importante que los árabes redescubran sus antiguas tradiciones y que se sientan orgullosos de ellas. Nuestra forma de vestir incluso puede ser parte de esto... me parece muy importante, cuando ves cómo el mundo ha cambiado para peor... nos hemos acostumbrado a ver mujeres occidentales casi desnudas en nuestras calles, y si a causa de esto, nuestras mujeres desean cubrirse con el nuevo velo, entonces eso es una protesta bienvenida en contra de la indecencia y en contra de nuestro sorprendente interés pasado en todas las cosas extranjeras. Las que adoptan el nuevo velo lo hacen por varias razones, pero esto no debe ser un asunto de la ley sino uno de decisión personal... por ejemplo, ahora es importante pensar cómo aparecen ante extraños, y saber por qué has escogido conservar la modestia a través de una medida extrema. He tomado mi propia decisión y mis puntos de vista personales pueden explicar por qué he empezado a vestir el nuevo estilo de velo, a pesar de que soy una mujer anciana<sup>37</sup>”.

Hessini observó una difusión similar del hiyab cuando visitó Marruecos en 1989. Se intrigó luego de notar que las muhayyabat (mujeres que usan el velo) eran con frecuencia las más comunicativas y elocuentes entre las mujeres, y encontró que eso contradecía la creencia occidental de que las musulmanas eran serviles y sometidas, entonces decidió investigar más. Entre 1989 y 1991, entrevistó a mujeres urbanas educadas y profesionales, que vivían en Rabat y Casablanca. Como en Egipto, el vestido que adoptaron difería de la vestimenta tradicional marroquí<sup>38</sup>. Sus entrevistadas hicieron énfasis en que a ellas no se les había enseñado el verdadero Islam, y eran parte de un movimiento que trataba de cambiar la sociedad para que reflejara mejor los verdaderos principios islámicos. Estas motivaciones, como en Egipto, señalan una renuncia del camino laico y secular que Marruecos había estado siguiendo en las décadas pasadas. El paradigma secular coexiste a duras penas

con el sistema de valores nativos, y las mujeres sienten que “no tienen control sobre el sistema que está moldeando sus vidas, y que la influencia de los valores occidentales es perniciosa”. (ibid., p.51).

Las mujeres le dijeron a Hessini: “sólo el Islam puede crear una sociedad funcional: el capitalismo lleva al caos, el comunismo es pasado, y que el secularismo como se practica en Túnez, está en contra de la voluntad divina” (ibid., p.49). Como una mujer, Yamilah, lo dijo: “practicar el verdadero Islam es la única cosa que puede salvarnos” (ibid., p.49). Su ideal es la sociedad que existió durante los tiempos del Profeta. Jadiyah decía “El hiyab es un camino para que me aleje de un mundo que me ha decepcionado. Es mi propio y pequeño santuario”. (ibid., p.50). El hiyab es su forma de “proyectar una identidad musulmana y refutar una imitación de Occidente”. (ibid., p.51).

### 3. RELIGIOSIDAD

Claramente, un componente de la protesta política en contra de la occidentalización y la secularización es una convicción acerca del Islam como alternativa política, social y económica viable. Este movimiento internacional que considera al Islam como solución alternativa, ha incluido la convocatoria a los hombres y las mujeres para que observen el código de vestimenta islámica.

Muchas mujeres han decidido cubrirse en base a estas invitaciones a practicar más profundamente el Islam. Williams notó en su estudio de la reutilización del velo egipcio, que las que adoptaban la az-ziy ash-shar'i “dicen que vestirlo es un gesto religioso; y que se ajusta más a la ley religiosa del Islam que cualquier otro vestido disponible”<sup>39</sup>.

El estudio de Zuhur sobre las mujeres de El Cairo encontró que quienes vestían el hiyab y el niqab veían el hecho de cubrirse como un signo de su identidad religiosa, como lo hacía el 40 % de las mujeres que no se cubrían<sup>40</sup>. Las mujeres cubiertas creían que cubrirse era un deber religioso obligatorio (fárd) para las mujeres musulmanas, y “las jóvenes con el velo especialmente querían estar seguras de que yo entendiera la inmutabilidad del mensaje islámi-

co; que ellas no aprobaban la reforma o la enmienda por circunstancias históricas particulares”<sup>41</sup>. Las mujeres que no se cubrían no estaban de acuerdo con que cubrirse fuera obligatorio (ibid., p.77), aunque algunas indicaron que estaban pensando seriamente vestir el hiyab, otras decían que lo vestirían luego del matrimonio (ibid., p.59). Algunas mujeres más jóvenes que no se cubrían sentían que el hiyab requería alguna preparación moral. Una mujer exclamó: “Para vestir el hiyab, una mujer debe comportarse como un ángel”. (ibid., p.77)<sup>43</sup>.

Zuhur encontró que la edad y la clase social tenían un importante efecto sobre la receptividad al nuevo mensaje islámico. Encontró una correlación inversa entre cubrirse y la edad, con las más jóvenes más dispuestas a cubrirse que las de más edad y una correlación directa entre cubrirse y la clase social, los grupos de ingresos más bajos más dispuestos a cubrirse: esto es, el hiyab era una forma de “escapar a las limitaciones sociales y económicas en una sociedad jerárquica, a través de un proceso nivelador visible y de vestir un uniforme, al enfatizar la igualdad social” (ibid., p.13). Notó sin embargo, que las teorías existentes que explicaban la adopción del velo refiriéndose exclusivamente al estatus socio-económico no eran adecuadas, puesto que no podían explicar la adopción del hiyab en las clases alta y media, o entre las mujeres de la élite (ibid., p.61).

En Marruecos, las entrevistadas de Hessini mencionaron nociones similares. Las mujeres a las que entrevistó hicieron énfasis en su adopción del hiyab como una decisión religiosa, una expresión de “adherirse al verdadero Islam”. Sou’al dijo: “Mi madre siempre ha vestido el velo, pero no sabe nada acerca del Islam. Viste el velo por tradición, mientras que yo lo visto por convicción”<sup>43</sup>. Wafa: “Las mujeres que visten el hiyab son las verdaderas practicantes, mientras que las que visten otro tipo de velo puede que lo hagan por costumbre” (ibid., p.42). Todas sus entrevistadas declararon que no se les había enseñado el Islam correctamente, ya sea por parte de sus padres o de la sociedad, y entonces hay una sensación en estas mujeres de que son parte de un nuevo movimiento de personas que practican “el verdadero Islam”, creyendo, como Yamilah,

que “practicar el Islam verdaderamente es la única cosa que nos puede salvar”, y esperando ser un modelo a seguir para los demás (ibid., p.49). Houria: “Es importante que las que vistamos el hiyab sigamos estudios avanzados y obtengamos altas posiciones sociales [como doctoras, abogadas, etc.]. Si hacemos esto, proyectaremos una buena imagen y daremos un buen ejemplo a los demás. Les mostraremos cómo practicar el verdadero Islam. Me gustaría influir en otros para que vistan el hiyab” (ibid., p.47).

La aparición del nuevo hiyab en Oriente Medio ha sorprendido a muchos observadores, pero su aparición en Indonesia es aún más dramática, debido a que no existe la tradición de cubrirse allí (sólo las ancianas que también hubiesen podido hacer la peregrinación a la Meca, tendían a cubrirse)<sup>44</sup>. En 1993 Brenner entrevistó a trece mujeres de veinte años, urbanas y educadas en Java, para tratar de entender por qué estaban adoptando el hiyab. Encontró que estaban experimentando una “conversión” en la que llegaron a creer que las buenas musulmanas deberían cubrirse el pelo. Creían que quienes se oponían al hiyab (incluidos algunos musulmanes) no estaban verdaderamente conscientes del mandato coránico de cubrirse. El nuevo hiyab fue criticado por padres, esposos y amigos, para quienes ellas “conjuraban una imagen del fundamentalismo extremista, que es tan culturalmente disonante para ellos como lo es para muchos occidentales” (ibid., p.674). Al no ser parte de las tradiciones ancestrales, que son muy importantes en Indonesia, el nuevo hiyab es visto como una importación árabe, extranjera, fuera de sincronía con las costumbres locales.

### 3.1 MEJORAR LA SOCIEDAD

Junto con estas motivaciones de rechazar la occidentalización, la secularización y adoptar el Islam como alternativa, está aquel tema tan significativo de que las mujeres que visten el hiyab sienten que están colaborando activamente para mejorar su sociedad. Desde este punto de vista, el hiyab en su ideal representa una nivelación hacia la igualdad de las clases sociales, y Zuhur argumenta que en Egipto, la flexibilidad y adaptabilidad del mensaje islámico les permite a las mujeres de diferentes clases socio-económicas

adoptar una nueva ideología<sup>45</sup>. Williams halló que las mujeres sentían que estaban vistiendo el hiyab como una forma de remediar la sociedad, de prevenir que se resquebrajara, de detener la inhilâl (libertinaje, degradación):

“Hay tantos problemas actualmente en Egipto que no sabemos cómo resolver. Parece que sólo Dios puede resolverlos... tenemos problemas de vivienda, presupuestos, escuelas, transporte, electricidad, gas y agua, y el teléfono no sirve. Cuando nos ponemos la ziy shar'i, sentimos que al menos hay un problema que podemos ayudar a resolver para el bienestar de nuestras familias y la sociedad, por nuestros propios medios. Al menos hemos hecho algo”<sup>46</sup>.

Las mujeres de Marruecos a las que Hessini entrevistó, también veían al hiyab como signo de un intento de mejorar la sociedad, de hacer una sociedad más igualitaria y justa<sup>47</sup>. Como en Egipto, el nuevo hiyab no es como los velos tradicionales de Marruecos que solían translucir las distinciones de clases. Ahora el hiyab representa un “símbolo unificador compartido por las mujeres musulmanas”<sup>48</sup>. Nadia dijo: “Mi religión me salvó. En un mundo en donde no hay justicia, creo en algo que es justo, ahora tengo algo con lo que puedo contar”<sup>49</sup>.

Brenner argumenta que la decisión de las jóvenes indonesias de cubrirse es parte de un movimiento más amplio, que está poniendo al Islam por delante como alternativa a la occidentalización y sus consecuencias. Encuentra que el movimiento es completamente moderno, en el sentido de que representa una ruptura con el pasado y con miras hacia el futuro:

“Como un símbolo del movimiento islámico moderno, el velo representa para los musulmanes de Java tanto la propia construcción como la de la sociedad, a través de la autodisciplina individual y colectiva. La noción de construcción aquí no significa revivir el pasado nativo, significa destruir y construir algo nuevo, distanciándose de la historia local para crear un futuro mejor para sí mismos y para los demás miembros de la sociedad. La meta es efectuar un cambio religioso y social a través de acciones

individuales y colectivas de los miembros de la comunidad musulmana. Al 'cubrir' los pecados del pasado, por así decirlo, usar el velo aquí significa una nueva consciencia histórica y una nueva forma de vida, no sopesada ni por la tradición javanesa ni por los siglos de gobierno colonial, no definida ni por el capitalismo occidental y su sociedad de consumo ni por los dictados de la política económica de Indonesia. Representa una nueva moralidad y una nueva disciplina, ya sea personal, social o política; en resumen, una nueva modernidad islámica<sup>50</sup>".

#### 4. ACCESO CONTINUADO A LA ESFERA PÚBLICA

No todas las mujeres que empezaron a cubrirse en los años recientes lo han hecho por convicción religiosa. Hoodfar nota que sus entrevistadas no se habían vuelto más religiosas luego de cubrirse y sólo una mujer en su muestra oraba y había orado por cuatro años, antes de adoptar el hiyab. El número de mujeres en el estudio de Macleod que oraban regularmente era una "pequeña minoría"<sup>51</sup>. Y el número que discutían el hiyab como una forma religiosa de vestirse era pequeño<sup>52</sup>. Estas mujeres habían encontrado que el hiyab les facilitaba el acceso y el movimiento en la esfera pública: buscar trabajo, ganar respeto, y combatir el acoso de los hombres.

##### 4.1 ACCESO CONTINUADO A EMPLEO

Las egipcias en estos estudios que empezaron a vestir el nuevo hiyab a mediados de los años '80, son usualmente habitantes urbanas de primera o segunda generación con bajos ingresos, posiblemente las primeras en sus familias en recibir educación académica. Se encuentran congregadas en oficinas del gobierno con exceso de personal y los ascensos están basados en un sistema que no tiene en cuenta el desempeño<sup>53</sup>. La crisis económica de Egipto ha golpeado a estas mujeres y a sus familias fuertemente, sus ingresos se han erosionado con la inflación, y el costo del empleo ha llegado a tener un trabajo que no siempre significa tener una ganancia financiera. Los costos del transporte, el cuidado de los niños y la vestimenta absorben mucho del salario de una mujer. Como

dice Hoodfar: “bajo estas circunstancias, las mujeres de bajos ingresos tienen un interés fijo en reforzar los roles sexuales existentes y la división del trabajo por géneros, y al mismo tiempo tratan de minimizar las restricciones que tal ideología les impone”, debido a que pueden luego reclamar su derecho islámico a que el esposo las mantenga, sin importar sus propios ingresos<sup>54</sup>. De esta forma, adoptar el hiyab es una forma de resolver el problema de mantener las conquistas de la modernización (trabajo asalariado), mientras mantienen al mismo tiempo los beneficios de sus derechos islámicos tradicionales como esposa y madre<sup>55</sup>. Sommaia estaba teniendo problemas con su prometido y su familia no quería que trabajara luego de casarse. Resolvió el problema vistiendo el hiyab:

“si tengo sólo dos conjuntos de ropa, me puedo ver bien vestida en todo momento porque nadie espera que las muháyyabat (las que llevan el hiyab o velo) vistan ropas nuevas cada día. Esto me ahorrará una gran cantidad de dinero. También impedirá que la gente hable acerca de mí o cuestione mi honor o el de mi esposo. De esta forma he resuelto varios problemas y la familia de mi esposo está muy feliz de que él se esté casando con una muháyyabah<sup>56</sup>”.

Las conclusiones de Macleod están en línea con la lectura de Hoodfar sobre la situación de las mujeres de clase media-baja de El Cairo, y sus entrevistadas hacen declaraciones similares a las citadas aquí del estudio de Hoodfar. Para Macleod: “el nuevo uso del velo es una protesta a la erosión del poder que las mujeres experimentan tanto en el hogar como en el lugar de trabajo, y un intento de mantener las conquistas sociales que las mujeres han obtenido con el espacio político abierto de la experiencia del empleo<sup>57</sup>. Lo percibe como un intento de recuperar la dignidad perdida del papel de esposa y madre, que “han sido de alguna manera obligadas a abandonar” debido a su necesidad económica de trabajar. El hiyab resuelve la tensión del dilema del trabajo versus el hogar<sup>58</sup>. Todos los eruditos hallaron que el uso del velo es:

“...principalmente una idea de las mujeres y una decisión de ellas; el nuevo movimiento es un movimiento voluntario iniciado y perpetuado por mujeres. Su popularidad descansa en su habilidad para resolver el planteo de si las mujeres pueden tra-



bajar fuera de la casa, y resolverlo en una forma que contemple las necesidades económicas de las familias de clase media-baja y pacifique las nociones de géneros perturbadas<sup>59</sup>.

El hiyab elude el prejuicio cultural de que una buena mujer musulmana no debería trabajar, porque como muháyyabah, está manifestando que es una buena musulmana, pero que debe trabajar en un esfuerzo por ayudar a su familia, una meta socialmente loable<sup>60</sup>. La sección C resaltará la distancia entre esta perspectiva académica y la noción popular occidental de que el uso del velo se está extendiendo por medio de la coerción fundamentalista masculina.

Las mujeres de Marruecos están también usando el hiyab como forma de garantizar su acceso continuado al ámbito público, aunque las profesionales del estudio de Hessini no están enfrentando el mismo dilema económico que las de bajos ingresos de El Cairo. Para las marroquíes, el hiyab es visto más como una forma de facilitar el movimiento de las mujeres fuera del hogar, en lugar de resolver la crisis del trabajo versus el hogar. El desafío de ellas representa algo más radical que el de las egipcias, debido a que desafía la noción de que 'una buena musulmana' no debería trabajar. Recuerden, las mujeres dijeron que estaban practicando el 'verdadero' Islam. Como Nadia dijo, "Vestir el hiyab muestra que las mujeres tienen un papel en la sociedad. Por supuesto soy partidaria de que las mujeres puedan trabajar fuera del hogar. Si no, no estaría a favor del hiyab, ¡porque dentro de sus hogares, las musulmanas no visten el hiyab!"<sup>61</sup>.

#### 4.2 OBTENER RESPETO

El asunto del empleo femenino es aún un área de debate caliente en el mundo musulmán, y hay muchos sosteniendo el punto de vista de que las mujeres no deben trabajar, porque estar demasiado en el ámbito público compromete su modestia y su honor. La mujer profesional, el modelo dominante para la élite, la clase media, y algunos miembros de la pequeña burguesía, tampoco ha sido atractivo para otros grupos de bajo ingreso. El dilema de Sommaia (la mujer egipcia mencionada anteriormente) era que ninguna de las mujeres en la familia de su prometido había recibido educa-

ción académica ni había trabajado, y ellos estaban preocupados de que ella no cumpliera sus deberes de esposa apropiadamente. El hiyab les señalaba que ella era una mujer respetable, que cuidaría y respetaría a su esposo y los deberes de su hogar, a pesar de su comportamiento económico no convencional<sup>62</sup>.

Otras mujeres egipcias tienen historias similares. Suhair, una mujer soltera que tenía que trabajar porque su padre había muerto cuando ella era joven, encontraba que su trabajo la mantenía afuera hasta tarde en la noche, y la gente la trataba mal. Empezó a vestir el hiyab, lo que le indicaba a la gente que era una mujer respetable y que tenía una razón legítima para estar hasta tarde en la calle. “Desde entonces, he tenido más paz que nunca”<sup>63</sup>. Ahora se concentra en estudiar para alcanzar su objetivo de volverse una trabajadora de cuello blanco. La familia de Samiha objetó que ella fuera a la universidad, temerosa de que su comportamiento la perjudicaría a ella y al honor de su familia. Ella se puso el hiyab y las objeciones desaparecieron. “Al adoptar el velo demostró que estaba comprometida en proteger su honor. Por lo tanto, no había ninguna razón para impedirle ir a la universidad o enseñar, ambas metas socialmente legítimas”. Su familia y sus vecinos tienen una buena opinión de ella<sup>64</sup>. Esto es semejante a cuando las mujeres en Occidente adoptaron una versión femenina del vestido masculino, con el fin de ganar respeto y ser tratadas como iguales por los hombres en la oficina y el entorno profesional<sup>65</sup>.

### 4.3 COMBATIR EL ACOSO MASCULINO

Un tema recurrente sobre del aspecto positivo del hiyab, como señalan aquellas que lo visten, es que fuerza a la gente a tratar a las mujeres “por su personalidad”, y no como objetos sexuales, ya que no están disponibles para ser juzgadas por su apariencia física, vestimenta o joyas.<sup>66</sup>

El hiyab elimina la tensión sexual que existe entre los sexos. Como una mujer le dijo a Mohsen en su entrevista en 1977:

“Antes de que vistiera el velo, siempre me preocupaba de lo que la gente podía pensar cuando me vieran hablando con un hom-

bre en una cafetería o afuera de la clase. Incluso yo misma me preguntaba qué pensaría el hombre de mí cuando hablara con él. Desde que visto el velo, no me preocupo más. Nadie va a acusarme de inmoralidad o va a pensar que estamos intercambiando palabras de amor. Me siento mucho más cómoda, y no dudo, como lo hacía antes, de estudiar con hombres en mi clase o incluso de caminar con ellos a la estación del tren.<sup>67</sup>

El acoso masculino hacia las mujeres en las calles, los buses, lugares de trabajo, etc., es un comportamiento difundido por todo el mundo. Algunas de las mujeres que entrevisté para el Capítulo Dos mencionaron que una característica del hiyab que disfrutaban era el creciente respeto y buen trato que recibían de parte de los hombres, incluso de los no musulmanes. Las mujeres en otros países también mencionaron este aspecto de vestir el hiyab como positivo del que disfrutaban<sup>68</sup>. Encontraban que el hiyab era efectivo en mantener a los hombres a distancia, porque crea un espacio alrededor de la mujer, incluso para un no musulmán que no entiende el razonamiento o las motivaciones detrás del hiyab. En el contexto musulmán “vestir un velo representa la pureza de intención y de comportamiento. Es un símbolo que comunica ‘soy decente, no estoy disponible.’<sup>69</sup> El efecto de esta barrera del espacio personal le da a las mujeres más libertad para viajar y moverse a través del espacio público en paz, y en aquellos países musulmanes que tienen una ideología del honor, el celo de los esposos, y las preocupaciones de los padres se ven aplacadas por el uso del hiyab, dándole a las mujeres más libertad para moverse por ahí.<sup>70</sup>

Como Hoodfar señala, esto es un desafío para la visión islámica tradicional y occidental de asociar el velo con el aislamiento.<sup>71</sup> Las mujeres que adoptan la *az-ziy ash-shar'i* están cumpliendo tanto con la ley islámica como con la práctica convencional, y demostrando que pueden participar en la vida pública mientras mantienen el código de vestimenta islámico.

Vestir el hiyab le puede dar a una mujer un sentido de poder personal, y por lo tanto de autoestima. Zuhur señalaba que “negarle a los hombres la capacidad de ‘comentar’ sus atributos físicos o silenciar los ‘ojos de lobos’ le dio a las entrevistadas alguna satis-

facción”<sup>72</sup>. Halah le dijo a Hoodfar que cubrirse la ha ayudado a ser más audaz en la oficina:

“Solía soñar con el día en que acabaría mis estudios y trabajaría para ganar dinero suficiente y comprarme las ropas hermosas que nunca tuve, porque éramos pobres. Cuando finalmente tuve un buen guardarropa y logré verme bien, luego de años de espera, adopté el velo. Lo hice porque en la oficina los hombres nos acosaban y no esperaban ninguna respuesta en retorno. Si contestábamos, empezarían a pensar que estábamos detrás de una aventura o algo. Eso fue difícil. Toda mi vida siempre contesté cualquier observación que un hombre me hiciera sin ser acusada de inmoralidad. En la oficina, si hacía eso, mi esposo se molestaba porque él también oía lo que los demás hombres decían entre ellos [él era su colega también]. Pero mis colegas con velo siempre eran expresivas y bromeaban con nuestros colegas masculinos, y nunca eran malinterpretadas ni tratadas sin respeto. Por lo tanto adopté el velo. Este me ha hecho la vida más fácil y me siento más libre de contestar, de expresar mi opinión, discutir o incluso charlar con los hombres. Mi esposo está también más feliz<sup>73</sup>.

Givechian concluye de manera similar sobre Irán, donde muchas mujeres trabajadoras están complacidas con el hecho de vestir el hiyab debido a que no sólo las ha salvado de los gastos y problemas de tratar de vestirse a la moda, sino que también puede “permitirles concentrarse en sus capacidades y su potencial, sin preocuparse acerca de su apariencia”:

“...las mujeres que sin velo... presas de su apariencia y vestimenta, exagerando de esta forma su achacado estatus de mujeres, [mientras] que el uso del velo en las mujeres ha hecho surgir la expectativa de la realización personal y el trabajo. Ha liberado a las mujeres de la fascinación de los hombres con su mirada, y también las ha forzado a competir si quieren disfrutar sus derechos como seres humanos. La agresividad y las profesionalidades de la generación de muchas de las mujeres que nuevamente visten el velo son una placentera bienvenida a las mujeres sin velo, pasivas y contemporizadas de la generación moderna<sup>74</sup>”.

Las occidentales con frecuencia se oponen a la idea de que para contrarrestar el acoso masculino las mujeres deben cubrirse. Ciertamente sería injusto obligarlas a cubrirse sin restringir el acoso masculino. Zuhur reporta que los líderes del movimiento islámico en Egipto, así como muchas de las jóvenes que entrevistó, están al tanto del problema del acoso masculino y trabajan para erradicarlo igualmente. Creen que los hombres pueden ser reeducados “mientras la familia permanezca lo suficientemente fuerte para inculcar un sentido de valores morales más fuertes en sus hijos”<sup>75</sup>.

La permanencia del acoso sexual en los lugares de trabajo en Occidente sugiere que tal reeducación puede demorarse demasiado. Mientras tanto, para muchos musulmanes, cubrirse es una estrategia aceptable para contrarrestar tal comportamiento masculino.

## 5. EXPRESIÓN DE IDENTIDAD PERSONAL

Otra razón para vestir el hiyab, especialmente para las musulmanas en Occidente, es hacer una declaración de identidad personal. Esto fue lo que Cayer encontró en sus entrevistas a musulmanas indo-paquistaníes de primera y segunda generación, que viven en Toronto. Muchas de las mujeres de segunda generación habían escogido vestir el hiyab en contra del deseo de sus familias [algunas de primera generación empezaron a cubrirse en Canadá contra la voluntad de sus esposos), y en contra del punto de vista prevalente de Occidente de que el hiyab era un signo de opresión. Estaban también protestando en contra de la cultura indo-paquistaní de sus padres, a la cual estas mujeres de segunda generación veían en mayor o menor grado como alejadas del Islam<sup>76</sup>, especialmente la práctica de los matrimonios forzados, y la obsesión en la belleza de la esposa como una importante característica de su ‘matrimoniabilidad’ (p.184). “Al vestir el hiyab, las mujeres de segunda generación están declarando que no responden más ante la primera generación por su estatus y posición, sino que en lugar de eso responden solo a Dios... el hiyab es su resistencia al control de la primera generación sobre ellas y su identidad” (ibid., p.169).

El sentido de necesidad de afirmar la propia identidad islámica en un entorno no musulmán, se mantiene vigente en Gran Bretaña

y Francia también, tal como las experiencias de Nadia y Mariam ejemplifican, respectivamente. Nadia es una mujer asiático-británica de segunda generación, que empezó a cubrirse cuando tenía dieciséis años:

“Mis antecedentes culturales y mis raíces familiares están en otra parte del mundo. Estas cosas son muy importantes para mí y me hacen sentir especial. Es importante para no perder estas porciones de mi vida. Mi decisión de vestir el velo está vinculada a mi sentimiento de provenir de este entorno diferente. Nosotros somos una familia británica pero a causa del Islam y de nuestros vínculos con Paquistán, tenemos valores y tradiciones diferentes a las de las familias de mis amigos no musulmanes... me sentiría completamente expuesta sin mi velo. Es liberador tener libertad de movimiento y ser capaz de comunicarse con los demás sin estar en vidriera. Es lo que uno dice lo importante, no como te ves. Mis amigos no musulmanes tienen mucha curiosidad acerca de lo que se siente vestir el velo. Preguntan cómo es ser invisible. Pero en mi experiencia puede ser justo lo opuesto, si tú eres la única persona en un salón lleno de estudiantes que visten ropa occidental. El punto es que lo importante para una mujer es lo que se siente vestir el velo, no qué clase de velo es, o cómo se ve. Para mí es importante tener una clase de apariencia uniforme, lo cual significa que yo no llamo la atención hacia mi misma o a mi figura. Al mismo tiempo vestir el velo me hace sentir especial, es una clase de placa de identidad y un signo de que mi religión es importante para mí”<sup>77</sup>

La historia de Mariam refleja varios de los temas ya mencionados acerca de por qué las mujeres escogen cubrirse, pero dado que es una inmigrante Argelina que vive en Francia, es la identidad en un ambiente no musulmán lo que opaca las otras razones por las que le gusta el hiyab. Mariam trabaja en una fábrica textil:

“No pensé en vestir el velo cuando era más joven en mi hogar en Argel, no era importante en aquel entonces para mí. En ese tiempo mi madre, mis tías y hermanas vestían ropas de estilo occidental y no se cubrían su pelo o el rostro. La mayoría de las mujeres no pensaban acerca del hiyab hacía veinte años.

Los tiempos han cambiado muchas cosas en mi vida, y todas las musulmanas hemos tenido que enfrentar muchos cambios, especialmente las que terminamos viviendo en un país europeo. Éramos ciegas y sordas, sin darnos cuenta de lo peligroso que el mundo se estaba haciendo, de cómo los políticos y las clases ricas se estaban volviendo codiciosas por el dinero, corruptas y occidentalizadas... la inmoralidad y la corrupción tuvieron un severo impacto en las familias más pobres como la mía, y en la salud de la sociedad entera. Pero afortunadamente nos despertamos luego de que vimos lo que había pasado en Egipto, y experimentado los resultados de la guerra con Israel y otros conflictos con Occidente.

Luego surgió el gran ejemplo de Irán y la lucha del pueblo para expulsar a su gobernante corrupto, librar al país de todos los efectos enfermizos de las influencias de Occidente y hacer una sociedad mejor. Todas estas cosas tuvieron el resultado de hacerme más consciente de la importancia del Islam y de mi conducta, y mi deber como madre para el futuro de la siguiente generación... Cuando mi esposo y yo llegamos a Francia enfrentamos cosas muy duras. Cuando el dinero era escaso porque las cosas no salían como lo esperábamos, yo tuve que encontrar un trabajo... no había ninguna duda de que iba a vestir el velo... es lo suficientemente difícil vivir en una gran ciudad extranjera sin tener la carga extra de ser molestada en la calle porque eres mujer. Es importante para mí mantener mi apariencia privada y que no me miren hombres extraños y extranjeros. Mi esposo estaba feliz con mi decisión de tomar el velo. Una vez que me vestí de esta forma, se hizo más fácil para él. No tiene que preocuparse acerca de mi viaje hasta el trabajo, el de vuelta, o de que esté afuera sin él. No hay nada por lo que se preocupe cuando estoy cubierta, y ello me permite más libertad y muestra que soy una mujer preocupada acerca de mi modestia. La experiencia de estar en un lugar extranjero es incómoda y difícil, y vestir el velo alivia algunos de los problemas. No es atemorizante caminar por las calle por un lado. Vestir el hiyab también evidencia que soy musulmana y que eso es importante para mí. No podemos olvidar que tenemos una forma de vida diferente, una que

tiene diferentes preocupaciones y prioridades con relación a la moralidad de la que tienen los franceses. Algunas veces el velo significa atraerse la atención de los franceses que odian el Islam, pero experiencias como esa me hacen más orgullosa de ser árabe y musulmana... una también se siente más segura vistiendo el velo en cualquier clase de situación, es una protección, así como un signo de amor al Islam <sup>78</sup>”.

Al igual que las musulmanas en Occidente que se cubren como una expresión de su identidad personal, muchas mujeres saudíes visten el velo por la misma razón. Las entrevistas de Ramazani con mujeres saudíes en 1985 mencionaron que “uno encuentra a las mujeres saudíes educadas a la norteamericana que declaran que visten el velo con orgullo, pues éste es una manifestación de sus tradiciones nativas y su cultura”.<sup>79</sup> Las entrevistas de Al-Munáyyid confirman este punto de vista:

Una profesora de 35 años de edad, casada con dos hijos y con un doctorado en educación de los Estados Unidos, dijo: “Sí, yo visto el velo por convicción”. “¿En qué basa usted esta convicción?”, le pregunté. “Estoy apegada a mis tradiciones. Vestir el velo es parte de la identidad de una, de ser una mujer saudí. Es una prueba definitiva, la identificación propia con las normas y los valores de la cultura saudí... y le enseñaré a mi hija a vestirlo también”.<sup>80</sup>

Para una mujer soltera de 29 años de edad que pasó la mayoría de su vida en Europa, haciendo una maestría en ciencias sociales en Londres, el velo no es un signo de opresión: “Pienso que está muy mal pensar que el velo para la mujer de Arabia Saudita es un signo de opresión, atraso o subyugación como Occidente cree... y no significa para nada que tenemos un estatus secundario como todos los occidentales quieren creer. Todas estas son presunciones falsas”. Añadió: “Visto el velo porque para mí es un signo de decisión personal y religiosa. Viví en Occidente y vi toda la corrupción y la inmoralidad en su, como ellos la llaman “sociedad liberada”, de sexo ilícito y abuso de drogas, y ahora estoy más convencida de nuestras tradiciones locales y estoy más apegada a ellas. Quiero preservar mi identidad árabe- islámica, y para mí, esta es una forma de demostrarlo”.



### 5.1 ESTATUS SOCIAL

La identidad personal se afirma también por otros motivos: como forma de declarar su posición dentro de la jerarquía social. Así es como el cubrirse ha sido tradicionalmente usado, con variados estilos para las diferentes clases sociales, patrones y materiales diferentes. La nueva costumbre de cubrirse fue inicialmente una ruptura con esta clase de significado social, dado que era una clase de uniformidad, haciendo énfasis en los propósitos igualitarios del movimiento islámico. Tal vez es inevitable que mientras el cubrirse se difunde más, la gente lo usará como forma de distinguirse de frente a los otros<sup>81</sup>. Macleod sugiere que en Egipto el nuevo hiyab es en alguna medida un intento de las clases bajas y medias por diferenciarse de las clases más bajas, en la esperanza de ser una 'clase media'. Como una mujer le dijo a ella: "¡Este vestido no es el mismo que esas mujeres triviales visten! Vea la forma del velo sobre mi cabeza, y el pin que yo uso para sostenerlo. Y también los suaves colores y el material. Este hiyab no es lo mismo para nada; este es el vestido que las mujeres de la clase media visten"<sup>82</sup>. O, como Hoda le dijo a Hoodfar:

"Es terrible que hayamos tenido que mudarnos a esta área [un vecindario barato en las afueras de la ciudad] debido a que no pudimos permitirnos quedarnos en una área mejor. Luego de todos estos años de estudiar tuvimos que mudarnos a un área incluso peor, con todos estos falahin (agricultores) y mujeres analfabetas... es mucho mejor que yo lleve el velo, porque si visto ropas europeas en el trabajo, me acusarían de ser liberal... incluso en el vecindario nunca saldría viéndome de la forma en la que ellos lo hacen. Vestir el velo hace que me respeten y acepten que no soy uno de ellos"<sup>83</sup>.

Vestir el nuevo hiyab como signo del estatus de la clase media representa un cambio dramático con las décadas anteriores. Entonces, el estatus de la clase media se lograba vistiendo el atuendo occidental, esto es, falda, blusa, vestido de dos piezas, vestido tejidos, medias de lycra, zapatos con tacones altos y bolso; para los hombres, camisas, pantalones, vestidos, medias y zapatos<sup>84</sup>. En un momento dado, un decano de una universidad egipcia rechazó la

solicitud por parte de los estudiantes musulmanes de que se les permitiera vestir el *yallabiah* tradicional (túnica) en el campus. El decano “explicó que las yalabías no eran un vestido apropiado para el entorno educativo... se cree que el vestido extranjero refleja una mayor sofisticación en quien lo viste, que tiene una mente abierta, por su educación”<sup>85</sup>.

## 6. LA COSTUMBRE

Muchos en Occidente creen que las mujeres musulmanas se cubren porque son forzadas por su cultura. Mientras que esto describe sólo a Irán desde la revolución 1979 y a Afganistán desde los Talibanes, muchos creen que todas las sociedades musulmanas son iguales, entonces en donde sea que cubrirse es una práctica acostumbrada, es vista como “presión siniestra” (una frase usada por uno de mis profesores en la universidad). Sin embargo, esto es confundir un entorno coercitivo con los procesos de socialización normales que existen en toda sociedad acerca del vestido que consideran adecuado. Incluso en Occidente, en donde hay una mayor variedad de vestimentas, hay estándares acerca de la misma en los cuales la gente es educada y socializada: los jeans son un atuendo aceptado para vestir el fin de semana, pero no apropiado para una oficina o para un baile y cena formal, en donde se requiere otra clase de vestimenta.

La creencia de que una cultura ejerce una “presión siniestra” sobre sus mujeres para que vistán el hiyab también omite el hecho de que en estas sociedades la gente está bien informada de los debates en torno a estas prácticas de cubrirse: la ropa no se viste irreflexivamente. El estudio de Makhlof de los estratos alto y medio de los habitantes de Sana’a (la capital de Yemen), provee una buena ilustración de esto. En el momento de su trabajo de campo en 1974/1976, el velo era un asunto de discusión y debate nacional. Makhlof halló que típicamente una niña joven empezaría a usar el velo para el rostro (niqab) alrededor de los 10 años de edad. Las diferentes clases sociales vestían diferentes materiales y estilos, los extranjeros, las mujeres rurales, las mujeres de clase baja, o las yemeníes nacidas en el África Oriental no se cubrían. Además, las

mujeres de Sana'a que vestían el niqab en su ciudad natal, no lo vestían cuando viajaban más allá de los mares<sup>86</sup>.

En el tiempo en el que Makhlouf estaba en Sana'a (luego la capital de Yemen del Norte), había un debate nacional acerca de las mujeres y el Islam, los principales periódicos promocionaban la ideología nacional y religiosa de que las mujeres eran ciudadanas, que el Islam les daba a las musulmanas derechos y deberes, que deberían ser educadas y contribuir al desarrollo nacional<sup>87</sup>. El niqab era parte de esos debates. Makhlouf concluyó que las actitudes de las personas hacia el niqab eran disímiles.

Tanto los hombres como las mujeres de Sana'a estaban al tanto de la "contingencia de la práctica", dado que el velo no era vestido por todas las mujeres, pero ninguno de los informantes de Makhlouf veía el velo como:

"...una causa o manifestación de un estatus social inferior de la mujer. Las mujeres no parecían pensar en estos términos, incluso cuando fueron cuestionadas directamente acerca de la idea. Aquellos que desaprobaban el velo no relacionaban su posición con la idea del velo como símbolo de su inferioridad. Se oponían al velo porque lo consideraban molesto, sin significado, o un obstáculo en la interacción sincera entre los sexos".

Otras mujeres que entrevistó estaban a favor del velo, diciendo que éste las protegía "contra las miradas de los hombres". La Presidenta de la Asociación Yemení de Mujeres, que había estudiado en El Cairo, vistió el niqab y dijo que el velo "aún proveía alguna protección en una sociedad tradicional, y que los costos de quitárselo serían muy altos". Veía al velo como secundario por el momento, y consideraba otros asuntos tales como el matrimonio temprano, la alta tasa de concepción, el analfabetismo y la falta de cualquier actividad fuera de los trabajos domésticos del hogar y la "tafrita"<sup>88</sup>, como más significativos.

Makhlouf encontró que la presión social para que las mujeres se cubrieran el rostro era grande, tanto que una que había tratado de descubrirse no había durado más de un año. Sana'a no estaba aún lista para que las mujeres descubrieran sus rostros. Como otra dijo:

“Los hombres generalizan acerca de las mujeres, y si una sin velo (mutabárriya o fátsha) es sucia o se comporta inapropiadamente, piensan que todas las mujeres sin velo son iguales. Entonces cuando todas se quiten el velo, nosotras nos lo quitaremos también, pero eso tomará tiempo” (ibid., p.37). La Directora de la Escuela de Enfermería señaló: “Los mismos hombres están indecisos acerca del velo: algunos pueden estar de acuerdo en la teoría de que no debe existir, pero cuando se trata de mujeres de su propia familia, acogen la norma tradicional”. A pesar de esto, las mujeres también acogen las normas tradicionales. Cuando Makhlof preguntó “si algunas mujeres de hecho se quitaron sus velos”, algunas de mis entrevistadas respondieron que esto era imposible, o que si de veras pasó, entonces las muchachas debían estar ‘locas’ (*maynunah*),<sup>89</sup> o ser estúpidas (*ma fi ‘aql*)<sup>90</sup>. Con la revolución en 1962, y el impacto de la televisión desde 1975, la sociedad de Sana’a pasó por algunos cambios rápidos.

Makhlof notó las prácticas cambiantes del velo. Por ejemplo, algunas escuelas de niñas pudieron haber tenido un profesor hombre, ante quien las niñas no se pusieran la niqab. En la Universidad de Sana’a vio a mujeres con velo hablando con estudiantes hombres o estudiando con ellos. Las brechas y manipulaciones del velo se incrementaron, ella pensaba, mientras más y más niñas caminaban por la calle con su velo levantado, con sus rostros sólo cubiertos por la *lizma*<sup>91</sup>. Al mismo tiempo, un nuevo tipo de prenda de calle apareció, reemplazando a la *sharsaf* y a la *sitirah*:<sup>92</sup> una *balto* (adaptación de la palabra rusa para abrigo o sobretodo), que es un abrigo de manga larga hasta los tobillos vestido sobre los pantalones, con un velo en la cabeza. Incluso la sociedad tradicional de Sana’a concordaba en que, en teoría, el balto estaba de acuerdo con los requerimientos de modestia (ibid., pp.67–68). Varias madres que eran estrictas acerca de su propio uso del velo decían que sus hijas no usarían el velo cuando tuvieran 10 años de edad, incluyendo una madre que era la esposa un prominente shéij tribal (ibid., p.77).

Otros países en los que las mujeres se cubrían debido a la costumbre y la tradición, han visto cambios similares sobre el uso del velo. El estudio de Wikan de las mujeres Suhari en Omán, basado en el trabajo de campo conducido en 1975 y 1976, encontró un

debate sobre si era necesario o no que las mujeres Suhari continuaran vistiendo su única prenda para cubrir la cara, la *burqa*<sup>93</sup>. Las árabes Suhari usualmente asumían la burqa' al casarse (alrededor de los trece años de edad), y sólo aquellas de muy alto o muy bajo estatus o de origen no Suhari no vestían la burqa'. Algunas Suharis dijeron que cuando "Sohar se vuelva moderna con electricidad y una korniche [una vía pavimentada que corra al lado del mar] la burqa' será descartada por estar pasada de moda [sic]".

Muchos están de acuerdo en que las esposas de mañana (las niñas de colegio de hoy) no llegarán a vestirlo, "pues trabajarán y se ganarán la vida"<sup>94</sup>. Y justo como en tiempos coloniales, algunas veces sus esposos fuerzan estos cambios en las mujeres. Un hombre Suhari, 'Ali, obligó a su esposa a dejar de vestir la burqa' con la amenaza del divorcio. "En esto, él representa sólo a los más modernizados de los hombres Sohari en la actualidad. Sin embargo pudo haber marcado el camino para otros en el futuro" (ibid., p.98).

Arabia Saudita es otro país en el cual el *niqab* es un vestido tradicional. Como una mujer sin educación universitaria, a sus 34 años de edad le dijo a Al-Munáyyid: "No sólo me pongo el velo... nací con él... todo esto es un asunto de costumbres y tradiciones"<sup>95</sup>. Los medios de comunicación occidentales usualmente presentan el punto de vista de que todas las mujeres saudíes se cubren en contra de su voluntad, pero el trabajo de campo empírico sugiere que la situación es más compleja. Una saudita haciendo su doctorado en antropología en Oxford le resaltó a 'Ali Reza para su artículo de National Geographic en 1985: "Soy una mujer saudí. A mí me gusta mi velo"<sup>96</sup>.

La "modernización" de Arabia Saudita ha sido algo diferente de la ocurrida en la mayoría de los países musulmanes, en que la imitación al por mayor de Occidente nunca ha sido una política de Estado.

La educación estatal para las mujeres se implementó en los años 1960 junto con un sector creciente del empleo femenino. Hay bancos, colegios y universidades exclusivos para mujeres, y negocios privados dirigidos por ellas, tales como bienes raíces, restaurantes, salones de belleza, peluquerías, y boutiques. La Directora de un

Colegio de Entrenamiento de Maestros en Riyadh con un doctorado de la Universidad del Estado de Michigan, “sonrió” cuando Ramazani preguntó “si encontraba que vestir el hiyab era un estorbo”. Ella señaló que estaba persiguiendo una carrera desafiante y realizadora, que no estaba de hecho usando el velo en el trabajo, y que obviamente el velo (colgado en una percha en una esquina de su espaciosa oficina) no ha sido una molestia<sup>97</sup>. Por lo tanto, Ramazani concluye por estas mujeres, “el velo, como tal, no es el asunto. Mientras las mujeres tengan acceso a la educación, y puedan tener la opción de trabajar o no, no tienen objeciones a vestir el velo.”<sup>98</sup>

Sin embargo, como en Omán y Yemen, el uso del velo es un asunto de gran debate en Arabia Saudita, y las prácticas de uso del velo están pasando por cambios graduales. Una mujer de 40 años de edad con educación de nivel elemental le dijo a Al-Munáyyid:

“A mí no me gusta [el velo] para nada, desearía que la costumbre cambiara... pienso que el hábito fue establecido aquí en Arabia Saudita durante la ocupación otomana... espero que mi hija no tenga que vestirlo, pero la sociedad lo exige<sup>99</sup>. Altorki, por otra parte, halló en su estudio de trece familias de élite en Jeddah, que las mujeres cubrían sus rostros cada vez menos<sup>100</sup>. Cree que esto es el resultado de una combinación de los viajes al exterior, la educación para los hombres y las mujeres, la mayor autonomía de las jóvenes en los matrimonios, y la separación de familias extendidas que residían en la misma casa, en familias nucleares. En algunas reuniones mixtas de amigos cercanos, el vestido de alta costura ‘de corte decente’ es aceptable, por aquellos cuya mera presencia en esas reuniones indica su punto de vista liberal sobre tales asuntos, aunque tal punto de vista no se extiende más allá de los confines de la privacidad compartida, las cual provee la ocasión” (ibid., p.37). En la plaza de mercado tradicional el velo aún es vestido, pero en otros lugares, especialmente en los centros comerciales de estilo occidental, nadie viste el niqab sobre el rostro. Las solteras continúan observando el velo estrictamente, pero Altorki halló que incluso para ellas las reglas se estaban relajando. Las mujeres continúan vistiendo el hiyab.<sup>101</sup> Es también interesante notar que Altorki halló que “en todas las familias estudiadas, la exigencia re-

ligiosa ha declinado luego de tres generaciones” (ibid., pág. 41). Sólo la generación mayor de hombres y mujeres hacían las cinco oraciones diarias obligatorias, y la generación más joven de hombres y mujeres orando a veces y a veces no, o sólo durante Ramadán. La bebidas alcohólicas, que fueron una vez consideradas “un tabú, que debe ser prohibido por los hombres en privado y en público”, es ahora condenada sólo si es excesiva” (ibid., pág.15). Esto refuerza el punto señalado en la Sección Cuatro, de que el velo no es siempre vestido por convicción religiosa.

El debate nacional en Yemen, Omán, Arabia Saudita y otros países musulmanes acerca de las prácticas del uso del velo indica que las personas están al tanto de por qué hacen lo que hacen. Incluso si una mujer escoge vestir el niqab en una sociedad en la que éste es el vestido aceptable, no es evidencia de una presión ominosa o antinatural. En Occidente, las adolescentes visten jeans. Sin embargo, vestirlos es una clase de uniforme para ellas, un artículo que “se debe tener” para estar “en la multitud”, y a pesar de esto, nadie sugeriría que una adolescente que “escoge” vestir jeans bajo estas condiciones lo está haciendo debido a una “presión siniestra”.

## 6.1 HONRAR LA COSTUMBRE

Un aspecto de usar el velo por costumbre que debería resaltar, es el sentido de respeto y honor por la tradición de cubrirse por parte de muchas mujeres. Al escoger continuar la práctica de su cultura de cubrirse, derivan el orgullo de honrar las tradiciones de su familia y su cultura. Esta noción de honrar la familia y la tradición no es familiar para muchos en Occidente, especialmente porque su cultura liberal enfatiza cuestionar y desafiar la tradición y la familia en nombre de la autonomía individual, más de lo que enfatiza honrarla. A pesar de esto, las citas de las saudíes, incluidas en la Sección Cinco anteriormente, muestran el sentido de orgullo de las mujeres en honrar las costumbres saudíes así como en mostrar que visten el velo como una declaración de identidad personal. Las dos saudíes citadas con anterioridad mencionaron que vestir el velo es su forma de demostrar apego e identificación con las tradiciones saudíes. La descripción de Wikan de la cubier-

ta para el rostro vestida por las *Suhari*, con las que ella trabajaba en Omán, también se refiere a este tema del respeto: “Un símbolo principal de la gracia, la modestia y de la identificación femenina con su esposo, la *burqa*’ no proyecta sino una imagen de conducta apropiada y honorable”.<sup>102</sup>

El estudio de Abu-Lughod del uso del velo en una tribu Beduina en Egipto, la Awlad ‘Ali, es ejemplificadora de este tema de cubrirse como un aspecto del respeto por la herencia. En la Awlad ‘Ali, el honor es principalmente un asunto de sangre. La habilidad propia de actuar moralmente es en gran parte dependiente de la nobleza de los orígenes ancestrales de una persona (De esta forma, los hombres y las mujeres de Awlad ‘Ali se consideraban a sí mismas superiores al resto de los egipcios, que eran vistos como de orígenes innobles)<sup>103</sup>. Abu-Lughod encontró que el uso del velo era parte de un patrón de deferencia femenina y masculina entre los jóvenes hacia los hombres mayores de la familia. Sin embargo, el uso del mismo no era obligatorio, pero tampoco observado pasivamente por parte las mujeres. Ellas se cubrían como signo de autorespeto por la tribu, de sus orígenes nobles y habilidad de actuar de una manera moral adecuada. Cuando una mujer sentía que su familia masculina no merecía su respeto, no se cubría en frente de ellos, algo considerado todo un insulto<sup>104</sup>. El uso del velo para estas mujeres demuestra su intervención política.

## 7. REQUERIMIENTO DE LA LEY ESTATAL

Los seis temas previos han discutido varias razones por las cuales las musulmanas cubren sus cabezas, rostros y cuerpos con velos y mantos. Todos estos temas se relacionan con el uso voluntario del velo. A pesar de esto, hay una razón por la cual el uso del mismo no tiene nada que ver con la decisión propia: las exigencias de una ley estatal, tal como en Irán luego de la Revolución de 1979, y Afganistán luego del acceso al poder por parte de los Talibanes. El uso del velo obligatorio es uno de los temores de Occidente hacia el Islam, y una ‘prueba’ de que el Islam es una religión que oprime a las mujeres e ignora sus derechos humanos fundamentales. Bajo estos regímenes, la ley de uso del velo es con frecuencia parte de



un paquete que restringe (o destruye en el caso del Talibán) el acceso de las mujeres al empleo, el poder político, y otros derechos civiles y políticos<sup>105</sup>.

El uso obligatorio del velo es virtualmente la única razón para cubrirse conocida por la cultura popular de Occidente. Es por esto que el hiyab es visto como un signo de opresión. Dado que otras razones para usar el velo como las exploradas en este capítulo son raramente discutidas, el uso coercitivo del velo ha llegado a representar el uso del velo por sí mismo. Grupos hostiles al Islam, periodistas o ‘eruditos académicos’ que desean promover un discurso anti-islámico en Occidente, explotan el uso coercitivo del velo tanto como pueden. Un grupo internacional de exiliados iraníes (Campaña Internacional en Defensa de los Derechos de las Mujeres en Irán) trabajando para derrocar a la República Islámica de Irán, declara que representa “a millones de mujeres en Irán, que protestan en contra del régimen opresivo iraní, el cual ha hecho un infierno de la vida de millones de personas en Irán”<sup>106</sup>. Sus imágenes alientan la noción de que el Islam es una religión bárbara que obliga a las mujeres a cubrirse.

Mi punto aquí no es defender las leyes del Estado acerca del uso del velo. El propósito de este capítulo es enfatizar la complejidad sociológica del uso del velo. Estoy tratando de romper la ecuación que existe en la mentalidad popular de Occidente que “el uso obligatorio del velo es opresivo y es el significado mismo del velo”. Así mismo, si bien comparto el disgusto de Occidente por la violencia y la coerción perpetrada en contra de las mujeres en un intento por imponer el uso del velo, me siento incómoda con el tono racista y xenófobo que con frecuencia acompaña el reporte anti-islámico de estos actos reprochables. Las imágenes de los medios de comunicación del uso del velo impuesto por la ley del Estado, así como ‘académicos’ muy poco sofisticados, con frecuencia se enfocan en el tema de la coerción y la fuerza, insinuando por extensión que el Islam es una religión violenta y opresiva por naturaleza.

Incluso en Irán, en donde las mujeres se cubren debido a la ley estatal, la situación es más compleja sociológicamente que asumir, como lo hacen muchos occidentales, que todas allí se cubren en

contra de su voluntad<sup>107</sup>. No he visto ningún dato que pudiese corroborar que ellas representaran a todas las mujeres de Irán. Varias académicas iraníes han hecho clara su oposición al chador<sup>108</sup>, y el reporte de Bahrapour de su viaje a Irán en 1994 muestra cómo muchas mujeres, cuando pueden, dejan caer el chador en tono desafiante, en desacuerdo con las leyes estatales sobre el uso del velo<sup>109</sup>. Otras continuarían cubriéndose así hubiera o no una ley. El trabajo de campo de Givechian en 1986 la llevó a concluir que cubrirse era “llamativo para el grueso del pueblo iraní”<sup>110</sup>. Encontró que las que se oponían a cubrirse eran iraníes de la ciudad que habían experimentado medio siglo sin usar el velo bajo el gobierno del Shah, y a quienes no les gustaba tanto cubrirse como una obligación bajo la República Islámica, pero más particularmente el hecho de ser obligadas. Givechian cree que las mujeres de la ciudad que se oponían al chador son una minoría, y que para la mayoría de las iraníes, que viven en las ciudades pequeñas o en áreas rurales, “el uso del velo nunca había sido un asunto de debate, debido a que seguían vistiéndolo como lo habían hecho previamente, sin importar ningún cambio revolucionario” (p.529).

Algunas apoyan la ley sobre el uso del velo: la señora Taleghani, la cabeza de la Sociedad de Mujeres Revolucionarias Islámicas le dijo a un reportero del New York Times: “Es sólo la propaganda occidental la que proclama que el chador es algo que causa la degradación de la mujer. Es simplemente un tipo de vestimenta. Aquellos que creen en la tradición mantienen el chador, tal como las mujeres de La India [sic] visten el sari”<sup>111</sup>.

## B. Temas de discusión

Basada en su estudio de 1980-84 de las mujeres en Egipto, Jordania, Omán, Kuwait y los Estados Unidos, Haddad elaboró las siguientes razones sobre por qué las mujeres en Oriente Medio se estaban cubriendo nuevamente con el velo. Mis resúmenes de temas para el uso del velo son obviamente consistentes con los de Haddad:

**Religiosos:** un acto de obediencia a la voluntad de Dios como consecuencia de una experiencia religiosa profunda, sobre la cual varias se refirieron como haber “nacido de nuevo”.

**Psicológicos:** una afirmación de autenticidad, retorno a las raíces y rechazo de las normas occidentales (una mujer habló acerca del “fin de la confusión” y un “sentido de paz”).

**Políticos:** un signo de desencanto con el orden político prevaleciente.

**Revolucionarios:** una identificación con las fuerzas revolucionarias islámicas que afirman la necesidad de la islamización de la sociedad como los únicos medios de su salvación.

**Económicos:** un signo de afluencia económica, de ser una dama que no tiene la necesidad de trabajar.

**Culturales:** una afirmación pública de lealtad, castidad y modestia, de no ser un objeto sexual (especialmente entre las trabajadoras urbanas solteras).

**Demográficos:** un signo de ser urbano.

**Prácticos:** un medio para reducir el gasto en ropa (algunas entrevistadas afirmaron que otras estaban recibiendo dinero de Libia y Arabia Saudita para el propósito).

**Domésticos:** una forma de mantener la paz, dado que los hombres de la familia insisten en ello. [Haddad debió haber mencionado el papel que las madres y las suegras juegan en insistir en el hiyab también]<sup>112</sup>.

Interesantemente, son las mujeres sin velo en el estudio de Zuhur las que aceptaron la interpretación de Al-Guindi sobre el hiyab como una respuesta psicológica al espacio urbano saturado, como una táctica económica en tiempos difíciles, y la interpretación de Rugh de que algunas vestían el hiyab como un artículo de moda. Sin embargo, Zuhur, mientras hallaba sus conclusiones en línea con el estudio de Haddad también, no está contenta con la categoría ‘económica’ de Haddad:

Las entrevistadas que usaban velo simplemente no ofrecieron esa clase de explicación para su orientación, y claramente no eran damas con tiempo libre. A pesar de que siento fuertemente que los factores económicos contribuyeron al crecimiento del uso del hiyab, deben ser corroborados de manera tangible por las involucradas directamente. Las mujeres sin velo estarían de acuerdo en que hay una explicación económica para el uso del mismo, porque creían que las mujeres con velo buscan esconder sus orígenes de clase baja. Combinan esa categoría con las motivaciones en las categorías “prácticas” de Haddad... pero las inseguridades socio-económicas y políticas como explicación no pueden ser probadas, ya que este análisis debe basarse en la evidencia verbal presentada por las entrevistadas. La mayoría declararon piedad y una nueva realización del significado del Islam<sup>113</sup>.

Rugh notó esto también: “De mis conversaciones con aquellas que vestían incluso las formas modificadas del vestido islámico, sería renuente subestimar la fuerza impulsora de la piedad que subyace en su uso”<sup>114</sup>. Las que usan velo en el estudio de Zuhur estaban completamente en desacuerdo con estas conclusiones de los académicos, y especialmente las más viejas estaban en desacuerdo con la interpretación de Rugh. Las mujeres con velo

dijeron que el hiyab no hacía más fácil viajar en los espacios públicos para ellas a nivel personal, aunque reconocieron que tal presunción era razonable en un nivel superficial. Era difícil entender por qué fueron evasivas en este punto. Decidí que esto era debido a que deseaban que yo, como observadora y registradora, interpretara su decisión de usar el velo como basada en la piedad y el auto-control, en lugar de en motivos prácticos o en la presión de otros hombres y mujeres<sup>115</sup>.

Como se señaló en el Capítulo Uno, hay claramente una dinámica de clase influyendo en el uso y los pronunciamientos acerca del hiyab. En el estudio de Zuhur la mayoría de las clases altas y media-altas se oponen al uso del velo, o están insatisfechas con él. Persiguiendo el modelo secular de la ‘mujer moderna’, un modelo promovido por el estado prooccidental, muchas mujeres sin

velo consideraban a las *mu'áyyabat* (mujeres cubiertas con el velo) como amenazas<sup>116</sup>. Otros se preocupan de que el nuevo hiyab sea el resultado de la influencia saudita<sup>117</sup>. En los hogares de clase media-baja, cubrirse puede ser objetado por no ser moderno. El prometido de Aida no estaba impresionado cuando oyó a su futura esposa declarar su intención de vestir el hiyab luego de su matrimonio. Él exclamó: “¿Por qué vestir esas ropas? Son horribles e innecesarias, ¡Estos son los tiempos modernos!”<sup>118</sup>. Muchas mujeres descubiertas piensan que las que se cubren están buscando ocultar sus orígenes de clase, un comentario aparentemente condescendiente de quienes están más arriba en la escala social<sup>119</sup>.

La cultura popular occidental y algunas feministas con frecuencia toman el creciente número de mujeres que se cubren como evidencia de la amenaza global de un creciente movimiento islámico (una idea, como veremos en la Sección C, caricaturizada por los medios de comunicación como la coerción de hombres fanáticos hacia las mujeres). Watson concluye que mientras cada una de sus entrevistadas tiene diferentes razones personales para cubrirse, lo que tienen en común es “que están haciendo una respuesta politizada activa a las fuerzas de cambio, la modernidad y la comunicación intercultural”. Concluye que su acto político es “un ejemplo islámico de la tendencia global de reacción en contra de un cambio experimentado como caótico o desafiante, el cual toma la forma de un interés renovado en los principios fundamentales de orden social y moral”<sup>120</sup>. Haddad caracteriza a las mujeres en su estudio como parte de un movimiento islámico que “se convierte... en una clase de rearme en el cual las mujeres están liderando la construcción de un nuevo orden social, y jugando papeles activos en la reivindicación anticipada del pueblo musulmán”<sup>121</sup>. Sin embargo, Macleod llama la atención en contra de tales generalizaciones. Las de clase media-baja en su estudio

eran bastante negativas acerca de las creencias o acciones de los grupos islámicos, y llamaron a algunos de los partidarios “malos musulmanes” o incluso “criminales”. Veían tales grupos como organizaciones políticas, no religiosas, y como áreas o actividades no apropiadas para las mujeres en general... En lugar de participar en

un reavivamiento abiertamente religioso, estas mujeres expresan un sentido general de que la gente en su cultura está volviendo a una forma de vida más auténtica y culturalmente verdadera, y perciben el velo como una parte de esta reforma cultural<sup>122</sup>.

Macleod enfatiza que para las mujeres en su estudio “la idea de ser musulmán tiene más que ver con su papel como esposa y madre en la familia, que con expresiones de nacionalismo o sentimientos anti-occidentales”<sup>123</sup>. Rugh estaría de acuerdo. En el momento de su estudio, *az-ziy ash-shar'i* era por lejos un fenómeno de clase media. Las de clase media-baja vestían un vestido folclórico similar al de clase media, pero sus motivos “estaban más relacionados con las normas de la comunidad que con pretensiones de piedad. Las de clase baja pueden ser conscientes de una cierta clase de vestimenta apropiada para los musulmanes, pero tienen una idea vaga acerca de los versículos coránicos y requerimientos específicos”<sup>124</sup>. Zuhur nota que mientras el ideal islámico es una reacción ante el modelo secular de la mujer descubierta, las mujeres cubiertas de clase alta todavía tienen más en común con las descubiertas de su propia clase de lo que tienen en común con las campesinas de clase baja<sup>125</sup>.

Rugh sugiere que las que visten *az-ziy ash-shar'i* de clase baja, cuando son comparadas con las que visten *az-ziy ash-shar'i* de clase media, muestran una “desatención a las interpretaciones más estrictas de los requerimientos de vestido islámico, requerimientos que piden colores más sobrios, materiales opacos, y un ocultamiento completo del cabello. La clase media usualmente reclama que las clases más bajas son ignorantes de los significados y las implicaciones religiosas, aunque puedan ajustarse con algunas de las obligaciones formales del Islam”<sup>126</sup>. Rugh halló que hay un gran rango de vestimentas en Egipto, y lo que una aldea puede considerar inmodesto, otra puede que no. Ve al nuevo *hiyab* ya sea como una rebelión generacional en contra de los valores liberales pro-occidentales de la clase media de los padres, o por los hijos de padres de clase social baja que han alcanzado movilidad social que aún mantienen valores más tradicionales. El nuevo *hiyab* es una vestimenta transicional, menos sorprendente que otros estilos de

la clase media (esto es, el vestido occidental), pero aún señala la adquisición de un estatus educacional para la mujer joven<sup>127</sup>.

Para aquellas sociedades en donde el uso tradicional del velo está pasando por un cambio lento, un punto para resaltar es la aceptación de la gente de las prácticas cambiantes acerca del niqab, siempre y cuando los cambios sean graduales. Esto refleja flexibilidad en lugar de rigidez, que es lo que con frecuencia se asume en la conciencia occidental popular acerca de estas culturas, en su entendimiento de las normas que requerían el uso del velo en primer lugar (modestia, pudor, y la religión por ejemplo). De esta forma no se imaginaban en absoluto que las mujeres descubiertas en el presente, podrían usar el velo en el futuro.

Claramente el hiyab se ha vuelto una fuente de significados, y debemos proceder con mucho cuidado al resumir o generalizar acerca de lo que el hiyab significa. Como muestra el estudio de Brenner de las mujeres de Java, las conclusiones relevantes sobre el contexto en que surge la reutilización del velo en Oriente Medio no son relevantes para Java. La cultura javanesa no tiene tradición de segregación masculino-femenina y no tienen ningún problema con que las mujeres trabajen fuera del hogar, entonces cubrirse por razones económicas, o para asegurar respeto con el fin de trabajar, tal como revelaron los estudios egipcios, no tiene eco en la decisión de las mujeres javanesas de cubrirse<sup>128</sup>. Como mínimo, la presencia de tan diferentes motivaciones para cubrirse debería para siempre expulsar la noción simplista prevaleciente en Occidente de que el velo significa que una mujer es oprimida. El velo obviamente significa muchas cosas diferentes, dependiendo del contexto y, hasta cierto punto, del individuo. En los años '50 en Argelia esto podía significar que uno estaba en contra del colonialismo francés; en el Irán de los años '70 podía significar que estaba en contra del Sha; en el Irán de los años '90, significaba que no tenía otra opción que cubrirse, en el Egipto de los años '90 podía significar que estaba reconociendo la ley de la fe o buscando una solución aceptable a los problemas de trabajo o la familia; en Indonesia, Gran Bretaña, Francia y Canadá de los años '90 podía significar una afirmación de la religión y la única identidad cultural.

## C. El significado del hiyab: la visión de los medios de comunicación occidentales

Es fácil demostrar las diferencias entre la complejidad sociológica de las motivaciones para cubrirse y sus múltiples significados y la imagen estándar de los medios de comunicación occidentales sobre estas motivaciones y significados. Para los medios de comunicación occidentales, el hiyab, en términos generales, representa la opresión y es la abreviatura para todos los horrores del Islam (ahora llamado ‘fundamentalismo islámico’): el terrorismo, la violencia, la barbarie y el atraso. Este es un molde predeterminado dentro del cual los detalles empíricos se hacen encajar a la fuerza. Como el Capítulo Uno resaltó, encasillar los detalles empíricos acerca del Islam y los musulmanes en una imagen predeterminada que satisfaga las necesidades de Occidente tiene una historia larga e ilustre.

Daniel y Southern estudiaron ese fenómeno sobre el período medieval cristiano, y Said nombró Orientalismo a esa práctica académica. Es evidente que en los siglos veinte y veintiuno, las imágenes transmitidas por los medios de comunicación del Islam han estado reproduciendo la visión Orientalista del mundo, del Islam y de los musulmanes. Como Said señala: “la televisión, las películas, y todos los recursos de los medios de comunicación han forzado la información dentro de moldes más y más estandarizados”<sup>129</sup>. Muchos académicos, hacedores de políticas, escritores populares y ciudadanos comparten lo que Daniel llamó para los escritores medievales un “modo común de pensamiento”,<sup>130</sup> y lo que Said llama un “consenso cultural” occidental<sup>131</sup>. Las características claves del discurso orientalista están en juego: la rígida dicotomía entre Occidente y Oriente, confirmando a los musulmanes como extraños y ajenos; la superioridad de Occidente, con sus valores ‘democráticos’ liberales de los cuales carecen los no Occidentales: el silencio (o quizás la incoherencia) de Oriente, su misterio y su inhabilidad para hablar por sí mismo; la necesidad de que sus prácticas reciban significado por el Occidente superior; el conocimiento oc-



cidental como conocimiento de libro; y el velo como la metáfora para un Oriente entero y como la abreviatura para todos los horrores del Islam. En este marco predeterminado no hay espacio para capturar la complejidad sociológica de usar el velo descrita en las Secciones A y B. Los libros de mercados masivos y los artículos periodísticos acerca del Islam y las musulmanas, analizados en esta sección, intentan informarnos acerca de la política contemporánea en el mundo musulmán. Lo que hacen en realidad es asustar a los lectores occidentales y confirmarles la violencia y el atraso del Islam, y en consecuencia la legitimidad de los políticos occidentales que buscan mantener su hegemonía sobre el mundo musulmán.

El Imperio Islámico fue una vez una amenaza real para el cristianismo, pues en la Edad Media se expandió desde España hasta China. Esta amenaza ha permanecido siempre en el subconsciente occidental desde entonces. Said anota que “el Islam permaneció para siempre como la idea (o tipo) orientalista de la desfachatez cultural original, agravada naturalmente por el temor de que la civilización islámica originalmente (así como contemporáneamente) continuó permaneciendo de alguna forma opuesta al Occidente cristiano”<sup>132</sup>. En estos días, el Islam ha reemplazado a la ‘Amenaza Roja’ de la Unión Soviética para volverse la ‘Amenaza Verde’, amenazando a la civilización occidental<sup>133</sup>. En los medios de comunicación, se habla del fundamentalismo islámico como del comunismo en los años 60, de estar cerniéndose sobre el mundo, desde “las estrafalarias mezquitas del subcontinente indio hasta los desiertos sin sombra del Norte de África”, escribe el periodista Scroggins<sup>134</sup>. “Teherán apunta a establecer una cadena de estados teocráticos desde Sudán hasta Argelia”, argumenta Goodwin en su libro de publicación masiva acerca de las musulmanas, *El Precio del Honor*<sup>135</sup>. Goodwin se involucra en el alarmismo al vincular una cadena mundial de fundamentalistas islámicos al bombardeo del World Trade Center, diciendo que en los Estados Unidos, los fundamentalistas islámicos son reclutados en los campus universitarios<sup>136</sup>. Los ataques terroristas a los turistas occidentales en el mundo musulmán sólo confirman esta noción al lector occidental promedio.

Este “fundamentalismo” es visualizado como “luchando para mantener a medio billón de musulmanas en unión legal con los hombres [Scroggins]”<sup>137</sup>, o está “determinado a remover cada pequeña ganancia que las mujeres hayan obtenido y hundirlas de vuelta al Oscurantismo [Goodwin]”<sup>138</sup>. “La sombría realidad de Arabia Saudita”, escribe Brooks en su libro de publicación masiva sobre las musulmanas, *Nueve Partes del Deseo*:

“es la clase de mundo estéril y segregado por el que Hamas en Israel, la mayoría de las facciones de muyahidín en Afganistán, muchos radicales en Egipto y el Frente de Salvación Islámica en Argelia están haciendo un llamado, ahora, a sus países y al mundo musulmán entero... [ellos quieren] el estilo saudí, teocráticamente imponer la represión de las mujeres, cubiertas con clichés insípidos acerca de que el lugar de una mujer es el paraíso del hogar”<sup>139</sup>.

El temor creado por estas imágenes y argumentos es palpable, tanto en los autores que escriben, como en las audiencias occidentales que leen. El discurso atemorizante acerca de la amenaza que significa el Islam para Occidente es predicado en la rígida división de los Orientalistas entre Occidente y Oriente. De esta forma, *El Precio del Honor* de Goodwin empieza estableciendo la división Orientalista entre Occidente y Oriente, entre ‘nosotros’ y ‘ellos’: “Tal cual aprendimos con Japón, el Islam es una cultura antigua, rígidamente tradicional, que estuvo esencialmente cerrada al mundo occidental por siglos. Tiene su propia forma de hacer las cosas, sus filosofías, y lo más importante, su religión.”<sup>140</sup> Esta frase es inexacta. Las fronteras son, y siempre han sido más porosas. Por ejemplo, los musulmanes preservaron y estudiaron a los filósofos griegos antiguos, y heredaron a Occidente ese conocimiento junto con otras ciencias importantes, tales como la medicina y las matemáticas (álgebra, los números arábigos). Los estudiantes y eruditos llegaron a montones desde Europa y el resto del mundo a Córdoba, Bagdad, y otros centros metropolitanos para aprender, ayudando a sacar a Occidente del Oscurantismo y dando origen al Renacimiento<sup>141</sup>. Sin embargo, cualquier reconocimiento de nuestra herencia conjunta le hace daño al argumento contra-fun-

damentalista que estos autores presentan (así como afirmaciones similares de separación por parte de algunos islamistas). El 'horror del fundamentalismo' descansa en considerar a los fundamentalistas como extraños, como 'los otros'. La superioridad occidental y el auto-elogio yace en hacer la dicotomía: nosotros somos superiores, civilizados, sanos, racionales, modernos, amantes de las mujeres: pero 'ellos' son fundamentalistas, fanáticos, extremistas, están en contra de la libertad y de las mujeres, y son inferiores<sup>142</sup>.

Los periodistas y otros occidentales pueden desconcertarse cuando los musulmanes desafían esta clase de reporte de la política en el mundo musulmán: ¿no hay acaso terroristas musulmanes anti-occidentales, matando a turistas inocentes? ¿No hay líderes musulmanes predicando también un enfrentamiento entre 'Oriente' y 'Occidente', haciendo un llamado para asesinar norteamericanos en el mundo entero? ¿No es percibido Occidente como una amenaza contra la que se debe luchar? ¿No promueven estos líderes la superioridad islámica y la inferioridad de Occidente, llamando a los occidentales libertinos, inmorales, diablos; y a los musulmanes, justos, morales, y temerosos de Dios? De hecho, existen esta clase de líderes, y seguidores que les creen. El problema es, como todo este capítulo está dedicado a mostrar, que esta clase de líderes, seguidores y creencias musulmanas son sólo un segmento de una sociedad mucho más compleja. Hay otros líderes y pueblos musulmanes que son pro-occidentales, neutrales, o que buscan diseñar un diálogo y una armonía interreligiosa con Occidente.

Desafortunadamente, estos grupos son omitidos sin discutirlos (o raramente discutidos) en los medios de comunicación, de allí que el proceso es el mismo que ya he descrito para el velo. Los medios de comunicación (usualmente) se enfocan sólo en los 'fundamentalistas', que vienen a representar al Islam (todos los musulmanes). Este es el significado de 'ajustar por la fuerza los detalles empíricos en una imagen Orientalista predeterminedada del Islam'; lo que no se pueda comprimir dentro para confirmar el mensaje negativo que se pretende transmitir, es dejado afuera.

Al igual que en los tiempos coloniales, cuando el velo era la metáfora del Oriente entero, en los años '90 la palabra 'velo' es la

abreviatura para todos estos horrores del fundamentalismo islámico. Los titulares de prensa proclaman: “Las Amenaza Velada del Islam”<sup>143</sup>; “Las Mujeres del Velo: Militantes Islámicas empujando a las mujeres de vuelta a una edad de servidumbre estatal”<sup>144</sup>; “Foulard. Le Complot: Comment les Islamistes Nous Infiltrant [El Velo. La Conspiración: Cómo los Islamistas Nos Están Infiltrando]”<sup>145</sup>; “La Amenaza Velada del Islam”<sup>146</sup>; “¿Un acto de fe o una amenaza velada a la sociedad?”<sup>147</sup>; “El Velo Musulmán Amenaza la Armonía en las Escuelas Francesas”, dice Ministro”<sup>148</sup>; “La Nueva Ley: Vestir el Velo y Permanecer Vivo”<sup>149</sup>; “Las Mujeres Atrapadas Detrás de los Velos”<sup>150</sup>. Incluso aquellos que no se están enfocando en el hiyab en sus reportes usan la palabra ‘velo’ en sus títulos: el artículo de Scroggins es llamado “Las Mujeres del Velo,” y el subtítulo de Goodwin es “Las Mujeres Musulmanas Levantan el Velo del Silencio sobre el Mundo Islámico”.

En muchos de estos artículos y libros de mercados de masas el hiyab no es el foco central, pero sirve como símbolo de la opresión que las mujeres supuestamente sufren bajo el Islam. De esta forma, el hiyab es vinculado a afirmaciones acerca de la inferioridad de las mujeres dentro del Islam. Se presume que el ‘velo’ es una “evidente placa de la opresión femenina”,<sup>151</sup> forzada sobre ellas en contra de su voluntad por varios métodos: soborno<sup>152</sup>, amenazas de violencia, o violencia real<sup>153</sup>. Goodwin enfatiza lo incómodo que es el hiyab en el calor, y que vestirlo puede acarrear enfermedades por la falta de luz solar<sup>154</sup>. Cuando la colega de Brooks adopta el hiyab, Brooks escribe:

“El vestido islámico (hiyab) que Sahar ha optado por vestir en el calor atormentante de Egipto significó su aceptación de un código legal que valoró su testimonio en la mitad del de un hombre, un sistema de herencia que le da la mitad del legado de su hermano, una vida doméstica futura en la cual su esposo la puede golpear si ella lo desobedece, la hace compartir sus atenciones con tres esposas más, divorciarse de ella a su antojo y obtener la custodia absoluta de sus hijos”.<sup>155</sup>

(Comparen con Hoodfar: “Lo que sea que se diga a favor o en contra del uso del velo, el velo es a pesar de todo una estilo de ropa

sancionado, y la mayoría de las mujeres con velo sienten las ventajas que ofrece por encima de cualquier inconveniente que pueda presentar”<sup>156</sup>).

Sin embargo, como vimos antes, muchas mujeres en los países musulmanes visten el hiyab voluntariamente y con absoluta convicción. En las letras de Scroggins, Goodwin, y Brooks, estas mujeres son, si les va bien, tontas, engañadas o estrafalarias; y si les va mal, ideólogas islamistas responsables y culpables igual que los hombres de apoyar una ideología enemiga de las mujeres<sup>157</sup>:

“...y el surgimiento del fundamentalismo en los países islámicos marca dramáticos y perjudiciales cambios en las vidas de las mujeres. Es reconocido, por supuesto, que las mujeres se unen a los movimientos radicales voluntariamente, como pasó en Irán al comienzo de la revolución de Jomeini. Tales mujeres con frecuencia se vuelven fundamentalistas debido a que estaban entre las privadas de derechos que ganaron acceso al poder por primera vez, o debido a que ellas eran genuinas creyentes en la ideología. Otras sentían eso bajo el fundamentalismo, y si están completamente cubiertas, recibirán más respeto y serían menos acosadas por los hombres. Pero en la vasta mayoría de casos, las mujeres son forzadas a adherirse al fundamentalismo ya sea porque los hombres en sus familias les piden que lo hagan, o por las amenazas de violencia de parte de islamistas en sus comunidades [Énfasis agregado]<sup>158</sup>.

Los jóvenes que se desempeñaron prominentemente en los estudios académicos acerca del uso del velo discutidos arriba, son presentados en el estudio de Goodwin como “fácilmente atraídos por el extremismo” debido a su edad y sus condiciones socioeconómicas<sup>159</sup>. Su “vasta mayoría” obviamente escapó de ser entrevistada por los académicos citados anteriormente. En las manos de Brooks ellos son presentados como el heraldo de un futuro desolado llevando a su país atrás en el tiempo, proclamando un Islam que es “la interpretación distorsionada promovida por la riqueza de los saudíes. Yo odiaba pensar acerca de una generación malgastando su talento al servicio de esa creencia represiva”<sup>160</sup>. No existe ninguna advertencia sobre los matices detectados en los estudios

académicos, tal como la observación de Macleod de que el nuevo uso del velo en la clase más baja de El Cairo no está directamente vinculado al movimiento islámico en Egipto, o el énfasis de Zuhur y de Rugh en la piedad, ni en las condiciones socio-económicas; o la percepción de Brenner de las mujeres javanasas como visionarias, racionales y mujeres modernas buscando re-disciplinarse a sí mismas y mejorar su sociedad.

Cuando el uso del velo es el foco central de un artículo, la imagen no es mucho mejor. Dos ejemplos, representativos, si acaso procaces, son las piezas de Michèle Lemon's en el *Globe and Mail*, y de Katherine Govier en *Toronto Star*<sup>161</sup>. Lemon, quien tienen una maestría en estudios islámicos de la McGill University, discute su reacción al ver una mujer vistiendo el niqab mientras esperaba por un bus: “me siento como si me hubieran golpeado en el estómago”. Lemon concluye que el velo sobre la cabeza debe ser permitido en Canadá, pero no el niqab. Su razonamiento está basado en la bien gastada noción de que las mujeres que visten el niqab son oprimidas:

“Veo un espectro pre-medieval ante mis ojos... su opresión, pues es opresión, se vuelve un símbolo de la dificultad que todas las mujeres una vez enfrentaron y un asombroso recordatorio de que la lucha por la igualdad no se ha terminado. Entiendo muy bien por qué ella viste este horrible disfraz, pero lo aborrezco a pesar de todo. ¿Cómo puede alguien defender esa prenda como preservadora de algo, sino de la baja consideración y la real falta de importancia de las mujeres, todas las protestas a lo contrario? Esta mujer es una pancarta ambulante que proclama que el espacio público está reservado para los hombres”.

Los demás en el paradero de buses se reían disimuladamente entre ellos. Lemon escribe “Quiero decirles que este no es un asunto de risas, que bajo ese prohibicionista disfraz acecha un ser humano sin rostro... Llego a mi hogar sintiéndome asombrada. Creo que si la gente desea pasarse por este país como esclavos, no se les debe permitir. Es una afronta contra el resto de nosotros; a la dignidad humana y al respeto”.<sup>162</sup> Lo que deseo resaltar es la presunción confiante de Lemon de que una mujer que viste el niqab es oprimida,

es un hecho su insistencia sobre esto (“pues es opresión”) sólo por si acaso alguien osara diferir. Lemon proclama estos juicios incluso sin hablar con la misma mujer que viste el niqab y sin saber nada de ella. Aquí tenemos una orientalista, haciéndose pasar por una feminista occidental, diciéndonos el verdadero significado de una práctica (sin importar lo que nadie, especialmente la mujer misma, pueda decir: “entiendo muy bien por qué ella viste ese horrible disfraz, pero lo aborrezco a pesar de todo”). Chandra Mohanty criticó actitudes como las de Lemon hace catorce años, por su naturaleza colonizadora. Tal actitud asume a las mujeres como un grupo fuera de cualquier contexto social, político u económico en el que vivan, y entonces universaliza la opresión hacia las mujeres para aplicarla a todas ellas. Todo lo que se necesita es encontrar un grupo de mujeres sin poder para “probar el punto general de que ellas como grupo no tienen poder”<sup>163</sup>.

La mujer con velo es tomada por esta interpretación como el ejemplo por excelencia de la mujer sin poder: “Su opresión... se vuelve un símbolo de la dificultad que todas enfrentaron una vez”. Más aún, la palabra operativa aquí en “una vez”, con la presunción implícita de que algunas (mujeres occidentales, Lemon) ya no están oprimidas, pero otras (el espectro pre-medieval velado) aún lo están.

Lemon argumenta que las mujeres que visten el niqab:

“Han aceptado en algún nivel el argumento de quienes dicen que la sociedad debe ser protegida del caos y la anarquía. Uno de los mayores peligros para la armonía social es la tentación que las mujeres representan para los hombres. La manera de asegurarse que no se actúe ante esa lujuria corre bajo esa lógica fácil, que es no tomarse el trabajo de civilizar o restringir a tanta cantidad de hombres en los que no se puede confiar para que se controlen a sí mismos, sino hacer que las mujeres crean que son la fuente del mal y que deben convertirse en inexistentes si desean aventurarse puertas afuera... no es a la mujer a la que aborrezco, sino su participación en una charada que no puede ser defendida en forma alguna sobre una base religiosa, ese fácil refugio del autoritario desesperado... una mujer con el rostro cubierto siempre será

un asombroso espectáculo de servilismo ante los hombres... he leído demasiadas historias de destrucción del alma, acerca de crímenes de honor y de hombres jóvenes dándoles órdenes de un lado para otro a sus familiares mujeres mucho mayores que ellos, como para ver a esta mujer sin nada que se acerque tan sólo a la ecuanimidad<sup>164</sup>”.

¿Recuerdan a Yasmín del Capítulo Dos, quien, mientras estaba en su propio país, había insistido en vestir el niqab, pero se lo quitó luego de seis meses en Canadá debido a las reacciones de gente como Lemon?

Katherine Govier discute su reacción al ver a las mujeres con el niqab, representando a Yemen en la conferencia sobre las mujeres en Pekín: “¿Qué son esas figuras? ¿Ladrones de banco? ¿Momias egipcias vestidas de mujer? ¿Escapados de la cámara de ejecuciones?”. Ella pondera la visión occidental convencional de que las mujeres con niqab viven oprimidas. Una mujer con el niqab, escribe, se está “enmascarando, como algo inhumano”:

“Presentar esta pirámide negra andante, una negación de la figura humana, como un delegado, es de un humor del patíbulo... Cuando vi por primera vez la foto (la foto de la tarjeta de identidad de la yemení] estaba llena de ira. ¿Quién impone esta cárcel ambulante a las mujeres? ¿Cómo pueden hacerlo sin que les pase nada? Esto no es para denigrar a los individuos dentro de esa tela... Pero qué tragedia que sean forzadas a representar a sus semejantes mujeres yemeníes en esta forma deshumanizante”.

Recuerden la Sección A anterior, y el estudio de Makhlof de las mujeres de Sana'a. Govier evidentemente no se sentó a discutir con ellas aquellos problemas sociales que consideraban más importantes para las mujeres que el velo: “el matrimonio temprano, la alta tasa de concepción, el analfabetismo y la falta de cualquier actividad fuera del trabajo del hogar y la tafrita”<sup>165</sup>. Govier dice de estas mujeres:

“Algunas mujeres reportan que les gusta el velo. Nosotros leímos todo acerca de ello, hace varias décadas, cuando el velo fue cuestionado por primera vez por parte de las feministas. ‘Es libe-



rador', escribieron algunas mujeres orientales, 'porque no tienes que sentirte vulnerable todo el tiempo mientras los hombres te miran el cuerpo'. Esto es equivalente a argumentar que un toque de queda a las 7 p.m. sería liberador para las mujeres debido a que no tendrían que preocuparse por los hombres atacándolas al oscurecer... Es una vida creo. Pero no una gran vida”.

De nuevo, aquí tenemos al orientalista cuestionando la habilidad de la nativa para entender sus propias prácticas. “Algunas mujeres reportan que les gusta el velo” quiere decir: si sólo pudieran entender su verdadera naturaleza opresiva. Govier se pregunta por qué las naciones toleran este vestido:

“Confundimos este ocultamiento y negación de la esencia de la mujer con veneración. Pero es un dictado social, impuesto por los hombres que consideran a las mujeres como muebles; no es más que para proteger la propiedad, y para impedir la participación de las mujeres en todo menos en las más privadas esferas de la vida... y ¿por qué pasa esto sin ser observado? ¿Dónde están aquellos entre nosotros que se levantarán y exclamarán lo suficiente contra la práctica de extinguir a las mujeres bajo una la tela negra?”.

En el Capítulo Uno tratamos con la imagen colonial del hiyab hasta cierto punto, pero sería revelador hacer algunas comparaciones directas aquí. Los documentos de Scroggins, Goodwin, Brooks, Lemon, y Govier no son muy diferentes de las representaciones coloniales de las musulmanas. En 1890 Hume-Griffith vivió en Persia y Arabia por varios años mientras su esposo estaba empleado como doctor para una Misión Médica Cristiana. Su libro también capitaliza la palabra velo, titulado ‘Detrás del Velo en Persia y la Arabia Turca’. Su versión de las musulmanas es la misma que la que presentaron Goodwin, Scroggins, Brooks, Lemon, y Govier 90 años después. He aquí la descripción de Hume-Griffith de las musulmanas que visten niqab:

“Cuando Mohámmed, actuando bajo lo que él declaró era una revelación de Dios, introdujo el uso del velo, barrió para siempre toda esperanza de felicidad para las musulmanas. Por medio del

velo las confinó para siempre en una tumba viviente. “Encarceladas de por vida” es el veredicto escrito en contra de cada musulmana, cuando deja atrás la infancia”<sup>166</sup> (Recuérdese a Govier: “¿Quién impone esta cárcel ambulante a las mujeres?”).

Lo que todos estos autores comparten es la presunción que las mujeres occidentales están mejor sin ello, y deben venir en la ayuda de las musulmanas:

“Con qué frecuencia le he dicho a estas mujeres: “Al hámdu lilláh (gracias a Dios), ¡yo no soy musulmana!” y la respuesta sentida siempre ha sido: “Si, de verdad, tu puedes agradecerle a Dios; pero es el nasíb” (destino). Entre más vivo entre las musulmanas más se angustia mi corazón con amor y lástima por ellas, y más agradecida estoy que su suerte no sea la mía”<sup>167</sup> [Govier: “Es una vida, creo. Pero no una gran vida.”].

¿No debemos reaccionar y levantarnos por las lamentaciones de aflicción y agonía de las pobres mujeres de Persia, sus hermanas en Inglaterra, y proponernos hacer todo lo que esté a nuestro alcance para aligerar su carga y llevarles algún rayo de luz a la oscura vida de nuestras hermanas orientales?<sup>168</sup> [Scroggins: “Adonde fuera que íbamos, Jean y yo siempre deseábamos que las musulmanas nos hicieran las preguntas que nos imaginábamos que tenían acerca de las norteamericanas. Por ejemplo, estábamos ansiosos de discutir por qué éramos libres para viajar sin nuestros propios guardianes masculinos” (p.12)].

¡Pobres, ciegas y confundidas musulmanas de Mosul y otras tierras mahometanas! (Lemon: no es a la mujer a la que aborrezco, sino su participación en esta charada...) ¡Cómo sufre mi corazón por ellas! ¿Nadie le prestará atención a su llamado de angustia y desesperación que se levanta de entre ellas? Mientras pensamos en sus vidas, nuestro lamento sólo puede ser, “¿Qué tanto, Oh Señor, qué tanto más serán así las cosas?”<sup>169</sup> (Govier: “¿Dónde están aquellos entre nosotros que se levantarán y protestarán lo suficiente contra esta práctica de extinguir a las mujeres en una tela negra?).

## D. Conclusión

El estereotipo negativo del velo está floreciendo en los intentos de los medios de comunicación occidentales por describir los eventos en el mundo musulmán. Recién en los últimos años hay signos de cambios, con varios periódicos de alto perfil publicando más artículos positivos desde la perspectiva de las mujeres que usan el velo: “Su Canadá incluye el hiyab”<sup>170</sup>; “No es una moda pasajera, sino una forma de vida”<sup>171</sup>; “No deje que el velo lo engañe”<sup>172</sup>; “Mi hiyab es un acto de veneración, no es su asunto”<sup>173</sup>; “El poder detrás del velo”<sup>174</sup>; “Las musulmanas tratan de desenmascarar los mitos acerca de las mujeres”<sup>175</sup>; “Mi cuerpo es asunto mío”<sup>176</sup>; “La Hermandad Islámica desafía los estereotipos”<sup>177</sup>; aunque lo grueso del punto de vista orientalista está aún intacto. Justo como en los tiempos coloniales, la palabra ‘velo’ es sinónimo o abreviatura de la opresión a las musulmanas, y la inescrutabilidad de ese mundo como fue concebido por Occidente. La palabra ‘velo’ representa a la cultura del mundo musulmán entero, y engloba todo lo hecho a las mujeres. Para los medios de comunicación populares, el hiyab es extranjero, extraño, un signo de otredad, de extranjeros violentos, retrógrados e inferiores, que están tratando de hundir al mundo civilizado. Esta imagen del hiyab sirve bien a los periodistas sensacionalistas, es controversial, patrioter y excitante de leer. El hiyab es también el símbolo visible del cual colgar estos significados, algo que ‘se visualiza’ (recuerden la importancia de la mirada para atribuir significados). Debería ser obvio qué tan diferente es esa imagen periodística de los estudios sociológicos examinados anteriormente. La presentación del hiyab como extranjero ofrecida por los medios de comunicación populares es especialmente problemática para las musulmanas en Occidente, que son desafiadas a probar que vestir el hiyab no viola los valores occidentales (civilizados, como opuestos a los bárbaricos).

Cuando, como es mencionado en el Capítulo Dos, la CBC transmite su documental sobre las musulmanas y el hiyab luego de la expulsión de la niñas de colegio de Quebec en 1994, no sólo la reportera evocó típicamente el temor de vincular el hiyab con

la violencia en el mundo musulmán (“los eventos en el mundo islámico ponen una sombra sobre los eventos de Quebec. Argelia forzó a las mujeres a vestir el hiyab o a enfrentar represalias”), también enmarcó la historia en el rígido denominador de Occidente versus Oriente, que es un sello del Orientalismo. La reportera le preguntó a la audiencia “¿qué tanto nosotros (un ‘nosotros’ que no incluía a ningún musulmán) como sociedad podemos y deberíamos acomodarnos?... Hasta ahora el furor sobre el hiyab no ha sobrepasado las fronteras de Québec, pero ha hecho surgir preguntas que enfrentan al país entero, acerca de quiénes somos y en qué creemos. ¿Puede el hiyab pasar la prueba de ser canadiense?” Geraldine Brooks, camino a su hogar en Australia luego del trabajo de cubrir la guerra Irán-Irak, encuentra a indonesas con el hiyab esperando en la sala de aeropuerto. “Un rápido y malévolo pensamiento se disparó a través de mi cerebro afectado por el desbalance temporal a causa del vuelo: “Oh, por favor, no también acá”. Ella se pregunta si los musulmanes “¿Notarían realmente que Australia, en donde rutinariamente se elige a ateos como primeros ministros, era una sociedad más justa y más gentil que los regímenes religiosos de lugares como Arabia Saudita y Sudán? ¿O buscarían ellos, a medida que su cantidad aumentara, imponer sus valores en mi cultura?”<sup>178</sup>. Su libro cierra con el argumento de que “en una era de sensibilidad cultural, necesitamos decir que cierto bagaje cultural es contrabando en nuestros países, y no será admitido... debemos enviar una señal a los países musulmanes de que nosotros también tenemos ciertas cosas que consideramos sagradas: entre ellas están la libertad, la igualdad, la búsqueda de la felicidad y el derecho a dudar” (pp.238–239), dejando a cualquier lector atemorizado la convicción de que tales valores no tienen lugar en el Islam<sup>179</sup>. Las preguntas de la CBC y los argumentos de Brooks no tienen ningún lugar para los musulmanes nacidos en Canadá o Australia, ni para canadienses o australianos que se convirtieran al Islam en su edad adulta. ¿Están ellos imponiendo valores extranjeros al practicar el Islam? ¿No se supone que los buenos occidentales liberales y seculares son neutrales acerca de cómo la gente vive su propia vida? Aparentemente no cuando se trata del hiyab:

Reece argumenta que el hiyab es un “ejemplo clásico” de musulmanes que no se han “asimilado psicológicamente del todo” en los Estados Unidos<sup>180</sup>. La discriminación, el asalto, e incluso el asesinato de musulmanes que viven en Occidente, son los resultados de estas formas de pensamiento<sup>181</sup>.

## Capítulo Cuatro

### Mernissi y su discurso sobre el velo

Si hay un autor que es ampliamente consultado en Occidente acerca del ‘significado’ del velo, es la feminista marroquí, Fátima Mernissi. Sus dos libros, *Más Allá del Velo* y *El Velo y la Élite Masculina*, son fuentes citadas ampliamente por académicos en Occidente. En ambos libros, Mernissi argumenta que el velo es un símbolo de la injusta autoridad masculina sobre las mujeres. A la fecha, aparte de un análisis literario, no he visto una sola crítica académica extensiva por parte de Mernissi, a pesar de su importancia en Occidente. Los escritores académicos parecen usarla como una autoridad, en lugar de sujetar su trabajo a un criterio determinado<sup>1</sup>. Entre más lejos está del campo real de las mujeres y el Islam, más toman su palabra como la verdad definitiva acerca del Islam.

Un ejemplo es el artículo de Mina Caulfield: “Igualdad, Sexo y Modo de Producción”, un planteo marxista usual de las feministas liberales al concepto de igualdad. Caulfield nota que el documento de Nelson y Olesen sugiere que la ‘igualdad’ sea reemplazada por el concepto de ‘complementariedad’<sup>2</sup>: “Ellos pierden toda credibilidad a mis ojos al escoger como su ejemplo el rol de las mujeres y los hombres en la sociedad musulmana. Como Fátima Mernissi aclara en su estudio de las dinámicas masculino-femeninas en la sociedad musulmana (1975), la clase de ‘complementariedad’ instituida por el Islam entre hombres y mujeres es la del amo y la esclava”<sup>3</sup>. Caulfield es un buen ejemplo de un uso acrítico de los planteos de Mernissi. La ausencia de una alternativa a la interpretación de Mernissi acerca del velo que sea ampliamente reconocida en Occidente es decepcionante, y hace urgente un examen crítico y extensivo de sus trabajos. Dado que mi libro está orientado a socavar el estereotipo del velo como opresivo, se hace esencial

una refutación crítica de los argumentos principales de Mernissi. En este capítulo discutiré los argumentos de Mernissi acerca del significado del velo, tal como son presentados en sus dos libros, *Más Allá del Velo* y *El Velo y la Élite Masculina*.

## A. Mernissi y la Metodología

El trauma personal que Fátima Mernissi parece haber experimentado al crecer en Marruecos nunca está lejos de emerger a la superficie en la mayoría de sus escritos. No es difícil sentir simpatía por su autobiografía u otros detalles autobiográficos que intercala en varios de sus trabajos. Creció en un harén durante la ocupación francesa y la Segunda Guerra Mundial.

El harén era custodiado por un hombre en el portón, a quien se debía pedir permiso para salir<sup>4</sup>; ella recuerda la forma dolorosa en la que le enseñaron el Corán<sup>5</sup>; y su sorpresa al haber escapado al analfabetismo al que otras mujeres de su clase estaban condenadas, debido al control masculino ejercido sobre ellas. En *Hacer la Batalla Diaria* ella escribe:

“Mi padre me adoraba. Solía llevarme en su mula a la mezquita para las oraciones del viernes, y me mantenía a su lado durante largas horas de lectura o de discusiones con sus amigos. Los libros que él amaba y en los que se concentraba eran historias de la civilización musulmana, que era su pasión. Sin embargo, mi padre, quien me adoraba, estaba inmerso en nuestra herencia y apasionado por nuestra civilización, me compró una *dyellaba* (túnica tradicional) y trató de forzar el velo en mí a la edad de cuatro años. Para él no había contradicción entre civilización, refinamiento y confinar en vida, física y mentalmente, a una niña<sup>6</sup>”.

Otra anécdota de la autobiografía de Mernissi ilustra muy bien su relación con el uso del velo. Durante la Segunda Guerra Mundial (Mernissi aún no tenía nueve años de edad) dice que ella y su primos compañeros de juego, Samir y Malika, estaban tratando de comprender por qué los Franceses y los Norteamericanos estaban en Marruecos. La prima Malika sugirió que “las tribus de

pelo rubio estaban luchando contra la gente de pelo castaño” [los alemanes versus los franceses].

Los jóvenes Samir y Fátima estaban aterrorizados, cuando un primo mayor, Zin, confirmó la teoría de Malika, que Hitler “odiaba el pelo oscuro y los ojos oscuros, y que estaba lanzando bombas desde aviones en donde se descubriera una población de pelo oscuro”. Samir le rogó a su madre que tiñera su pelo con henna (esto es, rojo) y Mernissi empezó a vestir uno de los velos de su madre:

“Corría por ahí con uno de los velos de mi madre amarrado firmemente al rededor de mi cabeza, hasta que ella se dio cuenta y me forzó a quitármelo. “¡No te cubras nunca tu cabeza!” gritó la madre. “¿Me entiendes? ¡Nunca! ¡Estoy luchando en contra del velo, ¿y te estás poniendo uno?! ¿Qué es esta tontería?” Le expliqué acerca de los judíos y la Alemania, las bombas y los submarinos, pero ella no se impresionó. “Incluso si Hitler, el Rey Todopoderoso de la Alemania, estuviera detrás de ti”, dijo, “debes enfrentarlo con tu pelo descubierto. Cubrir tu cabeza y esconderlo no ayudará. Esconderse no resuelve los problemas de una mujer. Eso sólo la identifica como una víctima fácil. Tu abuela y yo hemos sufrido suficiente debido a este asunto de cubrirse la cabeza. Nosotras sabemos que no funciona. Quiero que mis hijas tengan su frente alta, y que caminen en el planeta de Alá con sus ojos en las estrellas”. Y diciendo eso, me arrancó el velo y me dejó totalmente indefensa, enfrentando a un ejército invisible que estaba persiguiendo a la gente con pelo oscuro”<sup>7</sup>.

La madre de Mernissi, como otras mujeres de su generación, luchó y gradualmente cambió las prácticas de uso del velo en Marruecos. Se pasaron de los inmensos envoltorios para el cuerpo (*haïk*) a vestidos largos tipo piyama, y sus hijas vistieron ropas occidentales. Luego de la independencia en 1956, las mujeres retornaron de una manifestación nacionalista un día, con las caras y las cabezas descubiertas. “De allí en adelante, no se vio más el lizam negro cubriendo el rostro de las jóvenes en la ciudad de Fez; sólo las ancianas y las campesinas jóvenes recién migrantes mantuvieron el velo” (como signo de su ascenso en la escala social)<sup>8</sup>. Frente a esto, ¿podría una niña desarrollar otra cosa distinta de una



actitud cuanto menos ambivalente, sino completamente negativa hacia el uso del velo? ¿Podría una joven decidir si deseaba cubrirse en este contexto, sin ser vista como retrógrada o anti-nacionalista?

Mernissi aún está obviamente traumatizada por estas memorias y sus escritos enteros son evidentemente una búsqueda de la causa de su dolor, como una forma de cambiarlo y remediarlo. ¿Quién no condenaría tal sistema? Que las mujeres de su clase tuvieran que usar el velo (niqab) cuando se les permitía salir, hace que su ecuación de que el uso del velo es un símbolo de la opresión de las mujeres, aparentemente sea evidente. El problema es que Mernissi equipara su experiencia con el velo bajo el sistema marroquí como 'la' experiencia del uso del velo por definición, o el verdadero significado del uso del velo.

Como explicaré más en detalle luego, Mernissi falla al no reconocer tanto la multiplicidad de las prácticas islámicas alrededor del velo (y por lo tanto sus significados, como fueron descriptos en el Capítulo Tres), como la multiplicidad de los discursos islámicos alrededor de su uso. Persigue una interpretación anti-histórica, que equipara al sistema social, político y económico del Marruecos del siglo veinte, con el sistema árabe del siglo séptimo; atribuye lo que resultó ser el Marruecos del siglo veinte con lo que el propio Profeta Muhámmad imaginó como un ideal positivo del Islam. También equipara el resultado en Marruecos con el resultado del mundo musulmán entero, hasta el punto de que discute el significado del velo en 'el' orden social musulmán, como si Indonesia, Bangladesh, Marruecos, Arabia Saudita y otras naciones, fueran sistemas idénticos a aquella primera comunidad musulmana en la Arabia del siglo séptimo:

“La visión religiosa del Profeta, sus experiencias personales y la estructura de la sociedad contra la que estaba reaccionando, todo contribuyó a la forma que la sociedad islámica tomó. Las presunciones detrás de la estructura social musulmana, la dominación masculina, el temor a la tentación y la discordia, la necesidad de satisfacción sexual, de que los hombres amaran a Dios por encima de todo lo demás, estaban ya encarnadas en leyes específicas que han regulado las relaciones masculino-femeninas en los países musulmanes por catorce siglos<sup>99</sup>”.

Por lo tanto, mis principales desacuerdos con Mernissi son dos: (1) una interpretación anti-histórica del significado de los símbolos religiosos, que falla en contextualizar cómo la gente lleva a cabo el Islam de manera diferente en tiempo y lugares diferentes; y (2) una reducción simplista que no reconoce la multiplicidad de discursos alrededor del uso del velo. Mernissi descuida analizar cómo la religión puede ser usada y manipulada en muchas formas, y que es tan sólo una de las muchas instituciones que interactúan en formas complejas en una sociedad para producir el comportamiento social, político, económico e individual<sup>10</sup>. Como mencioné en la introducción a este libro, una forma de contrarrestar tales generalizaciones anti-históricas es profundizar en un tiempo y locación particular y proveer datos contextualizados sobre las mujeres musulmanas. Ésta es la metodología histórica, etnográfica y antropológica. Los practicantes de este método son cautelosos de hacer cualquier clase de afirmación acerca del 'Islam' como religión<sup>11</sup>. Lazreg: "Es equivocado y simplista mirar al Islam como un texto que es aprendido y aplicado fielmente por todos los miembros de la sociedad en la que se lo practica"<sup>12</sup>.

Para contrarrestar el estereotipo negativo de que el hiyab es un símbolo de la opresión del Islam sobre las mujeres, no creo que sea suficiente proveer solamente miradas detalladas de la vida de algunas musulmanas (aunque eso es esencial también). Hay un debate apropiado para sostener al nivel de las ideas. Lazreg está en lo cierto al señalar que en la práctica los musulmanes puede que no 'aprendan y apliquen fielmente el Islam como un texto' en sus vidas diarias. A pesar de esto, los musulmanes con frecuencia justifican su comportamiento remitiéndose a 'lo que el Islam requiere'. Es pertinente preguntar si el 'Islam' requiere la clase de sociedad que Mernissi condena como hostil hacia las mujeres, o si hay visiones alternativas que son más favorables a las mujeres. Aquí, entonces, está mi segunda área de desacuerdo con Mernissi: su falla al indagar en las prácticas y significados del uso del velo en Marruecos, para ver si reflejan la única versión posible del Islam; esto es, si algunas de estas prácticas marroquíes son supresoras de las mujeres, para investigar si el Corán puede soportar otras lecturas no restrictivas. En este capítulo fundamentaré que los argumentos de

Mernissi sobre la visión que el Islam tiene de las mujeres, son contradictorios por las mismas fuentes del Islam, El Corán y la Tradición Profética.

Mernissi vive en un tiempo en el que el significado del Islam está siendo debatido con fiereza en el mundo musulmán. Los debates contienen interpretaciones tanto restrictivas como permisivas acerca de la posición de las mujeres en el Islam. Mernissi parece ignorar lo anterior y promover lo primero como autoritativo, aunque ella misma pretende ser un agente de la reforma positiva dentro del redil islámico. Mi cuestionamiento a Mernissi no es negar que las sociedades musulmanas encarnen prácticas o discursos represivos sobre las mujeres. Mi disputa con ella es acerca del Islam normativo: ¿es la visión coránica realmente misógina o no? Una interpretación del Corán favorable a las mujeres contrarrestaría tanto el punto de vista de Mernissi, como cualquier otra interpretación coránica que sea supresora de las mujeres. Antes de desarrollar este argumento, expondré las posiciones de Mernissi sobre el velo tal como fueron desarrolladas en sus dos libros, *Más Allá del Velo* y *El Velo y la Élite Masculina*.

## **B. Las mujeres en Más Allá del Velo y El Velo y la Élite Masculina**

*Más Allá del Velo*, publicado por primera vez en 1975, trata acerca de los efectos de la modernización sobre la sociedad marroquí tradicional, y sobre las relaciones (especialmente sexuales) entre los hombres y las mujeres. El argumento básico de Mernissi es que la modernización es un cambio rápido, inestable pero bienvenido, de los roles masculino-femeninos en el Marruecos tradicional. Los roles tradicionales enfatizaron la subyugación de las mujeres ante los hombres, su aislamiento en el hogar y la domesticidad obligatoria: “Los fundamentalistas están en lo correcto al decir que la educación para las mujeres ha destruido las fronteras y definiciones tradicionales de espacio y roles sexuales. La escolaridad ha disuelto las disposiciones tradicionales de segregación espacial

incluso en los países petroleros ricos, en donde la educación es segregada por sexo, simplemente porque, para ir al colegio, ¡tienen que cruzar la calle!” (p. xxviii). Mernissi sostiene que en el Islam, la mujer es vista como una criatura peligrosa que necesita control. El uso del velo, el aislamiento y las cosas parecidas son el intento del orden social musulmán de lidiar con la amenaza que las mujeres significan (*fitnah*), la amenaza de lo anti-divino y a la comunión de los hombres con Dios (pp.19 y 44). Las mujeres son de esta forma excluidas de la comunidad de los creyentes. Ella concluye que la modernización es una amenaza al orden social musulmán debido a que alienta el amor heterosexual entre el esposo y la esposa, mientras que el orden social musulmán desea impedir tal amor (p.8): “La igualdad sexual viola la premisa del Islam, expresada en sus leyes, de que el amor heterosexual es peligroso para el orden de Dios. El matrimonio musulmán está basado en la dominación masculina. La falta de segregación de los sexos viola la ideología del Islam sobre la posición de las mujeres en el orden social: ellas deben estar bajo la autoridad de los padres, hermanos o esposos” (p.19). Más Allá del Velo está dividido en dos partes. La Parte Uno intenta establecer que en el orden social ‘musulmán’ las mujeres son vistas como una amenaza que necesita contención, y la Parte Dos es una mirada a la sociedad marroquí contemporánea, la cual se supone que refleja ‘el orden social musulmán’ expuesto en la Parte Uno.

La Parte Dos está basada en las entrevistas conducidas en 1971 y en un estudio de las cartas recibidas por el servicio de consejería de la televisión religiosa del Estado Marroquí. Las cartas y las entrevistas apoyan la convicción de que los marroquíes están inconformes con los cambios que la modernización ha traído a la vida marroquí tradicional.

Mientras que en Más Allá del Velo Mernissi creyó que “las mujeres eran mucho más felices antes de los tiempos del Profeta” (p.17), para el momento en que ella escribió *El Velo* y la *Élite Masculina* cerca de doce años después, parece haber cambiado de idea: “Cuando acabé de escribir este libro había llegado a entender una cosa: si los derechos de las mujeres son un problema para algunos

hombres musulmanes modernos, no es debido al Corán ni debido al Profeta, ni debido a la tradición islámica, sino simplemente porque aquellos derechos entran en conflicto con los intereses de la élite masculina<sup>13</sup>. Ella dice que encontró en la comunidad del Profeta mujeres fuertes, inteligentes y activas que hablaban y participaban en los asuntos políticos, económicos y sociales de la comunidad.

El Velo y la Élite Masculina es un intento de retornar a la primera comunidad islámica y a las fuentes del Islam para reinterpretar el hiyab usando los métodos tradicionales de la erudición islámica: la ciencia de la interpretación de la Tradición Profética y coránica, enfocándose en la *'asbab an-nuzul* (la razón para la revelación de un versículo). Esta aproximación marca algo así como un retorno en el intento de Mernissi para examinar los derechos de las mujeres en el Islam, aunque, como yo mostraré, el libro contiene importantes similitudes con *Más Allá del Velo*, dejando el resultado final no mucho más satisfactorio. El Velo y la Élite Masculina elabora un argumento que arroja al Profeta en contra de 'Umar, uno de sus más cercanos compañeros, su suegro y el segundo califa luego de la muerte del Profeta. Mernissi sugiere que el Profeta era una clase de feminista dedicado a los derechos de las mujeres, y 'Umar, un misógino dedicado a controlarlas.

En un momento crucial en la historia de la primera comunidad, entre 3 y 8 años de derrotas militares y de escándalos asociados con sus esposas, el Profeta, afirma Mernissi, cedió a las exigencias misóginas de 'Umar para instituir el hiyab (p.162). Sostiene que en esta forma la supremacía masculina triunfó sobre las luchas de las compañeras (tales como las de 'Aa'ishah y Umm Salamah) por la igualdad y que el hiyab es un símbolo de esa lucha entre los hombres y las mujeres, "el vestigio de una guerra civil que nunca llegará a su fin" (p.191).

Naturalmente estos dos libros contienen una riqueza de material con el cual entablar un nutrido debate. Dado que mi interés en sus trabajos está relacionado con mi preocupación acerca de la noción de que el hiyab es opresivo, me limitaré al examen sólo de aquellos temas que son relevantes al hiyab. De esta forma dejaré al

margen las discusiones en *Más Allá del Velo* acerca de las prácticas matrimoniales (divorcio, poligamia), las relaciones intra-familiares, el papel de la suegra, etc., y en *El Velo y la Élite Masculina*, su examen de la Tradición Profética acerca de las mujeres y el liderazgo, y todos los pormenores de su historia de la primera comunidad de musulmanes.

*Más Allá del Velo* dispone varios fundamentos temáticos (continuados en el *El Velo y la Élite Masculina*) relevantes para un estudio del hiyab, a pesar de que el libro sólo menciona brevemente el uso del velo. Primero, Mernissi está convencida de que el Islam ve a las mujeres como una amenaza al orden social. Segundo, está convencida de que el Islam considera a la femineidad como anti-divina. Tercero, que debido a estas nociones acerca de las mujeres como amenazas y anti-divinas, distraen a los hombres de la piedad y la comunicación con Dios. Cuarto, que debido a ese potencial para la distracción, son excluidas de la comunidad de creyentes (la Ummah), subyugadas por los hombres a través de la poligamia, el divorcio, el aislamiento, la segregación de los sexos y el uso del velo. Finalmente, el velo es un símbolo del control del Islam y del desprecio por ellas. Explicar el primer tema hace del segundo, tercero, cuarto, y quinto temas que se explican por si solos.

#### TEMA 1: LAS MUJERES COMO UNA AMENAZA AL ORDEN SOCIAL

Mernissi arriba a su conclusión de que el Islam ve a las mujeres como una amenaza al orden social, a través de su entendimiento de la visión islámica de la sexualidad de las mujeres. Cree que la sociedad musulmana contiene teorías contradictorias de la sexualidad: una “teoría explícita” de la sexualidad femenina, hallada en algunos escritores musulmanes contemporáneos tales como ‘Abbás Mahmud al-Aqqad en *Las Mujeres en el Corán*; y una “teoría implícita” de la sexualidad femenina resumida por el escritor del siglo 11, al-Ghazali en *El revivir de las Ciencias Islámicas*. De acuerdo con Mernissi, al-Aqqad argumenta que el Corán establece la supremacía y dominación masculina sobre las mujeres, y que la naturaleza de ellas es masoquista, disfrutando su derrota ante los hombres. En la teoría explícita, las mujeres son pasivas, los hombres activos.

A pesar de esto, Mernissi no le da demasiada importancia a al-Aqqad o la 'teoría explícita', porque cree que es la teoría implícita, como se ve en el libro de al-Ghazali, el Libro del Matrimonio, según la cual las mujeres son activas, cazando a la pasiva presa masculina, teoría que "va más lejos (que la teoría explícita) hasta el inconsciente musulmán"<sup>14</sup>.

Para Mernissi, el orden social musulmán entero está construido alrededor de una noción de una sexualidad femenina activa y peligrosa. En el trabajo de al-Ghazali, las mujeres son presentadas como seres deseosos con un impulso sexual. Mernissi atribuye a al-Ghazali "asombro ante las avasalladoras exigencias sexuales de las mujeres" (pp.39-40) de que los hombres tengan un deber de satisfacer a sus esposas sexualmente. Al-Ghazili escribe: "Si no se logra con precisión la cantidad que la mujer requiere de contacto sexual para garantizar su satisfacción, es porque tal meta es difícil de lograr".

Mernissi concluye de este párrafo que al-Ghazali ve las exigencias sexuales femeninas con asombro, y que "admite lo difícil que es para un hombre satisfacer a una mujer" (p.40).

Dado que supuestamente las mujeres son reconocidas por ser criaturas deseosas, el hecho de que estén insatisfechas con sus esposos las convierte en una amenaza para el orden social, porque podrían andar "al acecho" de un hombre, para tentarlo y hacerlo cometer sexo ilícito (p.39).

De allí la conclusión de Mernissi, de que en el Islam "lo que se ataca y se degrada no es la sexualidad sino a las mujeres, como la encarnación de la destrucción, el símbolo del desorden" (p.44).

Mernissi traduce estas ideas en la noción de que el Islam ve a las mujeres como una agresión sexual activa. "La musulmana está dotada con una atracción fatal que erosiona la voluntad masculina para resistirse a ellas y que lo reduce a un papel de aceptación pasiva. Él no tiene opción: sólo puede rendirse a su atracción, de allí la identificación de ella con la *fitnah*, el caos, y con las fuerzas anti-divinas y anti-sociales del universo". Mernissi está jugando el papel de la crítica feminista a la mujer fatal que ella atribuye aquí a la visión de las mujeres que tiene el Islam.

Mernissi parece ofenderse con la preocupación de al-Ghazali acerca de la 'virtud' de las mujeres, debido a que interpreta la preocupación por la misma como un intento de controlar la autodeterminación sexual femenina. Como toda feminista, Mernissi aparentemente ve al matrimonio y la proscripción del sexo extramarital como una opresión al deseo femenino:

“El panorama de los derechos sexuales femeninos en la cultura preislámica revela que la sexualidad de las mujeres no estaba atada por el concepto de legitimidad. Los hijos pertenecían a la tribu de sus madres. Las mujeres tenían libertad sexual para entrar en unión con más de un hombre o romperlas, ya fuera simultánea o sucesivamente. Una mujer podía ya fuera reservarse para un hombre a la vez, sobre una base más o menos temporal... o podía ser visitada por muchos esposos en tiempos diferentes cuandoquiera que su tribu nómada o caravana de comercio pasara por el pueblo o campamento (p.78)”.

El Islam cambió estas prácticas, e hizo del matrimonio entre la mujer y su esposo el único legítimo (siendo que ella tiene permitido divorciarse y casarse nuevamente según su propio criterio). Mernissi descarta esto por temor a la autodeterminación sexual femenina, y subraya su conclusión de que “la estructura social musulmana completa puede ser vista como un ataque en defensa o en contra del poder disruptivo de la sexualidad femenina” (p.45).

El segundo, tercero, cuarto y quinto tema (lo femenino es equivalente a lo anti-divino; las mujeres distraen a los hombres; son excluidas de la comunidad de creyentes; sobre el velo) simplemente continúan con lo mismo a partir de esta primera presunción de que son una amenaza al orden social. (2): Para Mernissi, la idea de que las mujeres son seres deseosos que pueden ser satisfechas legalmente sólo dentro del matrimonio es también la razón por la cual el Islam las equipara con lo anti-divino (una mujer insatisfecha lleva a la seducción y a la destrucción del orden social, semejante a la destrucción anti-divina del orden social). (3): Argumenta que son vistas solamente como una forma para que los hombres satisfagan sus apetitos sexuales, y de este modo puedan regresar a su contemplación de Dios. Por estas razones, sostiene que el Is-



lam ve al amor heterosexual entre los hombres y las mujeres como una amenaza, dado que el amor heterosexual desafía la lealtad del hombre y la atención a Dios (pp.8, 13, 45). Adicionalmente, argumenta que los hombres y las musulmanas son socializados para ser enemigos, mantenidos aparte por la segregación, poniendo a las mujeres bajo el dominio del hombre (p.20). (4): Como agente del caos social y una fuerza satánica, la mujer activa sexualmente debe ser contenida y controlada: “Dado que las mujeres son consideradas por Alá como un elemento destructivo, deben ser confinadas espacialmente y excluidas de cualquier otro asunto que no sea la familia. El acceso femenino al espacio fuera de lo doméstico es puesto bajo el control de los machos” (p.19). Encerrada en el hogar, concluye que las mujeres no son consideradas parte de la humanidad y por lo tanto son excluidas de la comunidad de los creyentes, la Ummah. (5): El velo es el símbolo de esa exclusión.

#### TEMA 5: SOBRE EL VELO

La importancia de las presunciones de Mernissi acerca de la visión del Islam sobre las mujeres como ‘anti-divinas’, con una sexualidad agresiva que debe ser controlada, se ven resaltadas en su visión del velo, y vinculadas a su entendimiento de la segregación y su relación con el espacio. Argumenta que las instituciones establecidas que regulan la interacción masculino-femeninas dividieron el espacio social en territorios: “el universo de los hombres (la Ummah, la religión de mundo y el poder), y el de las mujeres, el mundo doméstico, de la sexualidad y la familia” (p.138). Los dos universos tienen una dimensión espacial: el masculino equivale a todo lo que está afuera del hogar, y el de las mujeres está confinado a la esfera doméstica. La presencia de las mujeres afuera del hogar, mientras algunas veces se ve como necesario, está condenada como una “anomalía, una transgresión” (p.139).

Para Mernissi, requerir que las mujeres usen el velo cuando se está fuera del hogar es asegurar que los universos masculino y femenino no se mezclen. El uso del velo es una “forma simbólica de aislamiento” (p.140), y “una expresión de la invisibilidad de las mujeres en la calle, un espacio masculino por excelencia” (p.97). El

velo “significa que la mujer está presente en el mundo de los hombres, pero invisible; no tiene derecho de estar en la calle” (p.143). El velo protege a los hombres contra del poder de la mujer de crear caos social:

“Una mujer siempre está transgrediendo en un espacio humano, porque ella es, por definición, un enemigo. Una mujer no tiene derecho de usar los espacios masculinos. Si entra en ellos, está perturbando el orden masculino y su paz mental. Está realmente cometiendo un acto de agresión en contra de los hombres, sólo por estar presente en donde no debería estar. Una mujer en un espacio tradicionalmente masculino perturba el orden de Alá, al incitar a los hombres a cometer zîna (fornicación). El hombre tiene todas las de perder en este encuentro: paz mental, auto-determinación, lealtad a Alá, y prestigio social (p.144)”.

El Velo y la Élite Masculina, publicado por primera vez en 1987, intenta responder la siguiente pregunta:

¿Es posible que el mensaje del Islam haya tenido sólo un efecto limitado y superficial sobre los profundamente supersticiosos árabes del siglo séptimo, que fallaron en integrar su interpretación inicial al mundo y a las mujeres? ¿Es posible que el hiyab, el intento de velar a las mujeres, lo cual se reclama hoy como básico para la identidad musulmana, no sea sino la expresión de la persistencia de la mentalidad pre-islámica, la mentalidad de la yahilíyah (Época de la Ignorancia pre-islámica) que se supone que el Islam debía eliminar? (p.81)”.

Para responder a la pregunta que se acaba de plantear, si es o no el hiyab un remanente de la ignorancia preislámica, Mernissi retrocede hasta la comunidad del Profeta, para examinar los acontecimientos que ocasionaron la revelación de los versículos que piden a las musulmanas que se cubran. Como ya mencioné, esta es una metodología completamente diferente a la de Más Allá del Velo. A pesar de esta nueva metodología, en El Velo y la Élite Masculina llega a las mismas conclusiones acerca de la visión del Islam sobre las mujeres: están asociadas con lo anti-divino y excluidas de la Ummah. La sexualidad de las mujeres es menos tratada en este texto.

En *El Velo y la Élite Masculina*, Mernissi re-establece su noción de que el Islam ve a las mujeres como antagonistas de lo divino. Hace esto en su discusión de un reporte narrado por Abu Hurairah: “El Profeta dijo que el perro, el asno, y la mujer interrumpían la oración si pasaban frente a un creyente (mientras reza), interponiéndose entre él y la qiblah (dirección en que se reza)” (p.64). Mernissi señala qué tan importante es la qiblah para los musulmanes, dado que se orienta hacia allí para las oraciones en donde quiera que esté en el mundo, una característica unificante de nuestra comunidad islámica (Ummah). Escribe:

“La qiblah hace que el universo gire, con una ciudad árabe en su centro. Excluir a las mujeres de la qiblah, entonces, es excluirlas de todo: de la dimensión sagrada de la vida, como de la dimensión nacionalista, que define el espacio como el campo del etnocentrismo árabe y musulmán... Dado que la tierra entera es una mezquita, alinear a la mujer con los perros y asnos, como lo hace el reporte de Abu Hurairah, y etiquetarla como una perturbación, equivale a decir que hay una contradicción fundamental entre su esencia y lo divino... (pp. 69–70)”

Mernissi usa este reporte de Abu Hurairah, a quien ella presenta como un misógino, con el fin de argumentar que el Islam considera que lo femenino es mancillante: “Para entender la importancia para el Islam de ese aspecto de la femineidad, evocando perturbación y mancillamiento, haríamos bien en mirar la personalidad de Abu Hurairah, quien, por así decirlo, le dio fuerza legal” (pp.70–71).

Para reiterar su opinión de que el Islam desea excluir a las mujeres de lo divino, y por lo tanto de la comunidad de creyentes, Mernissi a continuación discute los significados lingüísticos de la palabra *hiyab*. La palabra *hiyab* se deriva de la raíz, *háyabah*, que significa “cubrir, velar, ocultar, refugiar”.

Mernissi nota que dependiendo del contexto, tiene diferentes usos. Los ejemplos que da son que: los príncipes árabes solían velarse para escapar de la mirada del séquito, y para proteger a los espectadores del brillo del Príncipe; los sufíes usan el término *hiyab* para referirse a los distraídos por las delicias terrenales, incapaces

de ver a Dios; anatómicamente, el hiyab denota frontera y proyección: las cejas, al-hayibán; el diafragma, hiyab al-yáwf (hiyab del estómago); el himen, hiyab al-bukuríyah (hiyab de la virginidad). En el Corán, la palabra hiyab es usada en varias formas, incluyendo la noción del hiyab como un velo entre el hombre y Dios (pp.93–97)<sup>15</sup>. Mernissi se ofende por esto:

“Entonces es de hecho extraño observar el curso moderno que ha tomado este concepto, que desde el comienzo tuvo semejante connotación, tan fuertemente negativa en el Corán. El mismo signo de la persona que está condenada, excluida de los privilegios y la gracia espiritual a la que el musulmán tiene acceso, se reclama en nuestro tiempo como un símbolo de la identidad musulmana, el ‘maná’ para la musulmana (p.97)”.

Termina el capítulo reiterando un tema central de Más Allá del Velo: que el hiyab separa a las mujeres de Dios. El hiyab segregó los sexos, y “el velo que descendió del Cielo iba a cubrir a las mujeres, separarlas de los hombres, del Profeta, y de ese modo, de Dios” (p.101).

Habiendo ‘demostrado’ que el Islam está en contra de la femineidad, Mernissi prosigue discutiendo las razones por las que la Revelación instituyó el velo. El primer versículo es el ‘versículo del hiyab (cortina)’, como los fuqahá (juristas musulmanes) lo llaman, revelado en la recepción luego de la boda del Profeta con Záinab:

*“¡Oh, creyentes! No entréis en la casa del Profeta a menos que os invite a comer, y no estéis procurando la ocasión (de que se os invite); y si fuereis invitados, entonces entrad, luego que hayáis comido, retiraos y no os pongáis a hablar antes de la comida ni después; en verdad, esto incomoda al Profeta, y se avergüenza (de pedirlos que os retiréis); pero Dios no se avergüenza de la verdad. Cuando pidáis a ellas (sus esposas) algo, hacedlo desde detrás de una cortina (o que ellas tengan puesto un velo). Esto es más puro para vuestros corazones y los de ellas. No debéis molestar al Mensajero de Allah, ni debéis casaros nunca con quienes fueran sus esposas. En verdad, esto es algo grave para Dios...”* (Corán 33:53).

En esta ocasión, algunos invitados varones se habían quedado más tiempo del que habían sido bienvenidos, y el Profeta, siendo demasiado cortés como para pedirles que se fueran, había esperado frustrado en la casa de 'Aa'ishah hasta que se fueran. Anas ibn Málík fue a recoger al Profeta luego de que los invitados se fueron, y mientras volvía, fue revelado este versículo.

Anas reportó que con un pie dentro de su casa y el otro todavía afuera, el Profeta dejó caer una cortina entre él y Anas. Mernissi le da mucha importancia a este evento, enfatizando que la 'cortina' fue interpuesta entre dos hombres, no entre hombres y mujeres, y su punto es que lo que pretendía originalmente era separar a dos hombres, resultó tergiversado por la ley musulmana misógina hasta serle impuesto a las mujeres.

Mernissi prosigue en discutir la vida en familia del Profeta, las relaciones con las mujeres, y las guerras militares, con el fin de presentar su versión final del hiyab: el triunfo de la supremacía machista sobre un breve momento de la historia feminista en la primera comunidad musulmana. Presenta al Profeta (P y B) como profeminista, revolucionando las relaciones masculino-femeninas, al darle por ejemplo, a las mujeres, el derecho a no ser heredadas en matrimonio, el derecho a heredar bienes, (en donde previamente no tenían tales derechos) y al tratar de abolir la esclavitud (pp.104, 120– 125). Discute uno de los versículos revelados en respuesta a la pregunta de Umm Salamah acerca de por qué las mujeres no están en el Corán, mencionado abajo en la sección C, y dice:

“La respuesta del Dios musulmán a Umm Salamah fue muy clara. Alá habló de los dos sexos en términos de igualdad total como creyentes, esto es, como miembros de la comunidad. Dios identifica a aquellos que son parte de su reino, aquellos que tienen un derecho a su “vasta recompensa”. Y no es el sexo lo que determina quién gana su gracia; es la fe y el deseo de servirlo y obedecerlo. El versículo que Umm Salamah oyó es revolucionario... (pp. 118–119)”.

Tan revolucionario, de hecho, que Mernissi piensa que los hombres estaban infelices con esta nueva religión, los cuales hasta

entonces habían dejado sus costumbres familiares pre-islámicas intactas (pp.120, 142). Mernissi sugiere que las mujeres, “alentadas” por esta victoria, reclamaron luego una parte en el botín de guerra, y para los hombres esto era forzar las cosas demasiado (p.129). Mernissi argumenta que los hombres hallaron en ‘Umar un campeón de sus quejas en contra de los derechos de las mujeres. De acuerdo con Mernissi, ‘Umar fue capaz de presionar al Profeta hasta que finalmente capituló en sus esfuerzos revolucionarios, y el siguiente versículo fue revelado:

*“Los hombres están a cargo de las mujeres debido a la preferencia que Alá ha tenido con ellos, y deben mantenerlas con sus bienes. Las mujeres piadosas obedecen a Alá y a sus maridos, cuidan en ausencia de ellos [su honor y sus bienes] encomendándose a Alá”* (Corán 4:34)<sup>16</sup>. Ella dice que el Profeta finalmente aceptó la insistencia de ‘Umar acerca del velo, porque él y la comunidad estaban desgastados por escándalos personales en la vida del Profeta (los hipócritas estaban acosando a sus esposas, ‘Aa’ishah fue acusada de adulterio), y luego de haber estado bajo asedio por parte de sus enemigos (pp.163, 167, 172). Para Mernissi, este versículo representa un “doble retroceso” del mensaje previamente igualitario de Muhámmad, simbolizado por la institución del hiyab sobre las mujeres creyentes: “el hiyab encarna, expresa, y simboliza este retroceso oficial del principio de igualdad” (p.179). La institución del velo fue, argumenta, el “opuesto exacto” de lo que el Profeta estaba intentando lograr (p.185). De esta forma, no sólo las esposas del Profeta tuvieron que cubrirse, sino todas las musulmanas (libres): “¡Oh, Profeta! Dile a tus mujeres, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con sus mantos; es mejor para que se las reconozca y no sean molestadas. Alá es Perdonador, Misericordioso” (Corán 33:59).

Mernissi sostiene que ‘Umar no entendió el deseo del Profeta por “la civilidad y la decencia” en la vida diaria, de controlar los impulsos por la propia voluntad de cada cual. En ese tiempo, los hombres estaban acosando a las mujeres en las calles, urgiéndolas a acostarse con ellos. De acuerdo con Mernissi, la solución de ‘Umar fue “levantar barreras y esconder a las mujeres, que eran objeto de envidia”.

“Desafortunadamente para el Islam, el conflicto y el debate sobre esta cuestión tuvo lugar al final de la vida de Profeta, cuando se estaba haciendo viejo y era probado y desafiado militarmente en la ciudad donde había esperado realizar todas sus aspiraciones. La reacción de ‘Umar, para quien las barreras constituían la única forma de controlar la violencia, reflejaba la mentalidad de horda que era el pilar de la ética en la Arabia del período de la ignorancia preislámica (al-yahilíyah) (p.185)”.

El Profeta sucumbe a la insistencia de ‘Umar de que las mujeres deberían estar cubiertas. Para Mernissi, como para muchas otras feministas, este es un paso atrás, imponiendo cargas sobre las mujeres mientras se dejaba a los hombres libres para tener el control de sus asuntos. El “hiyab” era la encarnación de la ausencia de control interno; era el velado de la voluntad soberana, la cual es la fuente del buen juicio y del orden en una sociedad” (p.185). El hiyab entonces representa el “triunfo de los hipócritas”:

“En la lucha entre el sueño de Muhámmad de una sociedad en la que las mujeres pudieran moverse libremente por la ciudad (debido a que el control social sería la fe musulmana que disciplinara el deseo), y las costumbres de los hipócritas que, sólo piensan en la mujer como un objeto de envidia y violencia, fue esta última visión la que triunfaría... El hiyab reintrodujo la idea de que la calle estaba bajo el control de los sufahá (ignorantes, hipócritas), aquellos que no reprimían sus deseos y que necesitaban un caudillo tribal para mantenerlos bajo control (p.187)”.

Mernissi considera al hiyab como una victoria de la supremacía masculina, debido a que la victoria femenina habría sido que los hombres se controlaran a sí mismos, una campaña para hacer las calles seguras para las mujeres, en vez de hacer que las mujeres se cubrieran.

### c. Discusión de Temas

El relato de Mernissi sobre la visión tradicional de la sexualidad de las mujeres, su lugar y papel en la sociedad, ciertamente captura en alguna dimensión la experiencia de las musulmanas. De

hecho, como su autobiografía muestra, su relato captura su propia experiencia, de crecer en Marruecos en los años '40. Hay una crítica feminista para hacer a la visión cultural sobre las mujeres en el mundo musulmán, que a los fines de la argumentación 'sexualiza' en demasía la naturaleza femenina, impulsando a controlar y contener a las mujeres (por ejemplo: el purdah completo (aislamiento); barreras en las mezquitas entre las áreas de oraciones de los hombres y las mujeres, tener el área de oración de las mujeres en una habitación separada o en un balcón; 'sexualizar' la voz de la mujer, pidiéndoles que no hablen, o que sólo susurren en la presencia de hombres extraños; la completa segregación en restaurantes, buses, bancos y lugares por el estilo). Son estas visiones culturales en realidad las que Mernissi está atacando y analizando en sus trabajos.

El problema, como lo mencioné anteriormente, es que Mernissi está atribuyendo lo que ve en Marruecos al Islam normativo. No todas las sociedades musulmanas, ni siquiera todas las clases, han aislado, segregado, o velado a las mujeres, y el grado hasta el que los musulmanes ven a las mujeres como seres sexuados que necesitan del control masculino, es un tema para el estudio antropológico y sociológico de grupos particulares de personas, en tiempos y lugares específicos, no para una teoría acerca de la visión del Islam de las mujeres. En *Más Allá del Velo*, Mernissi discute las costumbres populares de Marruecos, los versículos coránicos, la Tradición Profética, y a al-Ghazali, como evidencia para su teoría acerca de la visión islámica de las mujeres.

Hay un problema, sin embargo, en discutir estas fuentes como si todas tuvieran igual status como declaraciones legítimas acerca del Islam.

En un estudio sociológico todas las fuerzas que moldean la ideología y la cultura de la gente requieren un trato parejo. Los eruditos pueden considerar que un cuento popular puede ser una fuente fundacional que provee a un pueblo con una visión cosmogónica. Sin embargo, esto sólo se aplica para entender cómo ellos en particular viven y entienden sus vidas. Como relato del Islam y como su visión normativa, los cuentos populares son inadmisibles como una fuente de guía. Si Mernissi se hubiera limitado a argumentar, "así es como



el Islam ha actuado en Marruecos, y desearía que hubiera algunos cambios en las prácticas relacionadas con las mujeres”, habría estado pisando terreno seguro y tenido el apoyo de muchos musulmanes religiosos de todo el mundo, yo misma incluida. Pero no lo hace. Ni siquiera argumenta, como lo hace Áhmed, que el Islam (como el Corán) tiene un mensaje éticamente igualitario que fue pasado por alto en la elaboración histórica patriarcal de la ley islámica. Mernissi argumenta: “Éste es el Marruecos que el Islam construyó, y así es como se verá cualquier sociedad que siga sus leyes”.

Existen costumbres marroquíes que son contrarias tanto a la letra como al espíritu del Islam. Mantener a las mujeres en el analfabetismo es un ejemplo excelente. Y como ella resalta, algunos cuentos populares de Marruecos (al igual que en Occidente) encarnan sentimientos misóginos (“Las mujeres son fugaces naves de madera, cuyos pasajeros están condenadas a la destrucción”)<sup>17</sup>. Sin embargo, se equivoca acerca del Corán, la Tradición Profética e incluso acerca de al-Ghazali.

### 1. ¿QUÉ ES EL ISLAM?

Es así como mi más importante crítica sobre Mernissi radica en la pregunta “¿Qué es el Islam?” En *El Velo* y la *Élite Masculina*, Mernissi ofrece la siguiente definición acerca de ser musulmán:

“Defino ser musulmán como pertenecer a un Estado teocrático. Lo que el individuo piensa es secundario para esta definición. Ser marxista o leninista o ateo no le impide a uno obedecer las leyes nacionales, aquellas del Estado teocrático, las que definen los crímenes y establecen los castigos. Ser musulmán es un asunto civil, una identidad nacional, un pasaporte, un código de leyes de familia, un código de derechos públicos. La confusión entre el Islam como fe y opción personal, y el Islam como ley y religión estatal, contribuyó en gran forma, creo yo, al fracaso de los movimientos de izquierda, y de la izquierda en general, en los países musulmanes<sup>18</sup>”.

Esta es definitivamente una definición extraña de ser musulmán. Bajo su definición, sólo los iraníes son musulmanes, debido

a que Irán es el único país musulmán teocrático, en el sentido de ‘gobierno de una orden sacerdotal’ (OED). Ni tampoco estoy segura cómo los judíos, cristianos, ateos o cualquier otro, encontrarían ser definidos como ‘musulmanes’ simplemente porque viven en Marruecos y se ciñen a sus leyes. De hecho, podemos estar aquí en el meollo de la cuestión. Si Mernissi no quiere decir ‘teocracia’ en el sentido más exacto del término, sino en lugar de esto en el sentido de la política pública implementada por la ley islámica (*shari’ah*), entonces esto implica decir que el Islam es lo que el Estado promulga en sus leyes: ‘religión de Estado’, como ella la llama. Al hacer esto, pasa por alto la posibilidad de que la ‘religión del Estado’, esto es, las leyes y las costumbres de la gente, puedan no ajustarse a la intención del Promulgador de las leyes, Dios, o que la ‘religión del Estado’ encarne sólo una de muchas interpretaciones posibles de las intenciones del Promulgador de las Leyes, en detrimento de las otras o; que las leyes y las prácticas de la gente puedan contradecir mandamientos poco evidentes.

Lingüísticamente, un “musulmán” es aquel que se somete a la voluntad de Dios. La persona no puede ser ateo y musulmán al mismo tiempo; el ateo es un káfir, aquel que oculta o niega la existencia de Dios. La pregunta es, ¿a qué se está sometiendo un musulmán? ¿A la práctica tradicional? ¿A un texto claro o ambiguo? ¿A las interpretaciones de ciertos eruditos acerca de esos textos?

La respuesta a este acertijo es complicada. Hay varios niveles de explicación necesarios aquí<sup>19</sup>. Primero y antes que todo, el individuo se está sometiendo a la voluntad de Dios, que está encarnada en el Corán. Se sostiene por parte de los musulmanes creyentes que el Corán es de hecho la Palabra de Dios, revelada al Profeta Muhámmad (P y B) a través del Arcángel Gabriel.

No hay desacuerdo entre los musulmanes (sunnitas, shi’itas, sufíes, etc.) acerca de la autoridad del Corán, aunque hay un intenso debate acerca de la interpretación del texto<sup>20</sup>.

El Corán es la guía y los mandamientos de Dios para la humanidad. Su mensaje tiene la intención de ser universal y eterno. Es la primera fuente para determinar ‘lo que el Islam requiere’. Esto no

significa que 'lo que el Islam requiere' sea siempre obvio, o no esté abierto a diferencias y desacuerdos. Los Compañeros del Profeta Muhámmad, eruditos en la exégesis del Corán, difirieron, y los juristas posteriores aún lo hacen hoy en día acerca del significado de algunos versículos. Es por esto que, tradicionalmente, ninguna interpretación sin consenso ha sido considerada como autoritativa. Naturalmente, aunque la interpretación esté guiada por las reglas de la gramática árabe, el espíritu del Islam y el ejemplo del Profeta (la manera en que él mismo implementó los mandatos coránicos) también depende del criterio de cada individuo. El contexto cuenta. Por ejemplo, hoy en día algunos eruditos interpretan ciertos versículos como apoyando la teoría del 'Big Bang' sobre los orígenes del universo. Evidentemente estos versículos significaron algo distinto para los lectores anteriores a la teoría del Big Bang.

La segunda fuente para entender 'lo que el Islam requiere' es la Sunnah, o Tradición y ejemplo del Profeta<sup>21</sup>. El Corán instruye a la gente a "obedecer al Mensajero" reiteradamente; es por esto que su ejemplo es de suma importancia. La Tradición Profética incluye lo que el Profeta dijo, hizo, y observó a otros haciendo sin recriminarlo. Los musulmanes creemos que la Tradición Profética está preservada en la colecciones de reportes históricos autenticados por los sabios (*hadices*) y en la Sirah, la biografía del Profeta. Cuando se hizo obvio que había gente que estaba fabricando reportes falsos, los eruditos se dieron a la tarea de diseñar la Ciencia del Hadiz, que establecería los criterios para aceptar o rechazar un reporte. Los reportes históricos o hadices, entonces, son clasificados como: indudables (*mutawatir*), auténticos (*sahih*), aceptables (*hasan*), extraños (*garib*), débiles (*daif*) y falsos (*mawdu'*).

Tercero, "lo que el Islam requiere" ha significado, hasta los siglos diecinueve, veinte y veintiuno, el cuerpo de leyes desarrollados por los juristas musulmanes a lo largo de los pasados 1.400 años. La jurisprudencia islámica reconoce otras fuentes de legislación luego del Corán y la Tradición Profética, incluyendo el ejemplo y las opiniones de los compañeros del Profeta, la generación posterior a ellos, el consenso de los sabios y la comunidad, las costumbres locales (en tanto no contravenga la letra explícita del Corán y la

Tradición Profética), el razonamiento analógico-deductivo, las consideraciones de orden público, y asuntos por el estilo. Este no es el lugar para discutir en detalles las fuentes de la ley islámica. El único punto que estoy señalando es que las escuelas de la ley son fundamentales e imprescindibles para definir lo que el Islam es y requiere legalmente. De hecho, durante la Edad Media, los juristas concluyeron que todos los asuntos legales fundamentales habían sido resueltos, y prohibían reformas sistemáticas de gran escala catalogándolas como “innovaciones inadmisibles”<sup>22</sup>. Esta conclusión ha sido desafiada desde los siglos diecinueve al veintiuno por los movimientos sálafis, los wahhabis y otros, que argumentan que las escuelas tradicionales de jurisprudencia han entronizado leyes que son contrarias al Islam. Ellos convocan a retornar a las prácticas puras del Corán y de la Tradición Profética. Una vez que llegamos a este nivel, hemos entrado realmente en el reino de la diferencia. Como Kamali observa: “por lejos la mayor parte de la jurisprudencia islámica (consistente en normas derivadas a través del esfuerzo interpretativo de los sabios, o razonamiento independiente)”<sup>23</sup>.

Ya que los eruditos tempranos reconocieron que no había forma de decidir entre interpretaciones razonables diferentes del Corán y la Tradición Profética, se desarrolló entre ellos un entendimiento común sin importar las diferencias de opinión legal, y se afirmaba que cada una era correcta. Un dicho del Profeta estableció que “cuando un juez ejercita razonamiento y emite un juicio acertado, tendrá dos recompensas; y si yerra en su juicio, habrá ganado una recompensa (por su esfuerzo intelectual)”<sup>24</sup>. Es por esto que hay diferentes escuelas de interpretación legal y regulaciones existentes (una conclusión discutida por los eruditos sálafis modernos, que intentan unificar las escuelas de jurisprudencia tradicionales y desarrollar un código legal islámico único)<sup>25</sup>.

Ahora, Mernissi podría estar analizando un sistema en Marruecos que reflejara la aplicación de la ley islámica como sus juristas la entendieron. Es posible que ellos desarrollaran la ley en formas que restringieron injustamente a las mujeres. Es también posible, sin embargo, que la práctica marroquí no estuviera basada en textos legales explícitos tampoco. La práctica de mantener analfabe-

tas a las mujeres directamente contradice a los reportes: “Buscar el conocimiento es obligatorio para todo musulmán, hombre o mujer”<sup>26</sup>. De esta forma, un sociólogo o antropólogo tendría que considerar que las prácticas marroquíes concernientes a las mujeres son el resultado de una combinación de la legislación del Corán y la Tradición Profética a través de la interpretación de una escuela jurídica en particular, además de las tradiciones locales. Entender los factores económicos y políticos sería crucial para entender cómo las tradiciones locales evolucionaron, cómo lo hicieron las leyes de las escuelas jurídicas, y cómo interactuaron entre sí o dejaron de hacerlo. El impacto del colonialismo, la occidentalización y la importación de la ley estatutaria occidental en la ley marroquí sería esencial. Esto es lo que Bouhdiba quiere decir al señalar la pluralidad social del Islam: “No hay ninguna sociedad ‘musulmana’, sino una multiplicidad de estructuras sociales que manifiestan lealtad al Islam”<sup>27</sup>. Estos últimos puntos evidencian que ‘lo que el Islam requiere’ nunca debe ser equiparado directamente de lo que los musulmanes hacen o dicen. Hay demasiados factores relevantes, como para sintetizar en base a las costumbres de un pueblo los requerimientos normativos de una religión. Si encontramos que un grupo de musulmanes pretende respaldar legalmente las bebidas alcohólicas, ¿significa eso que el Islam aprueba la bebida?<sup>28</sup>. Además, lo que el Islam es y requiere tampoco puede deducirse directamente de los que los musulmanes hacen en respuesta a manuales desarrollados como ley islámica, dado que los manuales de la ley islámica no son categóricos sobre tantos asuntos<sup>29</sup>, y también los musulmanes pueden promulgar leyes de manera imperfecta. Las predilecciones de una comunidad pueden influir sobre en qué manual se basan (si hay alguno), y en qué forma éste se aplica en la práctica, si se hace un esfuerzo concreto al respecto.

Mernissi, en lugar de desarrollar una crítica feminista del orden social musulmán, pretendió cuestionar el Islam normativo sin haber puesto atención a esta clase de interacciones complejas. A continuación voy a rebatir las afirmaciones de Mernissi, desarrollando un argumento que interpreta la visión coránica como una visión positiva para las mujeres.

## 2. LAS MUJERES Y LA SEXUALIDAD EN EL CORÁN Y LA TRADICIÓN PROFÉTICA

Señalé antes que lo que perseguiría en este capítulo era investigar si las conclusiones de Mernissi acerca de la supuesta visión negativa sobre las mujeres en el Islam podrían ser sustentadas con las fuentes primarias, el Corán y la Tradición Profética. Dado que los planteos fundamentales de Mernissi giraban en torno a la visión islámica sobre la sexualidad de las mujeres (peligrosa, por lo tanto necesitadas de control y coerción masculina), es apropiado investigar lo que el Corán y la Tradición Profética dicen acerca de la sexualidad de las mujeres, y de la sexualidad en general.

Como Winter señala, el Islam tiene “una actitud positiva sobre el sexo”, ejemplificada por la declaración del Imam an-Nawawi: “Todos los apetitos endurecen el corazón, con excepción del deseo sexual, que lo ablanda”<sup>30</sup>. No hay nada en el Corán que señale a las mujeres como seres sexuales peligrosos. En lugar de esto, existe la noción de que los hombres y las mujeres son fundamentalmente parecidos, siendo creados de una sola alma, y siendo ambos recipientes del sopro divino:

*“¡Oh, Gente! Temed a vuestro Señor, Quien os ha creado a partir de un solo ser, del que creó a su cónyuge e hizo descender de ambos muchos hombres y mujeres. Temed a Dios, en Cuyo nombre os reclamáis vuestros derechos, y respetad los lazos de parentesco. Por cierto que Dios os observa...”*  
(Corán 4:1)

*“Él es Quien os creó a partir de un solo ser, del cual hizo surgir a su esposa para que encontrase en ella sosiego. Y cuando se unió a ella, quedó embarazada y llevó en su vientre una carga liviana con la que podía andar; pero cuando ésta se hizo pesada, ambos invocaron a Dios: ‘¡Oh, Señor nuestro! Si nos agracias con un hijo sano y virtuoso estaremos agradecidos...’* (Corán 7:189).

*“Le dio forma e insufló en él (Adán) el espíritu. Él os ha dotado de oído, vista e intelecto, pero poco es lo que le agradecéis”* (Corán 32:9)<sup>31</sup>.

Noten qué tan importante es este último versículo. Mernissi ha aseverado que el Islam veía a la femineidad como anti-divina o sucia, y no como “un recipiente del soplo divino”; eso difícilmente tiene sentido. El Corán y la Tradición Profética proveen una imagen natural, de que el deseo sexual es parte de la creación del ser humano, algo que tanto hombres como mujeres tienen en común. Es así como se dirige a los hombres creyentes para que *“recaten sus miradas y se abstengan de cometer obscenidades (fornicación y adulterio)”* (24:30), y en el versículo siguiente, se dirige a las mujeres creyentes: *“Y diles a las creyentes que recaten sus miradas y se abstengan de cometer obscenidades (24:31)”*. La orden de bajar la mirada implica señalar que tanto los hombres como las mujeres pueden excitarse con la mirada. Áhmed señala que la historia coránica de Zuleika, la esposa de ‘Aziz, quien trató de seducir al Profeta José, es presentada en el Corán con simpatía. José era tan atractivo que ella no pudo resistirse a él, pero él sí se resistió a ella y las mujeres de la alta sociedad empezaron a hablar acerca de Zuleika. Zuleika las invita a todas a cenar, y mientras estaban comiendo, invitó a José a salir a su presencia. Ellas quedan tan asombradas por su belleza que se cortan los dedos con los cuchillos, con los que están comiendo: *“Y cuando (ella) se enteró de sus habladurías envió por ellas y les preparó un banquete, y le dio a cada una de un cuchillo, y le dijo (a José) que se presentase ante ellas. Cuando le vieron se maravillaron (por su belleza), y se cortaron los dedos (por la sorpresa), y dijeron: ‘¡Nos refugiamos en Alá! Éste no es un humano; es un ángel distinguido.’ (Dijo ella:) ‘Éste es aquel por quien me censurabais, y en verdad quise seducirlo y se resistió. Y si no hace lo que le ordeno, será encarcelado y humillado”* (Corán, 12:31–32). Áhmed concluye correctamente: *“De esta forma, mientras la conducta de Zuleika fue incorrecta, es presentada como entendible, y la historia no implica que el deseo sexual es malo en sí mismo”*<sup>32</sup>. Un apoyo de la Tradición Profética a este punto de que el deseo sexual femenino es visto como natural y no como malvado o perjudicial, es el reporte que registra a las mujeres que le preguntaron al Profeta si estaban obligadas a hacer abluciones luego de tener ‘sueños eróticos’, justo como los hombres debían hacer. Él contestó que ellas debían hacerlo si notaban una eyaculación<sup>33</sup> (Es decir que contestó su pregunta normalmente sin condenar esta prueba de sus deseos).

El deseo sexual no es malo en absoluto. El Corán describe a los esposos y esposas como “las vestiduras uno del otro”: “*Durante las noches del mes de ayuno os está permitido mantener relaciones maritales con vuestras mujeres. Ellas son vuestras vestimentas, y vosotros las de ellas*” (Corán 2:187). Obviamente, la palabra *vestimenta* implica muchas cosas, incluyendo calor, protección, y ornamentación. También implica intimidad sexual y por lo tanto el versículo está diciendo que Dios ha ordenado a los esposos y esposas “asociarse” uno con el otro sexualmente, y pensar acerca de la relación entre esposos como mutuamente cuidadosa, amorosa y embellecedora.

El reporte del Profeta confirma esto. El matrimonio es recomendado: “El matrimonio es parte de mi ejemplo y quien abandone mi ejemplo no es de los nuestros”<sup>34</sup>. No sólo es recomendado el matrimonio, sino el mismo acto sexual dentro del matrimonio es considerado una caridad que será recompensada por Dios.

El Mensajero de Dios dijo: “En el acto sexual de cada uno de ustedes hay una caridad (*sadaqa*)”. Sus compañeros replicaron: “¡Oh, Mensajero de Dios! Cuando uno de nosotros satisface su deseo sexual, ¿será recompensado por ello?”. Y él respondió, “¿Acaso Dios no castiga a quien le desobedece y satisface su deseo ilícitamente? De la misma forma, quien se satisfaga lícitamente, será recompensado por Dios”<sup>35</sup>.

Según los derechos mutuos asignados por Dios en el Islam, cada cónyuge debe asegurarse de que el otro esté sexualmente satisfecho, como deja en claro la historia de Umm al-Dardá y Abu al-Dardá. Salmán fue a visitar a su amigo Abu al-Dardá, encontró a la esposa de su amigo vestida andrajosamente. Le pregunta a ella por qué estaba en ese estado, y respondió: “Tu hermano Abu al-Dardá, no está interesado en (los placeres de) este mundo”. Salmán descubre que Abu al-Dardá se ha propuesto un ayuno riguroso y pasar las noches orando. Habla con él y lo regaña, diciéndole: “Tu Señor tiene derechos sobre ti, tu alma tiene derechos sobre ti y tu familia [esto es, tu esposa] tiene derechos sobre ti; por lo tanto debes conceder a cada cual lo que le corresponde”. Abu al-Dardá acudió al Profeta y le cuenta lo sucedido, y el Profeta le responde:



“Salmán ha dicho la verdad”<sup>36</sup>. Umm al-Dardá, al vestirse andrajosamente, estaba evidenciando a Salmán de que no hacía ningún esfuerzo para embellecerse, un mensaje implícito de que su esposo había perdido interés en ella. La respuesta de Salmán muestra que él entendió correctamente el mensaje del Islam y que la actitud de su amigo era un error que debía corregir.

No sólo la mutua satisfacción sexual es una obligación de los esposos, sino que hay una ‘etiqueta’ en el sexo: al esposo en particular se le aconseja que se asegure de no satisfacerse a sí mismo antes de que su esposa experimente el placer: el Profeta dijo: “Ninguno de ustedes debe montar a su esposa como si montara un camello; sino que dejen que haya primero un ‘mensajero’ entre ustedes. ¿Y qué es ese ‘mensajero’?” preguntaron ellos, y él replicó: ‘Besos y palabras’<sup>37</sup>. Al-Ghazali advirtió: “Si el esposo ha logrado satisfacerse primero, debe demorarse hasta que su esposa esté satisfecha. El orgasmo de ella puede retrasarse, excitando así su deseo; retirarse rápidamente es dañino para la mujer”<sup>38</sup>.

Entonces, la visión de Mernissi de que la intimidad durante el acto sexual entre esposo y esposa es una amenaza contra un Dios celoso, porque la mente del hombre se distrae de la adoración, es evidentemente falso. Ella argumenta que “durante el coito, el macho está de hecho abrazando a la mujer, símbolo de la irracionalidad y el desorden, la fuerza anti-divina de la naturaleza, y discípula del diablo”<sup>39</sup>. Todo lo que he expuesto contradice la visión de Mernissi. Su prueba son los versículos coránicos que los creyentes son alentados a recitar (buscando refugio en Dios de Satanás) antes de la relación sexual, para alabar y agradecer a Dios después. Para Mernissi, esto es una prueba del “antagonismo entre Alá y la mujer”. Escribe: “El dios musulmán es conocido por sus celos, y está especialmente celoso de cualquier cosa que pueda interferir con la devoción del creyente hacia Él. La unión conyugal es un peligro real y por eso está restringida por dos asuntos legales: la poligamia y el divorcio”<sup>40</sup>. Sin embargo, las mujeres recitan estos versículos también. Además de esto, si el matrimonio es una Tradición Profética, ¿cómo puede éste ser entendido como algo que aparta a los creyentes de Dios?

La afirmación de Mernissi de que el Islam está en contra del amor heterosexual entre esposo y esposa es fácilmente refutada remitiéndose al Corán y la Tradición Profética<sup>41</sup>. De hecho, hay tantos versículos en el Corán que hacen énfasis en el amor y la armonía marital mutua, que es increíble que ella los haya pasado por alto. El siguiente versículo es el favorito en las invitaciones de matrimonio musulmanas:

*“Y entre Sus signos está el haber creado cónyuges de entre vosotros para que encontréis sosiego, y dispuso entre vosotros el amor y la misericordia. Por cierto que en ello hay signos para quienes reflexionan”* (Corán 30:21).

La imagen coránica del amor, la consideración, compasión y armonía mutuas entre esposo y esposa está muy lejos de la visión de Mernissi: “el orden musulmán condena como a un enemigo mortal de la civilización el amor entre los hombres y las mujeres en general, entre el esposo y la esposa en particular”<sup>42</sup>.

Entonces, para sintetizar, en el Islam no hay nada de malo o indeseable acerca del cuerpo y sus deseos. La mujer, aunque tiene su parte en “la Caída del Paraíso”, no es considerada la responsable por la expulsión del Paraíso, sino Adán. No hay un pecado original según el Islam, ya que Dios los perdonó inmediatamente, y ninguna impureza o maldición pesa sobre ella debido a este acto, como en otras tradiciones religiosas. El deseo por sí mismo no es atribuido al diablo ni a la intención de ser virtuosos. Es el contexto lo que determina la virtud. Esto es, satisfacer el deseo sexual en el matrimonio es alentado y recompensado; satisfacer el deseo sexual por fuera del matrimonio, es desalentado y castigado. Según la Tradición Profética, cada acto en la vida de un creyente puede ser un acto de adoración si es hecho con la intención correcta. Por lo tanto, el acto sexual, en lugar de expresar antagonismo entre Dios y las mujeres, es un acto que trae tanto a los hombres como a las mujeres las recompensas de Dios, cuando es un acto moralmente lícito. De allí la observación de Bouhdiba, de que en el Islam: “el acto sexual es por sí mismo un acto sagrado”<sup>43</sup>.

Es también digno de mencionar que a diferencia del Cristianismo, que entroniza al principio masculino en la imagen de ‘Dios el Padre’, y de Jesús como el ‘Hijo de Dios’; o las religiones de diosas que santifican el principio femenino en la imagen de la Divinidad, en el Islam, Dios no es ni masculino ni femenino. Dios no es ni el Padre, ni la Madre, ni el Hijo: en el idioma árabe, ‘Allah’, literalmente significa, ‘La Divinidad’, al-Láh, el Dios. Es un término con género neutro. El testimonio de fe, conocido como shahádah, dice: *la iláha illa Allah*, literalmente significa: “No hay divinidad excepto Dios”<sup>44</sup>. La feminidad y la masculinidad son atributos de la creación, no del Creador. Y así como las hembras tienen parte del soplo divino igual que los machos, no tiene sentido afirmar que Dios degrada a las hembras.

Enfocarse en el Corán y en la Tradición Profética es suficiente para demostrar la visión equivocada de Mernissi sobre la sexualidad de las mujeres en el Islam, aunque vale la pena mostrar brevemente cómo llega a su equivocada visión: parte de una lectura desacertada de al-Ghazali, el famoso teólogo del siglo once. Al-Ghazali es un importante teólogo, y sus trabajos aún hoy en día son consultados como guía. Toda la historia del velo de Mernissi como una forma de controlar la peligrosa sexualidad de las mujeres, parte de una interpretación de al-Ghazali que es realmente enigmática por sus errores. Ella entiende la visión islámica positiva de la sexualidad que acabo de describir<sup>45</sup>. Una lectura cercana de su texto sugiere que su error viene en su próximo paso. Se dirige al libro del siglo diecinueve sobre el uso del velo de Qâsim Amín. Recordemos, que él era el egipcio que abrió el debate controversial sobre el uso del velo en Egipto al hacer campaña en contra del aislamiento y el niqab. Argumentaba que el aislamiento de las mujeres demostraba que los hombres estaban temerosos de su propia habilidad de controlar sus deseos, como si a la sola visión de una mujer, ellos perdieran la razón<sup>46</sup>. De allí que las mujeres fueran percibidas como una tentación, perturbadora del orden social. Ahora Mernissi toma la idea de Amín de la mujer como tentación, como si fuera una declaración de hecho acerca del Islam y lee esto de vuelta en al-Ghazali.

Mernissi nota que al-Ghazali empieza su trabajo “haciendo énfasis sobre el antagonismo entre el deseo sexual y el orden social”, y piensa que lo que al-Ghazali de verdad quiere decir es el antagonismo entre la sexualidad femenina y el orden social. Ella dice: “(Al-Ghazali) ve a la civilización luchando por contener el poder destructivo y absorbente de las mujeres. Las mujeres deben ser controladas para prevenir que los hombres se distraigan de sus deberes sociales y religiosos. La sociedad puede sobrevivir sólo creando instituciones que favorezcan la dominación masculina a través de la segregación sexual y la poligamia para los creyentes”<sup>47</sup>. El problema es que aquí lee en al-Ghazali la idea de Amín, de la mujer fatal. En ninguna parte al-Ghazali discute específicamente la sexualidad femenina en relación al orden social o a la civilización, y Mernissi misma no ofrece como evidencia cita textual de ello.

Ahora, el libro de al-Ghazali *Rompiendo los dos deseos*, empieza con su visión de que el deseo sexual “puede acarrear males que pueden destruir tanto a la religión y el mundo si no es controlado y subyugado, y restaurado a un estado natural de equilibrio”<sup>48</sup>. Sin embargo, al-Ghazali está hablando acerca del deseo sexual en general (y realmente acerca del deseo sexual masculino, dado que el libro fue escrito para hombres). El serio descuido de Mernissi, es olvidar las conocidas predilecciones sufíes de al-Ghazali. Los sufíes son ascetas musulmanes, que como los monjes, sacerdotes y monjas cristianos, renuncian al mundo terrenal y a sus placeres para llevar una vida de contemplación de Dios y privaciones. Mernissi no consideró que él fue un místico, un teórico del alma, y la influencia que tuvo la herencia intelectual griega sobre él<sup>49</sup>. Estas influencias deberían haber alertado a Mernissi acerca de la orientación de al-Ghazali. Al-Ghazali no está atacando a la sexualidad por ser envilecedora, como Mernissi cree: está discutiendo el deseo sexual en términos platónicos, dividiendo al ser en tres partes, la racional, espiritual y la instintiva, y sosteniendo que la sublimación del ser sólo puede lograrse subordinando nuestros instintos al gobierno de la razón. Siguiendo a Aristóteles, al-Ghazali expone la virtud de la moderación, el camino medio entre el deseo sexual desenfrenado, y el demonizado y reprimido. Al-Ghazali no condena a las mujeres. Condena el desequilibrio antinatural del deseo

sexual. Nuevamente, está dirigiendo su exposición a los hombres. Es por añadidura que nosotros entendemos que él condenaría el deseo desenfrenado o reprimido en las mujeres. En realidad, al hacer esto, se está preocupado por proteger el derecho de las mujeres al disfrute sexual:

“El exceso en el deseo sexual, entonces, abruma al intelecto hasta su degradación, lo cual es condenable. El deseo sexual reprimido, sin embargo, lleva a una indiferencia hacia las mujeres, o a negarles el placer, lo cual también es condenable. El deseo sexual es algo digno de ser exaltado cuando se encuentra en un estado de equilibrio, subordinado al intelecto y a la ley islámica en todos sus movimientos. Cuando quiera que éste se vuelva excesivo, debe ser sometido a través del ayuno y el matrimonio”<sup>50</sup>.

A pesar de esto, Mernissi afirma que al-Ghazali ve el “poder (de las mujeres) como el elemento más destructivo en el orden social musulmán, en el que lo femenino es considerado como sinónimo de satánico”<sup>51</sup>. De nuevo, no hay como evidencia ninguna cita textual para esta afirmación sobre las opiniones de al-Ghazali (aunque quisiera, no encontraría ninguna). A pesar de esto, sí provee citas textuales más adelante en el capítulo, al tratar de argumentar que al-Ghazali está abrumado por el deseo sexual femenino, que parece insaciable (y por lo tanto una amenaza). Nuevamente, Mernissi está deformando a al-Ghazali para hacerlo encajar en su argumento. La cita textual para apoyar esta afirmación es, como mencionamos antes, la discusión de al-Ghazali acerca del deber del esposo de satisfacer sexualmente a su esposa. Usa este solo párrafo del Libro sobre el Matrimonio de al-Ghazali para hacer toda su causa, un párrafo que en su libro está intercalado con sus propios comentarios, disfrazando el hecho de que en el texto de al-Ghazali es el único párrafo, haciéndolo parecer una discusión más extendida de su parte. En la Parte Tres del Libro sobre el Matrimonio, la ‘Etiqueta de la Cohabitación’, la décima etiqueta de cohabitación sobre las relaciones íntimas, al-Ghazali se está dirigiendo al esposo para enseñarle cómo ser un buen compañero sexual. Le aconseja alabar a Dios antes de tener relaciones sexuales, esforzarse en la estimulación previa, y asegurarse que su esposa tenga

un orgasmo también. Le aconseja acerca de los mejores días de la semana para tener relaciones sexuales, y los días en que deberían ser evitadas (los de la menstruación). Es el párrafo siguiente a esto, que ella intercala con sus propios comentarios, el que Mernissi usa para hacer su argumentación:

“Es deseable que él tenga relaciones íntimas con ella al menos una vez cada cuatro noches; esto es más justo, pues el número máximo de esposas es cuatro, lo cual justifica este intervalo. Es cierto que las relaciones íntimas deberían ser más o menos frecuentes de acuerdo con la necesidad de ella de permanecer casta, pues satisfacerla es su deber. Como buscar relaciones íntimas (por parte de la mujer) no es algo establecido, causa la misma dificultad en la exigencia y cumplimiento como resultado de ello<sup>52</sup>”.

La última frase es un poco confusa, aunque la traducción de la última frase en *Más Allá del Velo* de Mernissi es más clara: “Si no se logra con precisión la cantidad requerida por la mujer de contacto sexual para garantizar su satisfacción, es debido a que tal meta es difícil de lograr”. Mernissi concluye de este párrafo que al-Ghazali ve las exigencias sexuales femeninas con asombro, y que él “admite qué tan difícil es para un hombre satisfacer a una mujer”<sup>53</sup>. Tales extrapolaciones no son apoyadas por el texto de al-Ghazali en general. Leído en el contexto de este capítulo, este corto párrafo simplemente dice que las mujeres pueden tener un impulso sexual que los hombres tienen el deber de satisfacer, y que puede ser difícil para un hombre conocer, si no le es comunicado por su esposa, cuando ella no está sexualmente satisfecha. Aquí es útil recordar que al-Ghazali piensa que tanto los hombres como las mujeres “deben lidiar con la carga del deseo sexual”.

Al-Ghazali está preocupado por la virtud tanto de los hombres como de las mujeres y debe entenderse dentro del marco de trabajo islámico para no mal interpretarle. Esto significa que una relación sexual por fuera del matrimonio es un pecado terrible. Cuando al-Ghazali señala la necesidad de que la esposa permanezca casta y satisfecha (como lo hace aquí, y en un pie de página a la segunda ventaja del matrimonio)<sup>54</sup>, lo que está diciendo es que las mujeres insatisfechas (al igual que los hombres) pueden buscar

su satisfacción fuera del matrimonio, algo peligroso para el tejido social de una sociedad musulmana. Aquí está la idea de Mernissi “las mujeres son destructivas para el orden social”. A pesar de esto, mientras muchas feministas encuentran estas nociones de la castidad como una clase de control patriarcal sobre las mujeres, quienes deberían ser libres para coquetear, dormir en cualquier parte, y no estar restringidas por el matrimonio<sup>55</sup>, muchas otras, que no consienten el sexo fuera del matrimonio, entenderán y compartirán aquí la opinión de al-Ghazali. Al-Ghazali sostiene igualmente la opinión de que los hombres que buscan satisfacción fuera del matrimonio también constituyen un peligro para el tejido social: la excitación de las partes privadas del hombre “es una vergüenza abrumadora cuando tienes una erección; ni la razón ni la religión pueden evitarlo. Aunque es correcto buscar y estimular las dos funciones de vida de las que hablamos antes (la continuación de la especie, y el goce sexual), sin embargo esto constituye el arma más poderosa de Satán en contra de la humanidad”<sup>56</sup>. Es por esto que el matrimonio es recomendado.

Es así como Mernissi basa su presunción acerca de la visión del Islam sobre las mujeres, una presunción crucial para su exposición contra el hiyab, dado que es el velo el que cubre y esconde la ‘amenaza de una mujer al orden social’, bajo una extraña lectura de al-Ghazali. No es mi intención sugerir que al-Ghazali está fuera del entendimiento de cualquiera, de hecho no lo está. Como acontece con cada ser humano, su trabajo tiene fallas y es también un ser humano de los tiempos patriarcales en que le tocó vivir. Al-Ghazali a veces adopta una visión tenue del papel de las mujeres, aunque su concepción de la sexualidad de ellas y la ‘etiqueta’ del sexo son admirables. Por ejemplo, considera al matrimonio como “una clase de esclavitud” para las mujeres, pues la esposa “le debe absoluta obediencia al esposo en lo que sea que él demande de ella, en donde ella misma está involucrada, siempre y cuando obedecerle no implique ningún pecado”<sup>57</sup>. Mernissi no está equivocada por ser crítica con un erudito musulmán; está equivocada por interpretarlo mal y luego equiparar una sola de sus opiniones con el Islam en general.

He señalado que el Corán y la Tradición Profética no ven a las mujeres como una amenaza anti-divina para el orden social, que deba ser contenida. A pesar de esto, Mernissi menciona varios reportes que parecen contradecir mi argumento:

“El Profeta vio a una mujer. Se apresuró a volver a su casa y tuvo sexo con su esposa Záinab, luego al salir de su casa dijo: “Cuando una mujer viene hacia ti, es Satanás que te está tentando. Cuando uno de ustedes ve a una mujer y se siente atraído a ella, que vuelva a su casa y busque a su esposa. Encontrará con ella lo mismo que vio en la otra”.

“Cuando un hombre queda a solas con una mujer que no es la suya, el tercero allí es Satanás”.

“No vayas a donde las mujeres cuyos esposos estén ausentes. Porque Satanás entrará en sus cuerpos como la sangre corre a través de tu cuerpo”.

Mernissi usa estos reportes históricos para construir su argumento de que la mujer “es identificada con tentación, discordia, caos, y con las fuerzas anti-divinas y anti-sociales del universo”<sup>58</sup>. Pero estos reportes no significan en absoluto, como Mernissi cree, que la mujer sea comparada con Satanás. Para entender por qué no, es esencial entender las cosmogonía islámica, y lo ‘qué’ es Satanás.

Luego de crear al ser humano, Dios ordenó a los ángeles que se inclinaran en reverencia ante el nuevo ser que había creado. Iblís, un genio, se rehusó. Dios le preguntó por qué no se inclinaba, e Iblís respondió: “*Yo soy mejor que él. A mí me creaste de fuego, y a él lo creaste de barro*” (38:76). Dios ordenó que fuera expulsado de los cielos por haber desobedecido, e Iblís le pidió a Dios que postergara Su castigo hasta el Día de la Resurrección: “*Dijo (Iblís): ‘¡Oh, Señor mío! Permíteme vivir hasta el Día de la Resurrección. Posponlo hasta el Día en que (los muertos) sean Resucitados*” (38:79). Dios le dio la prórroga e Iblís le dijo: “*¡Juro por Tu poder que les descarriaré a todos, excepto a quienes de Tus siervos has protegido!*” (38:82–83).

Ciertos aspectos claves de esta historia difieren de la versión cristiana. Primero, está la noción de que Satán le pidió permiso a



Dios para tentar y tratar de desviar a los seres humanos del Camino Recto; y segundo, está la idea de que Satanás no tiene ningún poder real sobre los seres humanos más que el de susurrarles, a menos que estos escojan ignorar a Dios y seguir a Satanás. No hay dos polos competidores de igual poder según el Islam; no hay un Dios del Bien y un dios del Mal. Dios es Único y Omnipotente, y en consecuencia tiene poder sobre Satanás. Satanás tiene poder para hacer sólo aquello que Dios le permita hacer, de otra forma habría dos dioses. En otro pasaje del Corán, Dios le dice a Satanás: *“Seducer con tus palabras a quien puedas de ellos, arremete con tu caballería y con tu infantería, métete en sus vidas sembrando la corrupción entre sus bienes e hijos y hazles promesas. Y sabed (¡Oh, creyentes!) que el demonio sólo hace promesas falsas”* (17:64). De esta forma, Satán y su ejército intentan todo lo que pueden para desviar al ser humano del camino de Dios. Susurrándoles en sus pensamientos, haciendo ‘sugerencias’. Por ejemplo, si se me pide dar una caridad, Satán podría susurrar en mis pensamientos: “si donas esa caridad no podrás pagar ese viaje que quieres hacer, y te quedarás sin dinero”. Si oigo la llamada de la oración al amanecer, podría susurrarme: “¿no tienes sueño aún?”, “¿no está la cama agradable y confortable?”, y cosas por el estilo. Si le hago caso, seré desviada del camino de la rectitud. Sin embargo, si digo *“A‘udhu billáhi min ash-shaitán ir-rayím* (Me refugio en Dios de Satanás el Maldito)”, entonces podré sobreponerme a sus susurros, dar caridad, o levantarme y orar.

A Satanás se le permite probarnos, susurrarnos, y así intentar apartarnos del camino de la rectitud. Se aprovechará de cualquiera de nuestras emociones o debilidades. Cuando el Profeta dice a los musulmanes que tengan cuidado cuando se aproxime una mujer porque ‘Es Satán que te está tentando’, no está diciendo que la mujer es Satán: está diciendo que Satanás se le vendrá encima al hombre en ese momento, haciendo que esa mujer que no es la suya, le parezca más atractiva. Los hombres están siendo advertidos. Por supuesto que él podría verla, hablarle y no sentir nada. Si Satanás le susurra, sin embargo, entonces el hombre debe estar en guardia. Aunque las feministas puedan sentirse molestas de que el reporte esté dirigido a los hombres, se aplica exactamente igual a una mujer que sienta deseo al ver a un hombre.

Más aún, este, de hecho es un consejo que las esposas musulmanas aprecian, porque es el mensaje para el esposo de que su esposa es tan buena como cualquier otra mujer. Es un mensaje sobre la igualdad fundamental de las mujeres, un mensaje que niega la jerarquía de las mujeres basada en su apariencia. Para el hombre que siente que ha visto una mujer más bella que su esposa, una que él piensa que lo puede satisfacer más, es como si el Profeta le estuviera diciendo: “Esa es una ilusión de Satanás diseñada para tentarte a tener relaciones sexuales inmorales. Tu esposa es igual a cualquiera otra mujer; tiene lo que las demás tienen. Por lo tanto sean leales a sus mujeres” (“Encontrará con ella, lo mismo que vio en la otra”). Los dos últimos reportes refuerzan la idea de que la tentación sexual entre hombres y mujeres desconocidos aumenta cuando están a solas, por lo tanto eso debe ser evitado tanto como sea posible. Hablan sobre Satanás entrando tanto dentro de hombres como de mujeres. Mernissi pasa por alto esto cuando comenta en el último reporte: “La mujer casada cuyo esposo está ausente, es particularmente una amenaza para los hombres”<sup>59</sup>. En tal caso, el hombre es una amenaza para la mujer también.

### 3. LAS MUJERES Y LA ‘EXCLUSIÓN’ DE LA COMUNIDAD

Queda demostrado que el Corán y la Tradición Profética no ven a las mujeres como una amenaza. Están dotadas con impulsos sexuales normales y naturales que deben ser satisfechos lícitamente en el matrimonio. La única afirmación significativa de Mernissi para tomar en consideración ahora es la idea de que las mujeres son excluidas de la Comunidad de Creyentes (Ummah). De hecho, la afirmación de Mernissi de que no son consideradas partes de la comunidad de creyentes, no es nueva. Durante el tiempo del Profeta, Umm Salamah, una de las esposas del Profeta, sintió lo mismo que Mernissi.

Umm Salamah estaba preocupada de que el Corán pareciera estar dirigiéndose sólo a los hombres. Ella le preguntó al Profeta: “¡Oh, Mensajero de Dios! El Corán habla de los hombres pero no habla de nosotras las mujeres”<sup>60</sup>. De acuerdo a los eruditos musulmanes tempranos, al-Hakim y Tirmidhi, tres versículos fueron re-

velados en respuesta a esta pregunta, los cuales deberían descartar para siempre la idea de que las mujeres no son consideradas parte de la comunidad de creyentes:

*“Su Señor respondió sus súplicas y les dijo: “No dejaré de recomendar ninguna de vuestras obras, seáis hombres o mujeres. Procedéis unos de otros. Aquellos que emigraron, fueron expulsados de sus hogares y padecieron por Mi causa, combatieron y cayeron, les absolveré sus faltas y les introduciré en jardines por donde corren los ríos. Ésta es la recompensa que Dios les concederá. Dios posee la más hermosa recompensa” (Corán 3:195).*

*“No codiciéis aquello que Dios ha concedido a unos más que a otros. Los hombres obtendrán su parte de lo que ganaron, y las mujeres obtendrán su parte de lo que ganaron. Pedid a Dios que os conceda Su favor. Dios es conocedor de todas las cosas” (Corán 4:32)*

*“Dios les tiene reservado Su perdón y una gran recompensa a los musulmanes y las musulmanas, a los creyentes y las creyentes, a los piadosos y las piadosas, a los justos y las justas, a los pacientes y las pacientes, a los humildes y las humildes, a los caritativos y a las caritativas, a los ayunantes y las ayunantes, a los pudorosos y las pudorosas, y a aquellos y aquellas que recuerdan frecuentemente a Dios” (Corán 33: 35)<sup>61</sup>.*

Las musulmanas son consideradas sin duda parte insustituible de la Comunidad; y son igualmente responsables ante Dios por sus acciones como lo son los hombres. No están, como lo afirma Mernissi, entorpeciendo a los hombres que adoren a Dios, pues están ocupadas (y deben estarlo) con su propia adoración a Dios. El Corán considera a los hombres y a las mujeres ‘hermanos y hermanas’ en la fe, tal como el Profeta dijo: “Las mujeres no son sino hermanas (shaqá’iq, o mitades gemelas) de los hombres”<sup>62</sup>. De hecho, la discusión de Mernissi de este mismo evento en *El Velo* y la *Élite Masculina* es enigmática. ¿Cómo puede continuar afirmando que las mujeres están excluidas, cuando ella misma reconoce la naturaleza ‘revolucionaria’ de la respuesta de Dios a la pregunta de Umm Salama? El velo que las mujeres visten sobre su cabeza,

que Mernissi ve como un signo de la “persona maldita, excluida de los privilegios y la gracia espiritual a la que el musulmán tiene acceso”<sup>63</sup>, es el mismo velo que ellas visten cuando oran, ¿y no es orar un camino a la gracia espiritual? ¿Y no está la mujer orando mientras está vistiendo el velo sobre su cabeza?

En lo que respecta a su afirmación de que los hombres y las mujeres son adiestrados a verse los unos a los otros como enemigos, lo cual puede ser una característica de la sociedad de Marruecos (aunque yo lo dudo), sería a pesar de los preceptos islámicos, y no debido a ellos. El Corán describe a los hombres y las mujeres como protectores los unos de los otros (9:71), y también instruye a los esposos a ser amables con sus esposas:

*“¡Oh, creyentes! No es lícito tomar a las mujeres como objeto de herencia, ni impedirles o forzarlas a que vuelvan a casarse para recuperar parte de lo que les hayáis dado (como en la época preislámica en que la mujer al enviudar pasaba a depender de los parientes y allegados del difunto, quienes tenían derecho a casarse con ella y decidir sobre su futuro). Si vuestras mujeres cometieran una inmoralidad, podéis presionarlas de modo tal que sean ellas quienes soliciten el divorcio, para que en este caso os devuelvan parte de lo que les hayáis dado (de dote). Tratad bien a vuestras mujeres en la convivencia. Y si algo de ellas os disgusta, es posible que Dios haya decretado a pesar de esto un bien en ellas para vosotros”* (Corán 4:19).

El por qué una comunidad en particular como la de Marruecos restringe el papel de las mujeres, es el tema, como ya mencioné, de un estudio cuidadoso sociológico, histórico y antropológico. A pesar de esto, la reclusión en el hogar y la exclusión de la vida pública que las musulmanas enfrentan normalmente ante algunos discursos de musulmanes y en la práctica, no significa que las ideas de Mernissi de que el Islam ve a la mujer como una amenaza para el orden social sean ciertas, sino que están basados en interpretaciones estrechas de unos pocos versículos del Corán, tales como 4:34, 33:33 y el 33:53, que Mernissi ni siquiera discute. Estos versículos proclaman la guardia masculina sobre las mujeres (4:34),

un mandato para las esposas del Profeta “*permaneced en vuestras casas, (pero si salís) no os engalanéis como lo hacían las mujeres de la época preislámica* (33:33)”, y un mandato para hablar a las esposas del Profeta desde atrás de una cortina (33:53, este versículo va a ser discutido más adelante). Desafortunadamente, muchos juristas, pasados y presentes, interpretan estos versículos como una orden a los hombres para que gobiernen sobre las mujeres (de allí la ausencia de las mujeres en la vida pública), y a las mujeres a vivir una vida de retiro lejos de la esfera pública<sup>64</sup> (incluyendo la equivocada noción de que incluso la voz de una mujer no debe ser oída por hombres extraños y algunas veces llevada a un nivel más extremo, afirmando que la mujer casi nunca debería dejar la casa). Hasta qué punto las acciones de la gente son atribuibles a los manuales de la ley islámica, estas “interpretaciones”, como nota Hoffman: “han tenido efectos muy adversos para la movilidad de las musulmanas y sus posibilidades de participación en los asuntos públicos”<sup>65</sup>. Una refutación completa de estas visiones restrictivas no es posible aquí. Sin embargo, estoy convencida de que otros versículos en el Corán tales como los que proclaman la igualdad entre hombres y mujeres, como protectores los unos de los otros, ambos imponiendo el bien y prohibiendo el mal, en conjunción con el ejemplo de las mujeres de la primera comunidad del Profeta, quienes fueron a las campañas militares, se involucraron en negocios, medicina, jurisprudencia y hasta asuntos de Estado, hablaron en la mezquita, y otras áreas; quienes también hicieron su juramento de lealtad en persona al Profeta, todo ello indica lo acertado de la participación completa de las mujeres en la comunidad.

#### 4. EL VELO Y LA ÉLITE MASCULINA

Hasta aquí me he enfocado en refutar los argumentos que Mernissi expone en *Más Allá del Velo*. Aunque los mismos temas son evidentes en *El Velo* y *la Élite Masculina*, no abordé este libro hasta ahora debido a que mis críticas a *El Velo* y *la Élite Masculina* son particulares para la metodología que Mernissi adopta para construir su caso. Mencioné en la introducción que en *El Velo* y *la Élite Masculina* Mernissi trató de usar la metodología islámica tradicio-

nal para construir su caso en contra del hiyab. En *El Velo y la Élite Masculina*, Mernissi se enfoca sólo en el Corán y en la Tradición Profética; no hay cuentos populares, ni entrevistas, ni apoyo en un solo erudito. Incluso el uso que hace de la Tradición Profética es diferente en este libro. En *Más Allá del Velo*, cita reportes sin discusión como prueba clara de que el Islam es misógino. En *El Velo y la Élite Masculina*, entiende que el estudio de la Tradición Profética tiene su propia ciencia, con reglas de interpretación. Intenta probar, no desde la afirmación de ningún reporte, sino desde la ciencia de su autenticación, que ciertos reportes que pueden ser usados en contra de las mujeres (tal como uno que declara que las mujeres no deben ser elegidas como gobernante supremo de una nación) deben ser rechazados del cuerpo de la Tradición Profética. Este es un intento aceptable y admirable de su parte para investigar algunos reportes que parecen estar en contra de las mujeres. El problema es que va por este camino de una forma que es inaceptable para la metodología islámica: se involucra en hablar mal, reproducir chismes y calumnias, en su intento por desacreditar el carácter de dos narradores de este reporte, que fueron compañeros del Profeta. No voy a entrar en detalles acerca de esto, pues está fuera del área de mi libro sobre el hiyab. Me limitaré al uso que Mernissi hace de los reportes de Abu Hurairah en su intento de afirmar que el Islam ve a las mujeres como ‘mancillantes’. Aunque ya he demostrado la falsedad de esta afirmación, creo que es necesario para resaltar sus errores de interpretación en este libro también. Como en buena parte de mis cuestionamientos anteriores, encuentro sus argumentos y procedimientos un tanto extraños.

El reporte en cuestión aquí es el narrado por Abu Hurairah, mencionado anteriormente, acerca de que la oración de un hombre se interrumpe si pasa una mujer en frente suyo. Mernissi usa este reporte para restablecer su opinión de que el Islam encuentra a la feminidad como mancillante. Intenta desacreditar el reporte atacando la confiabilidad de Abu Hurairah. Sin embargo, la razón por la que su discusión acerca de este reporte en particular es tan extraña, es que hay otro reporte narrado por ‘Aa’ishah, la esposa más joven del Profeta, disputando con Abu Hurairah sobre este punto: “Ustedes nos comparan a nosotras ahora con asnos y con

perros. En el nombre de Dios, he visto al Profeta haciendo sus oraciones mientras yo estaba allí, yaciendo en la cama entre él y la qiblah. Y para no perturbarlo, no me movía”<sup>66</sup>.

Ahora, la ciencia de los reportes históricos en el Islam desarrolló métodos altamente sofisticados para clarificar el significado de estos reportes aparentemente contradictorios, técnicas lingüísticas, textuales, legales e historiográficas, que toman en cuenta los objetivos de las enseñanzas generales del Islam como un todo<sup>67</sup>. Mernissi discute la corrección de ‘Aa’ishah a la versión de Abu Hurairah, y señala que los eruditos de la Tradición Profética determinaron que el reporte de ‘Aa’ishah era más auténtico que el atribuido a Abu Hurairah, debido a que, como argumentaron, el Profeta siempre se ha esforzado para combatir las supersticiones<sup>68</sup>. Entonces, en el lenguaje de la Tradición Profética, el reporte de Abu Hurairah es irrelevante, y de esta forma no puede ser usado como argumento de que el Islam ve a las mujeres como anti-divinas. ¿Por qué entonces Mernissi lo discute tanto? ¿Por qué continúa usándolo como prueba de que el Islam considera a las mujeres como mancillantes? ¿Por qué involucrarse en atacar la honra y credibilidad de Abu Hurairah, cuando los eruditos decidieron que el reporte de ‘Aa’ishah era más correcto? ¿Por qué usar las metodologías islámicas tradicionales para calumniar a un compañero del Profeta, cuando esa misma metodología registra al Profeta pidiéndole a los musulmanes: “Honren a mis compañeros, pues ellos son lo mejor entre ustedes, luego aquellos que los siguen, luego la siguiente generación, y luego la corrupción proliferará después de eso”<sup>69</sup>.

##### 5. ‘ASBÁB AN-NUZUL (CAUSAS PARA LA REVELACIÓN)

Mi crítica final a *El Velo y la Élite Masculina* es el recurso de Mernissi al método de ‘asbáb an-nuzul, las ‘Causas de la Revelación’, para entender por qué el hiyab fue impuesto a las mujeres. Ella analiza primero el primer ‘versículo de la cortina’, que fue revelado luego de la boda del Profeta con Záinab, en donde el Profeta dejó caer una cortina entre él y su compañero Anas, y luego los versículos que piden que las mujeres se cubran. No hay mucho que decir acerca del primer versículo que discute Mernissi. Su in-

terpretación es peculiar. Como ya se mencionó, la ocasión para el versículo es la siguiente: Záinab estaba esperando dentro de su habitación luego de la celebración de su boda. Cuando el Profeta cruza el umbral para reunirse con ella, recibe una revelación y luego deja caer una cortina entre él y Anas. Este es el versículo usado por muchos musulmanes para argumentar que las mujeres deben cubrir sus rostros con un velo. Para Mernissi, esta es una interpretación errada del versículo, que en realidad separa a dos hombres por una cortina, no a las mujeres de los hombres. El hecho de que Záinab está también en la habitación parece irrelevante para ella, como lo es el hecho de que el versículo dice: “Y cuando les pidan a ellas cualquier cosa (a las esposas del Profeta), háganlo desde detrás de una cortina. Eso es más puro para ustedes y para el corazón de ellas”. ‘Pidan desde detrás de una cortina’ implica que la cortina está entre el hombre y la esposa del Profeta. Y sin embargo he visto a los académicos occidentales usar este extraño punto de vista de Mernissi como parte de su argumentación del velo como opresivo.

En su exposición sobre el velo, Reece escribe:

“Mernissi dedicó un espacio considerable en su libro a los orígenes del hiyab en el Islam, explicando que originalmente ‘la cortina’ estaba destinada a poner una barrera entre dos hombres, no entre un hombre y una mujer. El evento que llevó a este versículo clave en el Corán con relación al hiyab (Capítulo 33:53) involucraba colocar una cortina para proteger la intimidad de Muhámmad y su esposa, excluyendo a uno de los compañeros varones de Muhámmad. Mernissi continuamente expresó consternación, porque un incidente en la vida de Muhámmad hubiera partido en dos el concepto musulmán de espacio<sup>70</sup>”.

Dado que, luego de que este versículo descendió, las esposas del Profeta empezaron a cubrir sus rostros, sólo podemos asumir que Muhámmad, sus esposas y toda la primera comunidad islámica entendieron equivocadamente un mandamiento de Dios, y Dios descuidó corregirlos antes de que el Profeta muriera. ¿Nadie notó antes este error de Mernissi? El argumento de Mernissi de que el Profeta sucumbió a las presiones de ‘Umar para instituir el hiyab para el resto de las mujeres creyentes, no es mucho mejor que su interpre-



tación del versículo del hiyab. Como se mencionó antes, Mernissi afirma que el Profeta estaba resistiendo las presiones de ‘Umar para instituir el hiyab, pero luego de “escándalos familiares personales y la derrota militar, el Profeta, viejo y cansado, no se pudo resistir más a ‘Umar, entonces instituyó el hiyab”. El punto esencial que quiero examinar aquí es su argumento de que ‘Umar persuadió al Profeta para hacer algo que, argumenta Mernissi, el Profeta no quería hacer: pedirle a las mujeres que se cubrieran. El problema es que la metodología islámica de ‘asbáb an-nuzul, que Mernissi pretende usar para discutir el hiyab, requiere la presunción de que el Profeta mismo no escribió el Corán, sino que este es la palabra misma de Dios, dictada al Profeta por el Arcángel Gabriel:

“Narró ‘A’ishah, la madre de creyentes: “Al-Hariz bin Hisham le preguntó al Mensajero de Dios (P y B): “¿Mensajero de Dios! ¿Cómo te es revelada la Inspiración Divina?” El Mensajero de Dios (P y B) respondió: “Algunas veces es como el toque de una campana, esta forma de inspiración es la más dura de todas, y luego comprendo lo que me fue inspirado. Algunas veces el ángel viene en la forma de un hombre y me habla, y comprendo lo que dice”. ‘A’ishah añadió: “Verdaderamente vi al Profeta (P y B) siendo inspirado divinamente en un día muy frío, y noté el sudor cayendo de su frente (cuando la inspiración había terminado)”<sup>71</sup>.

De esta forma, uno no puede utilizar la metodología islámica para argumentar que ‘Umar persuadió al Profeta de ‘instituir un versículo’, porque implica creer que era el Profeta quien escribía el Corán. Si ‘Umar persuadió al Profeta sobre el curso que debía tomar en una acción (y sabemos que aconsejó al Profeta sobre qué hacer), luego de que tal acción fuese encomendada en el Corán, entonces constituye un mandamiento de Dios, no del Profeta. La contribución de ‘Umar es entonces irrelevante, dado que habría aconsejado al Profeta hacer algo que Dios confirmó en el Corán como la cosa correcta por hacer. Sin embargo, digamos que Mernissi está en lo cierto y que ‘Umar persuadió al Profeta de incluir versículos sobre el hiyab en el Corán; aún es incierto cómo esta proposición ayudaría a las mujeres. Si el velo fue instituido por orden de Dios, ¿Cómo ayuda reconocer esto a una campaña de mujeres en contra del velo?

La decisión de Mernissi de aceptar la metodología islámica para construir un argumento en contra del hiyab, le crea una paradoja central que no puede resolver. Otras musulmanas, no convencidas de que el hiyab es un requerimiento religioso, escogen la estrategia de argumentar que cubrirse no está en el Corán. Para un musulmán que desea argumentar en contra del hiyab, ésta es la estrategia más sabia. Al aceptar que el Corán exige el uso del velo, Mernissi se mete en un callejón sin salida: si el uso del velo está en el Corán, es un mandamiento de Dios y debe ser obedecido. Como un sagaz comentarista observó:

“Dado que los musulmanes tienen que seguir el Corán como la revelación de Dios a su Profeta, versículos como estos también deben ser respetados... Aunque ella ataca muchos reportes por ser mal interpretados, lo que es aceptable en el Islam, los versículos coránicos son las propias palabras de Dios y no se puede dudar de ellos. También se abre a la crítica cuando dice que él (Profeta) no las aplicó en su propia vida<sup>72</sup>”.

Mernissi, al argumentar que ‘Umar persuadió al Profeta a aceptar una práctica misógina, está también exponiéndose a ser criticada por afirmar que Dios no tenía buenas intenciones con las mujeres al pedirles que se cubrieran, cuando al mismo tiempo cree como los musulmanes sostienen que Dios sólo nos pide u ordena aquello que es bueno para nosotros; “*Dios desea facilitar las cosas, y no dificultárolas*” (2:185). Más aún, el Corán ordena a los creyentes aceptar el Libro entero y no disputar acerca de estos versículos: “*Un verdadero creyente o a una verdadera creyente no deben, cuando Dios y Su Mensajero hayan dispuesto un asunto, actuar en forma contraria; y sabed que quien desobedezca a Dios y a Su Mensajero se habrá desviado evidentemente*” (33:36).

De hecho, Mernissi está usando la metodología islámica desde un punto de vista secular. Por lo tanto, persuadirá sólo a quienes no entiendan esto que acabo de exponer. Yo también podría ser malinterpretada, como una revisión de *El Velo* y la *Élite Masculina* demuestra:

“En el Islam más que en cualquiera otra de las religiones que le precedieron, como el Judaísmo y el Cristianismo, las ideas originales del fundador concernientes a las mujeres eran incontestablemente revolucionarias... el velo confinó a las mujeres a una existencia privada desprovista de responsabilidad pública. Sólo entendiendo estas contradicciones como desviaciones de la intención original del Profeta puede uno elaborar un argumento a favor de la emancipación sin rechazar la fe... El libro, parte de una creciente literatura de reforma en el Islam, no convencerá a aquellos que están comprometidos con la tradición recibida, por razones que ella misma deja en claro (ellos “tienen un interés concreto en bloquear los derechos de las mujeres en los países musulmanes”<sup>73</sup>). Pero muchos que pasan problemas por el resultado de la misión de Muhámmad estarán agradecidos por la formulación de Mernissi de una alternativa persuasiva”<sup>74</sup>.

## D. Conclusión

En *Haciendo la Batalla Diaria* de Mernissi, un libro de entrevistas con mujeres de Marruecos acerca de sus vidas diarias, Mernissi castiga al gobierno de Marruecos por usar a agencias de ayuda extranjera para implementar una estrategia de planificación familiar y no consultar a las mujeres mismas sobre el asunto. El libro está dedicado a sacar a la superficie la experiencia y la voz de las mujeres de Marruecos: “Por lo tanto puedo estar orgullosa de mis entrevistas por el hecho de que me dan un sentimiento de fidelidad a la realidad que experimentan estas mujeres, que ninguna tabla estadística me ha dado”<sup>75</sup>. En vista de esto, es extraño ver a Mernissi escribir acerca del hiyab sin tomar en cuenta la experiencia de las mujeres. Aunque *Más Allá del Velo* incluyó entrevistas con personas, no trataron sobre el hiyab<sup>76</sup>. Las entrevistas para ese libro ocurrieron en 1971, antes del actual movimiento de reutilización del velo, por lo tanto contiene opiniones datadas. El nuevo prefacio a la edición revisada de *Más Allá del Velo* que fue publicado en 1987 está actualizado sobre el movimiento de reutilización del velo, pero todavía, la voz de las mujeres que se cubren está ausente.

En el prefacio, Mernissi identifica sólo dos grupos significativos que han emergido en la era post-colonial: los fundamentalistas y las mujeres sin velo: “Pero mientras los hombres que buscan el poder en su mayoría a través de la religión y su reavivamiento, son en su mayoría de clase media y baja recientemente urbanizados, las mujeres sin velo por el contrario son predominantemente de las clases urbanas altas y medias”<sup>77</sup>. Sin embargo, no menciona a las mujeres con velo. Para ella, los fundamentalistas son hombres y ellos se oponen a las mujeres, que no usan el velo”.

*El Velo y la Élite Masculina*, también publicado en 1987, no utiliza ninguna entrevista, y tampoco le da cabida a la perspectiva de las mujeres cubiertas sobre el velo. En ambos libros, las mujeres cubiertas son silenciadas, se les niega protagonismo y son tratadas como víctimas pasivas de los hombres. A pesar de esto, como se discutió en el Capítulo Tres de este libro, mis entrevistadas eran marroquíes educadas y profesionales, urbanizadas, que vestían el hiyab en los años ‘90. Hessini decidió entrevistar a algunas debido a que había quedado impresionada por su comportamiento versátil, extrovertido y confiado en el salón de clases. Aunque Hessini deja en claro su propia visión, de que esas mujeres están aceptando una visión patriarcal sobre ellas mismas, al menos permite que las voces y el protagonismo de estas mujeres tengan espacio en su texto. Sus entrevistadas no encontraban al Islam o el cubrirse como opresivo o misógino. Recuerden a Jadiyah, quien dijo: “El hiyab es para mí una forma de protegerme de un mundo que me ha decepcionado. Es mi propio pequeño santuario”<sup>78</sup>. Habiendo sido profesora en una universidad, Mernissi no puede ignorar la existencia de esta clase de mujeres.

El argumento de Mernissi de que el velo excluye a las mujeres de la fe, del espacio público y cosas por el estilo, es refutado por las opiniones y el proceder de las mujeres examinadas en el Capítulo Tres, y por mis entrevistadas en el Capítulo Dos. Un detalle clave es su noción de que se cubren para tener mejor acceso al espacio público, ya sea en la educación o el empleo. Estas mujeres no veían contradicción alguna entre cubrirse y trabajar, ni sentían que su velo fuera un símbolo de que el espacio público era sólo de hom-

bres. Es también importante señalar que las javanesas no veían al hecho de cubrirse de esta forma en absoluto, debido a que siempre tuvieron acceso al espacio público.

El enfoque de Mernissi sobre el acceso al espacio público de las mujeres con hiyab debe ser rigurosamente contextualizado. Además, los estudios sobre reutilización del velo muestran que las mujeres cubiertas no veían al hiyab como signo de que los hombres eran sus enemigos. Por ejemplo, aquellos que eran parte del nuevo uso del velo en Egipto, consideraban a los hombres y mujeres como ‘hermanos y hermanas en la fe’. Al-Guindi dijo:

‘Dirigirse los unos a los otros como ‘hermano’ y ‘hermana’ ideológicamente une con un sentido de pertenencia común, el cual es físicamente dispersado sobre los campus de las escuelas y las universidades, y verbalmente expresa dos aspectos fundamentales que caracterizan a la ética del musulmán: la igualdad y la separación sexual. El velo, o en lugar de esto la vestimenta islámica en su conjunto, son un símbolo tanto de esta ética como del modelo islámico’<sup>79</sup>.

Mernissi parece olvidar las experiencias de estas mujeres. En lugar de esto, habla de la reutilización del velo como una campaña de hombres que están tratando de resolver una crisis de identidad musulmana post-colonial, forzando a las mujeres a volver al velo, poniendo “el acento en el confinamiento de las mujeres como una solución para una crisis apremiante. Proteger a las mujeres del cambio, al ocultarlas y encerrarlas apartadas del mundo, tiene reminiscencias de cerrar la comunidad para protegerla de Occidente”<sup>80</sup>. Ella ignora algo de la literatura devocional que acompaña al movimiento de reutilización del velo, que es favorable a las mujeres. Esta literatura también considera a la visión musulmana tradicional, descrita en *Más Allá del Velo* de Mernissi, de que las mujeres deben ser recluidas en sus hogares, como la causante de una sociedad musulmana deteriorada. Estos eruditos y sus lectores argumentan que el modelo que los musulmanes deben emular es el de la primera comunidad. El Corán, la Tradición Profética y otras evidencias demuestran conjuntamente que las mujeres sí jugaron un papel importante en la comunidad, y que estaban acti-

vamente involucradas fuera del hogar tanto como dentro de él, en el comercio, la adoración, la educación y el conocimiento erudito, la guerra, y otros ámbitos de la vida.

Muchos de estos eruditos ven la historia de la comunidad musulmana desde esta primera comunidad como una historia de decadencia, y el estatus decreciente de las mujeres es visto como un signo de esa decadencia<sup>81</sup>. El trabajo de estos eruditos provee un fundamento para ver a las musulmanas como seres humanos dignificados. Entonces, el simbolismo del hiyab cambia también. En esta lectura, el hiyab puede ser un símbolo de una mujer cuya religión la dignifica. De esta forma el movimiento de reutilización del velo es un reto al análisis de Mernissi, al estereotipo occidental de que el velo es opresivo, y también a la visión tradicional de las mujeres y de su papel en algunos países, así como una prueba de que el código de vestimenta islámico no requiere retirar a las mujeres del espacio público.

Al ignorar las voces de las mujeres que se cubren y reducir las a víctimas pasivas, Mernissi está simplemente reproduciendo la visión colonial y orientalista acerca del velo. Su visión es reductiva, ignorando la complejidad sociológica de cubrirse. ¿Recuerdan la opinión sobre el niqab de Hume-Griffith?:

“Cuando Muhámmad, actuando bajo lo que él declaró era una revelación de Dios, introdujo el uso del velo, barrió con toda esperanza de felicidad para las musulmanas. Por medio del velo las confinó para siempre en una tumba viviente. “Aprisionadas de por vida”, es el veredicto escrito en contra de cada musulmana, a medida que deja atrás la niñez<sup>82</sup>”.

Esto no es muy diferente de Mernissi:

“El hiyab es el signo mismo de la persona condenada, excluida de los privilegios de la gracia espiritual a la que el musulmán tiene acceso, y es reivindicado en nuestro tiempo como símbolo de la identidad musulmana, el maná para la musulmana<sup>83</sup>. El velo que descendió del cielo iba a cubrir a las mujeres, a separarlas de los hombres, del Profeta y así de Dios<sup>84</sup>”.

Mernissi ha codificado para el mundo académico una visión cultural popular sobre las musulmanas como seres peligrosos que necesitan control. Al hacer esto, sin embargo, ha fallado en decir qué es lo que está haciendo. No es que Mernissi no capture elementos de la realidad de las musulmanas. Hay de hecho mezquitas que no permiten el acceso a las mujeres; hay lugares en donde son excluidas, mantenidas en el analfabetismo, recluidas en el hogar, y cosas por el estilo. El problema es que Mernissi acepta esas prácticas como realmente islámicas, sin cuestionarlas, y sin un análisis cuidadoso de la compleja relación que existe entre las prácticas culturales reales de cada pueblo musulmán, y el Corán. Mernissi de hecho conoce muy bien el punto del que estoy hablando. Ella misma lo menciona en *El Velo* y *la Élite Masculina*. Al final de su discusión del reporte de Abu Hurairah, discutido anteriormente, Mernissi escribe:

“El Islam enfatiza el hecho de que el sexo y la menstruación son eventos realmente extraordinarios (en el sentido literal de la palabra), pero que no convierten a la mujer en un polo negativo que “aniquila” de alguna forma la presencia de lo divino ni perturba su orden. Pero aparentemente el mensaje del Profeta, quince siglos después, aún no ha sido absorbido por las costumbres a lo ancho del mundo musulmán, si uno juzga por las ocasiones en las que se me impidió el ingreso a las mezquitas de Penang, Malasia, en Bagdad, y en Kairwán<sup>857</sup>”.

En otras palabras, está señalando la diferencia, ya discutida, entre las fuentes del Islam (como el Corán y la Tradición Profética), de una visión positiva para las mujeres, y su práctica promulgada culturalmente. Entonces, ¿por qué argumenta lo contrario? Porque se apoya en la presunción ‘de que en el Islam hay una contradicción entre la femineidad y lo divino’ para explicar por qué el Islam requiere el hiyab. Luego se opone al hiyab por que simboliza la degradación de la mujer. El problema con su argumento es que si el Islam no ve a las mujeres en la forma en que ella lo sugiere (como yo argumento que no lo hace, en su esencia textual), entonces el hiyab puede tener un significado completamente diferente al que ella le atribuye.

## Capítulo Cinco

# Una Teoría Alternativa sobre el Velo

Uno de los puntos de este libro es mostrar que el contexto social influye en los significados adjudicados al hiyab. En este capítulo mi objetivo es desarrollar una teoría positiva sobre el significado del hiyab, para la cultura capitalista y consumidora del siglo veintiuno. Argumento que debido al énfasis que el capitalismo y el materialismo ponen en el cuerpo femenino, vestir el hiyab puede ser una experiencia que dé poder y libere a las mujeres. Comienzo por presentar dos artículos de periódicos escritos por musulmanas que han encontrado liberador vestir el hiyab. Paso luego a un análisis de los argumentos feministas sobre la mirada masculina y la conversión del cuerpo femenino en artículo de consumo para el capitalismo, para argumentar que el hiyab es una poderosa forma de resistir la degradación que causan ambos. En las Secciones C, D, y E, refutaré algunas críticas comunes al hiyab, como decir que es un vestido que ‘sofoca’ la femineidad, o convierte a las mujeres en objetos sexuales y les niega la opción de decidir. El capítulo termina con la Sección F, que presenta al hiyab como puerta de entrada a la tradición de la fe, que ayuda a sus adherentes para soportar los efectos corrosivos del materialismo moderno.

### A. El hiyab y la Liberación

En el Capítulo Dos, Bassima, una inglesa conversa al Islam, habló acerca de cómo había encontrado que vestir el hiyab era liberador. Nahíd Mustafá y Sultana Yusufali son dos musulmanas que también explican el hiyab en términos de liberación. Ambas han escrito artículos periodísticos explicando por qué han escogido cubrirse.



Nahíd Mustafá, graduada con honores en Ciencias Políticas e Historia de la Universidad de Toronto, Canadá, y graduada en periodismo en la Universidad Ryerson de Canadá, escribió un artículo sobre el hiyab para un periódico canadiense, *The Globe and Mail*, en '93. Comienza refiriéndose a dos discursos populares pertinentes acerca del significado del hiyab en la cultura occidental: "Con frecuencia me pregunto si la gente me ve como una terrorista musulmana fundamentalista radical, empacando un rifle de asalto AK 47 dentro de mi chaqueta de jean. O tal vez me ven como la chica del afiche para las mujeres oprimidas en todas partes"<sup>1</sup>. Luego argumenta con una tercera interpretación: el hiyab significa que ella es "una mujer religiosa que cree que su cuerpo es su asunto privado. Las musulmanas jóvenes están reclamando el hiyab, reinterpretándolo a la luz de su propósito original: devolverles a las mujeres el control final sobre sus propios cuerpos". Para Nahíd, vestir el hiyab le da libertad:

"Vestir el hiyab me ha liberado de la constante atención sobre mi físico. Debido que a mi apariencia no está sujeta al escrutinio público, mi belleza, o la falta de ella, escapa al reino de lo que puede ser legítimamente discutido". Nahíd señala que en Occidente, las mujeres "son adiestradas desde la niñez más temprana en que su valor como personas es proporcional a su atractivo físico". Menciona que pasó los años de su adolescencia como una bulímica al límite, tratando de lograr los imposibles estándares de belleza occidentales. Observa que las mujeres que intentan no entrar en el juego de competir por la belleza, al no afeitarse sus piernas, no llevar maquillaje, o cubrirse, enfrentan "el ridículo y el rechazo" de la sociedad, tanto de los hombres como de las mujeres. Sin embargo, considera su decisión de cubrirse como la mejor manera de lograr la igualdad de las mujeres, en lugar del argumento feminista de exponer el cuerpo: "Las mujeres no vamos a lograr la igualdad con el derecho a desnudar nuestros pechos en público, como algunas personas quisieran que usted crea. Eso tan solo nos haría parte de nuestra propia cosificación. La verdadera igualdad sólo será lograda cuando las mujeres no necesiten exhibirse como objetos de lujo para conseguir sus derechos, y lo que necesitamos es defender nuestra decisión de mantener nuestros cuerpos para nosotras mismas".

Sultana Yusufali, una estudiante de colegio de 17 años de edad, escribió un artículo en otro periódico canadiense, *The Toronto Star*: “*Mi Cuerpo es Un Asunto Privado*” en 1998<sup>2</sup>. Ella se hace eco de los puntos señalados por Nahíd. Como Nahíd, Yusufali plantea un tercer significado alternativo para el hiyab, distinto a las dos típicas versiones occidentales: “Cuando la mayoría de las personas me miran, su primer pensamiento usualmente es algo parecido a ‘mujer oprimida’. Los individuos valientes que han reunido el valor para preguntarme sobre la forma en la que me visto, con frecuencia tienen preguntas como estas: ‘¿Tus padres te hacen vestir eso?’ o ‘¿No te parece que eso es realmente injusto?’”. Sultana se pregunta por qué las niñas de colegio de Quebec fueron expulsadas: “Parece extraño que un pequeño pedazo de tela trajera tanta controversia. Tal vez el temor es que esté llevando una Uzi debajo de él. Uno nunca sabe con esos fundamentalistas musulmanes”.

Sin embargo, al vestir el hiyab, Sultana se posiciona a ella misma como una rebelde: “Tal vez no encajo en la noción preconcebida de una ‘rebelde’. No tengo tatuajes visibles ni pequeños piercings. No tengo un chaqueta de cuero”. ¿Contra qué se está rebelando Sultana al escoger el velo? Contra la cultura occidental que hace énfasis en la belleza física de las mujeres. El hiyab es “uno de los instrumentos fundamentales del poder femenino. Cuando me cubro a mí misma, le hago a la gente virtualmente imposible que me juzgue por mi apariencia física”. Sultana se está rebelando contra el culto a la apariencia externa, de juzgar a la gente “por su ropa, joyas, pelo y maquillaje”.

Quando la gente me pregunta si me siento oprimida, honestamente les puedo decir que no. Tomé esta decisión por mi propia voluntad. A mí me gusta pensar que estoy tomando el control de la forma en que la gente me ve. Disfruto porque no le doy a nadie nada que mirar, porque me he liberado de ese péndulo ondulante de la industria de la moda, y de otras instituciones que explotan a las mujeres.

Ella cree que el hiyab es más conducente para la igualdad de las mujeres que la cultura occidental, que ‘permite’ que el cuerpo de las mujeres sea explotado para propósitos comerciales:

“¿Por qué nos permitimos a nosotras mismas ser manipuladas de esta forma (al ser usadas en la publicidad)? Ya sea que la mujer de los años ‘90 quiera creerlo o no, está siendo aprisionada a la fuerza en un molde. Está siendo empujada a venderse, a comprometerse a sí misma. Es por eso que tenemos a niñas de 13 años metiéndose los dedos en la garganta y adolescentes con sobrepeso que se cuelgan de una viga”.

Concluye: “La próxima vez que alguien me vea con el hiyab, no me miren con condescendencia. No estoy pasando por problemas ni soy una mujer cautiva, adoradora de los hombres ni venida de aquellos bárbaros desiertos árabes. He sido liberada”.

## B. El hiyab y la mirada masculina

Nahíd y Sultana presentan al hiyab como una liberación de las cualidades opresivas de la cultura de consumo popular en Occidente. Al hacer esto, hacen uso de dos tipos de análisis feministas: primero, la cosificación y la asignación de un valor de consumo al cuerpo de las mujeres en la cultura capitalista; y segundo, la teoría del daño hecho a las mujeres por la promoción de un ideal hegemónico de belleza.

Orbach, Bordo, Wolf, Ussher, MacKinnon, Dworkin, y muchas otras feministas han analizado en detalle la imagen de las mujeres de las culturas occidentales. Examinan el problema de la cosificación del cuerpo femenino y su uso en la publicidad, la pornografía, el arte, el cine y cosas por estilo: en todas partes hay una imagen de un cuerpo femenino. El argumento principal es que el cuerpo de las mujeres es presentado de tal forma que satisfaga la mirada masculina y el deseo masculino: la mujer es bella y su cuerpo es sexualmente excitante. En el arte, especialmente en el género del desnudo femenino, y en la pornografía, la mujer es con frecuencia pasiva, a menudo reclinándose, ofrecida como una posesión para que el hombre la tome<sup>3</sup> (o pidiendo activamente ser subyugada por el hombre<sup>4</sup>). En el caso de la fotografía y el cine, la ‘posesión’ es visual, aunque algunas feministas argumentan que esta cosifi-

cación visual tiene efectos en el mundo real, y que eso “construye a la mujer como objeto de uso sexual (masculino)”<sup>5</sup>. Más aún, este posicionamiento del cuerpo femenino no está confinado al arte: está difundido en todas partes en donde haya fotografías, más especialmente en la publicidad: el cuerpo de una mujer en traje de baño acariciando el sistema de escape de un automóvil; reclinándose detrás de unos libros: las piernas de una mujer saliendo de la caja de un cereal (‘Reciba más patadas de Kix’)<sup>6</sup>, etc. La relación entre el producto que se vende y el cuerpo erotizado de la mujer es nula; su cuerpo está allí para llamar la atención. Excita al hombre, y en él la idea de que el cuerpo de la mujer es un objeto. Esta clase de cosificación deshumaniza a las mujeres, las convierte en ‘algo’ y no en alguien, les niega entidad y personalidad, y por lo tanto voluntad propia.

El estudio de John Berger sobre el desnudo femenino en la historia de la pintura occidental incluye un sucinto resumen del fenómeno de la mirada masculina que es citado con frecuencia:

“Los hombres actúan y las mujeres aparecen. Los hombres las miran. Las mujeres se ven a ellas mismas siendo observadas. Esto determina no sólo la mayoría de las relaciones entre hombres y mujeres, sino también la relación de las mujeres con ellas mismas. El examinador de la mujer en sí mismo es hombre: la examinada es la mujer. Por lo tanto, ella se trata a sí misma como un objeto, particularmente el objeto que esa visión requiere: la observada (énfasis original)”<sup>7</sup>.

No sólo la mujer internaliza la mirada masculina y se juzga a sí misma con los ojos de su deseo, sino que también las mujeres se juzgan entre ellas con ojos masculinos. Tanto hombres como mujeres miran a las mujeres a través de los ojos de los hombres.

El análisis de Rossiter de la fiesta de baile de su hija y la ansiedad que produjo en las niñas, revela esto de forma bien clara. Los niños, con edades entre 10 a 13 años, organizaron una fiesta en la casa de uno de ellos, y los niños les dijeron a las niñas que no usaran pantalones. Rossiter argumenta que para las jóvenes niñas, la fiesta de baile era un momento definitivo en su transición hacia ser

mujeres: habían aprendido una primera lección acerca de cómo vestirse y comportarse para complacer a la mirada masculina. Señala que ninguno de los niños experimentó la misma ansiedad, como sí lo hicieron las niñas. Las niñas estaban aprendiendo el guión cultural que “organiza la identidad de las niñas como objetos en la fiesta de baile a través de: 1) la forma correcta de hablar, 2) la forma correcta de vestirse y 3) la forma correcta de bailar”<sup>8</sup>. Las niñas hicieron la transición de “estoy bailando” a “estoy siendo observada mientras estoy bailando” (p.4). El deseo de hacer todas estas cosas bien, de tener una apariencia deseable para los niños que las miran “produce obediencia en los sujetos. De tal forma, la mirada masculina internalizada produce el ‘consentimiento’ de la niñas a ser poseídas como objetos” (p.7). El fracaso al vestirse, bailar y hablar de manera correcta produce vergüenza, y “con ello una amenaza de abandono y de rechazo por parte de los otros” (p.8).

No sólo este temor produce obediencia en las mujeres, y “‘consentimiento’ para su posicionamiento como objetos”, sino que esto convierte a las otras mujeres en competidoras y jueces. En la fiesta sus amigas se reposicionaron como “sus críticas más duras y fuentes potenciales de abandono” (p.9). Debido a que los niños podían ser excusados al comportarse como hermanos fastidiosos, eran sus amigas las que estaban dotadas con la habilidad para juzgar su apariencia como adecuada o no, según la imagen de belleza definida culturalmente. Esto es debido a la “historia cultural” que las niñas han internalizado a través de la mirada masculina, y su aprendizaje a través de revistas para jovencitas y otras imágenes culturales de lo que es ‘bello’ en una mujer (p.17)<sup>9</sup>. Rossiter argumenta que este momento transicional para las niñas adolescentes es doloroso para ellas, aunque no así para los niños, que ven la fiesta como un lugar para aprender y practicar comportamientos nuevos (pp.12–13). Es doloroso para ellas debido a que “la preocupación por su apariencia puede dar lugar a un intento de auto derrota para retomar el control, en un momento en el que el control de su propio cuerpo ha desaparecido con la instalación de la niña como un objeto” (p.16). Una mujer nunca puede alcanzar el ideal (incluso las modelos sienten que no son capaces)<sup>10</sup>, y por lo tanto comienza la experiencia de toda una vida de aspirar a mucho y alcanzar poco,

el auto desprecio y la baja autoestima resultante que atrapa a tantas mujeres en la cultura occidental.

Hay varias clases de 'miradas masculinas'. Existe el modelo<sup>11</sup> cultural promovido en la imaginería acerca de la mujer que más complace al hombre, reforzado tanto por ellos como por las mujeres sobre la mujer (con el que se juzgan a ellas mismas y a las otras), y existe la mirada masculina individual del que les silba, las mira, les grita o de una forma u otra las acosa. Todas tienen efectos destructivos sobre la autoestima y el cuerpo de las mujeres. Una parte importante del proyecto feminista es cambiar y mejorar esto. A pesar de ello, las feministas no están de acuerdo acerca de la naturaleza de la mirada masculina y cómo arreglarlo. ¿Es innata? ¿O es construida social y colectivamente? Si es el último caso, ¿cómo podemos re-socializar a los hombres? La mayoría de las feministas argumentan a favor de la construcción social, por lo tanto por el cambio social; sólo las feministas radicales y culturales (una minoría) argumentan a favor de alguna clase de esencialismo sexual y cambio social basado en la celebración de esas esencias.

No sólo es cuestionable el método de mejoramiento, sino también la causa del problema, pues hay un desacuerdo entre las feministas acerca de la cosificación de las mujeres. Algunas desafían la idea de que los medios, el arte, imágenes y películas conviertan en objetos a las mujeres, como simplistas y peligrosas, por su potencial de censurar la libre expresión. Las modelos, estrellas de porno, las mujeres que viven de su erotismo o de la industria de la pornografía, han hablado en defensa de sus industrias y de sus carreras. Los intentos feministas de cambiar la industria de la moda y de la pornografía son vistos como 'mojigatos', como si negaran a las mujeres el derecho a explorar, exhibir y hacer alarde de su sexualidad, o como peligrosos antecedentes de censura. Las imágenes de mujeres hermosas no son tanto el problema, sino el objetivo y la intención detrás de las imágenes<sup>12</sup>.

Claramente Nahíd y Sultana están convencidas de la posición feminista de que las mujeres son convertidas en objetos y artículos de consumo. Ven al hiyab como una forma de salir de esta trampa, como algo que les devuelve a las mujeres su personalidad. Además

de que el hiyab remueve los efectos destructivos de la mirada masculina al revertir la conversión de las mujeres en objetos, Nahíd y Sultana argumentan que el hiyab es liberador porque salva a las mujeres del devastador juego de la belleza. El juego de la belleza es el intento de las mujeres por convertirse a ellas mismas en la imagen de las mujeres hermosas que ven todo el tiempo a su alrededor.

Bordo, Wolf, y otras feministas han explorado la relación entre la multimillonaria industria de la moda y los productos cosméticos, que alientan a las mujeres a convertirse en la imagen de belleza de las modelos, la tragedia de la anorexia, la bulimia, el comer de manera compulsiva, y la peligrosa alteración del cuerpo a través de la cirugía cosmética. No es difícil demostrar que la cultura occidental promueve una imagen hegemónica y dictatorial de la mujer ideal, con la cual se miden y se “corrigen” a ellas mismas<sup>13</sup>. Los avisos publicitarios, películas, televisión, revistas, en todas partes se puede hallar la imagen de una mujer, todas promueven una clase específica de belleza femenina como el ideal.

Para estar seguros, ese ideal ha pasado por cambios: los voluptuosos años ‘50, “delgada de pecho plano y pelo largo lacio”<sup>14</sup>; a los años ‘60, más delgada y más delgada hasta la versión de los ‘90 más delgada aún, pero “con un perfil corporal más apretado, más suave y más firme (esto es, menos flácida)”<sup>15</sup>. El punto es, como tantas feministas enfatizan, que cualquiera que sea la imagen, las mujeres se esfuerzan por lograrlo, no importa cuál sea la forma de su propio cuerpo, y sin importar cuán bajo pueda caer su autoestima o el auto-desprecio que se desarrolle como resultado del fracaso inevitable al tratar de lograr este ideal. Esto es especialmente cierto en estos días cuando la imagen es retocada, maquillada, o de hecho ensamblada por partes en distintos modelos<sup>16</sup>.

De esta forma Bordo concluye que en las culturas de consumo capitalistas, en donde las mujeres tienen más libertad física, oportunidades de trabajo y educativas que en otras o que en cualquier otro momento de la historia previo, la subordinación de las mujeres toma una forma diferente y más sutil. Bordo argumenta que el sistema social que promueve la ‘tiranía de la delgadez’ mantiene a las mujeres “sometidas”, preocupadas acerca de sus cuerpos y en-

cerradas en una posición subordinada, en donde el deseo femenino, a diferencia del deseo masculino, no se libera; en lugar de esto es controlado y restringido por la necesidad de ser delgadas<sup>17</sup>.

De acuerdo con un artículo en una revista durante el '99 sobre el creciente problema de los desórdenes alimenticios en los campus universitarios<sup>18</sup>, la relación de las mujeres con sus cuerpos ha empeorado y no mejorado, y de forma creciente también los hombres, dado que el cuerpo del varón también está siendo presentado en forma idealizada. Se ha llegado a un consenso ahora de que en los años '90, la baja autoestima, la insatisfacción con el propio cuerpo y los desórdenes alimenticios, alcanzaron niveles de epidemia<sup>19</sup>, y que esto afectó a todas las clases, grupos étnicos y a ambos sexos<sup>20</sup>. (Veron-Guidry y Williamson) hallaron desórdenes alimenticios en “niños pre-púberes, así como una preferencia por la delgadez e insatisfacción con su cuerpo, entre niños tan jóvenes como de tan solo 6 años de edad”<sup>21</sup>. Las mujeres (y los hombres musulmanes) que crecen en la cultura occidental no son inmunes a estas presiones dominantes. Las niñas adolescentes quieren estar a la moda y adaptarse a su ideal de belleza, tanto como cualquiera otra niña occidental no musulmana (los niños quieren adaptarse al comportamiento 'cool').

Como las citas de Nahíd y Sultana muestran, están convencidas de que adoptar el hiyab es una forma efectiva de evitar caer en el juego de la moda. Al ponerse ropa larga y suelta y cubrirse el cabello con un velo, se sienten liberadas de ese “péndulo oscilante de la industria de la moda y de otras instituciones que explotan a las mujeres” (Sultana). Al abandonar por propia decisión este juego de la moda, están acogiendo como liberador un símbolo de su propia herencia islámica, que otros en otros contextos podrían encontrar opresivo. Entonces al escoger el hiyab, están construyendo una identidad musulmana, la identidad de una minoría que no se entrega a las exigencias de la cultura occidental dominante para las mujeres, a la necesidad creada artificialmente de vestirse a la moda, de encajar a la fuerza en el estereotipo de mujer delgada para ser bellas. Usan su herencia islámica como una forma de resistirse y rebelarse en contra del sistema, y contrarrestar a esta



poderosa imagen psicológica sobre la belleza ideal. Para estas y otras musulmanas que piensan igual, el hiyab es una contramedida en Occidente. Incluso tienen su propia versión de la falsa conciencia: recuerden las declaraciones de Nahíd: “La mujeres no vamos a conseguir la igualdad de derechos desnudando nuestros pechos en público, como algunas personas quisieran que creamos”. De esta forma, dan vuelta el argumento de esas feministas que ven el apoyo de las jóvenes al hiyab como una ‘falsa conciencia’.

El hiyab, cuando es visto desde esta perspectiva, es una forma de decir ‘trátenme como una persona, no como un objeto sexual’. Es una herramienta para contrarrestar los aspectos negativos de la mirada masculina en la cultura capitalista y patriarcal en la que nos encontramos. Wolf señala que una mujer que se manifiesta en contra del mito de la belleza es penalizada escrutando su apariencia. Las mujeres son o demasiado “feas” o demasiado “bellas” como para que se les crea. Continúan: “Para nosotras rechazar la insistencia de que la apariencia de una mujer es su discurso, oírnos las unas a las otras más allá del mito de la belleza, es en sí un paso político hacia adelante”<sup>22</sup>. Como Nahíd argumentó, el hiyab en las musulmanas puede ser acogido tan solo como un acto político.

### C. El Hiyab y la Femeineidad

Rugh señaló en su estudio sobre la vestimenta popular egipcia, que en “la larga historia de las modas occidentales”,

es raro ver estilos de ropa que no se ciñan a la cintura. El objetivo del diseño en los vestidos femeninos es presentar la figura femenina atractiva, lo que requiere un estilo apretado, en lugar de holgado y sin estructura. En los últimos doscientos años, los más importantes estilos sin cintura han sido el vestido Imperio, que estaba de moda durante el período del primer Imperio (1804–1814) en la era Napoleónica, y el ‘look’ añinado de la era del flapper, en las primeras décadas del siglo veinte<sup>23</sup>.

Desde la perspectiva de aquellos vestidos usados para presentar el cuerpo femenino como ‘correcto’ y apropiado (“si lo tienes,

osténtalo” es un mensaje común para las mujeres en la cultura occidental), cubrir el cuerpo parece suprimir la femineidad y la belleza. Las frecuentes prendas oscuras de las musulmanas cubiertas dan la apariencia de que su femineidad y su sexualidad están siendo negadas. En esta sección, expongo cuatro puntos con el fin de refutar la presunción de que el hiyab asfixia la femineidad y la sexualidad de una mujer. En primer lugar, las musulmanas no visten el hiyab todo el tiempo. Aunque con frecuencia se lo presenta así, el hiyab no es vestido en público y en privado, sino que está limitado a la presencia de hombres ajenos a la familia. Por lo tanto, cuando una mujer está entre mujeres o con hombres de su familia, no se cubre. De manera similar, si en la calle la musulmana está libre de la mirada de hombres ajenos a su familia, no necesita cubrirse tampoco. Una de las hazañas de las vacaciones de verano para los musulmanes es encontrar una playa o un lago alejados en donde ellas puedan ir a nadar sin el hiyab. En segundo lugar, las mujeres son alentadas a vestirse y a embellecerse, arreglar y cuidar sus cuerpos, para satisfacción personal y para sus esposos. En tercer lugar, debido a que la mayor parte de la socialización se hace de forma segregada, las mujeres con frecuencia se congregan sin haber hombres presentes. Para estas ocasiones muchas mujeres aman ponerse maquillaje, y vestir ropas elegantes y finas. Uno de los eventos más espectaculares es la celebración previa al matrimonio donde se presenta a la novia, en que las mujeres visten sus prendas más hermosas. En algunos de estos eventos las mujeres gastan tiempo decorando las manos unas de las otras con intrincados diseños pintados en henna. El canto y el baile son comunes. He visto a mujeres de edad bailando, aplaudiendo, sacudiendo sus caderas, y urgiendo a una tímida novia a sacudir sus caderas y su cuerpo con más vigor. En cuarto lugar, para resaltar las similitudes entre el hiyab y otras estrategias de las mujeres para lidiar con la mirada masculina en el espacio público.

Muchos antropólogos han notado que en las reuniones de mujeres, ellas están muy relajadas y disfrutan el momento. Esto no es una sorpresa. La investigación de las feministas occidentales revela que con frecuencia en las reuniones mixtas, los hombres dominan la conversación y las mujeres son más calladas. Aquí hay algunas

de las observaciones de Makhlof acerca de las mujeres de Sana'a:

En una sociedad marcada por el aislamiento estricto y roles sexuales rígidamente definidos, uno podría esperar encontrarse que el comportamiento de las mujeres es extremadamente restringido. De hecho, unas de las características más asombrosas de la sociedad femenina en Yemen es la atmósfera de relajación que parece prevalecer tanto durante el trabajo y el tiempo de descanso<sup>24</sup>.

Las mujeres tienen una esfera separada sobre la que los hombres tienen poco o ningún control, lo cual puede constituir una fuente de apoyo e incluso de poder para ellas. Más aún, una ideología cultural que presenta la participación de las mujeres en la sociedad como insignificante no necesariamente resulta en la autoevaluación de las mismas. En lugar de esto, la realidad subjetiva de su vida puede contradecir esta visión.

De hecho, para el extranjero que espera ver mujeres restringidas y reprimidas como resultado del aislamiento, hay gran acuerdo en que es una sorpresa encontrar que las mujeres de Sana'a no parecen de cerca tan tensas o tan inhibidas como las de otras culturas. Casi siempre la atmósfera en las reuniones de mujeres es placentera y relajante<sup>25</sup>... (Están vistiendo sus mejores ropas, ricos terciopelos, brocados, hablando, danzando y mascando qat)<sup>26</sup>.

El estudio de Wikan de las mujeres Suhari en Omán describió un comportamiento similar. La sexualidad era el tema favorito de conversación en las reuniones de mujeres, acompañado por los chistes y pantomimas:

Las mujeres constantemente bromean las unas a las otras acerca de qué tan deseadas son por sus respectivos esposos, cómo disfrutaban las relaciones sexuales, lo que ilustran con gestos y posturas, y cómo los objetos del juego supuestamente se involucran en las relaciones sexuales. Es impactante ver la constante de que mientras la vida conyugal es tratada con un tacto tan riguroso donde se evita cualquier referencia a ella, esto no es así con la sexualidad física. Tales asuntos son el objeto de burlas irrestrictas de la más íntima naturaleza, pero generalmente de una forma

escandalosa, graciosa, y claramente fabricada, y nunca genuinamente indiscreta o viciosa<sup>27</sup>.

La autonomía de la esfera femenina es evidente. Makhlouf notó que en la sociedad de Sana'a, "si un hombre deseaba entrar en su propia casa, debía dar 'previo aviso' y decir "Alá" fuertemente mientras subía las escaleras, para darle a cualquier mujer la oportunidad de cubrirse antes de que él llegara"<sup>28</sup>. Esta autonomía llevó a Leila Ahmed a bromear acerca de que Arabia Saudita, una sociedad en donde la separación de los sexos es más rígida, ejemplificaba mejor el sueño de las feministas separatistas de establecer comunas sólo de mujeres; "esas feministas norteamericanas deberían ir inmediatamente a Arabia Saudita (si pueden persuadir a los saudíes de que les concedan visas) no para estudiar a las árabes como los científicos estudian a los insectos, sino para estudiar como aprendices y discípulas de su mundo femenino"<sup>29</sup>. Por supuesto, dice esto con ironía, como un correctivo para el distorsionado concepto occidental de que las mujeres están aisladas, degradadas y reprimidas. Ella reconoce que un mundo femenino autónomo no equivale al acceso a los centros de toma de decisiones en la sociedad, aún cuando en esas reuniones pueden tomarse decisiones poderosas para el cambio social. Yo presento estos ejemplos no para decir algo positivo acerca del aislamiento, sino para hacer énfasis en que sólo porque las mujeres se cubran en público o frente a los hombres no significa que no tengan formas de celebrar y ejercer su feminidad, jugar con ella, y divertirse con su belleza.

Doubleday, observando a las mujeres en Herat, Afganistán (antes del Talibán), vestidas y disfrutando, "pavoneándose una frente a la otra" hacía énfasis en "cuán extraño resulta esto para nosotros (los occidentales)"<sup>30</sup>. La pregunta implícita es, '¿Por qué molestarse en vestirse así cuando solo hay mujeres alrededor? ¿Cuál es el objetivo, si no hay hombres alrededor?'. Una pregunta muy reveladora ¿no? Pues ella asume que el 'objetivo' de que la mujer se engalane, debe ser exhibirse ante los hombres, esto es, para la mirada de los hombres.

La cultura occidental pone mucha importancia en el atractivo físico para ambos sexos. La investigación de las ciencias sociales

demuestra que “la gente atractiva es percibida más favorablemente en una variedad de dimensiones, tales como la competencia laboral, adaptación psicológica y competencia intelectual, que las personas menos atractivas”<sup>31</sup>. Los investigadores han identificado también el estereotipo occidental de que “lo que es bello, es bueno”. Regan encontró que las personas tienden a aceptar la noción de los cuentos de hadas de que “la gente moralmente correcta es físicamente perfecta, esta combinación garantiza el derecho a la felicidad interpersonal y al estatus social, mientras que la gente moralmente corrupta inevitablemente luce verrugas y manchas, o una variedad de otras características socialmente no deseables, y se les niega efectivamente el acceso a los mismos derechos”<sup>32</sup>.

Las feministas critican este énfasis en valorar a las mujeres según su apariencia física por encima de cualquier otro aspecto de su persona, y sin embargo el mensaje cultural acerca de la belleza de las mujeres parece tener una fuerte influencia sobre la gente. El estudio de Cash sobre 122 mujeres no graduadas halló que tener ideales feministas no protegieron a las mujeres de tener una pobre imagen sobre su cuerpo: “Los mensajes sobre la importancia de la apariencia de la mujer, tanto en términos generales como en el desarrollo de las relaciones íntimas con los hombres, pueden estar tan arraigados y socialmente reforzados que la adquisición de la ideología feminista tiene muy poco impacto en estas creencias centrales. En efecto, estas nociones pueden ser experimentadas por las mujeres como ‘asuntos separados’”<sup>33</sup>. Las musulmanas entrevistadas por Cayer (para su estudio de las mujeres indo-paquistaníes en Toronto) pensaban que este énfasis en la belleza de una mujer las devaluaba, las hacía competidoras entre ellas, y dependientes de la aprobación de los hombres en la construcción de su ser e identidad. Sharifah capturó bien este punto:

Tengo una amiga que se viste realmente provocativa. Se viste casi con nada... entonces se pone algo, y si obtiene una reacción (de un hombre) piensa, “Bien, me estoy viendo bien”. Ella realmente se cuestiona si los hombres no la estaban mirando de manera estúpida... Eso es patético, ¿no? ¿Así es como se juzga a sí misma por su belleza, por las reacciones de los hombres en la calle?...

Lo que las musulmanas, y en especial las que se cubren están diciéndole a la sociedad, es “No me importa lo que piense de mí, usted no debería juzgarme si soy atractiva o no. ¿Acaso me estoy vistiendo para su satisfacción? Esto no tiene nada que ver con usted... Yo no establezco mi valor o belleza de acuerdo con su reacción, sino sólo por la reacción de Dios... al único ser que una quiere complacer es a Dios Subhanah wa ta'ala (Enaltecido sea)”, y cuando una hace eso piensa, ‘Vaya, el mundo es mío, está a mi alcance’<sup>34</sup>.

Como una de mis amigas musulmanas dice: “El hiyab es una forma de dignificar la femineidad de la mujer al hacer su belleza inaccesible para el consumo del público”. Consideren ahora esta realidad del hiyab comparándola con la experiencia de las occidentales en el espacio público.

Las occidentales saben que hay problemas asociados a ser mujer mientras están en el espacio público. Por cada hombre educado, hay otros que continúan silbando y acosando (sin mencionar violando) a las mujeres. Las mujeres, mientras continúan trabajando para concientizar a los hombres, han también diseñado varios métodos para ‘des-sexualizarse’ a sí mismas y evitar el acoso sexual, haciendo más fácil entrar a espacios públicos<sup>35</sup>. Estos incluyen el traje de mujer de negocios profesional, los resultados de desórdenes alimenticios como la anorexia y la bulimia, o comer compulsivamente y hasta rasurarse el cabello.

Cuando las mujeres ingresaron como fuerza laboral en grandes cantidades en los años setenta, encontraron que “las que vestían trajes de negocios eran una y media veces más propensas a sentir que estaban siendo tratadas como ejecutivas, y un tercio menos propensas a que los hombres desafíen su autoridad. La ropa que llamaba la atención hacia la sexualidad, por otra parte (tanto en mujeres como en hombres) rebajaba a la persona al estatus propio del oficinista”<sup>36</sup>. John Molloy, cuyo estudio llegó a esa conclusión, escribió un libro que se convirtió en best-seller, *El Libro de la Vestimenta Femenina para el Éxito* (1977). El traje profesional que Molloy promocionó se vendió muy bien. A pesar de esto, como Molloy predijo, la industria de la moda no estaba contenta con este

nuevo vestido. Les dijo a sus lectores que la industria de la moda estaría “alarmada” de que las mujeres adoptaran un “uniforme” de trabajo: “Ellos lo verán como una amenaza a su dominación sobre las mujeres. Y estarán en lo correcto”<sup>37</sup>. Faludi y Wolf argumentan que parte de la reacción violenta en contra de las trabajadoras ha sido una reacción en contra del traje. A mediados de los años ‘80 Molloy fue increpado por promover “aquel fatal pequeño corbatín”, alentando “el aburrido traje azul marino”, y hacer que las mujeres se vean como “imitación de hombres”<sup>38</sup>. Para mediados de los años ‘90 podemos ver que había más variedad en la moda, tanto las faldas largas como las cortas podían estar a la moda. Sin embargo, como argumenta Wolf, las mujeres caminan en una línea muy delgada, entre las exigencias de ser ejecutivas y femeninas al mismo tiempo, tienen que “trabajar más duro para ser ‘hermosas’ y trabajar más duro para ser tomadas en serio”<sup>39</sup>.

Alterar la vestimenta para facilitar nuestro pasaje por el espacio público mixto no es algo extraño para las mujeres no musulmanas, aunque naturalmente, la mayoría de ellas no adoptarían el hiyab. La siguiente cita captura, en mi opinión, la esencia de este aspecto del hiyab, aunque afirmada por una mujer no musulmana que probablemente piensa que el hiyab es opresivo. Un caso de acoso sexual en Australia en 1992 condujo a una discusión en toda la nación, y un bien conocido novelista escribió acerca del caso mientras sopesaba sus derivaciones. Aquí, ella está entrevistando a una mujer universitaria acerca de los bailes en la universidad, en uno de los cuales supuestamente había ocurrido el acoso:

*“Una vez fui al baile de Ormond... éste tuvo lugar ese año en el Metro Nightclub, un lugar horrible, yo lo odiaba. Tenía puesta una falda negra corta y tacones altos, y me sorprendió la forma en la que los tipos que había visto alrededor todo el año de repente empezaron a comportarse hacia mí en una forma completamente distinta. Después de eso tiré esa ropa. No es que no me quiera ver atractiva o sexy. Más bien es que no quiero esa respuesta de gente que no quiero atraer. Algunas mujeres, yo no entiendo, pero parecen no sentirse valoradas a menos que estén siendo tratadas de esa forma. Yo siempre podría tratar con el sexismo en Ormond. Me visto para que me*

*traten en la forma en que deseo ser tratada*<sup>40</sup> [Cursivas originales, subrayado mío].”

La última frase resalta la teoría del hiyab que estoy desarrollando: en una cultura de consumo capitalista, en donde la belleza de las mujeres es para la mirada de los hombres, el vestido afecta la forma en la que la gente (especialmente los hombres) reacciona. Esta niña cambió la forma en que se vestía para no provocar una atención masculina indeseada. El hiyab es la misma clase de vestimenta.

Algunas feministas que trabajan con mujeres con desórdenes alimenticios argumentan que las mujeres se involucran en comportamientos alimenticios patológicos con el fin de des-sexualizarse. La alimentación compulsiva, la bulimia o la anorexia pueden volver a una mujer tan gorda, o tan delgada, como para que sea vea indeseable para los hombres. En base al trabajo con mujeres con problemas de alimentación compulsiva, Orbach cree que muchas de ellas engordan a propósito con el fin de negar su sexualidad femenina: “Exponer su sexualidad significa que otras personas les negarán su condición de personas<sup>41</sup>. Estas mujeres encuentran que al ser gordas, dejan de ser tratadas como objetos sexuales, particularmente en el trabajo, tal como una mujer dijo: “lo gorda me convirtió en uno de los muchachos”<sup>42</sup>. Orbach argumenta: “Cuando (las trabajadoras) pierden peso, empiezan a verse como la mujer perfecta, y se encuentran que son tratadas frívolamente por sus colegas hombres. Cuando son delgadas (la imagen de la mujer ideal), se las trata frívolamente: “Trabajadora delgada (sexy), e incompetente”<sup>43</sup>. Las anoréxicas por otra parte, argumenta ella, se vuelven muy delgadas, con el fin de lograr el mismo efecto: “La rápida evaluación o “examen” que hacen tanto los hombres como las mujeres de su apariencia, pone a las anoréxicas (y a las mujeres gordas) fuera del estatus de un objeto sexual”<sup>44</sup>. La gordura de la mujer obesa es un “intento inconsciente para esconder sus curvas, como la anoréxica muerta de hambre intenta disfrazar su forma al librarla de sustancia”<sup>45</sup>.

Es así como las mujeres han ideado varias estrategias para escapar a la cosificación que la sociedad hace de su persona y hacer del espacio público algo más fácil para su vida social. Otra estrategia



fue la moda en los años '80 para algunas feministas de afeitarse la cabeza. El método preferido de las musulmanas es adoptar al hiyab como forma de contrarrestar esta clase de presiones culturales. Zuhur observó en su estudio de la reutilización del velo en Egipto que “negar a los hombres la capacidad de comentar sus figuras y silenciar sus ‘ojos de lobo’, le daba a las mujeres cubiertas más jóvenes alguna satisfacción”<sup>46</sup>. Para estas y otras musulmanas, el hiyab es una estrategia que consideran ventajosa. Es más sano, dejar que alguien coma sin contar las calorías o haciendo ejercicio excesivo. Es también menos drástico que afeitarse la cabeza, además que una vez afeitadas las mujeres no pueden disfrutar del pelo largo hasta que les vuelve a crecer, mientras que el hiyab le permite a las mujeres disfrutar eso, simplemente limitándolo a la esfera privada. Para las trabajadoras, el hiyab es una versión islámica del vestido de trabajo de las profesionales, un mensaje para los hombres de que son serias en su trabajo. Para resumir, el hiyab no perjudica la femineidad ni la sexualidad. En lugar de eso, regula dónde y para quién la femineidad y la sexualidad será desplegada. En el hogar, las reuniones de mujeres, y con el esposo, las mujeres musulmanas pueden vestirse, jugar, exhibirse y disfrutar de otra forma su belleza y su sexualidad. La belleza y la sexualidad es algo especial y privado, no algo para ser ofrecido y ser disfrutado por hombres extraños. La mujer no es oprimida por negarse a exhibirse ante la mirada pública, sino que está manteniendo la sexualidad en el ámbito de lo privado. El hiyab, por lo tanto, en lugar de ser una restricción a la femineidad de la mujer, puede entenderse como una herramienta liberadora, de ser juzgada y comparada permanentemente con un estrecho e imposible ideal de belleza, o con mujeres realmente más bellas.

El hiyab le permite a la mujer sentirse satisfecha con el cuerpo que Dios le dio, sin alteración cosmética, quirúrgica, dietaria o de otra índole, y aliviar la tensión del escrutinio público sobre su figura y su cuerpo para concentrarse en tareas más productivas que trabajar constantemente para encajar en un ideal de belleza ajeno y cruel. Ella puede celebrar su femineidad y sexualidad fuera de la esfera pública, y usar el hiyab como forma de entrar a la esfera pública, libre de la intrusión masculina en su intimidad.

## D. El Hiyab, la sexualidad y el esencialismo

Las feministas liberales y post-estructuralistas asumen que el comportamiento y el deseo humanos son una naturaleza construida socialmente. Cualquier estrategia, como el hiyab, que parezca reafirmar las diferencias masculino-femeninas tradicionales, es sospechosa. Cuando Hessini y Macleod argumentaron que el hiyab podría ser liberador en la forma en que Nahíd y Sultana lo describieron, pero que en última instancia el hiyab no liberaría a las mujeres, estaban apoyándose en presunciones y preocupaciones acerca de la construcción social: aquel patriarcado ha usado las falsas distinciones masculino-femeninas para mantener a las mujeres subyugadas, y que cualquier cosa que se vea remotamente como la aceptación de la diferencia fundamental de lo masculino y lo femenino (esto es, el hiyab) es percibida como opresiva para las mujeres. Esta crítica del hiyab se apoya en presunciones liberales acerca de la naturaleza humana, el significado de la sexualidad, la liberación, la opresión y la igualdad. A pesar de que estos hilos están entrelazados, deben ser examinados individualmente para entender todos los matices de esta clase de crítica al hiyab.

Debo empezar por afirmar que en algún nivel el uso del hiyab significa en esencia reconocer alguna clase de diferencia entre lo masculino y lo femenino. Los hombres tienen un código de vestimenta según el Islam diferente al de las mujeres (y no es el centro de un discurso, ni musulmán ni no musulmán, como en el caso del hiyab de las mujeres). El Vestido de la Musulmana: de acuerdo con el Corán y la Sunnah, de Yamal Badawi expone las reglas para los hombres también: “Debe notarse que los requerimientos básicos del vestido de la musulmana se aplican de la misma forma a la vestimenta del hombre, con diferencias de grado”<sup>47</sup>. Es decir, la ropa debe ser suelta, opaca y no traslúcida, cubrir el área desde el ombligo hasta las rodillas, y “no estar diseñada de forma que no atraiga la atención. La regla básica es la modestia, y evitar ‘ostentar’ [sic]. Esto se aplica para todos los creyentes, hombres y mujeres”. Además, los hombres no deben vestir sedas ni oro. A pesar de esto, la pregunta permanece, ¿por qué es la vestimenta del hombre tan

diferente a la de la mujer? ¿Cómo puede explicarse esta diferencia en la vestimenta, si no es a través de alguna presunción fundamental de que hay una diferencia esencial entre lo masculino y lo femenino?

El Corán mismo no parece ofrecer explicaciones detalladas para sus mandamientos de cubrirse, ni acerca de las diferencias en la vestimenta de los hombres y de las mujeres. A pesar de esto, sí ofrece dos breves explicaciones que pueden ser suficientes. En el capítulo 33:59, Dios dice: “¡Oh, Profeta! Dile a tus mujeres, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con sus mantos [cuando salgan de su hogar]; es mejor para que se las reconozca y no sean molestadas. Dios es Absolvedor, Misericordioso”). En otras palabras, el Corán está argumentando que en la arena pública hay algo en la relación masculino-femenina que puede ser perjudicial para las mujeres, y que vestir una prenda exterior puede aliviarlo. El Corán deja sin responder exactamente cómo o qué prenda vestir, pero cuando se lee junto con otro versículo en el capítulo 24, uno asume que el Corán está apuntando al fenómeno de la mirada masculina analizada previamente en este libro, y postulando la primacía de la vista en la sexualidad masculina: “Diles a los creyentes que recaten sus miradas y se abstengan de cometer obscenidades, pues esto es más puro para ellos” (24:30).

El siguiente versículo le dice a los hombres y las mujeres creyentes que recaten su mirada y guarden su modestia, y luego les sugiere a las mujeres que esto se logra mejor al ‘echarse el velo sobre el pecho’. Leído todo junto, sugiero que el Corán está argumentando que junto con recatar la mirada, hay algo acerca de vestir prendas largas y sueltas que ayuda a la mujer a proteger su modestia frente a la mirada de los hombres. (Hablo sobre el ‘espacio público’ porque esa es la ocasión más obvia que requiere cubrirse, aunque, como se mencionó antes, el hiyab no es una vestimenta para vestir en público y en privado. La causa para vestir el hiyab no cambia si una mujer sale o entra, lo que cuenta es la presencia o ausencia de hombres que no son de la familia).

El esencialismo es peligroso cuando entroniza lo masculino y lo femenino como superior e inferior, y puede ser usado a través

de los siglos, como ha sido, para negar a las mujeres derechos fundamentales de la vida, como la educación, el voto popular, etc. A pesar de esto, el Corán no plantea esta clase de diferencias entre hombres y mujeres. De hecho, yo sugiero que ello revela una similitud esencial entre hombres y mujeres, como en el versículo 4:1 que dice que *los hombres y las mujeres fueron creados de una misma alma y de "naturaleza similar"*; o el versículo 38:72, que dice que cuando Dios creó al ser humano, insufló en él Su espíritu (Ruh). Por otro lado, el Corán declara que Dios creó todas las cosas en pares: *"Y todo lo creamos en pareja; reflexionad pues"* (51:49), y diferenciados: *"Y cuando le dio a luz dijo: "¡Señor mío! Me ha nacido una hija". Dios bien sabía lo que había concebido. [Agregó la esposa de Imrán] "No es lo mismo una mujer que un varón" [para que se consagre a Tu servicio]. "La he llamado María, y Te imploro que la protejas a ella y a su descendencia de Satanás el maldito"* (3:36). Como argumenta Wadud Muhsin, entonces, el Corán "establece el origen de toda la humanidad como una sola alma (*nafs*), lo cual es parte de un sistema de pares: las almas (*nafs*) y sus parejas (*zawiy*). En términos prácticos, este par esencial es el hombre y la mujer"<sup>48</sup>. Qué cualidades particulares debemos atribuir al par, no está aclarado de manera explícita, y son decididas por una especulación basada en términos culturales.

El grueso de los liberales, las feministas, los post-estructuralistas y otras corrientes comprometidas con la supremacía de la cultura en organizar el comportamiento humano han argumentado que la socialización es la clave para hacer que el espacio público sea seguro para las mujeres. "Cambiar" la forma en la que los hombres se comportan<sup>49</sup>. Nada menos que los varones se "*reformen*" a sí mismos. Es decir, que las mujeres hagan lo mismo y controlen y restrinjan de alguna forma su comportamiento, es opresivo para las mujeres. La "*liberación*" de las mujeres significa que las mujeres deben ser capaces de hacer lo que quieran, ser lo que quieran ser, expresarse a sí mismas como sea que lo quieran hacer, y ser tratadas con respeto por parte de los hombres (dentro de límites 'razonables', esto es, no hacerle daño a otros). Aquí está Naomi Wolf, una feminista liberal:

Una mujer triunfa dándose a sí misma y a otras libertad para comer, para su sexualidad, para envejecer, para vestir sobretodos, una tiara de fantasía, una bata de Balenciaga, un manto de ópera de segunda, o una botas de combate; para cubrirse o para ir prácticamente desnuda; para hacer lo que sea que quiera hacer o para ignorar nuestra propia estética. Una mujer triunfa cuando siente que lo que cada mujer hace con su propio cuerpo, sin ser forzada ni coaccionada, es su propio asunto<sup>50</sup>.

El llamado feminista liberal de Wolf para que la mujer sea capaz de vestir lo que quiera implica argumentar que no hay nada acerca de la condición de ser mujer que afecte a la esfera pública. Las feministas liberales, cuando se encuentran con musulmanes que evidentemente creen que la condición de la mujer es algo relevante para la experiencia de las mujeres en la esfera pública, concluyen que los musulmanes apoyan a una visión arcaica y patriarcal de las mujeres. El estudio de Makhlof de las mujeres de Sana'a y Yemen, ejemplifica esto. Ella llama la atención sobre la desaparición del niqab como la desaparición de la tradición, y la evolución hacia una modernidad "liberada":

En otras palabras, el sexo ya no es el eje fundamental de todos los encuentros masculino-femeninos, sino que en lugar de eso se convierte en un elemento más en una relación, un elemento que puede ser, temporal si no definitivamente, postergado y puesto a un lado en una relación determinada. Se hace posible en principio separar los componentes que son directamente relevantes a la situación particular, dado que parte del fundamento del velo es que es un elemento protector que separa a los hombres de las mujeres, la emergencia de las relaciones específicas de rol entre los sexos está destinada a hacerle perder alguna importancia<sup>51</sup>.

En su artículo sobre el velo, Mule y Barthel acogen "la fe (del liberalismo) en los derechos individuales" y esperan por "un mundo en el cual todas las personas sean tanto iguales en derechos como iguales en respetar los derechos de los demás"<sup>52</sup>. Su acogimiento subraya su visión de que al escoger el velo, las musulmanas no están trabajando para abolir "la tipificación del sexo a través de la

sociedad”<sup>53</sup> sino reforzando las fronteras de los sexos: “en la invisibilidad (que el velo) supuestamente pretende dar a las mujeres en la esfera pública de los hombres, éste simbólicamente reafirma que el espacio adecuado de las mujeres es el hogar”.<sup>54</sup>

Macleod criticó que las mujeres egipcias se cubrieran como una estrategia para evitar el acoso sexual en la oficina, debido a que ésta fallaba en promover la noción de la neutralidad de los sexos, dando la señal de que las oficinas, aunque son predominantemente femeninas, son el terreno del hombre<sup>55</sup>. Reece sugirió que la “necesidad de cubrirse” desaparecería cuando el concepto de espacio público automáticamente incluyera a las mujeres<sup>56</sup>. Las presunciones liberales acerca de la neutralidad de los sexos son puestas una al lado de la otra por el “escepticismo de género” postmoderno<sup>57</sup>. Abrevando del construccionismo y del post-estructuralismo, el escepticismo de género critica la teoría feminista para forzar a las mujeres (y a los hombres) a entrar en el dualismo masculino-femenino que es casi tan represor como el antiguo dualismo patriarcal. El objetivo es un ser indeterminado, andrógino y ecléctico que no esté condicionado por nada material, sea la raza o el sexo<sup>58</sup>. Bordo se cuestiona correctamente este escepticismo de género al recordarnos que el cuerpo está siempre localizado en alguna parte, incluso si uno desea ser un ser indeterminado. Justamente, ella argumenta que el cuerpo femenino está localizado en un espacio público masculino. Ella afirma que el género permanece como una categoría general útil, que hay algo en el espacio que ocupa el cuerpo femenino que une a las mujeres, en una forma que no es alterada por otros aspectos de la identidad femenina, y que no unifica a las mujeres con los hombres, sin importar qué otras similitudes puedan tener.

De hecho, los investigadores sobre el acoso sexual en el lugar de trabajo han concluido que para los hombres, las mujeres aún son ‘mujeres’ primero, antes que ‘colegas’. Las entrevistas de Watson con hombres sobre el acoso sexual la llevaron a concluir: “Casi dos décadas después del estudio de Farley (*Sexual Shakedown*), su afirmación de que los hombres ven a las trabajadoras como objetos sexuales en lugar de como colegas, continúa siendo una conclu-

sión completamente acertada en relación con estos hallazgos de investigación [de Watson]<sup>59</sup>. La misma Wolf reporta que “en un estudio sobre 114 universitarios surgieron estas respuestas:

- ◆ Me gusta dominar a la mujer, 91.3 por ciento
- ◆ Disfruto la conquista del sexo, 86.1 por ciento
- ◆ Algunas mujeres se visten como si tan sólo quisieran ser violadas, 83.5 por ciento
- ◆ Me excito cuando una mujer lucha durante el sexo, 63.5 por ciento
- ◆ Sería excitante usar la fuerza para someter a una mujer, 61.7 por ciento<sup>60</sup>.

Un estudio de la revista Ms. Magazine en 1981, sobre la violación durante citas en los campus de las universidades que llegó a más de siete mil estudiantes en treinta y cinco escuelas, arrojó estadísticas que incluyeron: “el cincuenta y dos por ciento de todas las mujeres encuestadas han sido víctimas de alguna clase de violencia sexual; y, uno de cada doce hombres admitieron haber llevado a cabo la definición de violación o intento de violación. A pesar de esto, virtualmente ninguno de estos hombres se identificó a sí mismo como un violador<sup>61</sup>. Otra investigación de ciencias sociales muestra que los hombres malinterpretan con frecuencia la amistad de las mujeres, viéndolas como seductoras o sexualmente provocativas<sup>62</sup>.

A la luz de esto, entonces, yo argumento que lo que el Corán nos está ofreciendo es una descripción de los peligros intrínsecos que pueden hallar las mujeres en la arena pública.

El precepto de que las mujeres se cubran se argumenta más como una estrategia que como una declaración de la identidad esencialmente femenina. Después de todo, a las mujeres mayores se les permite descubrirse: *“Las mujeres que hayan llegado a la menopausia y ya no tienen deseo sexual pueden aligerar sus vestimentas, siempre que no sea para exhibirse provocativamente. Pero si se abstienen de ello por recato, es mejor para ellas; y Dios todo lo oye, todo lo sabe”* (Corán 24:60). En contraste con la posición liberal post-

moderna que espera que la socialización eventualmente elimine el acoso masculino hacia las mujeres, el Corán está sugiriendo que esta es una característica perdurable de la naturaleza humana. Esta necesidad no implica argumentar un determinismo biológico; los cromosomas XY no significan “acosador de mujeres”: la mayoría de los hombres tratan bien a las mujeres. En lugar de eso, es la socialización la que hace que esta clase de comportamiento masculino sea constantemente reproducido y reproducible. Siguiendo a Bordo: “es una ceguera creada por la identificación con la posición, privilegios e inseguridades de ser hombre en una cultura patriarcal”<sup>63</sup>. La posición coránica implica que la socialización masculina patriarcal será más fuerte de lo que cualquier otra fuerza contraria pueda ser. Aceptar el dimorfismo sexual, de la ‘feminidad’ y la ‘masculinidad’ en la sociedad, es una forma comprensiva y legítima de entender las relaciones entre los sexos, no un retroceso ni una visión controladora del estatus de las mujeres en la sociedad. Los que critican al hiyab por aceptar la relevancia de la localización del cuerpo femenino, como prueba de que las mujeres aceptaron su propia subyugación bajo un patriarcado, están entendiendo mal el asunto.

La discusión sobre si es la naturaleza o la socialización la que determina ciertos comportamientos humanos es un debate de nunca acabar. A pesar de eso, yo he meditado en esto, porque las presunciones liberales sobre la primacía de la crianza asumen automáticamente que el hiyab es un símbolo de que los musulmanes creen en la primacía de la naturaleza. Considero la acusación de ser esencialistas como una de las principales interpretaciones erradas que hace el feminismo acerca del hiyab, que conduce a sus críticas negativas sobre cubrirse. Ya he mostrado por qué y cómo relaciono el argumento esencialista con el hecho de cubrirse. Los juicios feministas que catalogan al hiyab como opresivo con frecuencia se apoyan en asumir que el hiyab significa un esencialismo peligroso, por lo tanto me extenderé algo más en mi crítica de esta posición.

Cuando uno asume que la liberación de la mujer significa que ellas deberían ser capaces de hacer lo que se les antoje y que los hombres deberían controlar su comportamiento hacia las mujeres,



el hiyab se ve como una práctica que niega expresamente tal convocatoria. Sigue el argumento de que el hiyab significa asumir que las mujeres son siempre tentadoras, que los hombres son siempre innatamente incapaces de controlarse a sí mismos, y por lo tanto absueltos de sus responsabilidades hacia las mujeres, con ellas cargando con lo más pesado de esta falla innata masculina, siendo el hiyab algo que los hombres le imponen a las mujeres para su propia conveniencia. Los comentarios de Afshar son representativos de este tipo de reacción feminista hacia el hiyab:

Detrás de la retórica del honor y de la sedición yace una profunda convicción, no de la vulnerabilidad de las mujeres como se declara en público, sino de la fragilidad de los hombres. Esto es así porque se piensa a los hombres como eminentemente susceptibles a “los atractivos femeninos”, que el régimen de Irán insiste en hacer invisibles a las mujeres. Esta convicción acerca de la debilidad de los hombres hace imperativo para las mujeres vestir el hiyab, con el fin de “erradicar” tanto “el adulterio como la sodomía”.

La presunción señalada del régimen es que las únicas amenazas fundamentales para la sanidad y la racionalidad de los hombres son la ira y la excitación sexual; y lo último causado exclusivamente por las mujeres. Se dice que la mera presencia de las mujeres perjudica el mejor juicio de los hombres. No es tan solo el cuerpo de una mujer, sino además su rostro, sus movimientos, el tono de su voz, e incluso el color de sus prendas de vestir lo que puede excitar a los hombres...

La imposición del hiyab es elogiada como un mecanismo de control adecuado impuesto a las “mujeres sueltas”, aparentemente para “controlar sus métodos deshonorosos” y para “escudar su honor”. Pero en la realidad, esta “trinchera de modestia” es impuesta, no para proteger a las mujeres, sino para evitar que las especies masculinas peligrosas sucumban a su total aniquilación ante la mera vista de las mujeres<sup>64</sup>.

La condena de Afshar al hiyab captura algunos aspectos de la realidad de las mujeres en algunas sociedades musulmanas, en

donde son a veces vistas como seres cuya sola presencia distrae a los hombres, aunque su argumentación es una caricatura de los argumentos a favor del uso del velo. Ella se burla de la sexualidad masculina, y ve al hiyab desde el punto de vista de los hombres solamente, olvidando el tipo de argumentos que he hecho acerca de la utilidad del hiyab para las mujeres. Creo que la cuestión aquí es el grado, porque seguramente, al burlarse de los hombres, ¿no está sugiriendo que ellos no se excitan ni se sienten atraídos por las mujeres? Si uno entiende la atracción de los hombres por las mujeres como normal, entonces todo lo que sugiere el hiyab es que los hombres encuentran más fácil controlar su mirada cuando una mujer está vistiéndolo. Como argumenté en el Capítulo Cuatro, la presunción no es que esto haga tentadoras a todas las mujeres para ser condenadas y sofocadas en una “trinchera de modestia”, sino que lo que está pasando entre los dos, hombre y mujer (la atracción sexual) puede ser peligroso y problemático (incluso si es disfrutable) para los dos. El hiyab es un resguardo para estas tentaciones sexuales. Así como protege a las mujeres de los peores aspectos de la mirada masculina, el (auto) menosprecio, la cosificación, y la conversión en bienes de consumo analizados antes, el hiyab puede además ayudar a las mujeres a recatar sus miradas. La sensación del velo en la cabeza alrededor de su rostro puede ser una forma de recordarles a las mujeres que traten de comportarse con modestia, y el comportamiento masculino restringido puede crear una restricción recíproca. La restricción masculina también crea una sensación de seguridad, de que el espacio privado está seguro de la intrusión, como lo es caminar por una ciudad libre de piropos y silbidos, miradas obscenas, comentarios soeces, y otras formas de acoso masculino. Incluso si el hiyab llama la atención en un ambiente occidental en donde la gente se queda mirando a una mujer con velo como si una fuera una curiosidad, la ausencia de una mirada sexual todavía se experimenta como un alivio que fortalece la autoestima. La experiencia negativa surge del acoso islamóforo, al que uno está sujeto ahora. La satisfacción psicológica de estos aspectos del hiyab me parece muy importante, y es siempre pasada por alto en las condenas feministas al hiyab. Todavía, a pesar del hiyab, la mujer puede significar en cierto nivel un objeto

de atracción sexual, significando sexualmente interesante para los hombres, pero no es la misma clase de objeto sexual en el que ella se convierte cuando está bajo el escrutinio constante de la mirada masculina. Ni tampoco niega el hiyab que los hombres pueden ser un 'objeto sexual' para las mujeres, significando un objeto sexualmente interesante para las mujeres. A las musulmanas también se les pide que recaten la mirada.

Condenar el hiyab desde el ángulo feminista, puede desprenderse del argumento precedente de que la sexualidad de las mujeres es de alguna forma negada en este trato (ellas están cubiertas, pero los hombres no tanto). Las feministas liberales como Wolf son insistentes en señalar que las mujeres también miran, que cosifican y usan a los hombres como objetos cuando se permiten aventuras sexuales, ven pornografía o disfrutan ver a desnudistas masculinos. Yo encuentro justo y excelente que ella celebre la igualdad de las mujeres al señalar la cosificación que las mujeres hacen de los hombres. Pero no importa. Su punto es que la sexualidad de las mujeres es con frecuencia negada, reprimida y mal representada en la cultura patriarcal. Una crítica recurrente que las feministas hacen a la cultura occidental es que la sociedad occidental suprime el deseo sexual de las mujeres al hacer que se sientan fuera de las fronteras de la condición femenina adecuada para ser seres deseables. Janet Holland discute la "versión (occidental) dominante de la sexualidad femenina" como "pasiva". Ella escribe: "cualquier discurso que legitime el placer de ella, reconozca su conocimiento sexual, valore su desempeño y lo ponga bajo el control de ella, es potencialmente una amenaza para su masculinidad"<sup>65</sup>. Bordo: "el manejo del deseo femenino, específicamente en las culturas falocentristas, es por lo tanto un problema doblemente cargado. El deseo de las mujeres es por su naturaleza, excesivo, irracional, amenaza con hacer erupción y desafiar el orden patriarcal"<sup>66</sup>. Esta es la visión del deseo sexual que Mernissi y otros feministas atribuyen también al Islam. Desde esa perspectiva, como en la cita de Afshar, el hiyab se ve como otro recurso masculino para controlar a las mujeres para que ellas no puedan expresar su sexualidad.

A pesar de esto, como discutí extensamente en el capítulo anterior y en la sección C de este capítulo, el Islam no ve a la sexualidad femenina de esta forma. En el contexto occidental, la supresión del deseo femenino aparece como un legado cristiano; el culto a la virginidad y la supresión del deseo son una forma de estar más cerca de Dios. En las culturas musulmanas, la desaprobación del deseo femenino existe como un aspecto popular no instituido por la religión, vulgar y folclórico, que es un legado de quién sabe qué influencias culturales. Por eso, una cultura musulmana basada propiamente en el ideal normativo del Corán, que es el que yo estoy promoviendo, no tendría esa actitud hacia el deseo femenino. Siempre y cuando esté en el contexto del matrimonio, el deseo femenino es alentado (para aquellas feministas que piensan que confinar el sexo al matrimonio es opresivo, entonces debe ser cierto aquí que el Islam controla el deseo femenino). Al-Ghazali cuenta una historia de al-Asmá'i: "una vez vi entre los beduinos a una mujer que vestía una falda roja y maquillaje con tintura, llevando un rosario con cuentas de oración en la mano. 'Qué incongruente' dije yo. Pero ella dijo: 'Yo no descuido mis deberes hacia Dios, pero la diversión y los juegos son mi deber también.' Entonces me di cuenta de que ella era una mujer virtuosa, y que se estaba adornando para su esposo"<sup>67</sup>.

Al-Ghazali continúa con este tópico instruyendo a la mujer a que cuando su esposo esté lejos, ella debe ser casta (como lo debe ser él), pero cuando vuelve, "ella debe volver a los juegos, la relajación, y todo lo que da placer"<sup>68</sup>. Tal vez algunas feministas se preocuparán aquí de que esto pone al deseo de la mujer subordinado al de su esposo. Debe recordarse, sin embargo, que a los hombres también se les instruye a dar a sus esposas placer sexual. Por lo tanto, mi argumento es que el hiyab no niega la sexualidad de una mujer. Simplemente que la sociedad está mejor organizada teniendo bajo control la sexualidad masculina y femenina, dentro y fuera del hogar, y especialmente en la esfera pública.

Tan profunda es la convicción feminista de que el patriarcado inhibe la sexualidad femenina pero permite que la sexualidad masculina corra desbocada, tan profunda es la sospecha de que

el hiyab es una señal de que los hombres no tienen control sobre sí mismos, que las mujeres están llevando la carga de ‘mantener la sexualidad bajo control’. ¿Recuerdan el veredicto de Mernissi, de que la imposición del Profeta del hiyab sobre las mujeres era una señal de que la calle era un lugar en donde a los hombres les era permitido acosar a las mujeres, y una señal de que la disciplina masculina interna no era requerida?<sup>69</sup>. A mí me preguntan con frecuencia los no musulmanes si el hiyab significa que los hombres son absueltos de toda la responsabilidad. ¿Es el hiyab un mensaje de que está bien acosar a las mujeres que no tienen puesto el hiyab? ¿De que ‘los hombres son hombres’? Al presentar el argumento de que el hiyab libera a las mujeres de los efectos negativos de la mirada masculina, no estoy argumentando que el hiyab es un adminículo mágico que pone un freno a la agresión masculina en contra de las mujeres. Eso sería negar el punto de vista feminista de que la agresión masculina en contra de las mujeres es con frecuencia una expresión de poder (no de sexo). El acoso masculino hacia las mujeres es, tristemente, un fenómeno mundial, y los hombres musulmanes (también tristemente) no son la excepción. A pesar de esto, a esos hombres musulmanes les está faltando la etiqueta islámica adecuada sobre las relaciones masculino-femeninas, y ellos no son más representativos del ideal islámico de lo que los hombres occidentales que acosan a las mujeres lo son del ideal occidental judeo-cristiano o secular liberal. Por alguna razón, los críticos del hiyab con frecuencia entienden mal este punto. En su estudio del movimiento de reutilización del velo contemporáneo en Egipto, Macleod concluye acerca del hiyab: “En lugar de adjudicarles la culpa y la necesidad de cambiar su comportamiento a los hombres, las mujeres se acomodan alterando su vestimenta para que encaje en la norma prevaleciente de que los hombres no deberían ser tentados por las mujeres”<sup>70</sup>. Es decir, Macleod es crítica del hiyab debido a que presume equivocadamente que los hombres son absueltos de la responsabilidad y el debido respeto en su comportamiento hacia las mujeres. Mi punto es que normativamente, el Corán pone tanto énfasis en la responsabilidad masculina como en la femenina, probablemente más en la masculina. Permítaseme explicar con referencia al Corán y la Tradición Profética.

En primer lugar, como mencionamos, el Corán ordena a los hombres “...*recatar la mirada y proteger su pudor*” (24:30). ‘Recatar la mirada’ significa que si un hombre ve a una mujer, no importa cómo esté vestida, con hiyab completo de la cabeza a los pies, o desnuda, debe recatar su mirada. Esto significa, que no la mire, no le silbe, no la toque, no la acose ni la ataque. Recatar la mirada conduce a una “mayor pureza” para los hombres. En segundo lugar, varios reportes históricos de la Tradición Profética hacen énfasis en la importancia de recatar la mirada, en especial para los hombres. Al-Bujari registra un reporte de Abu Sa’id al-Judri:

El Profeta (P y B) dijo: “¡Tengan cuidado! Eviten sentarse en los caminos”. Le preguntaron: “¡Oh, Mensajero de Dios! No podemos dejar de sentarnos (en los caminos), ya que éstos son (nuestros lugares) en donde nos reunimos a conversar”. El Profeta (P y B) le dijo: “Entonces concédanle al camino sus derechos”. Preguntaron: “¿Cuáles son los derechos del camino, Mensajero de Dios?” Él respondió: “Recaten su mirada, absténganse de hacerle daño a otros, devuelvan el saludo, ordenen el bien, y prohíban lo que es malo”<sup>71</sup>.

At-Tirmidhi, Áhmad y Abu Dawud registraron el siguiente reporte: “Oh ‘Ali, que a la primera mirada (involuntaria) no le siga una segunda, porque la primer mirada te está permitida (no debes rendir cuentas por ella), pero la segunda no”. ‘Abdu Rahmán Doi incluye una narración de Yarir: “Dijo Yarir: “Le pregunté al Profeta (P y B) qué debo hacer si sucediera que yo viera a una mujer por casualidad. El Profeta (P y B) respondió: ‘voltea tus ojos a otra parte’”<sup>72</sup>. En tercer lugar, los hombres modelo para el musulmán en la religión islámica son aquellos que se resisten a sus tentaciones y caprichos. Al-Ghazali relata varias historias de hombres resistiendo el deseo por medio de la exhortación a sus lectores. Relata una anécdota registrada por al-Bujari. Es la historia de tres hombres que quedaron atrapados en una cueva por una roca que les bloqueaba la entrada. A medida que cada uno de ellos recordaba una buena acción, y Dios movía un poco la roca para que pudieran salir. Una de las buenas acciones de uno de ellos fue que una prima, a quien él una vez había tratado de seducir pero que lo había

rechazado, vino a él luego de un año de sequía, necesitando ayuda. El acordó darle dinero si ella “se ponía a sí misma a su disposición. Ella lo hizo. Pero cuando estaba con ella, ella le dijo: ‘¡Teme a Dios! ¡No rompas el sello, hazlo de forma legal!’ El hombre dijo: “Entonces me abstuve de poseerla y me fui, aunque ella era más querida para mí que cualquiera otra cosa, y la dejé con el oro que le había dado. ¡Oh, Señor Dios! Si yo actué así por Ti, ¡entonces sálvanos de nuestra dificultad!”<sup>73</sup>. Al-Bujari también registró un reporte narrado por Abu Hurairah acerca de siete personas a quienes Dios les “dará sombra” en el Día del Juicio, uno de quienes es “un hombre que rechaza las invitaciones de una encantadora mujer de nobleza, para que tenga una relación sexual ilegal con ella, y él le responde: “Yo le temo a Dios”<sup>74</sup>. Por lo tanto, Hessini está equivocada cuando concluye acerca del hiyab: “la idea de que las mujeres deben estar cubiertas para ganar respeto está arraigada en la división del espacio, y en presunciones acerca de las diferencias fundamentales entre los hombres y las mujeres”<sup>75</sup>. Las musulmanas no se cubren con el fin de ganar respeto. Ellas merecen el respeto de todas formas. Si las mujeres (musulmanas o no) no son tratadas con respeto porque no están cubiertas, entonces la culpa recae en el hombre, no en la mujer por la falta del hiyab. El hiyab regula las expresiones de la sexualidad tanto masculina como femenina, y es parte de un sistema social que prohíbe que hombres y mujeres extraños se toquen los unos a los otros, y los desalienta del coqueteo social sin sentido. En contraste con la cultura occidental, que les enseña que es aceptable mirar y excitarse los unos a los otros (pornografía en la publicidad, películas, televisión y otros medios visuales que están llenos de imágenes de hombres atractivos y mujeres semi-desnudas), el Corán les enseña a los hombres y a las mujeres que no es aceptable mirar lascivamente a hombres y mujeres.

Este es un ideal que muchos se esfuerzan por implementar. Muchos de los hombres musulmanes que yo conozco miran a sus zapatos o sobre mi hombro cuando me hablan a mí (esto es un poco molesto al principio, especialmente cuando una está acostumbrada a la mirada directa). No me saludan dándome la mano, ni me tocan en el brazo o en el hombro durante la conversación como es común en la cultura occidental. Con ellos, mi espacio físico está a

salvo de intrusiones. Naturalmente, deben comportarse así ya sea que yo vista el hiyab o no, sea musulmana o no.

Las feministas liberales occidentales se molestan con frecuencia por estas estrictas divisiones entre hombres y mujeres y, volviendo a su temor del dañino esencialismo, se preocupan de que tal división defina al comportamiento masculino como esencialmente negativo, al sugerir erróneamente que los hombres ‘sólo tienen una cosa en mente’. Las feministas liberales de occidente no creen que la sexualidad sea una fuerza tan poderosa y avasalladora entre los hombres y las mujeres. El punto aquí no es que tocarse y mirarse entre hombres y mujeres sea intencional en cada persona como algo sexual. Hay miradas y toques no sensuales. El punto es que algunas veces queda la duda sobre esa posible insinuación sexual (¿quiso sonreírme o tocarme en esa forma?, ¿o sólo está siendo amigable?), la etiqueta islámica corta de raíz tales ambigüedades. No hay necesidad de devanarse los sesos pensando si una persona tuvo la intención de que ese toque fuera insinuante o no, o tratar con el problema de mal interpretar un toque casual: no hay tal “toque”. Es sano y simple. La idea detrás de tal sana separación entre hombres y mujeres es que lo que sea que pueda conducir a las personas a un pecado mayor (es decir, relaciones sexuales inmorales) debe ser evitado tanto como el pecado al que conduce<sup>76</sup>. Ahora, ¿Lleva esta separación entre lo masculino y lo femenino a una pérdida para ambos sexos, una pérdida que en última instancia vaya en detrimento de la igualdad de las mujeres?

Yo creo que cuando se lleva a un extremo, la segregación masculina y femenina es una pérdida que restringe a las mujeres e inhibe las relaciones sanas masculino-femeninas, al evitar las oportunidades de compartir pensamientos y perspectivas los unos con los otros. La relación irrestricta, sin embargo, también conduce a una pérdida, en la forma de demasiados peligros para la seguridad de las mujeres y los débiles; el desafío es hallar el terreno intermedio en cada camino<sup>77</sup>.

Hay un último punto que refutar: la idea de Geraldine Brooks, común a muchas feministas: “Y bajo todo discurso acerca de que el hiyab libera a las mujeres de la explotación comercial o sexual,



toda la discusión de la potencia del hiyab como símbolo político y revolucionario de individualidad, está el cuerpo: el peligroso cuerpo femenino que de alguna forma, en la sociedad musulmana, ha sido hecho para llevar la pesada carga del honor masculino<sup>78</sup>. Para ella, como para muchas feministas, y a pesar de todo lo que hay de positivo en su discurso, el hiyab es en realidad un símbolo de una cultura que sacrifica la libertad y la sexualidad de las mujeres en el altar de la sexualidad y el honor de los hombres. El hiyab como símbolo del honor masculino fue un tema candente en la literatura feminista sobre las musulmanas en los años '60 y '70 (que sobrevive hoy tan sólo en el material publicado para el mercado de masas). Esta versión del hiyab captura una visión cultural árabe tan distinta de la visión coránica, acerca de los hombres y de las mujeres: de que el honor masculino está determinado por el comportamiento de las mujeres.

Abu-Lughod y Wikan son dos antropólogas que han explorado el concepto del honor y los roles de la mujer. Sus análisis desafían los antiguos paradigmas de los años '60 y '70. Ambas señalan que en algunas culturas, mientras el honor de un hombre está afectado por el comportamiento de sus mujeres, es también afectado por su propio comportamiento y el de otros hombres de su tribu. En Suhar, Omán, si el hombre no se puede desempeñar sexualmente en su noche de bodas, se le dan cinco días, luego de los cuales queda divorciado y avergonzado. Wikan hace énfasis en que la literatura antropológica está equivocada al asumir que las mujeres no tienen ellas mismas honor, también. "Dentro de su propio mundo en pequeña escala, en el hogar y el vecindario, el honor de la mujer no es para nada un reflejo del de su guardián, por mucho que él quisiera pensarlo así. Depende de la habilidad de ella para ser excelente en aquellos actos valorados del comportamiento, que sus amigas y vecinas consideren dignos de mérito"<sup>79</sup>. Entre los Awlad 'Ali, el honor es también un asunto de sangre, aplicable tanto a los hombres como a las mujeres<sup>80</sup>.

El fenómeno cultural de que el comportamiento de las mujeres sea tratado como un asunto policial para proteger el honor masculino no es en realidad relevante para el análisis del hiyab, a pesar

de las presunciones de Brook y de otras feministas que hacen tal vinculación. La idea de que el comportamiento de las mujeres determina el honor de la familia es una idea que no está confinada a la cultura árabe, sino en general un fenómeno de la cuenca del Mediterráneo<sup>81</sup>.

Aunque vestir el hiyab puede ser parte del control de la sociedad sobre las mujeres, es tan solo un método instrumental, dado que en estos contextos culturales, el comportamiento de las mujeres está regulado ya sea que vistan el hiyab o no. El hiyab como signo del honor masculino es una idea que no tiene base alguna en el Corán.

## E. El Hiyab y la Elección

Los eruditos del movimiento de reutilización del velo, así como los occidentales en general, tienen sospechas sobre la “decisión” de las mujeres de cubrirse. Hay una convicción profundamente asentada de que las mujeres son coaccionadas, o que tienen lavado el cerebro “sutilmente” para escoger cubrirse. La idea es algo como esto: ‘Si usted ha decidido cubrirse, bueno, usted ha sido socializada para creer que cubrirse es algo bueno. A pesar de esto, si de verdad conociera lo que le conviene como mujer, sabría que no es bueno cubrirse, por lo tanto su decisión de cubrirse es un triste indicativo de que a usted le han lavado el cerebro’. Ciertamente, es así como yo pensaba antes de convertirme al Islam.

Hélie-Lucas explica el acogimiento del velo en las musulmanas argumentando que ellas no tenían opción al nivel de la identidad (es decir, ser aceptadas como “musulmanas”, están forzadas a aceptar la definición fundamentalista de “mujer”, una definición que “confina a las mujeres a un modelo de sociedad, estilo de vida, vestimenta y comportamiento tan cercano como sea posible al modelo histórico nacido en el Medio Oriente hace catorce siglos”)<sup>82</sup>.

Macleod explica cómo las mujeres en su estudio toman la decisión de cubrirse, argumentando que escogen entre un estrecho rango de roles aceptados culturalmente, dejando de lado otros posibles que no son culturalmente aceptados<sup>83</sup>. Afshar sugiere como

explicación plausible para la reutilización del velo: “La investigación sobre la psicología de las personas oprimidas nos dice que una estrategia para tratar con su situación es adoptar las reglas del opresor y obedecerlas incuestionablemente”<sup>84</sup>. Macleod, Hélie-Lucas y Afshar desafían esta forma la ‘decisión’ de cubrirse (de las mujeres viviendo en el Oriente Medio).

La relación entre la cultura del individuo y su habilidad para escoger es compleja, pues la decisión siempre está circunscripta al rango entre lo que la cultura considera como aceptable e inaceptable. Incluso en Occidente, como argumenté en el Capítulo Tres, en donde hay otras libertades, hay parámetros que limitan la capacidad de elección de las personas.

La mayoría de las sociedades de Occidente aún esperan que las mujeres cubran sus senos en público (excepto en algunos lugares específicos como playas y campos nudistas). Nadie en realidad argumentaría que las mujeres están siendo forzadas por su cultura a cubrir sus senos, tan sólo por esta sanción contra la desnudez del seno. La mayoría de las mujeres aceptan la restricción y sienten que están “escogiendo” cubrir sus senos cuando se visten. Lo mismo pasa con el hiyab: es una vestimenta culturalmente aceptable en muchas sociedades musulmanas y que las mujeres pueden elegir o adoptar (aunque hay otras sociedades contemporáneas que no aceptan al hiyab, siendo Turquía un ejemplo notorio). Por supuesto, lo que estoy argumentando se aplica tan solo a las sociedades en las que se permite la elección verdadera a las mujeres, no para lugares como Irán o Afganistán de los talibanes, en donde a las mujeres se les impide por ley dejar de usarlo, o durante periodos de perturbación social en el mundo musulmán, en donde el hiyab es visto como un marcador de la lealtad y hay coacción para forzarlas a que se cubran. Esta clase de violencia en contra de las mujeres es inaceptable. Tengo la intención aquí de hablar sólo de la relación del hiyab y la elección en las sociedades en las que existe la libertad genuina para adoptar o no el hiyab.

La preocupación liberal y occidental acerca de la presión cultural para cubrirse tiene sentido sólo en los países en que cubrirse no es visto como un acto voluntario sino como una obligación impues-

ta. No es que en otros contextos los occidentales no consientan la presión social ni la ley estatal para persuadir (o coaccionar) a los individuos: la campaña ‘No beba al conducir’, ‘Fumar es peligroso para su salud’ (incluyendo una ley para prohibir fumar en espacios públicos, aviones etc.), las leyes que prohíben la literatura de odio, y cosas así por el estilo. Hay campañas de presión social para cambiar lo que la mayoría de la gente ve como perjudicial y para alentar al buen comportamiento. Las campañas a favor del hiyab son similares. La mera existencia de una presión social no violenta para que las mujeres se cubran no debe ser vista como siniestra.

Una de las preocupaciones de Brebber sobre las mujeres de Java que adoptaron el hiyab, a las que ella estudió, resalta bien esta preocupación sobre la coerción. Entiende en su análisis que las mujeres que eligen cubrirse están siendo objeto de un lavado de cerebro. A pesar de eso, recalca que notó cuán estrictamente las mujeres con velo se vigilaban las unas a las otras y se imponían el hiyab, y luego observó a mujeres diciéndoles a sus amigas si su cuello o su cabello se veía a través del velo. Es fácil darse cuenta cómo un extranjero puede ver eso como coerción, como ‘imponer’ una política estricta de cubrirse, por que ese “extranjero” no está convencido acerca de la aceptabilidad del velo. Permítaseme mostrar por qué esto no es coerción, trasladando la escena al contexto occidental. El botón del medio de la blusa de una mujer se ha desprendido, usted se inclina y se lo dice en voz baja. Entonces ella ruborizada y con rapidez se lo abotona de nuevo. ¿Ha sido ella coaccionada para observar un comportamiento estricto de cubrirse los senos? ¿O está agradecida de que alguien le mencionara que su blusa estaba abierta, porque ella no quiere que la gente vea su sostén?

## F. El Hiyab y la Religiosidad

Mi teoría positiva acerca del hiyab plantea que en la cultura capitalista de consumo del siglo veintiuno, con su cosificación y conversión del cuerpo femenino en bien de consumo, el hiyab es una herramienta de resistencia que les devuelve el poder a las mu-

jeros sobre sus propios cuerpos. He argumentado que el hiyab no perjudica la femineidad ni es una señal de falta de decisión. La pieza final de esta teoría es resaltar el papel del hiyab en rechazar el materialismo de la cultura capitalista contemporánea.

Debido a su función religiosa, cuando es vestido conscientemente por una mujer musulmana a causa de su devoción como muchas de mis entrevistadas en el Capítulo Dos, el hiyab actúa como un portal hacia la fe islámica. Como las otras principales religiones del mundo, las enseñanzas del Islam hacen énfasis en la vida en el Más Allá y previenen a los creyentes de ser seducidos por los atractivos de la vida mundana.

Es así como el Islam actúa como una forma de contrarrestar el materialismo capitalista moderno. Al adoptar el hiyab, las musulmanas se conectan con una profunda tradición de fe que provee recursos físicos para contrarrestar los corrosivos efectos del materialismo.

Ya he discutido en detalle los beneficios psicológicos del hiyab como rechazo a la industria de la belleza del capitalismo. El hiyab tiene sus propias tendencias de moda, sus versiones de marcas de clase alta, y cosas por el estilo, y las musulmanas compiten y juzgan la belleza unas de otras. A pesar de eso, esto es una infiltración de lo mundano en la vida religiosa. Hay una fuerte resistencia interna a esta clase de permeaciones, como se evidenció en la retórica pública acerca del hiyab: que debe ser suelto, no hecho de un material demasiado llamativo, sin la intención de servir para la “fama, el orgullo y la vanidad”, y cosas por el estilo<sup>85</sup>.

Además de esto, el Corán enfoca la mente de las personas en el Día del Juicio, donde las buenas y las malas acciones de cada alma serán pesadas en una balanza. La piedad, se nos recuerda constantemente, es más importante que los objetos mundanos, y eso incluye la vestimenta. Por lo tanto, a pesar de que vestir el hiyab como un acto de piedad puede dar poder y control sobre sí misma a la persona, es en realidad sólo un nivel preliminar. Dios dice en el Corán:

*“¡Oh, Gente! Os hemos creado a partir de un hombre y una mujer, y os congregamos en pueblos y tribus para que os conoz-*

*cáis los unos a los otros. En verdad, el más honrado de vosotros ante Dios es el más piadoso. En verdad, Dios todo lo sabe y está bien informado de lo que hacéis*” (Corán 49:13).

*“¡Oh, Hijos de Adán! Os hemos provistos con vestimentas para que os cubráis y os engalanéis con ellas. Pero [sabed que] es mejor engalanar vuestros corazones con la piedad. Esto es un signo de Dios, para que recapaciten*” (Corán 7:26)<sup>86</sup>.

Un reporte en la obra Sahih Muslim dice: “Dios no se fija en vuestra apariencia o riqueza, sino en vuestros corazones y acciones” (No. 2564).

Estos versículos ponen todo el asunto de la vestimenta en una perspectiva diferente, una que le recuerda a los creyentes que no se olviden de que lo que cuenta ante Dios es la piedad. Este mensaje es un fuerte antídoto contra la cultura materialista, que sitúa el éxito personal exclusivamente en el progreso material y programa a las personas para ser esclavas de sus deseos, y convertir al placer como la meta última de la vida (“Hazle caso a tu sed” proclama un comercial de una bebida). Un adolescente en Occidente puede ser asesinado por unas zapatillas Nike, una indicación de cuán lejos el capitalismo ha corrompido el alma humana.

Otra forma en la que el hiyab puede contrarrestar los mandatos de la cultura materialista del capitalismo cuando es adoptado como declaración religiosa, es el mensaje del Corán acerca de la perfección del cuerpo humano. Los desórdenes alimenticios y la insatisfacción con el cuerpo están llegando a proporciones de epidemia en Occidente. Esto sólo es posible en una cultura que ya no cree que Dios sea la causa y origen de todas las cosas, incluyendo la forma del propio cuerpo. Bien podría ser que el cuerpo fuera un espacio de práctica y formación cultural, pero no hay tal cosa llamada ‘cuerpo biológico’<sup>87</sup>. Es también cierto, sin embargo, que uno no puede cambiar mucho la estructura del cuerpo sin recurrir a la cirugía. A pesar de que pueda hacer dieta y ejercicio, si una permanece dentro de los límites saludables (sin ser anoréxica ni bulímica), hay muchas cosas para hacer. El mensaje del Corán es ser feliz y estar satisfecho con el cuerpo que tenemos, debido a

que Dios ha creado nuestras formas: *“Él es Quien os da forma en el seno materno como Le place. No hay otra divinidad excepto Él, Poderoso, Sabio”* (Corán 3:6). Y *“Creamos al ser humano con la más bella conformación”* (95:4). El Profeta solía aconsejar a la gente a ser saludables, a consumir y hacer ejercicio con moderación.

Finalmente, la prohibición del Islam en contra de la representación pictórica de seres humanos ha prevenido la difusión omnipresente del uso del cuerpo femenino con propósitos comerciales. Los superfluos avisos publicitarios no usan allí mujeres desnudas para llamar la atención de los potenciales compradores. En los avisos publicitarios de ropa femenina, la ropa es con frecuencia presentada en un maniquí por una confeccionista de vestidos con el rostro bajo un velo, o si es una fotografía, con el rostro borrado. Como nada de la figura femenina se puede apreciar, su imagen no está presentada como ideal al que otras mujeres deban aspirar. Por eso el uso de imágenes femeninas (y masculinas) no promueve ese fenómeno de la insatisfacción personal y la auto-comparación, como sucede en la cultura occidental. Al moverse dentro de este ambiente cultural musulmán, las mujeres se salvan de muchas de las agonías de la vida en Occidente, de compararse a sí mismas con la imagen (retocadas con Photoshop) de mujeres hermosas a las que quisieran parecerse<sup>88</sup>. Todo esto puede experimentarse como un alivio y una liberación, como se evidencia en los testimonios de Nahíd y Sultana. Estas mujeres sienten que se las considera según su personalidad y sus actos, no según su apariencia. Nahíd escribe que “el hiyab es simplemente la reafirmación de una mujer de que un juicio sobre su apariencia física no juega ningún rol en la interacción social”. Y Sultana dice: “Mi cuerpo es asunto mío. Nadie me puede decir cómo debo verme o si soy bella o no. Yo sé que hay más para mí que eso”.

## G. Conclusión

El argumento presentado en este capítulo es que el hiyab es una herramienta que da poder a la mujer para resistirse al juego cruel

de la belleza en la cultura capitalista del siglo veintiuno, que ha tenido un impacto tan perjudicial sobre la autoestima y la salud de las mujeres. El hiyab es también una vestimenta aprobada religiosamente, y su vínculo con la religión le da a quienes la visten una puerta de entrada a una tradición de fe que eleva su autoestima, al recordarles permanentemente a las personas que su valor personal no está basado en su apariencia, sino en sus actos. Desde esta perspectiva, el hiyab es el símbolo de una religión que trata a las mujeres como personas, en lugar de como objetos sexuales. Esa es la conclusión exactamente opuesta a la concepción feminista preponderante de que el hiyab es un símbolo de cómo el Islam ve a las mujeres como un objeto sexual, que debe estar cubierta porque es concebida 'reductivamente' como 'hembra', cuyo único atributo importante es poseer una sexualidad que amenaza el orden social.



## Capítulo Seis

### Conclusión

MI libro comenzó con un intento por comprender por qué una sociedad liberal y laica que se supone que es neutral sobre cómo los individuos intentan alcanzar el bien, reaccionó tan mal al hecho de que yo me hubiera convertido al Islam y adoptado el hiyab. Mi búsqueda me ha llevado en un viaje de vuelta a los tiempos coloniales, cuando los europeos encontraron por primera vez al hiyab, hasta los tiempos contemporáneos, en donde luego de abandonar el hiyab, las musulmanas lo están vistiendo de nuevo. He presentado las voces de algunas musulmanas que viven en Toronto que se cubren, y he analizado el discurso de una mujer que se opone enfáticamente al hiyab. Finalmente, he tratado de articular una teoría positiva sobre el hiyab para las culturas capitalistas del siglo veintiuno.

El hiyab es una filosofía sobre la vestimenta masculina y femenina, y una etiqueta para las relaciones masculino-femeninas. A pesar de eso, esta pieza de tela que cubre el cuerpo de una mujer en grados variables, también conocida como hiyab, es foco de hostilidad en Occidente, así como un tema de amargas disputas en el mundo musulmán. En Turquía y en Túnez, se promulgan leyes prohibiendo el hiyab en nombre de la ‘modernidad’, una modernidad que ve al Islam como retrógrado, anti-civilizado, bárbaro y opresivo hacia las mujeres. En este punto, la visión occidental común del velo como opresivo, y los intentos del mundo musulmán postcolonial de prohibir el hiyab, convergen.

La ‘modernidad’ a la que este mundo musulmán pro laico apele es, en su juicio sobre el velo y el Islam, una visión que se originó en Occidente. Es lo que queda de la visión orientalista del Islam. El orientalismo plantea al Islam y a los musulmanes como

un otro esencial, un otro que se ha estancado en el atraso y que se ha mostrado incapaz de progresar en sintonía con las nociones ‘modernas’ de libertad, igualdad y democracia. El Orientalismo ha captado las mentes de muchas élites e intelectuales en nuestra aldea global, musulmana y no musulmana.

Durante el furor por la expulsión en una escuela francesa de jóvenes musulmanas por rehusarse a quitarse el velo, buena parte de la izquierda francesa vio al hiyab en términos orientalistas: “Las construcciones culturales islámicas fueron equiparadas con la opresión religiosa y las prácticas sociales occidentales fueron definidas como la norma emancipadora secular”<sup>1</sup>. La intelectual y profesora feminista Badinter vio al hiyab como un acto de subordinación que “no puede ser ni remotamente un acto de insubordinación política”<sup>2</sup>. Ella comentó:

“Los jóvenes son generosos, tolerantes y no les gusta la exclusión. ¿Quién se queja? Pero yo creo que si uno les explica por qué el velo es realmente diferente a una simple prenda de vestir, lo entenderán fácilmente. El velo es el símbolo de la opresión de un género. Ponerse jeans rotos, vestir el pelo amarillo, verde o azul, es un acto de libertad con relación a las convenciones sociales. Ponerse un velo en la cabeza, es un acto de sumisión. Coloca un peso encima de la vida entera de una mujer. Sus padres o sus hermanos escogen a sus esposos, son encerradas en sus hogares y confinadas a las labores domésticas. Cuando yo le digo esto a la gente joven a mi alrededor, cambian sus opiniones inmediatamente”<sup>3</sup>.

“¿Y quién no lo haría?”, como pregunta Moruzzi. Badinter ensaya todos los estereotipos típicos acerca del hiyab.

En la práctica, entonces, la teoría liberal laica, imparcial y neutral ante la libertad de elección de las personas, coexiste, no sin dificultad, con los ataques oscurantistas y coloniales del Orientalismo hacia el Islam. Por un lado, hay liberales que buscan garantizar el compromiso del laicismo reafirmando que cualquier ciudadano puede determinar el contenido de su vida bajo su régimen, y que si esas soluciones incluyen cubrirse, ayudarán a las musulmanas

en esa empresa. Pero sin embargo por otro lado, como resalta el argumento de Badinter, la decisión individual es una doctrina que coexiste con la noción de que los métodos occidentales son siempre superiores, y que a veces los métodos occidentales deben ser impuestos ‘por el bien del pobre inmigrante’ (o ‘por el bien de nuestros conciudadanos retrógrados’), que no pueden conocer ningún método mejor.

El hiyab es opresivo. Esta es una noción estándar en Occidente (y en el Oriente post-colonial). Es una afirmación reinante que aplasta y aniquila la diversidad de las experiencias femeninas con el hiyab, como los Capítulos Dos y Tres demostraron. Históricamente, las musulmanas han tomado diferentes posiciones respecto a cubrirse. Assia Djebar, una escritora argelina bien conocida que creció en la Argelia de la ocupación francesa justo antes de la independencia de Argelia, ve al velo de una manera similar a la que lo ve Mernissi. Para ella, el velo representa “la necesidad de esconder el cuerpo de las mujeres”<sup>4</sup>. Como Mernissi, considera que se ha salvado a sí misma milagrosamente, de alguna manera, del destino funesto de otras mujeres de su cultura (analfabetismo, aislamiento y uso del velo):

“Mi padre, una figura alta y erecta usando un fez, camina por una calle de la aldea; él me jala de la mano, y yo, que por tanto tiempo estuve tan orgullosa de mí misma por ser la primera niña en la familia a la que le compraran muñecas francesas, la que se escaparía permanentemente del enclaustramiento y que nunca tendría que zapatear ni protestar por ser forzada a vestir el velo, ni someterse humildemente como cualquiera de mis primas; yo, quien deliberadamente me envolví a mí misma en un velo para una boda de verano como si fuera un vestido elegante, pensando que en eso se convertiría, yo camino por la calle, sosteniendo la mano de mi padre. De repente, empiezo a tener náuseas: ¿no es mi ‘deber’ quedarme atrás con mis pares en los aposentos de las mujeres? Después de eso, como una adolescente casi embriagada con la sensación de la luz del sol en mi piel, con la movilidad de mi cuerpo, una duda surge en mi mente: ¿Por qué yo? ¿Por qué sólo yo, de toda mi tribu, tengo esta oportunidad?”<sup>5</sup>.

En Turquía, Minai se acuerda de la reacción hacia ella botando los velos de su abuela. Tenía 8 años de edad y había aprendido sobre Huda Shaarawi tirando su velo al río Nilo (1923):

“Yo había crecido viendo esta costumbre como normal para las mujeres de edad, pero ahora a mí me urgía liberarla a ella del chador, que con seguridad era incómodo en un clima caliente. Una tarde en primavera mí hermana menor y yo reunimos todos sus velos en una canasta y marchamos hasta el cercano Bósforo (y yo los eché en él). Esa tarde mi abuela buscó en vano por su mantilla española favorita para vestirla con su vestido de lazo trenzado. Nosotras le dijimos donde estaba su velo. Estaba furiosa. Algunas mujeres, simplemente no quieren ser liberadas<sup>67</sup>.”

La prohibición contra del velo en Irán en el año de 1936 fue bienvenida por las mujeres de clase media y alta, que habían estado involucradas en la agitación por la emancipación de las mujeres desde los años ‘20<sup>7</sup>. A pesar de esto, las iraníes de mayor edad no le dieron la bienvenida a la prohibición. De hecho, algunas mujeres no dejaron su hogar por los siete años enteros que duró la prohibición<sup>8</sup>. Hoodfar relata el agrio recuerdo de su abuela el día en que salió a la calle con el velo cubriéndole la cabeza, un acto de compromiso a favor de vestir el chador: “Ella corrió mientras el policía le ordenaba que se detuviera; él la siguió, y cuando ella llegó a la puerta de su casa, él le arrancó el velo de la cabeza. Ella pensó que el policía le había permitido deliberadamente llegar a su hogar decentemente, pero estaba siguiendo órdenes del Estado para quitarles por la fuerza el velo a las mujeres en la calle...”<sup>9</sup>.

Algunas mujeres experimentaron la prohibición forzada del velo tan dolorosamente como otras mujeres pueden experimentar el uso forzado del velo. Farmaian, la fundadora del trabajo social moderno en Irán, que creció en el harén de su aristocrático padre, describe la reacción de su madre a la prohibición del velo de Reza Shah:

“[La prohibición del velo del Shah fue] algo que mi madre Janom, junto con otros millones de mujeres iraníes devotas, sabían que no podrían perdonar nunca... Cuando el Shah... hizo ilegal al velo con su usual agudeza, dejó que se supiera que las cabezas

de las familias de la antigua sociedad como la nuestra, se exponían a un serio riesgo si no mostraban a sus esposas en público con prendas de vestir occidentales.

Cuando mi madre supo que iba a perder la modestia a su edad al perder su velo, estaba fuera de sí. Ella y todas las personas que vivían con los modos tradicionales consideraron la orden de Reza como lo peor que había hecho hasta entonces, peor aún que atacar los derechos del clero; peor aún que sus confiscaciones y asesinatos. Mi padre Shazdeh, a pesar de esto, se dio cuenta que no podía atreverse a desobedecer.

Estoy segura de que esta no fue una decisión fácil para él. Para un aristócrata persa, permitir que hombres extraños miraran a sus esposas en público, era vergonzoso en extremo. Habiéndolo pensado nuevamente para someterse, sin embargo, mi padre resolvió que por el bien de la seguridad de la familia, que sus esposas serían las primeras de la antigua aristocracia en aparecer formalmente vistiendo prendas occidentales. Envié a la Avenida Lalezar por sombreros para todas sus esposas en su residencia y les dijo que el día siguiente deberían ponérselos y pasear con él en el droshky abierto. Para mi madre, eso fue exactamente como si le hubieran insistido en que desfilara desnuda por la calle. Sólo su respeto por su sabiduría y los temores por su seguridad le pudieron haber permitido someterse a tal degradación.

El día siguiente, llorando de rabia y humillación, ella se encastró en su dormitorio con Batul-Janom [su co-esposa] para ponerse el sombrero. “Primero Reza ataca al clero”, lloraba mi madre, “y ahora esto”: está tratando de destruir la religión. No le teme a Dios, este Shah malvado, ¡que Dios lo maldiga por esto!” Mientras lloraba, luchaba por esconder inútilmente sus bellos mechones de pelo negro, largo hasta la cintura, debajo de la inadecuada protección de un pequeño cloche francés. No había nada que mi madrastra pudiera hacer para consolarla<sup>107</sup>.

“Algunas mujeres simplemente no desean ser liberadas”. Para aquellas de nosotras atrapadas en este debate de “¿el hiyab es opresivo o no?”, los costos psicológicos pueden ser devastadores.

Minai dice:

“Generaciones de niñas... crecieron con una mentalidad, convencidas de que ser occidental significaba ser libre, y adherirse a la tradición y al Islam significaba permanecer esclavizado. Los norteafricanos fueron tan lejos como para adoptar el lenguaje de sus amos coloniales, refiriéndose indiscriminadamente a todo lo francés como “évolué” (evolucionado), como si sus tradiciones fueran un estado primitivo del que debían despegarse<sup>11</sup>.

Muchas familias musulmanas que objetan que sus mujeres se cubran evocan justamente esta lucha. El hiyab las hará ver estúpidas, incapaces de tener una carrera, incapaces de casarse, incapaces de disfrutar de la vida. ¿Puede el lector imaginarse cómo se debe sentir creer en la inferioridad de las propias tradiciones y de su propia gente? ¿Estar convencido de que la única forma de “subir” consiste en abandonar la herencia propia? Como declara Sa’id: “Para casi todos los musulmanes, la mera afirmación de su identidad islámica se convierte hoy en día casi en un reto cósmico y una lucha por la supervivencia”<sup>12</sup>. Algunos sobreviven escondiendo su identidad religiosa.

Hasta la fecha los paradigmas sobre la religión no han captado ninguna de las experiencias positivas de las mujeres con el hiyab, ni han captado la diversidad de cubrirse que prevalece en el mundo entero. Como mencioné en la Introducción, esto está cambiando, aunque el paradigma predominante de que el hiyab es opresivo reina y se infiltra incluso en muchos de los estudios comprometidos en sacar a la luz la voz de las mujeres que se cubren. Yo asistí a una charla dada por una prominente académica occidental en Medio Oriente acerca de las diferentes clases de feminismos que existen en Egipto. Ella atendió a los debates, las diferencias, la variedad entre las musulmanas, y luego en un punto de las preguntas dijo: “Quise ponerme un velo en la cabeza mientras estaba en Egipto, pero si estás casada con un musulmán, una vez que te lo pones, nunca más te lo puedes quitar”. La audiencia asintió en aprobación. Yo estaba asombrada. ¿Qué pasa con mis amigas cuyos esposos musulmanes no las dejan cubrirse? ¿Qué pasa con mis amigas que fueron abandonadas por sus novios musulmanes, infelices de

su conversión al Islam? ¿Qué pasa con el hecho de que si ella no es musulmana su esposo ni siquiera podría aspirar a que se cubriera, dado que las leyes del Islam no se aplican a los no musulmanes? A pesar de esto, el comentario y la aceptación de la audiencia habla mucho acerca del alcance que la visión orientalista del Islam y las musulmanas tiene en las mentes de las personas. (Si el comentario está basado en la experiencia personal, ¿por qué no decir “mi esposo no me deja quitármelo”, en lugar de hablar en general de “hombres musulmanes”?).

El hiyab es opresivo, las encierra, silencia sus vidas, y les impide ser personas. En realidad, es este discurso orientalista y feminista reinante el que oculta y hace desaparecer a las musulmanas y les quita su voz. Es la feminista, sin importar si es o no musulmana, quien, siendo hostil hacia el Islam o hacia el hiyab, convierte a las musulmanas en maniqués silenciosos, incapaces de hablar por sí mismas, dependientes de personas ajenas para que hablen por ellas y para interpretar el significado de sus tradiciones. En verdad es una experiencia extraña, luego de profundizar uno mismo en el campo de las mujeres y el Islam, leer a algunas feministas occidentales que escriben acerca de su propia cultura. El campo de las mujeres y el Islam como un todo, un campo de conocimiento en el Islam, a pesar de la reflexiones y la presencia del investigador nativo, sigue transmitiendo la impresión de que las musulmanas son tan sólo un grupo remanente en un mundo oprimido, o que son las más oprimidas de las mujeres en el mundo. Al mantener su ser y su cultura fuera de la investigación, al no comparar las similitudes y enfocarse sólo en la diferencia, las escritoras occidentales dan la falsa impresión de vivir en una sociedad que no oprime a las mujeres. A pesar de esto, revisemos los trabajos feministas en Occidente y la historia es completamente diferente: es la de la continua opresión de las mujeres, como si la cultura humana aún tuviera un largo camino que recorrer. Pasar de un subgénero a otro, es una experiencia chocante.

“¿Confundimos la liberación y aceptación de la esencia de las mujeres con este culto a su físico (Govier)?”. Cualquier ansiedad temprana que yo tuviera sobre mi habilidad para socavar el este-

reotipo occidental popular sobre el velo, quedó hecha añicos luego de varios años de investigación. Hay aún muchos libros que señalan la simplicidad del estereotipo, muchos eruditos que buscan una visión más sofisticada y más detallada. ¿Por qué sus opiniones no llegaron al vulgo? ¿Por qué ha sobrevivido esta visión simplista? Realmente no lo sé. A pesar de esto, sospecho que tiene que ver con una complicada mezcla de supervivencia del Orientalismo, quizás sostenida inconscientemente, y la experiencia de ver en el terreno de las mujeres y el Islam que yo acabo de describir. A pesar de que hay académicos que trabajan contra los estereotipos occidentales populares, hay una fuerza contraria, una fuerza asociada a la convicción de la superioridad de Occidente y sus métodos. Tiene que ver con una falla para reconocer que todos tenemos nuestra identidad y nuestra visión del mundo, contenidas en los diversos discursos existentes a los que estamos expuestos conforme vamos creciendo, y con los que estamos conviviendo como personas adultas. Esta visión surge de la ilusión de que la investigación social tiene un punto 'objetivo' desde el cual estudiar a los demás, de que es posible mirar a una sociedad y decir, 'esa costumbre particular es opresiva'. Esto tiene que ver con la incapacidad de la corriente dominante occidental, orientada hacia el liberalismo, para reconocer su propia posición con respecto a su propia cultura y la de los otros. También tiene que ver con el hecho de que muchos intelectuales occidentales se basan en los medios de comunicación tal como cualquier persona ordinaria lo hace, para tener información acerca del mundo. Si ese intelectual nunca ha conocido a un musulmán, si nunca ha estudiado el Islam, o si simplemente estudió el Islam a través de los trabajos feministas y orientalistas, entonces tiene las mismas posibilidades de profesar prejuicios y estereotipos sobre el Islam y los musulmanes que cualquiera del vulgo. Como recalca Sa'íd, la erudición y la escritura con frecuencia no se distinguen a sí mismas de la herencia cultural recibida, y en lugar de eso, confirman y perpetúan aquella 'cultura'.

En lo que respecta a los medios de comunicación, y a pesar de algún artículo extrañamente positivo, la imagen general que presentan del Islam y de las mujeres es deprimente: los musulmanes son todos bárbaros, hacen explotar a personas inocentes, matan



sin ninguna razón, oprimen a las mujeres. Un estudio conducido en 1980 en Estados Unidos (que podría representar a cualquier país occidental) halló que:

“Un gran porcentaje de quienes respondieron sienten que los árabes pueden ser descritos como “bárbaros, crueles” (44%), “traidores, mañosos” (49%), “que maltratan a las mujeres” (51%) y “guerrillistas, sedientos de sangre” (50%). Más aún, cuando se les preguntó cuántos árabes son descritos por una larga lista de rasgos, un gran porcentaje ve a la “mayoría” o a “todos” los árabes como “anti-cristianos” (40%), “anti-semitas” (40%) y “Que desean destruir a Israel y hundir a los israelitas en el mar” (44%). Todos estos rasgos implican hostilidad y, cuando se consideran en combinación, implican una hostilidad anti-cristiana y anti-semita. Como muchos norteamericanos consideran que su país es una nación cristiana, tales actitudes son aptas para ser interpretadas como anti-norteamericanas<sup>139</sup>.”

A pesar de que el estudio fue llevado a cabo en 1980, los eventos de los años 90, tales como la inmediata presunción de que los musulmanes eran los responsables por el atentado al Edificio Federal de Oklahoma en 1995, indican que el estudio de Slade aún refleja la opinión de la mayoría de Occidente.

El papel de la política en la continuación del estereotipo de que el hiyab es opresivo no puede ser pasado por alto. En muchas formas el discurso anti hiyab está vinculado al proyecto de la hegemonía occidental, incluso si esa hegemonía es vista como natural y no como el resultado de una política exterior específica. Las reacciones de Badinter ante el hiyab, ejemplo de muchas de las reacciones occidentales, ya sean intelectualizadas o no, reflejan el temor hacia el fundamentalismo islámico que perturba frecuentemente al Occidente tanto como lo hizo el comunismo en los años ‘50. Tal como en el período colonial, es el temor a romper las barreras que mantienen a raya al Islam, como Sa’id argumentaba. No es de extrañar entonces que la aparición del hiyab dentro de Occidente sea percibida como un crecimiento canceroso dentro de la sociedad que debe ser eliminado.

A pesar de esto, algunos van a protestar. Y correctamente, entonces. En muchas sociedades musulmanas, las mujeres han sido y son aisladas; han sido y son forzadas a cubrirse. El hiyab ha sido usado como parte de un paquete que limita el potencial de las mujeres, proscribiendo sus papeles en formas severas o no tan severas. El hiyab ha sido usado como parte de un sistema que niega la educación, el empleo fuera del hogar y el voto femenino. No es de extrañar que muchas mujeres como Mernissi hagan campaña en contra del hiyab y celebren su desaparición. Han pasado tan sólo cuarenta extraños años desde que este sistema fue desmantelado y las mujeres dejaron el hogar, tuvieron educación y hallaron trabajo. No es de extrañar, tampoco, que la reaparición del hiyab ponga nerviosos a muchos musulmanes con una orientación laica y a los comentaristas. Muchas de las personas atraídas hacia el nuevo hiyab no han experimentado el sistema que sus abuelos lucharon por desmantelar. Ellos tan solo tienen ideas abstractas acerca de cómo sería un Estado islámico.

El nuevo movimiento de reutilización del velo es un desafío radical tanto para los estereotipos occidentales como para muchas prácticas musulmanas orientales (árabes). El retorno de los movimientos del Corán y de la Tradición Profética (de los que hay varias versiones) contiene dentro muchas fuerzas. Hay quienes, incluyéndome a mí, ven al Corán y a la Tradición Profética, al Profeta y a la primera comunidad de musulmanes, como la encarnación ideal de la igualdad y la justicia para hombres y mujeres, que ha sido distorsionada por una acumulación cultural a lo largo de los últimos 1400 años. Estos musulmanes, hombres y mujeres están afirmando que el hiyab debería ser separado de las tradiciones opresivas del pasado de Oriente, tales como el aislamiento, y que dichas opresiones mantuvieron a las mujeres injustamente alejadas de su participación por derecho en los asuntos de la comunidad. Estas personas están exigiendo educación, trabajo y participación política, además del hiyab. Cuarenta años no es mucho tiempo, y a pesar de esto, hay otras fuerzas que junto con el retorno a un Islam 'puro', están acogiendo interpretaciones restrictivas del Corán y de la Tradición Profética. Si se mantienen así, la educación tradicional podría reafirmarse. Y hay de hecho

peligros para las mujeres. A pesar de esto, los analistas y medios de comunicación occidentales tienden a enfocarse sólo en los peligros, en lo negativo, sin dar un contexto ni exponer la historia completa. La historia sobre los peligros para las mujeres anula cualquier otra historia digna de contar, y postula el historial de los peligros para las mujeres como 'el Islam auténtico'. Sin embargo, estas fuerzas negativas son tal cual como las que hay en Occidente, donde las feministas hablan de una 'reacción violenta', en donde las mujeres aún siguen dando la batalla para tener igual paga, para tener leyes contra violaciones sexuales enmendadas, para terminar con la violencia doméstica, el abuso de los niños, y cosas por el estilo.

Mi libro ha sido un intento por presentar otra historia del velo: la historia de quienes como yo, hallamos la paz y la alegría en el Islam, y que no creemos que ni el Islam ni el hiyab opriman a las mujeres. Naturalmente, creo que mi historia positiva es el 'Islam auténtico', el que debe prevalecer sobre todas las demás interpretaciones. Mi libro es un intento para abrir las líneas de comunicación con aquellos que están deseosos de escuchar. Es un incentivo para que las musulmanas que disfrutan vestir el hiyab sean tratadas con respeto, sean oídas con gracia, y se les discuta con espíritu de buena voluntad. Podemos acordar en que no estamos de acuerdo sobre ciertos puntos, aunque al menos, deberíamos ser capaces de estar en desacuerdo y aún permanecer como socios en esta aldea global.

# Apéndice Uno

## Las Entrevistadas

### BÁSSIMA

Bássima, fue entrevistada en sus tempranos treinta años, caucásica y europea, convertida al Islam en los años '80, y casada posteriormente con un musulmán, ama de casa y escritora independiente.

### ELIZABETH

Elizabeth, soltera, fue entrevistada a mediados de sus veinte años, caucásica, canadiense, convertida al Islam en los años '90, profesional.

### ELLEN

Ellen, afroamericana canadiense, fue entrevistada a finales de sus treinta años, casada con un musulmán, y convertida al Islam en los años '70, trabaja en la industria.

### FÁTIMA

Fátima, fue entrevistada a mediados de sus cuarenta años, emigró a Canadá con su esposo desde Asia Central, ama de casa y profesora de escuela.

### HALIMA

Halima, caucásica canadiense, fue entrevistada a finales de sus veinte años, casada con un musulmán y convertida con posterioridad al Islam en los años '90, ama de casa.

### IMÁN

Imán, soltera, fue entrevistada a comienzos de sus veinte años, hija de Fátima, estudiante.

### JADIYAH

Jadiyah, fue entrevistada a mediados de sus cuarenta años, emigró a Canadá con su esposo desde Medio Oriente, es profesional.

NADIA

Nadia, soltera, entrevistada a finales de sus veinte años, caribeña, profesional.

NOHA

Noha, soltera, entrevistada a mediados de sus veinte años, asiática-africana, estudiante.

NUR

Nur, soltera, fue entrevistada a mediados de sus veinte años, oriunda del sudeste de Asia, estudiante.

RANIA

Rania, casada, entrevistada a finales de sus veinte años, hija de Fátima, profesional.

RANÍM

Raním, entrevistada a comienzos de sus treinta años, caucásica-canadiense, convertida al Islam en los años '80 y posteriormente casada con un musulmán, ama de casa.

SADIA

Sadia, adolescente, hija de Yasmín, estudiante.

SAFÍYAH

Safiyah, entrevistada a mediados de sus veinte años, emigró a Canadá desde el Norte de África, ama de casa.

YASMÍN

Yasmín, entrevistada a finales de sus treinta años, emigró a Canadá con su esposo desde Medio Oriente, ama de casa.

ZÁINAB

Záinab, entrevistada a comienzos de sus sesenta años, viuda, convertida al Islam a comienzos de años '90, profesional, retirada.

## Apéndice Dos

# Versículos Coránicos y Reportes Históricos del Profeta (P y B) acerca de Cubrirse: Referencias citadas por las entrevistadas

### El Corán

*“Y díles a las creyentes que recaten sus miradas, se abstengan de cometer obscenidades, no muestren de sus arreglos y adornos más de lo que está a simple vista (como lo que usan sobre el rostro, las manos y las vestimentas), que cubran sus pechos con un velo, y que sólo muestren sus encantos (más allá de su rostro y sus manos) a sus maridos, padres, a los padres de sus maridos, hijos, hijos de sus maridos, hermanos, hijos de sus hermanos, hijos de sus hermanas, a las mujeres, a las que posee su diestra, a aquellos sirvientes que no tengan deseos sexuales, a los niños que todavía no sienten atracción por el sexo femenino, y que no hagan ruido al caminar para que no llamen la atención de los hombres. Y pedid perdón a Dios por vuestros pecados. ¡Oh, creyentes! así tendréis éxito [en esta vida y en la otra]” (Corán 24:31).*

*“¡Oh, Profeta! Dile a tus mujeres, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con sus mantos; es mejor para que se las reconozca y no sean molestadas. Dios es Absolvedor, Misericordioso” (Corán 33:59).*

## Reportes Históricos (hadices)

Abu Dawud ha transmitido de ‘Aa’ishah (la esposa del Profeta, que Dios esté complacido con ella) que Asmá, la hija de Abu Bakr y hermana de ‘Aishah, una vez vino donde el Profeta vistiéndole ropas transparentes. El Profeta (P y B) le dio vuelta la cara y le dijo: “Asmá, cuando una mujer comienza a menstruar, nada de ella debe verse excepto esto y esto”, y señaló a su rostro y a sus manos.

Fuente: Yusuf al-Qaradawi, *Lo Legal y lo Prohibido en el Islam*, trad. Kamal al-Helbawy, M. Mu’in ad-din Siddiqui y Saiyed Shukry (Kuwait: Federación Islámica Internacional de Organizaciones Estudiantiles, 1993), p.157.

## Apéndice Tres

# ¿Cómo quieren las entrevistadas que los demás las vean?

BÁSSIMA

*“A mí me gustaría que me vieran como un ser humano inteligente, no como a una minoría pisoteada. Yo quiero que sientan que el hiyab es algo respetable, no degradante ni opresivo”.*

ELIZABETH

*“A mí en realidad no me importa lo que piensen [...] tan sólo espero que no tengan pensamientos de... odio... hacia mí”.*

ELLEN

*“Tan sólo que soy una persona ordinaria, justo como ellos. Una persona que merece ser respetada y tratada como ser humano”.*

HALIMA

*“No sé, no me he puesto a pensar realmente en ello. A mí me gustaría que respetaran nuestra decisión y no... excluyeran a las mujeres que visten hiyab de ciertas actividades, como en Quebec... la mujer que no querían que entrara en su corte, y la otra que no la querían en su escuela, es decir, esta es la verdadera opresión, ellos dicen que las mujeres están oprimidas porque visten el hiyab, pero la verdadera opresión es impedirle a alguien ir a la escuela porque tiene un pañuelo en la cabeza. El asunto más importante es que quisiéramos que todos conocieran algo más acerca del Islam para que más personas lo acepten”.*



## IMÁN

*“Quiero que reconozcan que soy musulmana, que creo en un solo Dios; que esta es la vestimenta que Dios nos pidió vestir, y que nosotros respetamos a Dios lo suficiente como para hacerlo así, a pesar de que hay cantidad de presiones sociales para que hagamos lo contrario... en definitiva, me gustaría que no hubiera sentimiento hostil alguno, ellos pueden ser indiferentes y eso está bien también, no me molesta”.*

## JADIYAH

*“Quiero que piensen en la forma en la que yo pienso, que el hiyab simboliza la determinación, la fortaleza, el coraje, la dedicación a tu religión el Islam, y respetar a las mujeres que se cubren en la forma en la que yo respeto a las monjas”.*

## NADIA

*“Yo quisiera que la gente me juzgara por la persona que soy y que no se enreden con la forma en que me veo”.*

## NUR

*“Tan solo que soy una persona agradable, no una persona hostil... simplemente una persona que está practicando su fe”.*

## RANÍM

*“Tan solo tómenme como soy, deberían aceptarme por quien yo soy, no por la manera en la que me veo, y eso va para todo el mundo”.*

## RANIA

*“No quiero que se enfoquen en... el hecho de que estoy vistiendo el hiyab. Lo que espero mostrarle a la gente es que quiero ser una buena persona, una persona justa, alguien amigable”.*

## SADIA

*“Que soy musulmana, y por lo tanto deseo que sepan que hago esto porque así estoy obedeciendo a Dios, y que este es un país libre y puedo hacer lo que me dé la gana. Y que no me importa si yo soy aceptada por algunos de ellos o no, yo lo voy a hacer de todas formas”.*

## SAFÍYAH

*“Es mi decisión, y quiero que respeten mi decisión”.*

## YASMÍN

*“Quisiera que entendieran más el Islam, porque... si me ven a mí como a una terrorista o... como a una mujer a la que su esposo la obliga, o como oprimida, quiero que sepan más acerca del Islam y del Corán, no de lo que otras personas dicen acerca del Islam.... E incluso lo que hacen los musulmanes, eso no explica el Islam, porque desafortunadamente, en muchas maneras actúan muy mal, actúan en contra del Islam, o tratarán de hacer como yo. No lo sé”.*

## ZÁINAB

*“Quisiera que piensen que estas son musulmanas creyentes, pero sé que no lo harán”.*

# Apéndice Cuatro

## Preguntas de la Entrevista

### I (PARA TODAS)

1. ¿En qué gasta más tiempo y energía: en su trabajo, en ser madre, ama de casa, actividades públicas o de caridad, o en estudiar?
2. ¿Qué rol le da a usted mayor satisfacción?
3. ¿Qué reacciones ha usted experimentado de su familia, amigos o colegas de trabajo sobre su decisión de trabajar, de estudiar o de permanecer en el hogar?
4. ¿Cómo piensa acerca de sí misma? ¿Como ‘musulmana-canadiense, (nacionalidad de origen)-canadiense, o alguna otra cosa?
5. ¿Se considera a sí misma como una persona religiosa? ¿Por qué?
6. ¿Considera usted que las personas con las que vive son religiosas?
7. ¿Cuál es su definición de “musulmán”?
8. ¿Qué tan involucrada está usted con la comunidad islámica en Toronto?

### II (A LAS QUE SE CUBREN)

9. ¿Se cubre usted todo el tiempo? ¿Por qué? ¿Por qué no?
10. ¿Qué edad tenía cuando decidió cubrirse?
11. ¿Qué factores la llevaron a tomar la decisión de cubrirse?

12. ¿Cómo reaccionó su familia, amigos y colegas?
13. ¿Ha recibido una reacción positiva o negativa?
14. ¿Qué clase de reacción ha recibido de la comunidad en general, tanto de musulmanes como no musulmanes?
15. ¿Siente usted que es menos aceptada por la comunidad canadiense que aquellas musulmanas que no se cubren?
16. ¿Se sintió alguna vez o se siente presionada para cubrirse? ¿Por parte de quién?
17. ¿Se sintió usted alguna vez o se siente presionada para no cubrirse? ¿Por parte de quién?
18. ¿Qué clase de velo viste usted?
19. ¿Cómo veía usted el hecho de cubrirse antes de que decidiera hacerlo usted misma?
20. ¿Qué le ha enseñado su familia acerca del hiyab? ¿Y en la escuela? ¿La sociedad?
21. ¿Se cubren las mujeres en su familia? Si usted es madre, ¿Qué les enseña a sus hijos acerca del hiyab?
22. ¿Qué se siente cubrirse? ¿Puede puntualizar?
23. ¿Cuáles son para usted las ventajas y desventajas de cubrirse?
24. ¿Vestir el hiyab tiene algún impacto notable en su vida diaria, en su trabajo o en el entorno en general?
25. ¿Hace la gente comentarios acerca de su hiyab? ¿Qué clase de cosas dicen?
26. ¿Recibe usted atención especial en el metro o en las calles?
27. ¿Siente usted que es tratada de manera diferente debido a que se cubre?
28. ¿Qué simboliza el hiyab para usted?
29. ¿Qué le gustaría a usted que las personas pensarán cuando la ven usando su hiyab?
30. ¿Qué cree usted que ellos ven?
31. ¿Cómo se siente usted acerca de las mujeres que visten el hiyab? ¿Acerca de las mujeres que no visten el hiyab?

32. ¿Por qué se cubren más las mujeres que los hombres?
33. Algunas personas creen que el hiyab es la forma en que los hombres controlan a las mujeres, sus movimientos y su sexualidad. ¿Qué piensa usted de esto?
34. En Canadá, usted no tiene obligación de cubrirse. Cubrirse aquí, ¿significa que usted es menos libre que sus amigas canadienses?
35. La CBC una vez relató una historia acerca del tema del hiyab en Quebec, y el reportero hizo una pregunta, ¿Puede el hiyab pasar la prueba de ser canadiense? ¿Cómo respondería usted a esa pregunta?
36. Fátima Mernissi argumenta que el hiyab significa que las mujeres no deberían estar demasiado fuera de casa. ¿Qué piensa usted de esta afirmación?

### III (PARA LAS QUE NO SE CUBREN)

37. ¿Se ha cubierto usted alguna vez? ¿Cuándo y por qué?
38. (Si contestó que sí en la pregunta 37) ¿Qué edad tenía cuando decidió cubrirse?
39. ¿Qué factores la llevaron a tomar la decisión de cubrirse?
40. ¿Experimenta usted reacciones positivas y/o negativas de parte de su familia, amigos, colegas, acerca de su decisión de cubrirse en el contexto en el que se cubre/no se cubre (tiempo completo)?
41. ¿Qué clase de reacciones ha recibido usted de la comunidad en general, musulmanes y no musulmanes?
42. ¿Siente usted que es más aceptada por la comunidad canadiense que las mujeres que se cubren?
43. ¿Se ha sentido usted alguna vez presionada para cubrirse? ¿Por parte de quién?
44. ¿Se ha sentido usted alguna vez presionada para no cubrirse? ¿Por parte de quién?

45. Si decidiera cubrirse, ¿qué clase de velo usaría?
46. ¿Ha considerado usted alguna vez usar el hiyab con mayor frecuencia o todo el tiempo? ¿Por qué/por qué no?
47. ¿Qué le ha enseñado a usted su familia acerca del hiyab? ¿Y en su escuela? ¿En la sociedad? (Si es madre, ¿Qué le enseña usted a sus hijos acerca del hiyab?)
48. ¿Se cubren las mujeres en su familia?
49. ¿Cuáles son las ventajas y/o desventajas de cubrirse?
50. ¿Cree usted que vestir el hiyab tendría algún impacto notable en su vida diaria, en su hogar, trabajo, en el entorno en general, etc.?
51. ¿Qué cree usted que se siente cubrirse todo el tiempo (en público)?
52. ¿Cree usted que la gente haría comentarios acerca de su hiyab? ¿Qué clase de cosas cree que la gente diría?
53. ¿Cree usted que recibiría atención especial en las calles?
54. ¿Cree usted que sería tratada de manera diferente por usar el hiyab?
55. ¿Qué simboliza el hiyab para usted?
56. ¿Qué le gustaría que la gente pensara cuando la vieran cubriéndose/descubierta? (¿Qué cree usted que ellos ven?).
57. ¿Qué relación ve usted entre cubrirse y ser musulmán?
58. ¿Cómo se siente con respecto a las mujeres que visten el hiyab? ¿Y acerca de las musulmanas que no visten el hiyab?
59. ¿Por qué las mujeres se cubren más que los hombres?
60. Algunas personas creen que el hiyab es la forma en que los hombres controlan a las mujeres, sus movimientos y su sexualidad, ¿qué piensa usted de eso?
61. En Canadá, usted no está obligada a cubrirse. ¿Usar aquí el hiyab significa que usted es menos libre que sus amigas canadienses?

62. La CBC una vez hizo un reporte sobre el tema del hiyab en Quebec, y el reportero hizo la siguiente pregunta, ¿Puede el hiyab pasar la prueba de ser canadiense? ¿Cómo respondería usted a esa pregunta?
63. Fátima Mernissi argumenta que el hiyab significa que las mujeres no deberían estar demasiado afuera del hogar. ¿Qué piensa usted de esa afirmación?

#### IV (A LAS CONVERSAS)

64. ¿Por qué se convirtió usted al Islam?
65. ¿Qué cambios le ha traído a su vida convertirse en musulmana?
66. ¿Qué efecto ha tenido su decisión de ser musulmana en su relación con sus padres, hermanos, amigos y colegas?
67. (Si está casada) ¿Qué rol jugó su esposo en su conversión?<sup>1</sup>

#### V (PARA TODAS, PREGUNTAS MODIFICADAS PARA SER APROPIADAS PARA LA ENTREVISTADA)

68. ¿Cuál es la relación entre los hombres y las mujeres en el Islam? (¿Son iguales?).
69. ¿Tienen los hombres y las mujeres una naturaleza diferente? Si es así ¿cuál es?
70. ¿Cuáles son (o cuáles serían) las responsabilidades de su esposo en el hogar, y cuáles son (o cuáles serían) las suyas? ¿Qué espera usted de un futuro compañero?
71. Algunas personas creen que los musulmanes acarrean problemas especiales a las democracias liberales, porque el Islam y la democracia liberal son incompatibles (Ej.: que el Islam no reconoce la separación entre religión y el Estado, etc). ¿Qué piensa usted de eso?

72. ¿Cómo se siente usted con la forma en la que se habla de los musulmanes en los medios de comunicación de Canadá?
73. ¿Qué opina usted de los movimientos actuales para establecer un estado islámico en algunos países? ¿Cómo cree usted que esto va a afectar a las mujeres?
74. Si usted pudiera diseñar una utopía, una sociedad en la que todo es justo, tal como usted quisiera que fuera, ¿cómo sería?
75. ¿Hay algo que quiera añadir? ¿Me he olvidado de preguntar algo que usted siente que es importante? ¿Tiene usted alguna pregunta que hacerme?
76. ¿Estaría usted disponible para una entrevista de seguimiento si fuera necesario?



# Bibliografia<sup>1</sup>

- Abadan-Unat, Nermin, 'The Impact of Legal and Educational Reforms on Turkish Women', in Nikki Keddie & Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).
- Abdalati, Hammuda, *The Family Structure in Islam* (Plainfield, Ind.: American Trust Publications, 1979).
- Abell, Steven C. & Maryse H. Richards, 'The Relationship Between Body Shape Satisfaction and Self-Esteem: An Investigation of Gender and Class Differences', *Journal of Youth and Adolescence*, 25, 5 (1996), pp.691–703.
- Abraham, Nabeel, 'The Gulf Crisis and Anti-Arab Racism in America', in Cynthia Peters (ed.), *Collateral Damage: The New World Order at Home and Abroad* (Boston, Mass.: South End Press, 1992).
- 'Anti-Arab Racism and Violence in the United States', in Ernest McCarus (ed.), *The Development of Arab American Identity* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 1994).
- Abu-Laban, Sharon McIrvin, 'Family and Religion Among Muslim Immigrants and the Descendants', in Earle H. Waugh, Sharon McIrvin Abu-Laban, & Regula Burckhardt Qureshi (eds.), *Muslim Families in North America* (Edmonton, Alta., Canada: University of Alberta Press, 1991).
- Abu-Lughod, Lila, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986).
- Abu-Odeh, Lama, 'Post-Colonial Feminism and the Veil: Considering the Differences', *New England Law Review*, 26, 4 (Summer 1992), pp.1527–1537.
- Afshar, Haleh, 'Women, Marriage and the State in Iran', in Haleh Afshar (ed.), *Women, State and Ideology: Studies from Africa and Asia* (London: Macmillan, 1987).
- 'Fundamentalism and its Female Apologists', in Renee Prendergast & H.W. Singer (eds.), *Development Perspectives for the 1990s* (London: Macmillan, 1991).
- 'Development Studies and Women in the Middle East: The Dilemmas of Research and Development', in Haleh Afshar (ed.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993).

- 'Muslim Women and the Burden of Ideology', *Women's Studies International Forum*, 7, 4 (1984), pp.247–250.
- 'Islam and Feminism: An Analysis of Political Strategies', in Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks, UK: Garnet, 1996).
- Ahmed, Leila, 'Western Ethnocentrism and Perceptions of the Harem', *Feminist Studies*, 8, 3 (Fall 1982), pp.521–534.
- 'Arab Culture and Writing Women's Bodies', *Feminist Issues* (Spring 1989), pp.41–55.
- *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992).
- al-'Alwani, Taha Jabir, *Source Methodology in Islamic Jurisprudence* (Herndon, Va.: International Institute of Islamic Thought, 1994).
- Alireza, M, 'Women of Saudi Arabia', *National Geographic*, 172, 4 (October 1987).
- Alloula, Malek, *The Colonial Harem*, French trans. Myrna Godzich & Wlad Godzich (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1986). [Le Harem Colonial: Images d'un sous-érotisme (Paris: Editions Siatkine, 1981)].
- AlMunajjed, Mona, *Women in Saudi Arabia Today* (New York: St Martin's Press, 1997).
- Altorki, Soraya, *Women in Saudi Arabia: Ideology and Behavior Among the Elite* (New York: Columbia University Press, 1986).
- Amos, Deborah, *Lines in the Sand: Desert Storm and the Remaking of the Arab World* (New York: Simon & Schuster, 1992).
- An-Na'im, Abdullahi Ahmed, *Toward an Islamic Reformation: Civil Liberties, Human Rights, and International Law* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990).
- Arat, Yesim, 'Women's Movement of the 1980's in Turkey: Radical Outcome of Liberal Kemalism?' in Fatma Müge Coçek & Shiva Balaghi (eds.),
- *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).
- Azari, Farah, 'Islam's Appeal to Women in Iran: Illusions and Reality', in Farah Azari (ed.), *Women of Iran: The Conflict with Islamic Fundamentalism* (London: Ithaca Press, 1983).
- Badawi, Jamal, *The Muslim Woman's Dress: According to the Qur'an and Sunnah* (Kuwait: Ministry of Awqaf & Islamic Affairs, n.d.).

- — *Gender Equity in Islam: Basic Principles* (Plainfield, Ind.: American Trust Publications, 1995).
- Badran, M., 'Introduction', *Harem Years: The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879–1924)* (London: Virago, 1986).
- Badran, Margot & Miriam Cooke, *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990).
- Bahar, Sima, 'A Historical Background to the Women's Movement in Iran', in Farah Azari (ed.), *Women of Iran: The Conflict with Islamic Fundamentalism* (London: Ithaca Press, 1983).
- Barazangi, Nimat Hafez, 'Arab Muslim Identity Transmission: Parents and Youth', in Baha Abu-Laban & Michael W. Suleiman (eds.), *Arab Americans: Continuity and Change* (Mass.: The Association of Arab-American University Graduates, 1989).
- — 'Parents and Youth: Perceiving and Practising Islam in North America', in Earle H. Waugh, Sharon McIrvine Abu-Laban, & Regula Burckhardt Qureshi (eds.), *Muslim Families in North America* (Edmonton, Alta., Canada: University of Alberta Press, 1991).
- Barber, Benjamin, 'Jihad Vs McWorld', *The Atlantic Monthly* (March 1992), pp.53–65.
- Berger, John, Sven Blomberg, Chris Fox, Michael Dibb, & Richard Hollis, *Ways of Seeing* (London: BBC and Penguin, 1972).
- Bergman, Elizabeth M., 'Keeping It in the Family: Gender and Conflict in Moroccan Arabic Proverbs', in Fatma Müge Coçek & Shiva Balaghi (eds.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).
- Berktaç, Fatmagül, 'Looking from the "Other" Side: Is Cultural Relativism a Way Out?' in Joanna de Groot & Mary Maynard (eds.), *Women's Studies in the 1990's: Doing Things Differently?* (London: Macmillan, 1993).
- Bidwell, Robin, *Morocco Under Colonial Rule: French Administration of Tribal Areas, 1912–1956* (London: Frank Cass, 1973).
- Boddy, Janice, *Wombs and Alien Spirits: Women, Men, and the Zar Cult in Northern Sudan* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1989).
- Bordo, Susan, *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1993).
- Bouhdiba, Abdelwahab, *Sexuality in Islam*, French trans. Alan Sheridan (London: Routledge, 1985).

- Braibanti, Ralph, *The Nature and Structure of the Islamic World* (Chicago, Ill.: International Strategy and Policy Institute, 1995).
- Brenner, S., 'Reconstructing Self and Society: Javanese Muslim Women and the Veil', *American Ethnologist*, 23, 4 (1996), pp.673–691.
- Brooks, Geraldine, *Nine Parts of Desire: The Hidden World of Islamic Women* (New York: Doubleday, 1995).
- al-Bukhari, *The Translation of the Meanings of sahih Al-Bukhari*, trans. Muhammad Muhsin Khan (Medina, Saudi Arabia: Islamic University, n.d.).
- Cainkar, Louise, 'Palestinian-American Muslim Women: Living on the Margins of Two Worlds', in Earle H. Waugh, Sharon McIrvin Abu-Laban, & Regula Burckhardt Qureshi (eds.), *Muslim Families in North America* (Edmonton, Alta., Canada: University of Alberta Press, 1991).
- CAIR (Council on American Islamic Relations), *A Rush to Judgement: A Special Report on Anti-Muslim Stereotyping, Harassment and Hate Crimes Following the Bombing of Oklahoma City's Murrah Federal Building*, April 19, 1995 (Washington, DC: CAIR, 1995).
- CAIR, *The Price of Ignorance: The Status of Muslim Civil Rights in the United States* (Washington, DC: American-Muslim Research Center, 1996).
- Carmody, Denise Lardner, *Women and World Religions*, 2nd edn. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989 [1979]).
- Cash, Thomas F., Jule R. Ancis, & Melissa D. Strachan, 'Gender Attitudes, Feminist Identity, and Body Images Among College Women', *Sex Roles*, 36, 7/8 (1997), pp.433–447.
- Caulfield, Mina Davis, 'Equality, Sex, and Mode of Production', in Gerald D. Berreman (ed.), *Social Inequality: Comparative and Development Approaches* (New York: Academic Press, 1981).
- Cayer, Carmen G., 'Hijab, Narrative, and the Production of Gender Among Second Generation, Indo-Pakistani, Muslim Women in Greater Toronto', unpublished Master's thesis (Department of Social Anthropology, York University, UK: 1996).
- Chatty, Dawn, 'Changing Sex Roles in Bedouin Society in Syria and Lebanon', in Nikki Keddie & Lois Beck (eds.), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).
- Chow, Rey, *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993).
- Cole, Juan R.I., 'Gender, Tradition, and History', in Fatma Müge Coşek & Shiva Balaghi (eds.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).

- Connolly, Clara, 'Washing Our Linen: One Year of Women Against Fundamentalism', *Feminist Review*, 37 (Spring 1991), pp.68-77.
- Cromer, Evelyn Baring, *First Earl of, Modern Egypt*, 2 vols. (London: Macmillan, 1908).
- Daniel, Norman, *Islam and the West: The Making of an Image*, 2nd revd. edn. (Oxford: Oneworld Publications, 1993 [1960]).
- Divine, Donna Robinson, 'Unveiling the Mysteries of Islam: The Art of Studying Muslim Women', *Journal of South Asian and Middle Eastern Studies*, 7, 2 (Winter 1983), pp.3-19.
- Djebar, Assia, *Fantasia, An Algerian Cavalcade*, French trans. Dorothy S. Blair (Portsmouth, NH: Heinemann, 1993).
- Doi, Abdul Rahman, *Women in the Qur'an and the Sunnah* (London: Ta-Ha Publishers, 1990).
- Doubleday, Veronica, *Three Women of Herat* (London: Jonathan Cape, 1988).
- Dworkin, A, 'Pornography is a Civil Rights Issue', in Adele M. Stan (ed.), ——— *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harassment, Date Rape, and the Politics of Sexual Equality* (New York: Delta, 1995).
- Faludi, Susan, *Backlash: The Undeclared War Against American Women* (New York: Crown Publishers, 1991).
- Fanon, Frantz, *A Dying Colonialism*, French trans. Haakon Chevalier (New York: Grove Press, 1967). [L'An Cinq de la Révolution Algérienne (Paris: Librairie François Maspero, 1959)].
- Farah, Madelain, *Marriage and Sexuality in Islam: A Translation of al-Ghazali's Book on the Etiquette of Marriage from the Ihya* (Salt Lake City, UT: University of Utah Press, 1984).
- Farmaian, Sattareh Farman, *Daughter of Persia: A Woman's Journey from her Father's Harem through the Islamic Revolution* (New York: Crown Publishers, 1992).
- al-Faruqi, Lois Lamyā, *Women, Muslim Society and Islam* (Plainfield, Ind.: American Trust Publications, 1988).
- Ferneae, Elizabeth, *Guests of the Sheikh: An Ethnography of an Iraqi Village*, 2nd edn. (New York: Anchor Books, 1989 [1969]).
- 'The Veiled Revolution', in D. Bowen & E. Early (eds.), *Everyday Life in the Muslim Middle East* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993).
- 'Beyond the Veil, Book Review', *Social Science Quarterly*, 57, 4 (March 1977), pp.925-956.

- 'Foreword', in Amira El Azhary Sonbol (ed.), *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).
- Fernea, Elizabeth & Bassima Bezirgan (eds.), *Middle Eastern Muslim Women Speak* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977).
- Garner, Helen, *The First Stone: Some Questions about Sex and Power* (Sydney: Picador, 1995).
- Gillespie, Marcia Ann, 'Where do We Stand on Pornography? A Ms Roundtable', in Adele M. Stan (ed.), *Debating Sexual Correctness: Pornography, Sexual Harassment, Date Rape, and the Politics of Sexual Equality* (New York: Delta, 1995).
- Givechian, Fatemeh, 'Cultural Changes in Male-Female Relations', *The Iranian Journal of International Affairs*, 3, 3 (1991), pp.521-530.
- Goodwin, Jan, *Price of Honor: Muslim Women Lift the Veil of Silence on the Islamic World* (New York: Plume, 1994).
- Govier, K., 'Shrouded in Black', *Opinion*, Toronto Star (Monday, September 25, 1995), p.A19.
- Graham-Brown, Sarah, *Images of Women: The Portrayal of Women in Photography of the Middle East, 1860-1950* (London: Quartet Books, 1988).
- Grauerholz, Elizabeth, 'Sexual Harassment in the Academy: The Place of Women Professors', in Margaret S. Stockdale (ed.), *Sexual Harassment in the Workplace: Perspectives, Frontiers, and Responsive Strategies* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996).
- De Groot, Joanna, "'Sex" and "Race:" The Construction of Language and Image in the Nineteenth Century', in Susan Mendus & Jane Rendall (eds.), *Sexuality and Subordination: Interdisciplinary Studies of Gender in the Nineteenth Century* (London: Routledge, 1989).
- El-Guindi, F., 'Beyond the Veil, Book Review', *Sociology and Social Research*, 62, 3 (1978), pp.499-501.
- 'Veiling Infitah with Muslim Ethic: Egypt's Contemporary Islamic Movement', *Social Problems*, 28, 4 (1981), pp.465-485.
- Gutmann, Amy, 'Challenges of Multiculturalism in Democratic Education', in Robert K. Fullinwider (ed.), *Public Education in a Multicultural Society: Policy, Theory, Critique* (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996).
- Haddad, Yvonne Yazbeck, 'Arab Muslims and Islamic Institutions in America: Adaptation and Reform', in Sameer Y. Abraham & Nabeel Abraham (eds.), *Arabs in the New World: Studies on Arab-American Communities* (Detroit, Mich.: Wayne State University Centre for Urban Studies, 1983).

- ‘*Islamist Perceptions of U.S. Policy in the Middle East*’, in David W. Lesch (ed.), *The Middle East and the United States: A Historical and Political Reassessment* (Boulder, Co.: Westview Press, 1996).
- ‘*Islam, Women and Revolution in Twentieth Century Arab Thought*’, *The Muslim World*, 74, 34 (July/October 1984).
- Hélie-Lucas, Marie-Aimée, ‘*Women, Nationalism and Religion in the Algerian Struggle*’, in Margot Badran & Miriam Cooke (eds.), *Opening the Gates: A Century of Arab Feminist Writing* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990).
- ‘*Women’s Struggles and Strategies in the Rise of Fundamentalism in the Muslim World: From Entryism to Internationalism*’, in Haleh Afshar (ed.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993).
- ‘*The Preferential Symbol for Islamic Identity: Women in Muslim Personal Laws*’, in Valentine Moghadam (ed.), *Identity Politics and Women: Cultural Reassertions and Feminisms in International Perspective* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994).
- Hessini, Leila, ‘*Wearing the Hijab in Contemporary Morocco: Choice and Identity*’, in Fatma Müge Göçek & Shiva Balaghi (eds.), *Reconstructing Gender in the Middle East: Tradition, Identity, and Power* (New York: Columbia University Press, 1994).
- Hoagland, Jim, *interview with Ghareeb*, in Edmund Ghareeb (ed.), *Split Vision: The Portrayal of Arabs in the American Media* (Washington, DC: American-Arab Affairs Council, 1983).
- Hoffman, Murad Wilfried, ‘*On the Development of Islamic Jurisprudence*’, *The American Journal of Islamic Social Sciences*, 16, 1 (Spring 1999), pp.73–92.
- Holland, Janet, ‘*Power and Desire: The Embodiment of Female Sexuality*’, *Feminist Review*, 46 (Spring 1994), pp.21–38.
- Holland, Muhtar, (trans.) *The Proper Conduct of Marriage in Islam. Book Twelve of Ihya’ ‘Ulum al-Din*, by al-Ghazali (Hollywood, Fla.: Al-Baz Publishing, 1998).
- Hoodfar, Homa, ‘*Return to the Veil: Personal Strategy and Public Participation in Egypt*’, in Nanke Redclift & M. Thea Sinclair (eds.), *Working Women: International Perspectives on Labour and Gender Relations* (London: Routledge, 1991).
- ‘*The Veils in Their Minds and on Our Heads: The Persistence of Colonial Images of Muslim Women*’, *Resources for Feminist Research*, 22, 3–4 (1993), pp.5–18.

- Huntington, S., 'The Clash of Civilizations', *Foreign Affairs*, 72, 3 (Summer 1993), pp.22–49.
- Hume-Griffith, M.E., *Behind the Veil in Persia and Turkish Arabia: An Account of an Englishwoman's Eight Years' Residence Amongst the Women of the East* (London: Seeley, 1909).
- Ibrahim, T., 'Veiled Bodies and Unveiled Discourse: Women's Participation in the Mojahedin Movement of Iran', *unpublished paper* (Toronto, Canada: 1997).
- Jackson, Linda A., *Physical Appearance and Gender: Sociobiological and Sociocultural Perspectives* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992).
- Jacobson, Michael F. & Laurie Ann Mazur, *Marketing Madness: A Survival Guide for a Consumer Society* (Boulder, Co.: Westview Press, 1995).
- Jameelah, Maryam, *Islam and the Muslim Woman Today* (Lahore: Mohammad Yusuf Khan, 1978).
- Jayawardena, Humari, *Feminism and Nationalism in the Third World* (London: Zed Books, 1986).
- Joseph, Suad, 'Feminization, Familism, Self, and Politics', in Soraya Altorki & Camillia El-Sohl (eds.), *Arab Women in the Field: Studying Your Own Society* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988).
- Kabbani, R., *Europe's Myths of Orient: Devise and Rule* (London: Macmillan, 1985).
- Kamali, Mohammad Hashim, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Selango Darul Ehsan, Malaysia: Pelanduk, 1989).
- al-Kanadi, Abu Bilal Mustapha, *The Islamic Ruling Regarding Women's Dress: According to the Qur'an and Sunnah* (Jeddah, Saudi Arabia: Abul-Qasim Publishing House, n.d.).
- Kanawati, Marlene, 'The Veil and the Male Elite, Book Review', *International Journal of Middle East Studies*, 25, 3 (1993), pp.501–503.
- Kandiyoti, Deniz (ed.), *Women, Islam and the State* (Philadelphia, Pa.: Temple University Press, 1991).
- 'Contemporary Feminist Scholarship and Middle East Studies', in Deniz Kandiyoti (ed.), *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).
- Karam, Azza M., *Women, Islamisms and the State: Contemporary Feminisms in Egypt* (London: Macmillan, 1998).
- Kashmeri, Zuhair, *The Gulf Within: Canadian Arabs, Racism and the Gulf War* (Toronto, Canada: James Lorimer, 1991).



- Keddie, Nikki, 'Introduction: Deciphering Middle Eastern Women's History', in Nikki Keddie & Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).
- Keddie, Nikki & Lois Beck (eds.), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1978).
- Kelly, Patricia, 'Integrating Islam: A Muslim School in Montreal', unpublished Master's thesis (Institute of Islamic Studies, McGill University, Montreal, Canada: 1997).
- Khan, Shahnaz, 'Muslim Woman: Interrogating the Construct in Canada', unpublished Ph.D. thesis (Ontario Institute for Studies in Education, Canada: 1995).
- al-Khattab, Huda, *Bent Rib: A Journey through Women's Issues in Islam* (London: Ta-Ha Publishers, 1997).
- Kulke, Christine, 'Equality and Difference: Approaches to Feminist Theory and Politics', in Joanna de Groot & Mary Maynard (eds.), *Women's Studies in the 1990's: Doing Things Differently?* (London: Macmillan, 1993).
- Lazreg, Marnia, 'Feminism and Difference: The Perils of Writing as a Woman on Women in Algeria', *Feminist Studies*, 14, 1 (1988), pp.81–107.
- *The Eloquence of Silence: Algerian Women in Question* (New York: Routledge, 1994).
- Lemon, M, 'Understanding Does Not Always Lead to Tolerance', *Facts and Arguments, Globe and Mail* (Tuesday, January 31, 1995).
- Lemu, Aisha B., *The Ideal Muslim Husband* (Alexandria, Va.: Saadawi Publications, 1992).
- Lemu, Aisha B. & Fatima Heeren, *Woman in Islam* (London: The Islamic Council of Europe, 1976).
- Lev, Daniel S., 'The Veil and the Male Elite, Book Review', *Women and Politics*, 12, 1 (1992), pp.79–81.
- Lovell, Emily Kalled, 'A Survey of Arab-Muslims in the United States and Canada', in Michael A. Köszegi & J. Gordon Metton, *Islam in North America: A Sourcebook* (New York: Garland Publishing, 1992).
- Lutfi, Huda, 'Manners and Customs of Fourteenth-Century Cairene Women: Female Anarchy versus Male Shar'i Order in Muslim Prescriptive Treatises', in Nikki Keddie & Beth Baron (eds.), *Women in Middle Eastern History: Shifting Boundaries in Sex and Gender* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).

- Mabro, J. (ed.), *Veiled Half-Truths: Western Travellers' Perceptions of Middle Eastern Women* (London: I.B. Tauris, 1991).
- MacKinnon, Catherine A., 'Sexuality, Pornography, and Method: "Pleasure Under Patriarchy"', in Nancy Tuana & Rosemarie Tong (eds.), *Feminism and Philosophy: Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application* (Boulder, Co.: Westview Press, 1995).
- Macleod, Arlene Elowe, *Accommodating Protest: Working Women and the New Veiling in Cairo* (New York: Columbia University Press, 1991).
- Makhlouf, Carla, *Changing Veils: Women and Modernization in North Yemen* (London: Croom Helm, 1979).
- Maqsood, Ruqqayah Waris, *The Muslim Marriage Guide* (London: Quilliam Press, 1995).
- Marmorstein, Emile, 'The Veil in Judaism and Islam', *Journal of Jewish Studies*, 2 (1954).
- Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid, 'Women and Modernization: A Reevaluation', in Amira El Azhary Sonbol (ed.), *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).
- Mawdudi, Abul A'la, *Purdah and the Status of Women in Islam* (Lahore: Islamic Publications, 1972).
- Mehdid, Malika, 'A Western Invention of Arab Womanhood: The "Oriental" Female', in Haleh Afshar (ed.), *Women in the Middle East: Perceptions, Realities and Struggles for Liberation* (London: Macmillan, 1993).
- Melman, Billie, *Women's Orient: English Women and the Middle East, 1718–1918. Sexuality, Religion and Work*, 2nd edn. (London: Macmillan, 1995 [1992]).
- Meriwether, Margaret L., 'Women and Economic Change in Nineteenth-Century Syria: The Case of Aleppo', in J. Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993).
- Mernissi, Fatima, *Beyond the Veil: Male–Female Dynamics in Modern Muslim Society*, revd. edn. (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987).
- *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, trans. Mary Jo Lakeland (Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing, 1991).
- *Dreams of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* (Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing, 1994).
- 'Virginity and Patriarchy', in Aziza Al-Hibri (ed.), *Women and Islam* (Oxford, UK: Pergamon Press, 1982).

- *Doing Daily Battle: Interviews with Moroccan Women*, trans. Mary Jo Lakerland (London: The Women's Press, 1988).
- El-Messiri, Sawsan, 'Self-Images of Traditional Urban Women in Cairo', in N. Keddie and L. Beck (eds.), *Women in the Muslim World* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).
- Minai, Naila, *Women in Islam: Tradition and Transition in the Middle East* (New York, Seaview, 1981).
- Mir-Hosseini, Ziba, 'Stretching the Limits: A Feminist Reading of the Shari'a in Post-Khomeini Iran', in Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks, UK: Garnet, 1996).
- Mitchell, Timothy, *Colonising Egypt* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1988).
- Mohanty, Chandra Talpade, 'Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses', *Boundary 2*, 12, 3, and 13, 1 (Spring & Fall, 1984), pp.333–358.
- 'Introduction', in Ann Russo Mohanty & Lourdes Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991).
- Mohsen, Safia K., 'New Images, Old Reflections: Working Middle-Class Women in Egypt', in Elizabeth Warnock Fernea (ed.), *Women and the Family in the Middle East: New Voices of Change* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1985).
- Moors, Annelies, 'Women and the Orient: A Note on Difference', in Lorraine Nencel & Peter Pels (eds.), *Constructing Knowledge: Authority and Critique in Social Science* (London: Sage, 1991).
- Moruzzi, Norma Claire, 'A Problem With Headscarves: Contemporary Complexities of Political and Social Identity', *Political Theory*, 22, 4 (November 1994), pp.653–672.
- Mule, Pat & Diane Barthel, 'The Return to the Veil', *Sociological Forces*, 7, 2 (June 1992), pp.323–332.
- Murad, Abdal Hakim (T.J. Winter), 'The Problem of Anti-Madhhabism', *Islamica*, 2, 2 (March 1995), pp.31–39.
- Musallam, Basim, *Sex and Society in Islam: Birth Control Before the Nineteenth Century* (New York: Cambridge University Press, 1983).
- Mustapha, Naheed, 'My Body is my Own Business', *Globe and Mail, Facts and Arguments* (Tuesday, June 29, 1993).

- Nasir, Sari J., *The Arabs and the English*, 2nd edn. (London: Longman, 1979 [1976]).
- Nelson, Cynthia, 'Old Wine, New Bottles: Reflections and Projections Concerning Research on Women in Middle Eastern Studies', in Earl L. Sullivan & Jacqueline S. Ismael (eds.), *The Contemporary Study of the Arab World* (Edmonton, Alta., Canada: University of Alberta Press, 1991).
- O'Connor, June, 'Rereading, Reconceiving and Reconstructing Tradition: Feminist Research in Religion', *Women's Studies*, 17, 1 (1989), pp.101–123.
- Omran, Abdel Rahim, *Family Planning in the Legacy of Islam* (London: Routledge, 1992).
- Orbach, Susie, *Fat is a Feminist Issue: A Self-Help Guide for Compulsive Eaters* (New York: Berkeley Books, 1979).
- Osman, Fathi, *Muslim Women in the Family and the Society* (Los Angeles, Calif.: Minaret Publications, n.d.).
- Pailin, David A., *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth- and Eighteenth-Century Britain* (Manchester, UK: Manchester University Press, 1984).
- Pastner, Carroll McC., 'English Men in Arabia: Encounters with Middle Eastern Women', *Signs*, 4, 2 (1978), pp.309–323.
- Personal Narratives Group, *Interpreting Women's Lives: Feminist Theory and Personal Narratives* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1989).
- Peterson, J.E., 'The Political Status of Women in the Arab Gulf States', *Middle East Journal*, 43, 1 (Winter 1989), pp.34–50.
- Philips, Abu Ameenah Bilal, *The Evolution of Fiqh*, 2nd edn. (Riyadh: Tawheed Publications, 1990).
- *Usool At-Tafseer, The Methodology of Qur'aanic Explanation* (Sharjah, United Arab Emirates: Dar Al Fatah, 1997).
- al-Qaradawi, Yusuf, *The Lawful and the Prohibited in Islam*, trans. Kamal El-Helbawy, M. Moinuddin Siddiqui, & Syed Shukry (Kuwait: International Islamic Federation of Student Organizations, 1993).
- Quandt, William, 'New U.S. Policies for a New Middle East?' in David W. Lesch (ed.), *The Middle East and the United States: A Historical and Political Reassessment* (Boulder, Co.: Westview Press, 1996).
- Ramazani, Nesta, 'The Veil – Piety or Protest?' *Journal of South-Asian and Middle Eastern Studies*, 7, 2 (Winter 1983).
- Reece, Debra, 'Covering and Communication: The Symbolism of Dress Among Muslim Women', *The Howard Journal of Communications*, 7 (1996), pp.35–52.

- Reeves, Minou, *The Female Warriors of Allah: Women and the Islamic Revolution* (New York: E.P. Dutton, 1989).
- Regan, Pamela C, 'Sexual Outcasts: The Perceived Impact of Body Weight and Gender on Sexuality', *Journal of Applied Social Psychology*, 26, 20 (1996), pp.1803–1815.
- Rodinson, Maxime, *Europe and the Mystique of Islam*, French trans. Roger Veinus (Seattle, Wash.: University of Washington Press, 1987. [*La Fascination de l'Islam* (Paris: Librairie François Maspero, 1980)]).
- Rossiter, Amy B., 'Chips, Coke and Rock-'N'-Roll: Children's Mediation of an Invitation to a First Dance Party', *Feminist Review*, 46 (Spring 1994), pp.1–20.
- Rugh, Andrea B., *Reveal and Conceal: Dress in Contemporary Egypt* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986).
- Saal, Frank E, 'Men's Misperceptions of Women's Interpersonal Behaviors and Sexual Harassment', in Margaret S. Stockdale (ed.), *Sexual Harassment in the Workplace: Perspectives, Frontiers, and Responsive Strategies* (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996).
- Said, Edward, *Orientalism*, 2nd edn. (New York: Vintage Books, 1994 [1979]).
- Covering Islam: *How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World* (New York: Pantheon Books, 1981).
- Sayigh, R., 'Roles and Functions of Arab Women: A Reappraisal of Orientalism and Arab Women', *Arab Studies Quarterly*, 3, 3 (1981), pp.258–274.
- Scroggins, Deborah, 'Women of the Veil: Islamic Militants Pushing Women Back to an Age of Official Servitude', *The Atlanta Journal/The Atlanta Constitution* (Sunday, June 28, 1992).
- Shadid, W.A.R. & P.S. van Koningsveld, 'Blaming the System or Blaming the Victim? Structural Barriers Facing Muslims in Western Europe', in W.A.R. Shadid & P.S. van Koningsveld (eds.), *The Integration of Islam and Hinduism in Western Europe* (Kampen, The Netherlands: K.O.K. Pharos Publishing House, 1991).
- Shahed, Omar, 'Under Attack in Tunisia: Laws Restrict Islamic Practices', *The Muslim Voice* (December 1994), p.1. Summary of Muhammad al-Hadi Mustapha Zamzami, Tunis: al-Islam al-Jarih [Tunisia: Injured Islam] (n.p.: 1994), pp.191–194.
- Sharma, H., 'Women and their Affines: Veil as a Symbol of Separation', *Man*, 12, 2 (1978).
- Simpson, Jeffery, 'The Current Objections to Muslim Clothing Are Simply Wrong-Headed', *Globe and Mail* (December 28, 1994), p.A16.

- Smith, Dorothy E., *The Every Day World as Problematic: A Feminist Sociology* (Toronto, Canada: University of Toronto Press, 1987).
- El-Solh, Camillia Fawzi & Judy Mabro (eds.), *Muslim Women's Choices: Religious Belief and Social Reality* (Oxford, UK: Berg Publishers, 1994).
- Sonbol, Amira El Azhary (ed.), *Women, The Family, and Divorce Laws in Islamic History* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996).
- Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).
- Stacey, Michelle, 'The Thin Man', *Elle*, 12, 12 (August 1997), 178.
- Stanley, Liz & Sue Wise, 'Method, Methodology and Epistemology in Feminist Research Processes', in Liz Stanley (ed.), *Feminist Praxis: Research, Theory and Epistemology in Feminist Sociology* (London: Routledge, 1990).
- Tabari, Azar, 'Islam and the Struggle for Emancipation of Iranian Women', in Azar Tabari & Nahid Yeganeh (eds.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed Books, 1982).
- 'The Women's Movement in Iran: A Hopeful Prognosis', *Feminist Studies*, 12, 2 (Summer 1986), pp.342–360.
- Tucker, Judith E., 'Problems in the Historiography of Women in the Middle East: The Case of Nineteenth Century Egypt', *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983), pp.321–336.
- 'Introduction', in J. Tucker (ed.), *Arab Women: Old Boundaries, New Frontiers* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993).
- Turabi, Hasan, *Women in Islam and Muslim Society* (London: Milestone Publishers, 1991).
- Ussher, Jane M., *Fantasies of Femininity Reframing the Boundaries of Sex* (London: Penguin, 1997).
- Van Sommer, Annie & Samuel M. Zwemer (eds.), *Our Moslem Sisters: A Cry of Need from the Lands of Darkness Interpreted by Those Who Heard It* (New York: The Young People's Missionary Movement, 1907).
- Veron-Guidry, Staci & Donald A. Williamson, 'Development of a Body Image: Assessment Procedure for Children and Preadolescents', *International Journal of Eating Disorders*, 20, 3 (1996), pp.287–293.
- Von Denffer, Ahmad, 'Ulum al-Qur'an: An Introduction to the Sciences of the Qur'an' (Leicester, UK: The Islamic Foundation, 1989).
- Wadud-Muhsin, Amina, *Qur'an and Women* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd, 1992).

- Warne, Randi R, 'Further Reflections in the "Unacknowledged Quarantine": *Feminism and Religious Studies*', in Sandra Burt & Lorraine Code (eds.), *Changing Methods: Feminists Transforming Practice* (Peterborough, Ont., Canada: Broadview Press, 1995).
- Watson, Helen, 'Women and the Veil: Personal Responses to Global Process', in Akbar S. Ahmed & Hastings Donnan (eds.), *Islam, Globalization and Post-modernity* (London: Routledge, 1994).
- 'Red Herrings and Mystifications: Conflicting Perceptions of Sexual Harassment', in Clare Brant & Yun Lee Too (eds.), *Rethinking Sexual Harassment* (London: Pluto Press, 1994).
- Wikan, Uni, *Behind the Veil in Arabia: Women in Oman* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1982).
- Williams, John A., 'A Return to the Veil in Egypt', *Middle East Review*, 11, 3 (1979), pp.49–59.
- Winter, T.J., 'Desire and Decency in the Islamic Tradition', *Islamica*, 1, 4 (January 1994), pp.9–12.
- (trans.) Al-Ghazali on Disciplining the Soul (Kitab Riya'at al-Nafs), and on Breaking the Two Desires (Kitab Kasr al-Shahwatayn), Books XXII and XXIII of The Revival of the Religious Sciences Ihya' 'Ulum al-Din, with an Introduction and Notes (Cambridge, UK: The Islamic Texts Society, 1995).
- Winters, Paul A. (ed.), *Islam: Opposing Viewpoint* (San Diego, Calif.: Greenhaven Press, 1995).
- Wolf, Naomi, *The Beauty Myth: How Images of Beauty are Used Against Women*, 2nd edn. (New York: Anchor, 1992 [1991]).
- *Fire With Fire: The New Female Power and How it will Change the Twenty-first Century* (New York: Random House, 1993).
- Yamani, Mai, 'Introduction', in Mai Yamani (ed.), *Feminism and Islam: Legal and Literary Perspectives* (Reading, Berks, UK: Garnet, 1996).
- Yeganeh, Nahid, 'Women's Struggles in the Islamic Republic of Iran', in Azar Tabari & Nahid Yeganeh (eds.), *In the Shadow of Islam: The Women's Movement in Iran* (London: Zed Books, 1982).
- Young, Katherine, 'Introduction', in Arvind Sharma (ed.), *Women in World Religions* (New York: State University of New York Press, 1987).
- Yousif, Ahmad F, *Muslims in Canada: A Question of Identity* (Ottawa: Legas, 1993).
- Yusufali, S., 'My Body is My Own Business', *Toronto Star* (Tuesday, February 17, 1998), p.C:1.

Zine, J., *'Muslim Students in Public Schools: Education and the Politics of Religious Identity'*, unpublished Master's thesis (Department of Education, University of Toronto, Canada: 1997).

Zwemer, S.M., *Moslem Women* (West Medford, Mass.: Central Committee of the United Study of Foreign Missions, 1926).

Zuhur, Sherifa, *Revealing Reveiling: Islamist Gender Ideology in Contemporary Egypt* (New York: State University of New York Press, 1992).



# Notas

## Introducción

- 1 (P y B) – Sál-la Alláhu ‘alayhi wa sál-lam. ‘Que la paz y las bendiciones de Dios sean con él’. Dicho siempre que el nombre del Profeta Muhámmad es mencionado.
- 2 Azar Tabari, ‘Islam y la Lucha por la Emancipación de las Mujeres Iraníes’, en Azar Tabari y Nahid Yeganeh (eds.), *A la Sombra del Islam: El Movimiento de las Mujeres en Irán* (Londres: Zed Press, 1982); Fátima Mernissi, *Más Allá del Velo: Dinámicas Masculinas-Femeninas en la Sociedad Musulmana Moderna*, revd. edn. (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1987), y *El Velo y la Elite Masculina: Una Interpretación Feminista de los Derechos de las Mujeres en el Islam*, trad. Mary Jo Lakeland (Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing, 1991); Marie-Aimée Hélie-Lucas, ‘Mujeres, Nacionalismo y Religión en la Lucha Argelina’ en Margot Badran and Miriam Cooke (eds.), *Abriendo los Portones: Un Siglo de Escritura Feminista Árabe* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990); ‘Las Luchas y Estrategias de las Mujeres en el Surgimiento del Fundamentalismo Musulmán’: *Del Internalismo al Internacionalismo*’ en Haleh Afshar (ed.), *Las Mujeres en el Oriente Medio: Percepciones, Realidades y Luchas por la Liberación* (Londres: Macmillan, 1993), y ‘El Símbolo Preferencial para la Identidad Islámica: Las Mujeres en las Leyes Personales Musulmanas’ en Valentine Moghadam (ed.), *Políticas de Identidad y Mujeres: Reafirmaciones Culturales y Feminismos en la Perspectiva Internacional* (Boulder, Co.: Westview Press, 1994).
- 3 Haleh Afshar, *‘El Islam y el Feminismo: Un Análisis de Estrategias Políticas’* en Mai Yamani (ed.), *Feminismo y el Islam: Perspectivas Legales y Literarias*, (Reading, Berks, (Reino Unido): Garnet, 1996); Arlene Elowe Macleod, *Acomodando la Protesta: Mujeres Trabajadoras y el Nuevo uso del Velo en el Cairo* (Nueva York: Columbia University Press, 1991); Leila Hessini, *‘Vistiendo el hiyab en el Marruecos Contemporáneo: Opción e Identidad’* en Fátima Müge Göçek y Shiva Balaghi (eds.), *Reconstruyendo el Género en el Oriente Medio: Tradición, Identidad y Poder* (Nueva York: Columbia University Press, 1994); Carla Makhlof, *Cambiando de Velos: Las Mujeres y la Modernización en Yemen del Norte* (Londres: Croom Helm, 1979); Leila Ahmed, *Mujeres y Género en el Islam: Raíces Históricas de un Debate Moderno* (New Haven: Yale University Press, 1992); Nikki Keddie, *‘Introducción: Descifrando la Historia de las Mujeres de Medio Oriente’*, en Nikki Keddie y Beth Baron (eds.), *Las Mujeres en la Historia del Medio Oriente: Intercambiando las Fronteras en el Sexo y el Género* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).
- 4 Uni Wikan, *Tras el Velo en Arabia: Las Mujeres en Omán* (Baltimore, Md.: John Hopkins University Press, 1982); Lila Abu-Lughod, *Sentimientos tras un velo: Honor y Poesía en una Sociedad Beduina* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1986); Judith E. Tucker, *‘Problemas en la Historiografía de las Mujeres en el Oriente Medio: El Caso del Egipto del Siglo Diecinueve’*, *International Journal of Middle East Studies*, 15 (1983), pp.321–336, e ‘In-

- roducción', en J. Tucker (ed.), *Mujeres Árabes: Antiguas Fronteras, Nuevas Fronteras*, (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993); Janice Boddy, *Mujeres, Hombres y el Culto Zar en el Sudán del Norte* (Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1989); Mai Yamani, 'Introducción', en Mai Yamani (ed.), *Feminismo y el Islam: Perspectivas Legales y Literarias* (Reading, Berks, Reino Unido: Garnet, 1996); Elizabeth Fernea, *Invitados del Sheikh: Una Etnografía de una Aldea Iraquí*, 2a edn. (Nueva York: Anchor Books, 1989); 'La Revolución del Velo' en D. Bowen and E. Early (eds.), *La Vida de Cada Día en el Medio Oriente Musulmán* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993), y 'Prólogo', en Amira El Azhary (ed.), *Mujeres, La Familia, y Leyes de Divorcio en la Historia Islámica* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996); Elizabeth Fernea y Bassima Bezirgan (eds.), *Las Mujeres Musulmanas de Oriente Medio Hablan* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1977).
- 5 Un musulmán practicante es aquel que se ciñe a los cinco pilares del Islam (testimonio de fe, oración cinco veces al día, ayunar durante el mes de Ramadán, caridad anual y peregrinaje una vez en la vida). Algunos musulmanes no practican más su fe, tal como muchos cristianos no van más a la iglesia y muchos judíos no asisten más a la sinagoga ni observan el kosher. La no práctica no implica la no creencia.
- 6 Nazira Zain al-Din, 'Develando y Velando: Sobre la Liberación de la Mujer y la Renovación Social en el Mundo Islámico', [Beirut, 1928] en M. Badran y M. Cooke (eds.), *Abriendo los Portones: Un Siglo de Escritura Feminista Árabe* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1990), p.272.
- 7 Tucker, 'Problemas en la Historiografía de las Mujeres', p.327; Marnia Lazreg, *La Elocuencia del Silencio: Mujeres Argelinas en Cuestión* (Nueva York: Routledge, 1994), pp.14-15; Afaf Lutfi as-Sayyid Marsot, 'Mujeres y la Modernización: Una Reevaluación', en Amira El Azhary Sonbol (ed.), *Mujeres, la Familia, y las Leyes de Divorcio en la Historia Islámica* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), p.50; Sonbol, *Mujeres, la Familia, y Las Leyes de Divorcio*, p.20; Camillia Fawzi El-Solh, y Judy Mabro (eds.), *Las Opciones de las Mujeres Musulmanas: Creencia Religiosa y Realidad Social* (Oxford, UK: Berg Publishers, 1994), p.2; Deniz Kandiyoti, 'Erudición Feminista Contemporánea y Estudios de Oriente Medio', en Deniz Kandiyoti (ed.), *Dándole Género al Oriente Medio: Perspectivas Emergentes*, (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), p.9.
- 8 Marsot, 'Mujeres y Modernización', p.51.
- 9 Margaret L. Meriwether, 'Mujeres y Cambio Económico en la Siria del Siglo Diecinueve: El Caso de Aleppo', en J. Tucker (ed.), *Mujeres Árabes: Viejas Fronteras, Nuevas Fronteras* (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1993); Tucker, 'Problemas', e 'Introducción'; Sonbol, *Mujeres, la Familia, y Las Leyes de Divorcio*.
- 10 Divine, 'Develando los Misterios', p.8. El estudio de Wikan de las mujeres Omaníes en un examen maestro de las mujeres que viven en aislamiento. Ella mira a sus vidas a través de sus propios ojos y categorías. Yo sé que no todas las mujeres experimentan el aislamiento como opresivo, y estoy consciente que puedo estar mostrando la misma actitud negativa que aquellos que juzgan el velo como opresivo cuando escribo en contra del aislamiento. Mi objetivo no es afirmar que estas mujeres son infelices, o engañadas por una falsa conciencia. Sin embargo, su forma de vida no es una visión a la cual yo aspiro, ni tampoco lo pienso en concordancia con el Islam. Ver Wikan, *Detrás del Velo*.
- 11 Meriwether, 'Mujeres y Cambio Económico', p.75.
- 12 *Ibid.*, p.70.

- 13 Marsot, *'Mujeres y Modernización'*, pp.45–46.
- 14 Sonbol, *Mujeres, la Familia, y las Leyes de Divorcio*, p.7. Ver también Tucker, 'Problemas', p.332, e 'Introducción', pp.xi–xii.
- 15 Christine Kulke, *'Igualdad y Diferencia: Aproximaciones a la Teoría y Política Feminista'*, en Joanna de Groot y Mary Maynard (eds.), *Estudios de Mujeres en los 1990's: ¿Haciendo las Cosas Diferentes?* (Londres: Macmillan, 1993), pp.134–135.
- 16 Juan R.I. Cole, *'Género, Tradición, e Historia'*, en Fatma Müge Coçek y Shiva Balaghi (eds.), *Reconstruyendo el Género en el Oriente Medio: Tradición, Identidad, y Poder* (Nueva York: Columbia University Press, 1994), p.24; Keddie, 'Introducción', p.13.
- 17 Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*, p.13.
- 18 Nelson, *'Vino Viejo, Botellas Nuevas'*, p.141; Tucker, 'Problemas', p.325.
- 19 Marnia Lazreg, *'Feminismo y Diferencia: Los Peligros de Escribir como Mujer sobre las Mujeres en Argelia'*, *Estudios Feministas*, 14, 1 (1988), p.82.
- 20 Azar Tabari, *'El Movimiento de Mujeres en Irán; Un Pronóstico Esperanzador'*, *Estudios Feministas*, 12, 2 (Summer 1986), p.353.
- 21 Yamani, 'Introducción', p.24. Ver también, Tucker, 'Introducción', p.xi; Azza M. Karam, *Mujeres, Islamismos y el Estado: Feminismos Contemporáneos en Egipto* (Londres: Macmillan, 1998); Leila Áhmed, *Mujeres y Género en el Islam: Raíces Históricas de un Debate Moderno* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1992).
- 22 Haleh Afshar, *'Fundamentalismo y sus Apologistas Femeninas'*, en Renee Prendergast y H. W. Singer (eds.), *Perspectivas de Desarrollo para los '90* (Londres: Macmillan, 1991), p.315.
- 23 Haleh Afshar, *'Estudios de Desarrollo y Mujeres en el Oriente Medio: Los Dilemas de La Investigación y el Desarrollo'*, en Haleh Afshar (ed.), *Mujeres en el Oriente Medio: Percepciones, Realidades y Luchas por la Liberación* (Londres: Macmillan, 1993), pp.8–9.
- 24 Keddie, 'Introducción', pp.1–2. Keddie anota que un debate entre feministas es tratar de reformar el Islam desde adentro o acoger es secularismo sin reservas (p.19). Esa conclusión es compartida por algunos intelectuales musulmanes, para quienes el secularismo tiene cierto atractivo. Con relación a Turquía, ver Yesim Arat, *'El Movimiento de las Mujeres de los '80 en Turquía: Desenlace Radical del Kemalismo Liberal?'* en Fatma Müge Coçek y Shiva Balaghi (eds.), *Reconstruyendo el Género en el Oriente Medio: Tradición, Identidad, y Poder* (Nueva York: Columbia University Press, 1994). Con relación a Egipto, ver Karam, *Mujeres, Islamismos y el Estado*.
- 25 Corán, 4:34: *"Los hombres están a cargo de las mujeres debido a que Dios les ha dado más fuerza, y deben mantenerlas con sus bienes. Las mujeres piadosas obedecen a Dios y a sus maridos, y cuidan en ausencia de ellos de su honor y sus bienes, encomendándose a Dios"*. Abdullahi An-Na'im, *Hacia una Reforma Islámica: Libertades Civiles, Derechos Humanos, y Ley Internacional* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1990), pp.54–55.
- 26 Sonbol, *Mujeres, la Familia y las Leyes de Divorcio*, p.5.
- 27 Huda Lutfi, *'Modales y Costumbres de las Mujeres de El Cairo del Siglo Catorce: Anarquía Femenina versus el Orden de la Shar'iah Masculina en los Tratados Prescriptivos Musulmanes'*, en Nikki Keddie y Beth Baron (eds.), *Las Mujeres en la Historia del Medio Oriente: Cambiando las Fronteras en Sexo y Género*, (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991), p.118

- 28 Ibid., pp.100, 118–119.
- 29 N. del traductor: En mi experiencia encuentro que existen sociedades y personas que tienen un pensamiento y organización patriarcal opresiva la cual tratan de enmascarar detrás de un discurso islámico.
- 30 Fatmagül Berktaş, 'Mirando desde el "Otro" Lado: ¿Es el Relativismo Cultural una Salida?' en Joanna de Groot y Mary Maynard (eds.), *Estudios de Mujeres en los 1990's: ¿Haciendo las Cosas Diferentes?* (Londres: Macmillan, 1993), p.120; Tabari, 'El Movimiento de las Mujeres en Irán', p.356.
- 31 Leila Áhmed, '*Etnocentrismo Occidental y Percepciones del Harén*', *Estudios Feministas*, 8, 3 (Fall 1982), p.523.
- 32 Berktaş, '*Mirando desde el "Otro" Lado*', p.123.
- 33 Annelies Moors, '*Mujeres y el Oriente: Una Nota en Diferencia*', en Lorrain Nencel y Peter Pels (eds.), *Construyendo la Autoridad del Conocimiento y la Crítica en la Ciencia Social*, (Londres: Sage, 1991), pp.121–122.
- 34 Hélie-Lucas, *Las Luchas y las Estrategias de las Mujeres*, p.219.
- 35 Keddie, 'Introducción', p.18; Berktaş, '*Mirando desde el "Otro" Lado*', p.123.
- 36 Keddie, 'Introducción', p.12. Ella añade: "Es cierto que el sistema general es más importante que usar el velo como tal". Este es exactamente mi argumento: usar el velo puede ser parte de un sistema de dominación masculina, pero ese no necesariamente es el caso (en lo ideal) y usar el velo no es tampoco la causa ni un signo de dominación masculina en sí mismo.
- 37 Hessini, '*Vistiendo el hiyab en el Marruecos Contemporáneo*', p.54.
- 38 Áhmed, *Mujeres y Género en el Islam*, p.230.
- 39 Yo defino la religiosidad de manera amplia como: creer en la existencia de Dios, y para los musulmanes la creencia de que el sagrado Corán es la Palabra de Dios revelada al Profeta Muhámmad. Las diferencias entre creyentes en la interpretación del texto no es una parte de mi entendimiento de lo que significa ser religioso, aunque yo sugiero que la religiosidad debe involucrar algún nivel de práctica de la fe. Porque la mayoría de mis entrevistadas y yo somos sunnitas, el libro también tiene una orientación musulmana sunnita. Así que no pretendo hablar por otros musulmanes.
- 40 Denise Lardner Carmody, *Mujeres y Religiones del Mundo*, 2nd edn. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1989 [1979]), p.3 y passim.
- 41 Katherine Young, 'Introducción', en Arvind Sharma (ed.), *Mujeres en las Religiones del Mundo* (Nueva York: State University of New York Press, 1987), p.3.
- 42 Carmody, *Mujeres y Religiones del Mundo*, p.9. También J. O'Conner, '*Releyendo, Reconstruyendo y Reconstruyendo la Tradición: Investigación Feminista en la Religión*', *Estudios de Mujeres*, 17, 1 (1989), pp.101–123.
- 43 Randi Warne, '*Reflexiones posteriores sobre la "Cuarentena No Reconocida": Feminismo y Estudios Religiosos*', en *Cambiando Métodos: Feministas Transformando la Práctica*, (eds.), Sandra Burt & Lorraine Code (Peterborough, Canadá: Broadview Press, 1995), pp.97–98.
- 44 Lazreg, '*Feminismo y Diferencia*', p.85.
- 45 Para una visión feminista contemporánea que esté a tono con la visión cultural popular,

- ver Amy Gutmann, '*Desafíos del Multiculturalismo en la Educación Democrática*', en Educación Pública en una Sociedad Multicultural: Política, Teoría, Crítica, (ed.), Robert K. Fullinwider (Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1996).
- 46 Lazreg, 'Feminismo y Diferencia', p.85.
- 47 Yvonne Haddad, 'Percepciones Islamistas de la Política de EE.UU. en Oriente Medio', en El Oriente Medio y los Estados Unidos, (ed.), David W. Lesch (Boulder, Co.: Westview University Press, 1996), p.419; Ralph Braibanti, La Naturaleza y Estructura del Mundo Islámico, (Chicago, Ill.: Instituto Int. de Estrategia y Política, 1995), p.5; William Quandt, '¿Nuevas Políticas de EE.UU. para un Nuevo Oriente Medio?' en El Oriente Medio y los Estados Unidos, (ed.), David Lesch, pp. 413- 414; Edward Said, *Covering Islam* (New York: Pantheon Books, 1981), p.143.
- 48 Por ejemplo, S. Huntington, 'La Lucha de Civilizaciones', *Foreign Affairs*, 72, 3 (Summer 1993), pp.22-49; Benjamin Barber, 'Yihad Vs McMundo', *The Atlantic Monthly* (March 1992), pp.53-65.
- 49 Said, *Covering Islam*, pp.48 and 144.
- 50 Jim Hoagland, en *Visión Partida: La Representación de los Árabes en los Medios Norteamericanos*, (ed.), Edmund Gharib (Washington, DC: Consejo de Asuntos Norteamericano-Árabes, 1983), p.226.
- 51 Said, *Covering Islam*, pp.xvi and 164.
- 52 Tucker, 'Introducción', pp.x-xi.
- 53 *Ibid.*, p.xi.
- 54 Abder Rahim Omran, *Planificación Familiar en el Legado del Islam* (Londres: Routledge, 1992), pp.206-208; Ver también, Basim Musallam, *Sexo y Sociedad en el Islam: El Control de Natalidad Antes del Siglo Diecinueve* (Nueva York: Cambridge University Press, 1983). Egipto fue anfitrión de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en 1994 en medio de "antagonismos y sospechas de que el ICPD como un todo era una conspiración occidental para despojar al mundo musulmán de sus valores islámicos al legalizar el aborto, haciendo un llamado a la igualdad de las mujeres y destruyendo los valores de la familia." Karam, *Mujeres, Islamismos y el Estado*, p.172. Muchos católicos romanos tenían temores similares.
- 55 Me refiero al 'Occidente' en este libro porque es una denominación reconocible para cierta parte del mundo y su cultura, esto es, el mundo Anglo-Europeo y sus ex-colonias (los Estados Unidos, Australia, Canadá, etc.). Yo abogo por la discontinuación de esta terminología incluso mientras la uso, pues hasta ahora no hay acordada ninguna alternativa.
- 56 Patricia Kelly, '*Integrando al Islam: Una Escuela Musulmana en Montreal*', tesis de Máster no publicada (Instituto de Estudios Islámicos, McGill University, Canadá: 1997), p.103.
- 57 Gutmann, '*Desafíos del Multiculturalismo en la Educación Democrática*', pp.160-161.
- 58 Consejo sobre Relaciones Norteamericano-Islámicas, *Boletín de Noticias* (Invierno 1998). El incidente entre los jóvenes supuestamente empezó como una disputa en el bus del colegio debido a una pintura derramada.
- 59 Helen Watson, '*Las Mujeres y el Velo: Respuestas Personales al Proceso Global*', en *El Islam, la Globalización y la Postmodernidad*, (eds.), Akbar S. Áhmed y Hastings Donnan (Londres: Routledge, 1994), p.141; El-Sohl y Mabro, *Las Opciones de las Mujeres Musulmanas*, p.9; F.

El-Guindi, *Infatiah Velada con Ética Musulmana: El Movimiento Islámico Contemporáneo de Egipto*, Problemas Sociales, 28, 4 (1981), p.374; Dawn Chatty, 'Cambiando los Roles del Sexo en la Sociedad Beduina en Siria y el Líbano', en *Mujeres en el Mundo Musulmán*, (eds.), Nikki Keddie y Lois Beck (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p.403.

- 60 Traducción del Concise Oxford English Dictionary. Las definiciones (2) y (3) son interesantes, pero no ampliamente conocidas: (2) 'un pedazo de tela etc. como parte del vestido de la cabeza de una monja'; (3) 'una cortina que separa el santuario en el Templo Judío'. De acuerdo con el OED, 'Tomar el velo' significa convertirse en una monja. Dado el respeto dado a las monjas en Occidente, es una lástima que 'tomar el velo' no tenga la mismas connotaciones positivas para las mujeres musulmanas que 'toman el velo'.

## Capítulo Uno

- 1 Las Cartas Completas de Lady Mary Wortley Montagu, citadas en Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.150.
- 2 Mabel Sharman Crawford, *A Través de Argelia*, [1863], citado en J. Mabro, (ed.), *Medias Verdades Veladas: Las Percepciones de Viajeros Occidentales de las Mujeres de Medio Oriente* (Londres: I. B. Tauris, 1991), p.182.
- 3 El orientalismo se volvió un campo de conocimiento o paradigma para entender el Oriente Medio y el Islam, que presumía de ser objetivo e imparcial, pero que en realidad estaba basado en la presunción de la inferioridad del Oriente. Edward Said, *orientalismo*, 2a edn. (Nueva York: Vintage Books, 1994 [1979]) p.209.
- 4 Citado en Timothy Mitchell, *Colonizando Egipto* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1988), p.169.
- 5 Áhmed, *Mujeres y Género en el Islam*, p.128.
- 6 *Ibid.*, pp.129–130.
- 7 *Ibid.*, p.145.
- 8 *Ibid.*, p.129.
- 9 Mitchell, *Colonizando a Egipto*, p.xv.
- 10 Citado en *ibid.*, p.2.
- 11 David A. Pailin, *Actitudes hacia Otras Religiones* (Manchester, UK: Manchester University Press, 1984), pp.91–92, y *passim*; R. W. Southern, *Visiones Occidentales del Islam en la Edad Media* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962); Norman Daniel, *El Islam y el Occidente: La Fabricación de una Imagen*, 2a. edn. revd (Oxford, UK: Oneworld Publications, 1993 [1962]); Sari J. Nasir, *Los Árabes y los Ingleses*, 2a edn. (Londres: Longman, 1979 [1976]).
- 12 R. Kabbani, *Mitos de Oriente en Europa: Legado y Gobierno* (Londres: Macmillan, 1985), pp.15–17.
- 13 Said, *Orientalismo*, p.68.
- 14 *Ibid.*, p.60 y *passim*.

- 15 Kabbani, *Mitos de Oriente de Europa*, p.24. Introducido en 1704, aunque Kabbani argumenta que muchas de las historias habían sido conocidas por los europeos desde el siglo quince. La película Aladino de Disney y el Retorno de Yafar son el reciclaje del siglo veinte de la visión orientalista sobre Oriente.
- 16 Joanna de Groot, “Sexo” y “Raza”: La Construcción del Lenguaje y de la Imagen en el Siglo Diecinueve, en *Sexualidad y Subordinación: Estudios Interdisciplinarios de Género en el Siglo Diecinueve*, (eds.), Susan Mendus y Jane Rendall (Londres: Routledge, 1989); Maxime Rodinson, *Europa y la Mística del Islam.*, trad. Roger Veinus (Seattle, Wash.: University of Washington Press, 1987 [Edn. Francesa, 1980]), p. 39.
- 17 Malika Mehdid, ‘Una invención occidental de la feminidad árabe: La Hembra “Oriental”’, en *Mujeres del Medio Oriente: Percepciones, Realidades y Luchas por la Liberación*, (ed.), Haleh Afshar (Londres: Macmillan, 1993), p.46; De Groot, “Sexo” y “Raza”.
- 18 Rodinson, *Europa y la Mística del Islam*, p.59.
- 19 L’Algérie de nos jours [1893], citado en Mabro, *Verdades a Medias Veladas*, pp.31–32.
- 20 Klunzinger, *El Alto Egipto: Su Gente y Sus Productos* [1878], citado en *ibid.*, p.60.
- 21 St. John, *Vida de Aldea en Egipto* [1852], citado en *ibid.*, p.67.
- 22 Burton, *Narrativa Personal de un Peregrinaje a al-Madinah y a Meccah* [1855], citado en *ibid.*, p.99.
- 23 Flaubert, citado en De Groot, “Sexo” y “Raza”, p.105.
- 24 Bell, *Imágenes Persas* [1894], citado en Mabro, *Medias Verdades Veladas*, p.49.
- 25 *Ibid.*, pp.51–63.
- 26 Ormsby, *Paseo de Otoño en el Norte de África* [1864], citado en., p.59.
- 27 Michel, *Tunis* [1883], citado en *ibid.*, p.32.
- 28 El estudio de Berger del género “desnudo” de pinturas al óleo, resalta cuántos de estos trabajos describen las desnudez femenina en escenas bíblicas y orientales. Estas pinturas deben haber reforzado la noción de que la mirada europea tenía acceso privilegiado al cuerpo femenino oriental. John Berger, Sven Blomberg, Chris Fox, Michael Dibb y Richard Hollis, *Formas de Ver* (Londres: BBC y Penguin, 1972).
- 29 Bradley-Birt, *A través de Persia* [1909], citado en in Mabro, *Verdades a Medias Veladas*, p.53.
- 30 Carroll Pastner, ‘Hombres Ingleses en Arabia: Encuentros con las Mujeres del Medio Oriente’, *Signs*, 4, 2 (1978), pp.314–315.
- 31 Frantz Fanon, *Un Colonialismo Moribundo*, trans. Haakon Chevalier (Nueva York: Grove Press, 1967; [Edn. Francesa, 1959]), p.43.
- 32 Cleugh, *Damas del Harén* [1955], citado en *Verdades a Medias Veladas*, p.90. También Fanon, *Un Colonialismo Moribundo*, p.45.
- 33 Mrs. G. Albert Rogers, *Invierno en Argelia, 1863–4*, citado en Mabro, *Verdades a Medias Veladas*, p.257. También, pp.85, 86.
- 34 Citado en Sarah Graham-Brown, *Imágenes de Mujeres: La Representación de las Mujeres en la Fotografía del Oriente Medio, 1860 –1950* (Londres: Quartet Books, 1988), p.77.

- 35 Pommerol, *Entre las Mujeres del Sahara* [1900], citado en Mabro, Verdades a Medias Veladas, p.244.
- 36 Fanon, *Un Colonialismo Moribundo*, p.44.
- 37 Fraser, *Tierra de las Mujeres Veladas* [1911], citado en Mabro, Verdades a Medias Veladas, p.46.
- 38 Margueritte, *Tunisiennes* [1937], citado en *ibid.*, p.50.
- 39 De Amicis, *Morocco*, n.d. [1877], citado en *ibid.*, p.45.
- 40 Rey Chow, *Escribiendo la Diáspora: Tácticas de Intervención en Estudios Contemporáneos Culturales* (Bloom., Ind.: Indiana Uni. Press, 1993), p.51.
- 41 Mitchell, *Colonizando a Egipto*, p.60.
- 42 Malek Alloula, *El Harén Colonial*, trad. Myrna Godzich y Wlad Godzich (Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1986 [Edn. Francesa., 1981]), p.7.
- 43 Chow, *Escribiendo la Diáspora*, p.39.
- 44 Lazreg, *La Elocuencia del Silencio* p.191.
- 45 Graham-Brown, *Imágenes de Mujeres*, p.38.
- 46 *Ibid.*, pp.44 and 45.
- 47 *Ibid.*, p.39.
- 48 *Ibid.*, p.120.
- 49 Alloula, *El Harén Colonial*, p.62.
- 50 *Ibid.*, p.17.
- 51 Alloula, *El Harén Colonial*, p.21.
- 52 *Ibid.*, p.4.
- 53 Annie Van Sommer y Samuel M. Zwemer (eds.), *Nuestras Hermanas Musulmanas: Un Llamado de Necesidad desde las Tierras de la Oscuridad Interpretado por Aquellos Que lo Oyeron* (New York: El Movimiento Misionero de la Gente Joven, 1907), p.100.
- 54 Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*, pp.31–32.
- 55 Bowring [1840], citado en Mitchell, *Colonizando a Egipto*, p.46.
- 56 William Rae Wilson, *Viajes en Egipto y la Tierra Santa* [1823], citado en Mabro, Verdades a Medias Veladas, p.197.
- 57 Margot Badran, 'Introducción', *Años del Harén: Las Memorias de una Feminista Egipcia (1879–1924)* (Londres: Virago, 1986), p.7. Ver también, 'Vistiendo el hiyab en el Marruecos Contemporáneo': "El velo es por lo tanto un símbolo de inferioridad. Porque el espacio de una mujer es interior, a ella se le permite moverse a través del exterior sólo si permanece separada de él", p.47.
- 58 Rodinson, *Europa y la Mística del Islam*, p.66; Daniel, *El Islam y el Occidente*, pp. 168–169.
- 59 Daniel, *El Islam y el Occidente*, p.174, y *passim*.
- 60 Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.154.



- 61 Evelyn Baring Cromer, *Primer Conde del, Egipto Moderno*, 2 vols. (Londres: Macmillan, 1908), vol. 2, p.432.
- 62 *Ibid.*, p.540.
- 63 Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.153.
- 64 Said, *Orientalismo*, p.95.
- 65 Cromer, *Egipto Moderno*, vol. 2, pp.538–539, de Mitchell, *Colonizando a Egipto*, p.111
- 66 Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.154.
- 67 Cromer, *Egipto Moderno*, vol. 2, p.542.
- 68 Citado en Mitchell, *Colonizando a Egipto*, p.93.
- 69 S. M. Zwemer, *Mujeres Musulmanas* (West Medford, Mass.: Comité Central del Estudio Unido de Misiones Extranjeras, 1926), p.170. Ver también Van Sommer y Zwemer, *Nuestras Hermanas Musulmanas*, p.15.
- 70 Van Sommer y Zwemer, *Nuestras Hermanas Musulmanas*, p.59. Zwemer declara misteriosamente que la identidad de los autores de los capítulos en este libro son mantenidos anónimos “por razones obvias” (p.6).
- 71 Áhmed, *Mujeres y Género en el Islam*, p.154.
- 72 Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*, pp.64–65.
- 73 Billie Melman, *Los Orientes de las Mujeres: Las Mujeres Inglesas y el Medio Oriente, 1718–1918. Sexualidad, Religión y Trabajo*, 2nd edn. (Londres: Macmillan, 1995 [1992]), p.315.
- 74 El acceso de las mujeres europeas a las habitaciones de las mujeres no siempre fue automático. Algunas mujeres pagaron para visitar las habitaciones de las mujeres como parte de su tour de una ciudad. Mabro, *Medias Verdades Veladas*, p.7
- 75 Por ejemplo, La solicitud de Eugeni Le Bran a Huda Shárawi para retirarse el velo. Badran, *Años del Harén*, p.80. Ver también Graham-Brown, *Imágenes de Mujeres*, pp.221–223.
- 76 Áhmed, *Mujeres y Género en el Islam*, p.150.
- 77 Pommerol, *Entre las Mujeres del Sahara* [1900], citado en Mabro, *Medias Verdades Veladas*, p.243.
- 78 Said, *Orientalismo*, p.39.
- 79 Cromer, *Egipto Moderno*, vol. 2, p.110.
- 80 Citado en De Groot, “Sexo” y “Raza”, p.98.
- 81 Robin Bidwell, *Marruecos Bajo el Gobierno Colonial: Administración Francesa de Áreas Tribales, 1912–1956* (Londres: Frank Cass, 1973), p.237.
- 82 *Ibid.*, p.238.
- 83 Cromer, *Egipto Moderno*, vol. 2, p.538.
- 84 Citado en Mitchell, *Colonizando a Egipto*, p.95.
- 85 Said, *Orientalismo*, p.42.
- 86 Naila Minai, *Las Mujeres en el Islam: Tradición y Transición en el Medio Oriente* (Nueva York: Seaview, 1981), p.49.

- 87 Áhmed, *Mujeres y Género en el Islam*, p.129; R. Sayigh, 'Roles y Funciones de las Mujeres Árabes: Una Nueva Valoración del Orientalismo y las Mujeres Árabes', *Estudios Árabes Trimestrales*, 3, 3, (1981), p.263.
- 88 Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.141.
- 89 ad-Din, 'Develando y Velando', p.272.
- 90 Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.145.
- 91 *Ibid.*, p.160.
- 92 Mitchell, *Colonizando a Egipto*, p.113.
- 93 Citado en Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.156.
- 94 Citado en Humari Jayawardena, *Feminismo y Nacionalismo en el Tercer Mundo* (Londres: Zed Books, 1986), p.36.
- 95 Minai, *Las Mujeres en el Islam*, pp.64–67.
- 96 Jayawardena, *Feminismo y Nacionalismo*, pp.38–39.
- 97 *Ibid.*, pp.13, 36. Ya sea que Atatürk de hecho prohibiera el velo o no esto es aparentemente debatible. Abadan-Unat argumenta que es un malentendido de Occidente que el haya prohibido el velo. En lugar de esto, favoreció la persuasión a través del discurso público. Mis amigos turcos y yo hemos sido incapaces de confirmar o negar esto. Nermin Abadan-Unat, 'El Impacto de las Reformas Legales y Educativas sobre las Mujeres Turcas', en *Mujeres en la Historia de Medio Oriente: Cambiando las Fronteras en el Sexo y el Género*, (eds.), Nikki Keddie y Beth Baron (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1991).
- 98 Jayawardena, *Feminismo y Nacionalismo*, pp.39–40.
- 99 Minai, *Las Mujeres en el Islam*, p.66.
- 100 Jayawardena, *Feminismo y Nacionalismo*, p.13.
- 101 *Ibid.*, p.72.
- 102 *Ibid.*
- 103 Fatemeh Givechian, 'Cambios Culturales en Relaciones Masculinas –Femeninas', *The Iranian Journal of International Affairs*, 3, 3,(1991), p.526.
- 104 Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.130.
- 105 De Groot, "'Sexo" y "Raza"', p.93; Said, *Orientalismo*, p.26.
- 106 *La Revista Australiana* (Febrero 25–26, 1995), p.22. *Maupassant quip: La vie errante*, 1890, citado en Mabro: *Medias Verdades Veladas*, p.51.
- 107 J. E. Peterson, 'El Status Político de las Mujeres en los Estados del Golfo Árabe', *Middle East Journal*, 43, 1 (Winter 1989), p.50.
- 108 Shahed, 'Bajo Ataque en Túnez', p.1.
- 109 Goodwin, *El Precio del Honor*, p.160.
- 110 Abadan-Unat, 'EL Impacto de las Reformas Legales y Educativas', p.187.
- 111 *Noticias del Mundo*, *Horizontes Islámicos* [EE.UU.] (Enero/Febrero, 1998), p.18.

- 112 Deniz Kandiyoti, (ed.), *Las Mujeres, el Islam y el Estado* (Filadelfia, Pa.: Temple University Press, 1991), p.8; Jayawardena: *Feminismo y Nacionalismo*, capítulo 3.
- 113 Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*, p.167.
- 114 *Ibid.*, p.165.
- 115 'La Última Batalla', *Der Spiegel* [Alemania] (Julio 20, 1998). (Muchas gracias a Sonja Mann por enviarme por correo electrónico la traducción de esta historia mientras era un día festivo en Alemania)

## Capítulo Dos

- 1 El asunto de Quebec siguió a la expulsión de las niñas de colegio que vestían el hiyab en Francia en 1989. Naturalmente, hay conexiones entre la cultura de Francia y la de Quebec.
- 2 Canadian Broadcast Commission, *Noticias de Primer Tiempo*, Julio, 1995.
- 3 Jeffery Simpson, 'Las Objeciones Actuales a la Vestimenta Musulmana son Simplemente Equivocadas', *Globe and Mail* (Toronto, Canadá: Diciembre 28, 1994), p.a16.
- 4 LeBlanc, *Cartas al Editor*, *Globe and Mail* (Miércoles, Enero 4, de 1995).
- 5 Ver *Horizontes Islámicos* (EEUU: Noviembre/Diciembre de 1994) y *The Message* (Canadá: Enero de 1995).
- 6 Pat Mule y Diane Barthel, 'El Retorno del Velo', *Fuerzas Sociológicas*, 7, 2 (Junio 1992), pp.323-332; Hessini, 'Vistiendo el hiyab en el Marruecos Contemporáneo'; Macleod, *Acomodando la Protesta*.
- 7 Los documentos de Watson y Reece son los únicos que yo he encontrado que observan a las mujeres musulmanas cubiertas en Occidente. Helen Watson, 'Las Mujeres y el Velo: Respuestas al Proceso Global', en *El Islam, la Globalización y la Postmodernidad*, (eds.), Akbar S. Ahmed y Hastings Donnan (Londres: Routledge, 1994); Debra Reece, 'Cubrirse y la Comunicación: El Simbolismo del Vestido entre las Mujeres Musulmanas', *The Howard Journal of Communications*, 7 (1996), pp.35-52. Varias tesis no publicadas examinan la experiencia de las mujeres con el hiyab en Canadá: Carmen G. Cayer, 'hiyab, Narrativa, y la Producción de Género entre la Segunda Generación Indo-Paquistaní, *Las Mujeres Musulmanas en el Gran Toronto*' tesis de Masters no publicadas, (Dept. de Antropología Social, York University, UK: 1996); Kelly, 'Integrando al Islam'; Shahnaz Khan, 'La Mujer Musulmana: Interrogando el Modelo Estructurado en Canadá', tesis de Ph.D. no publicada (Instituto para Estudios en Educación de Ontario, Canadá: 1995); y J. Zine, 'Estudiantes Musulmanes en las Escuelas Públicas: Educación y la Política de la Identidad Religiosa', tesis de master no publicada (Dept. de Educación) Universidad de Toronto, Canadá: 1997).
- 8 Dorothy E. Smith, *El Mundo de Cada Día como Problemática: Una sociología feminista* (Toronto, Canadá: University of Toronto Press, 1987), p.62.
- 9 Smith, *El Mundo de Cada Día*, p.35.
- 10 L. Stanley y S. Wise, 'Método, Metodología y Epistemología en el Proceso de Investigación Feminista', en Liz Stanley (ed.), *Praxis Feminista* (Londres: Routledge, 1990), pp.21-22.; también Smith, *El Mundo de Cada Día*, p.108.

- 11 Ver, por ejemplo, el reciente torrente de libros y artículos de denuncia escritos por periodistas mujeres sobre “la verdad” acerca de las mujeres ‘detrás del velo’. Geraldine Brooks, *Nueve Partes del Deseo: El Mundo Oculto de las Mujeres Musulmanas* (Nueva York: Doubleday, 1995); Jan Goodwin, *El Precio del Honor: Las Mujeres Musulmanas Levantan el Velo del Silencio sobre el Mundo Islámico* (Nueva York: Plume, 1994); Deborah Scroggins, ‘Mujeres del Velo: Militantes Islámicas Empujando a las Mujeres de Vuelta a Una Edad de Servidumbre Oficial’, *The Atlanta Journal/The Atlanta Constitution* (Sunday, June 28, 1992), pp. P1–12. A mí me gusta el comentario de Watson sobre esto: “La plétora de libros acerca de las mujeres detrás, al lado o cerca del velo islámico puede dar la impresión de que la principal actividad de las mujeres musulmanas y su mayor contribución a la sociedad, es estar ocultas ‘detrás de un velo’ (Las mujeres y el Velo, p.141).
- 12 En estudios de las mujeres egipcias retornando a la preocupación del hiyab, por la ‘respectabilidad’ que significa en el espacio público y el ahorro de dinero que constituye no tener que seguir las modas, son con frecuencia citados. Estas no son las razones dadas por las mujeres a quienes yo entrevisté. Ver, El-Guindi, ‘Velando a la Infinita’; Homa Hoodfar, *El Retorno al Velo: Estrategia Personal y Participación Pública en Egipto*, en *Mujeres Trabajadoras: Perspectivas Internacionales sobre Trabajo y Relaciones de Género*, (eds.), Nanke Redclift y M. Thea Sinclair (Londres: Routledge, 1991); Watson, *Las Mujeres y el Velo*; John A. Williams, ‘Un Retorno al Velo en Egipto’, *Middle East Review*, 11, 3, (1979), pp.49–59; Sherifa Zuhur, *Revelando la Reutilización del velo: Ideología de Género Musulmana en el Egipto Contemporáneo* (Nueva York: State University of New York Press, 1992).
- 13 Smith, *El Mundo de Cada Día*, p.142.
- 14 Chandra Talpade Mohanty, ‘Introducción’, en *Mujeres del Tercer Mundo y la Política del Feminismo*, (eds.), C. Mohanty, Ann Russo, y Lourdes Torres (Bloomington, Ind.: Indiana University Press, 1991), p.29.
- 15 Williams es una rara excepción. Tratando de entender por qué empezaron a cubrirse de nuevo luego de un período en el cual la mayoría de ellas vestían prendas occidentales, escribe: “Las mujeres egipcias, ha sido demostrado, no son ovejas. Nadie podría persuadirlas para cambiar los más frescos y más confortables vestidos modernos por zayy shar’i (vestido Islámico legal) a menos que ellas deseen hacerlo así” (‘Un Retorno al Velo’, p.53).
- 16 Helié-Lucas, ‘*El Símbolo Preferencial para la Identidad Islámica*’, p.391. Ella llega hasta el punto de comparar a los ‘fundamentalistas’ con los Nazis.
- 17 *Grupo de Narrativas Personales, Interpretando las Vidas de las Mujeres*, pp.261–262.
- 18 Yo digo “se considera” porque la mayoría de las entrevistadas, aunque ellas observaban los cinco pilares del Islam, no se consideraban a sí mismas como “religiosas”. Ellas sentían que tendrían que orar más o leer más del Sagrado Corán para ser verdaderamente religiosas.
- 19 Yvonne Yazbeck Haddad, ‘Musulmanes Árabes e Instituciones Islámicas en Norteamérica: Adaptación y Reforma’, en *Árabes en el Nuevo Mundo: Estudios sobre Comunidades Arabo-Norteamericanas*, (eds.), Sameer Y. Abraham y Nabeel Abraham (Detroit, Mich.: Wayne State University Centro para Estudios Urbanos, 1983), p.75.
- 20 En 1989 el gobierno de Túnez aprobó una ley prohibiendo el hiyab en las escuelas y universidades y lugares de trabajo. Omar Shahed, ‘*Bajo Ataque en Túnez: Leyes Restringen las Prácticas Islámicas*’, *La Voz Musulmana* [Periódico del Campus, Universidad de Toronto, Canadá] (Diciembre, 1994), p.1. Resumen de Muhammad al-Hadi Mustafa Zamzami, Tunis: *Al-Islam al- Yarih* [Túnez: *El Islam Herido*]. (np.: 1994), pp.191–194. De acuerdo con

- Wardía, mujeres con velo son llevadas a la estación de policía para firmar un documento comprometiéndose a no vestir el velo nuevamente.
- 21 Ver Apéndice Uno para breves biografías de las entrevistadas.
  - 22 N. del traductor: cuando se dice “todo el tiempo”, se refiere a aquellas situaciones en que la ley islámica lo exige: cuando se está en público, o en presencia de hombres ajenos a la familia. Las mujeres musulmanas no usan el hiyab en privado ni en sus casas a menos que tengan visitas.
  - 23 En Ramadán de 1997 (Febrero), Safiyah se puso de nuevo el hiyab. Su esposo no le habló por diez días dentro de su hogar, período después del cual ella no pudo soportar más su silencio, entonces se quitó el hiyab nuevamente.
  - 24 Karam, *Mujeres, Islamismo y el Estado*, p.133.
  - 25 *Ibid.*, p.139.
  - 26 Ver Capítulo Tres, nota 40.
  - 27 Ver Apéndice Dos para los versículos Coránicos y hadices a los cuales las mujeres se refirieron sobre la vestimenta de las mujeres.
  - 28 Una minoría sostiene que también debe cubrirse, y algunos de ellos creen que las manos también deben estar cubiertas. Ver Abu Bilal Mustafa Al-Kanadi, *La Regulación Islámica Con Relación al Vestido de las Mujeres: De acuerdo con el Corán y la Sunnah* (Jeddah, Arabia Saudita: Abul Qasim Publishing House, n.d). Algunas de las mujeres a las que yo entrevisté pensaban que los hombres también debían cubrir su pelo, como un símbolo de religiosidad y de humildad.
  - 29 Tres de cuatro escuelas de jurisprudencia islámica sunnita consideran que el trabajo del hogar no es parte de las obligaciones maritales de la esposa: Hammuda Abdalati, *La Estructura de la Familia en el Islam* (Plainfield, Ind.: (North American Trust Publications, 1979).
  - 30 Mule y Barthel, ‘El Retorno del Velo’, p.328.
  - 31 Fátima Mernissi, ‘*Virginidad y Patriarcado*’, en *Mujeres y el Islam*, (ed.), Aziza Al- Hibri (Oxford, RU: Pergamon Press, 1982), p.189. Como “máscara”, aquí debemos referirnos al niqab, o pieza de tela usada para cubrir el rostro de una mujer, pues es difícil imaginar que un velo sobre la cabeza que deje el rostro expuesto pueda ser visto como una máscara.
  - 32 Pregunta de la entrevista no. 36. Ver Apéndice Cuatro.
  - 33 Por ejemplo, Abul A’la Mawdudi, *Purdah y el Status de las Mujeres en el Islam* (Lahore: Publicaciones Islámicas, 1972); Mariam Jamilah, *El Islam y la Mujer Musulmana Hoy* (Lahore: Mohámmad Yusuf Khan, 1978).
  - 34 Louise Cainkar, ‘*Musulmanas Palestino-Norteamericanas: Viviendo en el Margen de Dos Mundos*’, en *Familias Musulmanas en Norteamérica*, (eds.), Earle H. Waugh, Sharon McIrvine Abu-Laban, y Regula Burckhardt Qureshi (Edmonton, Alta., Canadá: University of Alberta Press, 1991), p.291.
  - 35 Suad Joseph, ‘*Feminización, Familismo, Ser, y Política: Investigación como un Mughtaribí*’, en *Mujeres Árabes en el Campo: Estudiando Su Propia Sociedad*, (eds.), Soraia Altorki y Camillia as-Sohl (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1988), p.36.
  - 36 Cayer, hiyab, pp.48 y 85. Las mujeres jóvenes estaban resistiéndose a este intento de los padres de arreglar sus matrimonios. Una estrategia era adoptar el hiyab, dado que la ley islámica le reconoce a las mujeres el derecho de rechazar a un pretendiente.

- 37 Clara Connolly, 'Lavando Nuestra Ropa Blanca: Un Año de Mujeres en Contra del Fundamentalismo', *Feminist Review*, no.37 (Primavera de 1991), p.72.
- 38 Nadia era la hija mayor de una familia Británico-asiática de segunda generación. Estaba estudiando medicina en la universidad y es la primera mujer en su familia en tener una educación más allá del nivel de bachillerato. Había empezado a vestir el hiyab cuando tenía 16 años de edad. Watson, 'Las Mujeres y el Velo', p.148.
- 39 Sharon McIrvin Abu-Laban, 'Familia y Religión Entre Inmigrantes Musulmanes y sus Descendientes', en *Familias Musulmanas en Norteamérica*, (eds.), Earle H. Waugh, Sharon McIrvin Abu-Laban, y Regula Burckhardt Qureshi (Edmonton, Alta., Canadá: University of Alberta Press, 1991), p.28. Ella era de segunda generación. Ver también Barazangi para opiniones similares de inmigrantes de primera y segunda generación: Nimat Hafez Barazangi, 'Transmisión de la Identidad Árabe Musulmana: Padres y Juventud', en *Norteamericanos Árabes: Continuidad y Cambio*, (eds.), Baha Abu-Laban y Michael W. Suleiman (Massachusetts: The Association of Arab-(North)American University Graduates, 1989), y 'Padres y Juventud: Percibiendo y Practicando el Islam en Norteamérica', en *Familias Musulmanas en Norteamérica*, (eds.), Waugh, Abu-Laban, y Qureshi (Edmonton, Alta., Canada: University of Alberta Press, 1991).
- 40 Una mujer paquistaní le explicó a Cayer que muchos paquistaníes no pueden quitarse de encima la asociación entre hiyab y atraso, por lo que es difícil para las familias de clases media y alta cuando una mujer empieza a cubrirse. El esposo de esta mujer no estaba complacido cuando ella empezó a vestir el hiyab en Canadá luego de haber migrado acá desde Paquistán. Cayer, hiyab, p.100.
- 41 Ahora Elizabeth estaba decidida a que su esposo debería ser alguien que no estuviera "avergonzado" si su esposa se cubría, sino al contrario, ser más religioso. Ella quería convencerlo que vestir el hiyab era "algo bueno" y que estuviera "realmente feliz y orgulloso... yo quería que dijera, "sabes, esa es mi esposa y bien por ella", y especialmente si es en esta cultura, ahí está ella y yo estoy feliz de que vista el hiyab".
- 42 Algunas de las entrevistadas de Cayer dijeron que esa fue la razón por la que ellas no se cubrían, hiyab, p.106.
- 43 Ver por ejemplo, Lemon, quien argumenta que puede aceptar el velo para la cabeza en Canadá, pero pone una barrera al tener que aceptar el niqab. Ella argumenta que las mujeres que se ponen el niqab no se merecen que se les permita "desfilan en este país como esclavas... es una afrenta al resto de nosotros; a la dignidad humana y al respeto por uno mismo". M. Lemon, 'El entendimiento no siempre lleva a la tolerancia', *Hechos y Argumentos*, *Globe and Mail*, Martes 31 de Enero de 1995.
- 44 La historia de Ranim era la peor de las ocurridas a quienes yo entrevisté, aunque algunas de mis amigas tenían historias más tristes que contar. A una amiga de 19 años, su familia le dijo que se quitara el hiyab o que se fuera del hogar. Ella se fue, y luego no le permitían visitarlos porque ellos no querían que sus vecinos la vieran. Otra amiga tuvo que escuchar que su familia le dijera que el Islam es una "religión del mal". De hecho, los conversos varones tienen que tratar con estas respuestas de sus familias también. De acuerdo con Elizabeth, un joven de 16 años de edad en Toronto tuvo que dejar su hogar luego de su conversión al Islam.
- 45 N. del traductor: Ropa típica de Pakistán y la India.
- 46 Toronto Star (Domingo, Mayo 14, 1996), p.F5.

- 47 El estudio de Barazangi de 15 familias árabes a través de América del Norte, investigando las variaciones generacionales en su percepción del Islam, encontró cuatro asociaciones de identidad principales, dependiendo del contexto: islámica/ musulmana, siria/ libanesa/ iraquí etc.; árabe; o norteamericana/ canadiense. Barazangi, 'Padres y Juventud', p.134. El estudio de Lovell de musulmanes de ascendencia árabe en 25 ciudades de Norte América encontró que a pesar de estar bien adaptadas, las mujeres de tercera generación entrevistadas aún se identificaban hasta cierto punto con los árabes/musulmanes, dependiendo del contexto: "Cuando están entre los árabes musulmanes, se sienten como cristianas. Cuando están con norteamericanos cristianos, se sienten más como árabes, y, tal vez, incluso como musulmanes. En una familia de tres, la mayor dijo que, si ella proclama alguna religión, ésta es el Islam. La más joven dijo que ella 'usualmente' se considera a sí misma como musulmana. La otra dijo que se considera a sí misma musulmana 'de vez en cuando'". Emily Kalled Lovell, 'Un estudio sobre árabes- musulmanes en los Estados Unidos y Canadá', en el Islam y Norte América: Un libro fuente, (eds.), Michael A. Köszegi y J.Gordon Metton (Nueva York: Garland Publishing, 1992), p.70.
- 48 Sra. Jatiya Haffayi, Junta de Educación de Carleton, Antigua presidenta de la Ottawa Muslim Women's Auxiliary, citado por Ahmad F. Yousif, *Musulmanes en Canadá: Una Cuestión de Identidad* (Ottawa: Legas, 1993), p.41.
- 49 *Ibid.*, p.75.
- 50 Comparado con Cayer, en su obra *Hiyab*, las entrevistadas manifestaron conflictos entre la identidad indo-paquistaní y la canadiense. Algunas respondieron que "El Islam es mi hogar", entonces es posible que la diferencia se deba a la manera en que la pregunta fue hecha.

## Capítulo Tres

- 1 Por ejemplo, 'El Canadá de ellas incluye al hiyab', *Globe and Mail* [Toronto, Canada], (Agosto 22), 1994, A1.
- 2 *Toronto Star* [Toronto, Canadá], Mayo 14, 1996, F5.
- 3 Stanley y Wise, 'Método, Metodología y Epistemología', pp.21–22.
- 4 De esta forma, cuando las mujeres campesinas se mudaron a la ciudad, estaban ansiosas de usar el velo para demostrar su nuevo estatus y riqueza. Al-Guindi, 'Infithah con Velo', p.475.
- 5 Las mujeres hindúes en el norte de la India se cubrían con un velo, como lo hicieron los Asirios, Griegos, Romanos, Bizantinos, Judíos y Cristianos antes del Islam, véase H. Sharma, 'Las Mujeres y sus Afines: El Velo como un Símbolo de Separación', *Man*, 12, 2 (1978); Emile Marmorstein, 'El Velo en el Judaísmo y el Islam', *Journal of Jewish Studies*, 2 (1954); Áhmed, *Las Mujeres y el Género en el Islam*.
- 6 Robert F. Murphy, 'La Distancia Social y el Velo', (*North American Anthropologist*, 66, 6 (Diciembre 1964).
- 7 Andrea B. Rugh, *Revelar y Esconder: El Vestido en el Egipto Contemporáneo* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1986), p.128.
- 8 Los franceses conquistaron Argelia en una brutal guerra de ocupación (1830–1880). Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*, p.43.

- 9 Ibid., pp.122–123.
- 10 Fanon, *Un Colonialismo Moribundo*, p.62. Un haïk es el 'velo' tradicional argelino, un gran pedazo cuadrado de tela que cubre todo el cuerpo.
- 11 Ibid., 61. 'Fatma' era el nombre estereotípico francés para las mujeres de Argelia.
- 12 Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*, p.124.
- 13 Ibid., p.91.
- 14 Fanon, *Un Colonialismo Moribundo*, p.62.
- 15 Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*, p.135.
- 16 Hélié-Lucas, 'Mujeres, Nacionalismo y Religión', p.108.
- 17 Fanon, *Un Colonialismo Moribundo*, p.63.
- 18 El chador es un manto negro desde la cabeza hasta los pies, sostenido bajo la quijada, dejando el rostro descubierto.
- 19 Minou Reeves, *Las Guerreras de Allah: Las Mujeres y la Revolución Islámica* (Nueva York: E.P. Dutton, 1989), pp.93–94.
- 20 El velo indicaba que uno podía comprar todo el material requerido para coser uno mismo, y que uno no tenía que trabajar. Farah Azari, 'El llamado del Islam a las Mujeres en Irán: Ilusiones y Realidad', en *Mujeres de Irán: El Conflicto con el Fundamentalismo Islámico*, (ed.), Farah Azari (Londres: Ithaca Press, 1983), pp.43–45.
- 21 Tabari, 'El Islam y la Lucha por la Emancipación', pp.9–11.
- 22 Los Muyahidín retiraron el apoyo al régimen de Jomeini en 1981, y ahora operan un Parlamento en el exilio en Gran Bretaña. En 1993 eligieron a una mujer como Presidente Electa. T. Ibrahim, 'Cuerpos 'Velados' y Discurso Develado: La participación de las mujeres en el movimiento Muyahedín de Irán', documento no publicado (Toronto, 1997), p.12.
- 23 Azari, 'El llamado del Islam a las mujeres', p.51. Nahid Yeganeh, 'Las luchas de las mujeres en la República Islámica de Irán', en *A la Sombra del Islam: El Movimiento de las Mujeres en Irán*, (eds.), Azar Tabari y Nahid Yeganeh (Londres: Zed Press, 1982), p.33.
- 24 Azari, 'El llamado del Islam a las mujeres', p.51
- 25 Tabari, 'El Islam y la Lucha por la Emancipación', p.13. De acuerdo con Tabari, muchos llegaron a lamentarlo con posterioridad, cuando el velo fue hecho obligatorio. Tabari cree que su uso del velo fue una "aceptación confusa... del velo como un signo de solidaridad en las manifestaciones masivas" (p.14). En marzo 8, 1979, marcharon para protestar en contra de los rumores del uso obligatorio del velo. Algunas mujeres Muyahidín se unieron, y el Primer Ministro, Bazargan, aparentemente aseguró a las mujeres que no habría un uso obligatorio del velo. Sin embargo, se volvió ley para el verano de 1980. Tabari: 12–15.
- 26 Sima Bahar, 'Un Antecedente Histórico al Movimiento de las Mujeres en Irán', en *Mujeres de Irán: El Conflicto con el Fundamentalismo Islámico*, (ed.), Farah Azari (Londres: Ithaca Press, 1983), p.185. El velo continua sirviendo como un instrumento facilitador para la guerra. De acuerdo a Goodwin, las mujeres kuwaitíes que resistían la ocupación iraquí de 1990 vistieron abayas completas para ayudar a contrabandear armas y documentos de la Resistencia: Precio del Honor, p.159.
- 27 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.108.



- 28 Ibid., pp.51, 55; Yvonne Yazbeck Haddad, 'El Islam, las Mujeres y la Revolución en el Pensamiento del Siglo Veinte', *El Mundo Musulmán*, 74, 34 (Julio/Octubre 1984), p.140; Rugh, *Revelar y Ocultar*, pp.95–96.
- 29 *Muháyyabat*: las 'veladas', con la cabeza cubierta; munáqqabat: las que visten además el niqab, que cubre el rostro. Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.53.
- 30 Al-Guindi, '*Poniéndole un velo a la Infitah*', Hoodfar, '*Retorno al Velo*', p.112,
- 31 Williams, '*Un Retorno al Velo*', p.53. Los eruditos difieren acerca de sus apreciaciones de la comodidad del *az-ziy ash-shar'i*. Rugh, *Revelar y Ocultar*, argumenta que el vestido occidental es más restrictivo y tieso que las populares y tradicionales *yalabiyahs*, que son lo suficientemente sueltas como para permitirle a los sistemas de convección de aire enfriar el cuerpo. Más aún, en lugar de ser hecho de algodón, el vestido occidental tiende a ser hecho de *nylons* y tejidos sintéticos más calientes (p.119). Macleod, *Acomodando la Protesta*, pone por delante el mismo argumento acerca del nuevo uso del velo, señalando que son calientes debido a que son hechos de telas de poliéster preferidas por la clase media. (p.138) Esto está cambiando con el hecho de que están apareciendo más *yalabiyahs* de algodón ahora.
- 32 Williams, '*Un Retorno al Velo*', p.53.
- 33 Ibid., p.51.
- 34 Ibid., pp.53–54.
- 35 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.76.
- 36 Ibid., p.109.
- 37 Watson, '*Las Mujeres y el Velo*', pp.150–151.
- 38 Hessini, '*Vistiendo el hiyab en el Marruecos Contemporáneo*', p.42.
- 39 Williams, '*Un Retorno al Velo*', p.50. Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, vio a algunas mujeres jóvenes vistiendo el velo en la cabeza, pero también *jeans* apretados y *maquillaje* (p.59). La versión masculina era vestir con pantalones abombados con camisas sueltas blancas, y sandalias. Ellos se dejaban crecer la barba. Al-Guindi, '*Velando la Infitah*', p.474.
- 40 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.74. Esto contrasta con Macleod, *Acomodando la Protesta* (p.114), y con Hoodfar, '*Retorno al Velo*' (p.119), quienes encontraron sólo a una minoría que veía al *hiyab* como un signo de religiosidad.
- 41 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.75.
- 42 La pronunciación egipcia del árabe 'iá' como 'ga' ha sido ignorada. (Ed.)
- 43 Hessini, '*Vistiendo el hiyab en el Marruecos Contemporáneo*', p.42.
- 44 S. Brenner, '*Reconstruyendo al Ser y a la Sociedad: Mujeres Musulmanas de Java y el Velo*', (*North*) *American Ethnologist*, 23, 4 (1996), p.674.
- 45 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.2. Zuhur encontró que este ideal era contradicho por la línea de velos para la cabeza de Yves St. Laurent, disponibles para la venta. Ver también Hessini, '*Vistiendo el hiyab en el Marruecos Contemporáneo*', p.50.
- 46 Williams, '*Un Retorno al Velo I*', p.54.
- 47 Hessini, '*Vistiendo el Hiyab en el Marruecos Contemporáneo*', p.50.
- 48 Ibid., pp.41–42.

- 49 Ibid., p.51.
- 50 Brenner, 'Reconstruyendo el Ser y a la Sociedad', p.690.
- 51 Hoodfar, 'Retorno al Velo', p.119; Macleod, 'Acomodando la Protesta', p.110. <?>
- 52 Macleod, 'Acomodando la Protesta', p.114.
- 53 Hoodfar, 'Retorno al Velo', p.119.
- 54 Ibid., p.110.
- 55 Ibid., p.111; Macleod, 'Acomodando la Protesta', p.121.
- 56 Hoodfar, 'Retorno al Velo', p.114.
- 57 Macleod, 'Acomodando la Protesta', pp.136-137.
- 58 Ibid., pp.132, 136, 121.
- 59 Ibid., p.121.
- 60 Ibid.; Williams, 'Un Retorno al Velo', p.54; El-Guindi, 'Velando la Infitah', p.481.
- 61 Hessini, 'Vestir el Hiyab en el Marruecos Contemporáneo', p.47.
- 62 Ver también Rugh, 'Revelar y Ocultar', pp.122-123 y Sawsan El-Messiri, 'Auto-descripciones de Mujeres Urbanas Tradicionales en El Cairo', en *Mujeres en el Mundo Musulmán*, (eds.), N. Keddie y L. Beck (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978), p.532: bint al-balad "considera a la empleada del gobierno engréida, superficial y descuidada con sus obligaciones como esposa. Esto explica por qué ella gasta su salario solo en placeres egoístas y superficiales".
- 63 Hoodfar, 'El Retorno al Velo', p.118.
- 64 Ibid., p.119.
- 65 Macleod, 'Acomodando la Protesta', p.181.
- 66 Hessini, 'Vestir la Hijab en el Marruecos Contemporáneo', pp.50-51.
- 67 Safia K. Mohsen, 'Nuevas Imágenes, Viejas Reflexiones: Mujeres Trabajadoras de Clase Media en Egipto', en *Las Mujeres y la Familia en Medio Oriente: Nuevas Voces de Cambio*, (ed.), Elizabeth Warnock Fernea (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1985), p.69.
- 68 Hoodfar, 'El Retorno al Velo', p.116; Hessini, 'Vestir la Hiyab en el Marruecos Contemporáneo', p.53; Williams, 'Un Retorno al Velo', p.53.
- 69 Hessini, 'Vestir la Hiyab en el Marruecos Contemporáneo', p.53.
- 70 Ibid., p.54; Givechian, 'Cambios Culturales en las Relaciones Masculino-Femeninas', pp.528 & 530.
- 71 Hoodfar, 'El Retorno al Velo', p.121.
- 72 Zuhur, 'Revelando la Reutilización del Velo', p.102.
- 73 Hoodfar, 'El Retorno del Velo', p.117. Ver también Mohsen, 'Nuevas Imágenes, Viejas Reflexiones', p. 69.
- 74 Givechian, 'Cambios Culturales en las Relaciones Masculino-Femeninas', p.530.
- 75 Zuhur, 'Revelando la Reutilización del Velo', p.130.

- 76 Cayer, Hijab, pp.77 y 113.
- 77 Watson, *Las Mujeres y el Velo*, p.148. Nadia es la primera mujer en la familia en tener una educación universitaria. Actualmente ella está estudiando medicina en la universidad.
- 78 Ibid., pp.149–150.
- 79 Nesta Ramazani, *El Velo – ¿Piedad o Protesta?* Periódico de Estudios Orientales del Sur de Asia y Medio Oriente, 7, 2 (Invierno 1983), p.28.
- 80 Muhámmad al-Munáyyid, *Las Mujeres en Arabia Saudita Hoy* (Nueva York: St. Martin's Press, 1997), p.47.
- 81 La evidencia para eso vino de los estudios egipcios, por lo que no hay forma de saber cómo se aplica en otros países. Ciertamente este uso del hiyab contraviene a las declaraciones de las mujeres de Marruecos, así como el énfasis igualitario anterior, del nuevo movimiento del velo en Egipto. Al-Guindi, *Velando la Infitalh*, p.476.
- 82 Macleod, *Acomodando la Protesta*, p.134
- 83 Hoodfar, *El Retorno al Velo*, p.120.
- 84 Rugh, *Revelar y Ocultar*, p.118.
- 85 Ibid., p.119. Ninguna fecha dada. Su investigación fue conducida desde mediados hasta finales de los años 1970 y comienzo de los años 1980.
- 86 Aunque Majlouf contemplaba cubrirse en un punto, fue desalentada por algunas mujeres que primero se rieron, y luego le dijeron en serio: “No, tú eres una extranjera, no debes hacer eso, la gente se reirá de ti”. Majlouf, *Cambiando Velos*, pp.37–38.
- 87 Ibid., p. 91.
- 88 *Tafrita*: una reunión social femenina regular. Es una visita en la tarde, en donde las mujeres se congregan en la casa de alguien para cantar, hablar, comer, bailar y masticar qat (un arbusto pequeño cuyas hojas son masticadas para producir un estado de alerta mental, vigilia, y una estimulación placentera de los sentidos). Masticar Qat es un tema de gran controversia (ibid., pp.22, 48).
- 89 Literalmente: ‘poseída por un yinn’. Se cree que los yinns son criaturas invisibles al ojo humano. Ellos, como los seres humanos, tienen libre albedrío. Algunos son musulmanes y otros no lo son. El demonio es un yinn.
- 90 Ibid., p.37. Ma fi ‘aql: sí significa ‘sin intelecto’, aunque es una forma específica. Aquí significa que ella “no tiene sentido común”, esto es, que carece de entendimiento de su lugar en la sociedad y el rol que debe ejercer en todo momento con el fin de evitar ofender a otros y hacerlos sentir incómodos y avergonzados. La misma descripción es usada con los hombres que se comportan mal hacia otros, un ‘otro’ socialmente relevante, siempre está implícito en la frase. (Janice Boddy, comentario editorial).
- 91 *Lizma*: el velo para vestir de puertas para adentro, de un material de colores brillantes o muselina. Majlouf, *Velos Cambiantes*, p.30.
- 92 *Sitara*: una pieza grande de tela de algodón impresa en rojo, azul y verde, y que cubre la cabeza y el cuerpo. A esto se le añade un pedazo de batik negro ornamentado que cubre el rostro, lo suficientemente transparente para dejar que las mujeres miren a través. Vestido principalmente por las clases sociales más bajas. El *sharsaf* consiste de un larga falda con pliegues vestida sobre el vestido, una capa larga hasta la cintura que cubre la cabeza y los

- hombros, y una pieza de muselina delgada para cubrir el rostro. Vestida principalmente por las clases sociales altas.
- 93 *Burqa*: máscara de cuero diseñada para cubrir la frente, nariz, mejillas y boca de una mujer, dejando visibles otras partes del rostro.
- 94 Wikan, *Detrás del Velo*, p.108.
- 95 Al-Munáyyid, *Las Mujeres en Arabia Saudita Hoy*, p.47.
- 96 M. Alireza, 'Las Mujeres de Arabia Saudita', *Nat. Geographic*, 172, 4 (Oct. 1987), p. 445.
- 97 Ramazani, '*El Velo*', pp.24–25.
- 98 *Ibid.*, pp.23–25. Una amiga que fue a la secundaria en Arabia Saudita y que se cubre la cabeza en Canadá, aunque no su rostro, dijo que no le importaba cubrir su rostro mientras estaba en Arabia Saudita. Dijo que era lo suficientemente liviano para permitir que el aire circulara. Otra amiga que fue a la secundaria allá, y que ahora trabaja como doctora en Canadá, dijo que se siente más constreñida en la sociedad canadiense, en donde las instituciones de sexos mixtos la restringen más que las instituciones para mujeres en Arabia Saudita.
- 99 Al-Munáyyid, *Las Mujeres en Arabia Saudita Hoy*, p.48.
- 100 Basado en un estudio de campo conducido en 1971, 1974–1976 e intermitentemente hasta 1984. Soraya Altorki, *Las Mujeres en Arabia Saudita: Ideología y Comportamiento entre la Élite* (Nueva York: Columbia University Press, 1986), p. 1.
- 101 *Ibid.*, pp.36–38, 68–69. Yo creo que esto estaba cambiando para finales de los años 1990, con un nuevo énfasis en el niqab.
- 102 Wikan, *Detrás del Velo*, p.96.
- 104 Abu-Lughod, *Sentimientos Velados*, pp.45–48.
- 104 *Ibid.*, p.159.
- 105 Varios estudiosos del estatus de las mujeres en Irán argumentan que bajo Rafsanjani y otros líderes moderados, la posición de las mujeres ha mejorado considerablemente. En las elecciones Maylis de 1992, nueve de los 268 delegados fueron mujeres. Nesta Ramazani, 'Las Mujeres en Irán: La Marea Revolucionaria', en *Islam: Punto de Vista Opuestos*, (ed.), Paul A. Winters (San Diego, Calif.: Greenhaven Press, 1995), p. 75. Ver también, Afshar y Mir-Hosseini en *Feminismo e Islam: Perspectivas Legales y Literarias*, (ed.), Mai Yamani (Reading, Berks, UK: Garnet, 1996).
- 106 'Campaña Internacional en Defensa de los Derechos de las Mujeres en Irán', volante recolectado en una Feria del Día Internacional de la Mujer, Ryerson University, Toronto, Canadá, 1998.
- 107 Por ejemplo, Reece, '*El Uso del Velo y la Comunicación*'.
- 108 Por ejemplo, Tabari, '*El Islam y la Lucha por la Emancipación*' y Azari, '*El Llamado del Islam a las Mujeres*'.
- 109 Citado por Paul Winters (ed.), *Islam: Puntos de Vista Opuestos*, p.63.
- 110 Givechian, 'Cambios Culturales en las Relaciones Masculino- Femeninas', p.528.
- 111 Citado en Ramazani, '*El Velo*', pp.31–32. Ramazani señala correctamente que las iraníes no tienen la oportunidad de adaptarse a la tradición o no. Un reseñador observó que dada la posición de Taleghani como cabeza de la Sociedad de Mujeres Revolucionarias Islámicas,

uno difícilmente esperaría que ella dijera algo distinto. A pesar de esto, ¿se daña por lo tanto su credibilidad? He aquí de nuevo un tema espinoso: ¿qué tan independientes son psicológicamente las mujeres que apoyan el régimen? No tengo datos de entrevistas sobre Afganistán, por lo tanto no conozco cómo se sienten las mujeres acerca de la ley sobre el velo en ese país.

- 112 Haddad, *El Islam, Las Mujeres y la Revolución*, p.158.
- 113 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, pp.83, 104-105. Haddad señaló, cuando leyó mi manuscrito de tesis, que varias citas en mi categoría 'Acceso continuado a Empleo' contenía referencias a vestir la hiyab por razones económicas, esto es, vestir la hiyab ahorra dinero en vestidos.
- 114 Rugh, *Revelar y Ocultar*, p.156.
- 115 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.78.
- 116 Ibid., p.133.
- 117 Williams, *Un Retorno al Velo*, p.53. Las mujeres de Bahrain que en su mayoría vestían el atuendo occidental hablaron preocupadamente a Ramazani acerca de "las ideas retrógradas que llegan desde Arabia Saudita" a Bahrain, *El Velo*, p.29.
- 118 Macleod, *Acomodando la Protesta*, p.2.
- 119 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.78.
- 120 Watson, *Las Mujeres y el Velo*, p.156; Macleod, *Acomodando la Protesta*, p.116.
- 121 Haddad, *El Islam, las Mujeres y la Revolución*, p.159.
- 122 Macleod, *Acomodando la Protesta*, pp.110-111. Macleod es escéptico acerca del uso del hiyab en las mujeres, debido a que dice que mientras las mujeres no pueden escoger recordar los aspectos negativos por largo tiempo asociados con el uso del velo, otros lo harán, y la prevalencia del velo hará más fácil para ellas invocar otras tradiciones del pasado, tales como el aislamiento (p.152). Las mujeres de esta forma re-inscriben su propio estatus subordinado (pp.153-154).
- 123 Ibid., p.115.
- 124 Rugh, *Revelar y Ocultar*, p.155.
- 125 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.15. En Egipto, baladí conlleva el sentido de 'provinciano', 'palurdo', etc.
- 126 Rugh, *Revelar y Ocultar*, p.148.
- 127 Ibid., p.154.
- 128 Brenner, 'Reconstruyendo el Ser y la Sociedad', p.674.
- 129 Said, *Orientalismo*, p.26.
- 130 Daniel, *El Islam y el Occidente*, p.302. En ocasiones, un académico criticó a los viajeros creando falsas impresiones sobre las otras religiones, debido a la ignorancia de los viajeros de su lenguaje y costumbres, y la corta duración de su estadía. Pailin, *Actitudes hacia Otras Religiones*, p.17.
- 131 Said, *Cubriendo al Islam*, p. 48.
- 132 Said, *Orientalismo*, p.260.

- 133 Por ejemplo, Huntington, 'La lucha de las Civilizaciones,' y Barber, 'Jihad Vs McWorld'.
- 134 Scroggins, 'Las Mujeres del Velo', p.P1.
- 135 Goodwin, *El Precio del Honor*, p.125.
- 136 Ibid., pp.7, 12, 17. Goodwin trata de separar a los "musulmanes devotos" (p.8) de los fundamentalistas, sin embargo, su argumento de que el Profeta mismo fue uno de los "mayores reformadores a favor de las mujeres", y que el Islam era probablemente "la única religión que formalmente especificó los derechos de las mujeres y buscó formas de protegerlas" (pp.29-30), es superado por su énfasis en el comportamiento aleve hacia las mujeres en el nombre del fundamentalismo islámico. Su vinculación del velo con el fundamentalismo sólo reforzará los estereotipos occidentales negativos existentes acerca del Islam y de los musulmanes.
- 137 Scroggins, '*Las Mujeres del Velo*', p.P1.
- 138 Goodwin, *El Precio del Honor*, p.144.
- 139 Brooks, *Nueve Partes del Deseo*, p.177.
- 140 Goodwin, *El Precio del Honor*, p.25. Algunos líderes musulmanes están diciendo la misma cosa, tal es la inseguridad y el temor a la dominación occidental.
- 141 Visiones Sureñas y Occidentales del Islam; Daniel, *El Islam y Occidente*; Rodinson, *Europa y la Mística del Islam*.
- 142 Said, *Orientalismo*; Mohanty, 'Bajo Ojos Occidentales', p.353.
- 143 *New Statesman* (Marzo 27, 1992), primera página.
- 144 *The Atlanta Journal / The Atlanta Constitution* (Junio 28, 1992), Sección P.
- 145 *L'Express [Québec]* (Noviembre 17, 1994), primera página.
- 146 *Le Nouvel Observateur* (Septiembre 28, 1994).
- 147 *Toronto Star* (Mayo 14, 1996), p.F5.
- 148 *Vancouver Sun* (Septiembre 15, 1994), p.A18.
- 149 *Montreal Gazette* (Abril 11, 1994), p.B3.
- 150 *Toronto Star* (Diciembre 15, 1996), p.F4.
- 151 Scroggins, '*Las Mujeres del Velo*', p.P3.
- 152 Goodwin, *El Precio del Honor*, p.262.
- 153 Ibid., pp.55, 78-79, 81, 98, 101, 107-109, 293, 300; Scroggins, '*Las Mujeres del Velo*', p.P3.
- 154 Goodwin, *El Precio del Honor*, p.56. Nótese el doble discurso: 'nosotras', las mujeres occidentales, somos aconsejadas de que nos cubramos del sol porque es peligroso (Janice Boddy, editorial comment).
- 155 Brooks, *Nueve Partes del Deseo*, p.8.
- 156 Hoodfar, 'Retorno al Velo', p.116.
- 157 Goodwin, *El Precio del Honor*, pp.112, 161, 186-187, 217, 247, 342. Goodwin presenta a algunas mujeres que se cubren como no fundamentalistas y temiendo al fundamentalismo, p.85; Scroggins, '*Las Mujeres del Velo*', p.P2.

- 158 Goodwin, *El Precio del Honor*, p.15.
- 159 *Ibid.*, pp.137, 175.
- 160 Brooks, *Nueve Partes del Deseo*, p.165. Ver también pp.152, 166.
- 161 Lemon, 'Entender No Siempre LLeva a la Tolerancia'; K. Govier, 'Envuelto en Negro', *Opinión*, Toronto Star (Lunes, Septiembre 25, 1995), p.A19.
- 162 Boddy (comentario editorial) hace una sugerencia intrigante de que el concepto de "rostro" en la cultura occidental también juega un papel en ataques al niqab, a saber, el "ser humano sin rostro" de Lemon: con maquillaje "uno se pone la cara de uno"; uno "enfrenta" el mundo, la adversidad, el futuro y... así en adelante". Sin un "rostro" (eso es, sin velo), uno está perdido.
- 163 Mohanty, 'Bajo Ojos Occidentales', p.338.
- 164 Noten que ella dice que ha "leído" historias, dando a entender una "sabiduría de libro" de los musulmanes, en lugar de una experiencia de primera mano. De nuevo, esta es la metodología orientalista que se apoya en textos para entendimiento de Oriente.
- 165 Majlounf, *Cambiando los Velos*, p.36.
- 166 M.E. Hume-Griffith, *Detrás del Velo en Persia y la Arabia Turca: Un Recuento de la Residencia de Ocho Años de una Mujer Inglesa entre las Mujeres de Oriente* (Londres: Seeley, 1909), pp.222-223.
- 167 *Ibid.*, p.223.
- 168 *Ibid.*, p.103.
- 169 *Ibid.*, p.235.
- 170 *Globe and Mail* (Agosto 22, 1994), p.A1.
- 171 *Globe and Mail* (Agosto 27, 1994), p.D7.
- 172 *West Australian* (Noviembre 16, 1994), *Usted*, p5.
- 173 *Globe and Mail* (Febrero 15, 1995), *Hechos y Argumentos*.
- 174 *The Weekend Review* [Australia] (Julio 22-23, 1996), *Presentaciones*, p.3.
- 175 *Toronto Star* (Julio 30, 1996), p.E3.
- 176 *Toronto Star* (Febrero 17, 1998), p.C5.
- 177 *The Seattle Times* (Enero 24, 1999).
- 178 Brooks, *Nueve Partes del Deseo*, p.236.
- 179 El Corán promueve el florecimiento de las habilidades humanas y de la dignidad humana como lo hacen el liberalismo y otras filosofías. El deseo del Profeta Abrahám de una prueba de la habilidad de Dios de "devolver la vida a los muertos" (2:260) es una bella historia de duda que lleva al conocimiento y a la fe.
- 180 Reece, 'El uso del velo y la Comunicación', p.37.
- 181 Ver Nabil Abrahán, 'La Crisis del Golfo y el Racismo Anti-Árabe en América', en *Daño Colateral: El Nuevo Orden Mundial en la Patria y en el Extranjero*, (ed.), Cynthia Peters (Boston, Mass.: South End Press, 1992), y 'Racismo Anti-Árabe y la Violencia en los Estados Unidos', en *El Desarrollo de la Identidad Árabe Norteamericana*, (ed.), Ernest McCarus

(Ann Arbor, Mich.: The University of Michigan Press, 1994); Zuhair Kashmeri, *El Golfo Adentro: Árabes Canadienses, Racismo y la Guerra del Golfo* (Toronto, Canada: James Lorimer, 1991); W.A.R. Shadid y P.S. van Koningsveld, '¿Culpando al Sistema o Culpando a la Víctima?' *Barreras Estructurales Enfrentando a los Musulmanes en Europa Occidental*, en *La Integración del Islam y el Hinduismo en Europa Occidental*, (eds.), W.A.R. Shadid y P.S. van Koningsveld (Kampen, Holanda: KOK Pharos Publishing House, 1991); CAIR (Consejo de Relaciones Norteamericano Islámicas), *Un Apuro hacia el Juicio: Un Reporte Especial sobre Estereotipo Anti-Musulmán, Acoso y Crímenes de Odio Luego de la Bomba en el Edificio Federal Murrah de Oklahoma City, Abril 19, 1995* (Washington, DC: CAIR, 1995), y *el Precio de la Ignorancia: El Estatus de los Derechos Civiles Musulmanes en los Estados Unidos* (Washington, DC: Centro de Investigación Norteamericano-Musulmán, 1996).

## Capítulo Cuatro

- 1 Mule y Barthel, 'El Retorno del Velo', Reece, 'El Uso del Velo y la Comunicación'.
- 2 Nelson y Olsen: 'Velo e Ilusión: Una Crítica del Concepto de Igualdad en el Pensamiento Occidental', *Catalizador*, 10-11 (1977), pp.8-36.
- 3 Mina Davis Caulfield, 'Igualdad, Sexo, y Modo de Producción', en *Desigualdad Social: Aproximaciones Comparativas y de Desarrollo*, (ed.), Gerald D. Berreman (Nueva York: Academia Press, 1981), p.205.
- 4 Fátima Mernissi, *Sueños de Transgresión: Cuentos de un Niñez en el Harén* (Reading, Mass.: Addison-Wesley Publishing, 1994).
- 5 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*.
- 6 Fátima Mernissi, *Haciendo la Batalla Diaria: Entrevistas con Mujeres de Marruecos*, trad. Mary Jo Lakeland (Londres: The Women's Press, 1988), p.13.
- 7 Mernissi, *Sueños de Transgresión*, p.100
- 8 *Ibid.*, p.120.
- 9 Mernissi, *Más Allá del Velo*, p.82.
- 10 Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*, pp.14-15.
- 11 Por ejemplo, Wikan, *Detrás del Velo*; Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*; Boddy, *Úteros y Espíritus Extranjeros*.
- 12 Lazreg, *La Elocuencia del Silencio*, p.14.
- 13 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*, p.ix.
- 14 Mernissi, *Más Allá del Velo*, p.32.
- 15 La palabra *hiyab* no es usada en el Corán para describir la vestimenta de las mujeres. Es por esto que algunas personas argumentan que el Corán no impone usarlo. El *hiyab* de hecho se refiere más a un estado de ser, incluyendo ropa modesta, recatar la mirada, y cosas por el estilo, y se aplica también a los hombres. Desde finales del siglo veinte, el velo de la cabeza que las mujeres musulmanas visten es también llamado *hiyab*.



- 16 Yo prefiero esta traducción: “Los hombres son los protectores y los mantenedores de las mujeres, debido a que Dios le ha dado al uno más [fuerza] que al otro y debido a que ellos las sostienen con sus propios medios...” ‘Abdullah Yusuf ‘Ali (trad.), *El Significado del Sagrado Corán* (4:34).
- 17 Incluso con respecto a los cuentos populares Mernissi es reductiva. Ver Bergman para un estudio más sofisticado y minucioso de los proverbios de Marruecos. Bergman discute cómo las mujeres usan ciertos proverbios para hacer crítica social de vez en cuando, a veces para reclamar poder como madres y como reinas del hogar. Elizabeth M. Bergman, ‘Manteniéndolo en Familia: Género y Conflicto en los Proverbios Árabes Marroquíes’, en *Reconstruyendo el Género en el Oriente Medio: Tradición, Identidad y Poder*, (eds.), Fatma Müge Coçek y Shiva Balaghi (Nueva York: Columbia University Press, 1994).
- 18 El fracaso de la Izquierda es el fracaso de entender la resistencia de la gente a la secularización, para tratar ese proceso como normal e incontestable. Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*.
- 19 La siguiente discusión está basada en Mohámmad H. Kamali, *Principios de la Jurisprudencia Islámica* (Selango Darul Ihsan, Malasia: Pelanduk, 1989); Abu Áminah Bilal Philips, *La Evolución de la Jurisprudencia Islámica*, 2a edn. (Riyadh: Publicaciones Tawhíd, 1990), y *Usul At-Tafsír, La Metodología de la Exégesis Coránica* (Sharjah, Emiratos Árabes Unidos: Dar Al-Fatah, 1997); Abdel Hakím Murad (T.J. Winter), ‘El Problema del Anti-Madhhabismo’, *Islámica [Reino Unido]*, 2, 2 (Marzo 1995), pp.31–39; Murad Wilfried Hoffman, ‘Sobre el Desarrollo de la Jurisprudencia Islámica’, *The (North) American Journal of Islamic Social Sciences*, 16, 1 (Primavera 1999), pp 73–92; Áhmad von Denffer, ‘Ulum al-Qur’an: Una Introducción a las Ciencias del Corán (Leicester, Reino Unido: La Fundación Islámica, 1989); Taha Yábir al-‘Alwání, *Metodología Fuente en la Jurisprudencia Islámica* (Herndon, Va: Instituto Internacional de Pensamiento Islámico, 1994).
- 20 De acuerdo con Von Denffer, ‘Ulum al-Qur’an, Ciencias del Corán, establece que el texto que tenemos hoy es idéntico al del Profeta. Una copia del Corán del tiempo del Tercer Califía, está en el Museo Topkapi en Estambul, Turquía. ‘Uzmán asumió su puesto doce años después de la muerte del Profeta (P y B) y gobernó de 644–656 d.c. Von Denffer, ‘Ulum al-Qur’an, Placa 2.
- 21 Como se mencionó en el Capítulo Dos, debido a que los ismaelitas siguen a su imam, no tienen en realidad un concepto de sunnah o Tradición Profética. Los shí‘itas tienen una sunnah, aunque sus fuentes son con frecuencia diferentes de las de los sunnitas. Mi libro está escrito desde la perspectiva sunnita.
- 22 Hoffman, ‘Sobre el Desarrollo de la Jurisprudencia Islámica’, p.75.
- 23 Kamali, *Principios de Jurisprudencia Islámica*, p.109
- 24 Abu Dawud, Sunan, III, 1013, hadith no. 3567, citado en *ibid.*, p.471.
- 25 Por ejemplo, Philips, *La Evolución de la Jurisprudencia Islámica y Usul At-Tafsír*.
- 26 Reportado por Anas, recolectado por al-Baihaqi en *Shu‘ab al-Imán*, y otros, citado por Philips, *Usul At-Tafsír*, p.6.
- 27 Abdel Wahhab Bouhdiba, *Sexualidad en el Islam*, trad. Alan Sheridan (Londres: Routledge, 1985), p.104.

- 28 “¡Oh, creyentes! Los embriagantes, las apuestas, los altares [sobre los cuales eran degollados los animales como ofrenda para los ídolos] y consultar la suerte con flechas son una obra inmundada del demonio. Absteneos de ello y así tendréis éxito. El demonio sólo pretende sembrar entre vosotros la enemistad y el odio valiéndose del vino y de los juegos de azar, y apartaros del recuerdo de Alá y la oración. ¿Acaso no vais a absteneros?” (Corán 5: 90–91).
- 29 Hoffman cita a Muhámmad Ásad, *Esta Ley Nuestra y Otros Ensayos*: “Prácticamente no hay un sólo problema de ley, grande o pequeño, sobre el que las diversas escuelas concuerden por completo” (p.20), ‘Sobre el Desarrollo de la Jurisprudencia Islámica’, p.89.
- 30 T.J. Winter, ‘Deseo y Decencia en la Tradición Islámica’, *Islámica* (Reino Unido), 1, 4 (Enero de 1994), pp.11–12.
- 31 Yamal Badawi, *Igualdad de Género en el Islam: Principios Básicos* (Plainfield, Ind.: (North American Trust Publications, 1995), pp.5–6.
- 32 Leila Áhmed, ‘Cultura Árabe y los Cuerpos de las Mujeres en la Escritura’, *Feminist Issues* (Primavera 1989), p.48; Bouhdiba, *La sexualidad en el Islam*, pp.20-28.
- 33 Áhmed, ‘Cultura Árabe’, p.47; Bouhdiba, *La sexualidad en el Islam*, señala que la impureza ritual aquí no está en la persona, sino en las descargas corporales (p.14): “Lo que sea que emerja del cuerpo humano, gas, líquido o sólido, es percibido por la jurisprudencia islámica como inhibidor de la pureza ritual necesaria para realizar actos de culto... Todas las excreciones del cuerpo anulan la pureza ritual: gases, vómito, menstruación, orina, materia fecal, esperma, sangre, y pus” (p.45).
- 34 Colección de reportes de Ibn Mayah, *Nikah*, 1, citado en *Invierno*, ‘Deseo y Decencia’, p.11.
- 35 Colección de reportes de Muslim, *Zakah*, 52, citado en *ibid*.
- 36 Al-Bujari, *La Traducción de los Significados de Sahih Al-Bujari*, vol. 3, trads. Muh-ammad Muhsin Khan (Madinah, Arabia Saudita: Universidad Islámica, n.d.) p.107, reporte no.189.
- 37 Colección de reportes de Dailami, citado en *Ruqqaiah Waris Maqsud*, *La Guía del Matrimonio Musulmán* (Londres: Quilliam Press, 1995), p.86.
- 38 Madelain Farah, *Matrimonio y Sexualidad en el Islam: Una Traducción del libro de al-Ghazali sobre la Etiqueta del Matrimonio del Ihia* (Salt Lake City, Ut.: University of Utah Press, 1984), p.107.
- 39 Mernissi, *Más Allá del Velo*, p.113.
- 40 *Ibid.*, p.15. La poligamia y el divorcio son asuntos controversiales fuera del ámbito de mi libro sobre el hiyab. Incluso si desde un punto de vista fuera el caso que la poligamia y el divorcio hacen inestable al matrimonio monógamo (aunque seguramente es inestable por otras razones también, por ejemplo las aventuras extramaritales), eso no implica que la unidad conyugal monógama es un peligro para Dios. Después de todo, es Dios Quien ha permitido la poligamia y el divorcio. El Corán también instruye a los hombres para que “traten justamente a sus esposas, de otra forma que se casen sólo con una”; y un reporte establece: “En verdad, lo más detestable para Dios de las cosas lícitas, es el divorcio”. Colecciones de reportes de Abu Dawud e Ibn Mayah, citado en *Omran*, *Planificación de Familia*, p.17.
- 41 Esta es una aficción tribal y tiene que ver con las lealtades que un hombre y una mujer pueden llegar a sentir el uno por el otro, en lugar de por sus respectivas familias natales (Boddy: comentario editorial).
- 42 Mernissi, *Más Allá del Velo*, p.107.

- 43 Bouhdiba, *La Sexualidad en el Islam*, p.14. Ver también pp.82, 87.
- 44 Algunos podrían objetar que Dios se refiere al Sí mismo como 'Él' en el Corán. Esto es cierto, aunque esto no cambia el punto básico. Dios se refiere también a Sí mismo como 'Nosotros' (y se debe tener en consideración que el "nosotros" es idéntico para el masculino y el femenino a diferencia del español, que utiliza "nosotras" para el femenino, aclaración del traductor) en el Corán, aunque 'El' es Uno (esto es, un 'nosotros' mayestático). Para un libro que pretende dirigirse a sociedades reales en todas las eras, la mayoría de las cuales han sido patriarcales por la mayoría de la historia, el pronombre 'Él' parece tener sentido, si el Libro debe apelar a los hombres patriarcales (poseedores del poder de la sociedad).
- 45 Mernissi, *Más Allá del Velo*, p.27.
- 46 *Ibid.*, p.13.
- 47 *Ibid.*, p.32.
- 48 Al-Ghazali en *Disciplinando el Alma y Sometiendo los Dos Deseos*, Libros XXII y XXIII de El Reavivamiento de las Ciencias Religiosas (Ilia 'Ulum ad-Din), trad. T.J. Winter con una Introducción y Notas (Cambridge, Reino Unido: La Sociedad de Textos Islámicos, 1995) p.165.
- 49 *Ibid.*, p.li.
- 50 Farah, *Matrimonio y Sexualidad en el Islam*, pp.169-70.
- 51 Mernissi, *Más Allá del Velo*, p.33.
- 52 Farah, *Matrimonio y Sexualidad en el Islam*, p.107.
- 53 Mernissi, *Más Allá del Velo*, p.40.
- 54 Esta es una nota al pie de página que no aparece en la traducción de Farah. Al-Ghazali está preocupado de que el matrimonio de una mujer con un hombre impotente "deje a la mujer insatisfecha y sea un desperdicio para ella, en la medida en que ella no logre alcanzar su plenitud, una situación cargada de peligro", al-Ghazali, *La Conducta Correcta del Matrimonio en el Islam*, Libro Doce de Ilia 'Ulum ad-Din, trad. Muhtar Holland (Hollywood, Fla.: Al-Baz Publishing, 1998), p.18.
- 55 Ver Lama Abu-Odeh, 'Feminismo Post-Colonial y el Velo: Considerando las Diferencias', *New England Law Review*, 26, 4 (Verano 1992) para la idea de que la libertad para las mujeres significa "vivir en un mundo en donde sean capaces de expresarse sexualmente, para que puedan amar, jugar, coquetear y excitar", p.1531.
- 56 Ver Lama Abu-Odeh, 'Feminismo Post-Colonial y el Velo: Considerando las Diferencias', *New England Law Review*, 26, 4 (Verano 1992) para la idea de que la libertad para las mujeres significa "vivir en un mundo en donde sean capaces de expresarse sexualmente, para que puedan amar, jugar, coquetear y excitar", p.1531.
- 57 al-Ghazali, *La Conducta Correcta del Matrimonio*, p.23.
- 58 *Ibid.*, p.89.
- 59 Mernissi, *Más Allá del Velo*, p.41.
- 60 *Ibid.*, p.42.
- 61 Hasan Turabi, *Las Mujeres en el Islam y la Sociedad Musulmana* (Londres: Milestone Publishers, 1991), p.7.
- 62 Von Denffer, *'Ulum al-Qurán*, p.100.

- 63 Badawi, *Equidad de Género en el Islam*, p.30.
- 64 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*, p.97.
- 65 An-Na'im, *Hacia la Reforma Islámica*, pp.54–55, y passim.
- 66 Hoffman, 'Sobre el Desarrollo de la Jurisprudencia Islámica', p.81.
- 67 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*, p.70.
- 68 Murad, 'El Problema del Anti-Madhhabismo', p.33.
- 69 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*, p.41.
- 70 al-Tabrizi, *Mishkat*, III, 1695, hadiths nos.6001 y 6003, citado en Kamali, *Principios de Jurisprudencia Islámica*, p.302.
- 71 Reece, 'El Uso del Velo y la Comunicación', p.40.
- 72 al-Bujari, 'El Libro de la Revelación', vol. 1, p.2.
- 73 Marlene Kanawati, 'El Velo y la Élite Masculina, Reseña del Libro', *International Journal of Middle East Studies*, 25, 3 (1993), p.502
- 74 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*, p.vii.
- 75 Daniel S. Lev, 'El Velo y la Élite Masculina, Reseña del Libro', *Las Mujeres y la Política*, 12, 1 (1992), pp.80–81
- 76 Mernissi, *Haciendo la Batalla Diaria*, p.18.
- 77 Ella les preguntó: "¿Cuál creen ustedes que es el cambio más importante que ha tenido lugar en la familia y en la situación de la mujer en las últimas décadas?" *Más Allá del Velo*, p.89.
- 78 *Ibid.*, p.xi.
- 79 Hessini, 'Vistiendo el hiyab en el Marruecos Contemporáneo', p.50.
- 80 El-Guindi, 'Infatih Velada', p.474.
- 81 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*, p.99.
- 82 Lois Lamya' al-Faruqi, *Las Mujeres, la Sociedad Musulmana y el Islam* (Plainfield, Ind.: (North) American Trust Publications, 1988), p.10. Ver también: Badawi, *Equidad de Género en el Islam*; Huda Al-Khattab, Bent Rib: Un Viaje A Través de los Asuntos de la Mujer en el Islam (Londres: Ta-Ha Publishers, 1997); Hoffman, 'Sobre el Desarrollo de la Jurisprudencia Islámica'; Aisha B. Lemu, *El Esposo Musulmán Ideal* (Alexandria, Va.: Saadawi Publications, 1992); Aisha B. Lemu y Fatima Heeren, *La Mujer en el Islam* (Londres: El Consejo Islámico de Europa, 1976); Maqsood, *La Guía del Matrimonio Musulmán*; Fathi Osman, *La Mujer Musulmana en la Familia y la Sociedad* (Los Angeles, Calif.: Minaret Publications, n.d.); *Las Mujeres Turabi en el Islam*; Amina Wadud-Muhsin, *El Corán y las Mujeres* (Kuala Lumpur: Penerbit Fajar Bakti Sdn Bhd, 1992).
- 83 Hume-Griffith, *Detrás del Velo*, pp.222–223.
- 84 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*, p.97.
- 85 *Ibid.*, p.101.
- 86 *Ibid.*, pp.74–75.

## Capítulo Cinco

- 1 N. Mustapha, 'Mi Cuerpo es Mi Propio Asunto', *Globe and Mail* (Martes, Junio 29, 1993), Hechos y Argumentos.
- 2 S. Yusufali: 'Mi Cuerpo es Mi Propio Asunto', *Toronto Star* (Martes, Febrero 17, 1998), p.C:1.
- 3 Ver Berger et al., *Formas de Ver*.
- 4 A. Dworkin, 'La Pornografía es un asunto de Derechos Civiles', en *Debatando la Corrección Sexual: La Pornografía, el Acoso Sexual, la Violación en la Cita, y la Política de la Igualdad Sexual*, (ed.), Adele M. Stan (Nueva York: Delta, 1995), p.27.
- 5 Catherine A. MacKinnon, 'Sexualidad, Pornografía, y Método: "El Placer bajo el Patriarcado"', en *Feminismo y Filosofía: Lecturas Esenciales en Teoría, Reinterpretación, y Aplicación*, (eds.), Nancy Tuana y Rosemarie Tong (Boulder, Co.: Westview Press, 1995), p.142.
- 6 Michael F. Jacobson y Laurie Ann Mazur, *Locura de Mercadeo: Una Guía de Supervivencia para un Sociedad de Consumo* (Boulder, Co.: Westview Press, 1995), pp.84–85.
- 7 Berger et al., *Formas de Ver*, p.47.
- 8 Amy B. Rossiter, 'Papas Fritas, Coca-Cola y Rock & Roll: La Mediación de los Niños de Una Invitación a una Primera Fiesta de Baile', *Feminist Review*, 46 (Primavera 1994), p.5.
- 9 Ver también, Jane M. Ussher, *Fantasías de la Femeinidad: Re-enmarcando las Fronteras del Sexo* (Londres: Penguin, 1997).
- 10 Elle Macpherson: "A mi particularmente no me gusta la forma en que me veo, para decirle la verdad... cuando uno está tratando de vender lo bello pero no cree ser bello, es un poco atemorizante". Citado en Ussher, *Fantasías de la Femeinidad*, p.62.
- 11 *Ibid.*, p.9.
- 12 Naomi Wolf, *Fuego con Fuego: El Nuevo Poder Femenino y Cómo Cambiará el Siglo Veintiuno* (Nueva York: Random House, 1993), p.105; Marcia Ann Gillespie, '¿Dónde estamos en materia de Pornografía? Un Mesa Redonda MS', en *Debatando la Corrección Sexual: La Pornografía, el Acoso Sexual, la Violación de Cita, y la Política de la Igualdad Sexual*, (ed.), Adele M. Stan (Nueva York: Delta, 1995), p.5
- 13 13 Bordo, *Peso Insoportable*, pp.24–25.
- 14 14 Susie Orbach, *La Gordura es un Asunto Feminista: Una Guía de Auto – Ayuda para los Comedores Compulsivos* (Nueva York: Berkeley Books, 1979), p.8.
- 15 15 Bordo, *Peso Insoportable*, p.188.
- 16 Jacobson y Mazur, *Locura de Mercadeo*, p.75.
- 17 Bordo, *Peso Insoportable*, pp.18, 211.
- 18 'Fuera de Control: Niñas de Colegio Obsesionadas con el Peso y Estresadas Están Cayendo Presas de los Desórdenes Alimenticios', *People*, April 12 (1999), pp.52–72.
- 19 Bordo, *Peso Insoportable*, p.57. Ver también, Steven C. Abell y Maryse H. Richards, 'La Relación entre la Satisfacción con la Forma del Cuerpo y la Auto Estima: Una Investigación de Género y las Diferencias de Clase', *Journal of Youth and Adolescence*, 25, 5 (1996), pp. 691–703. Orbach, *La Gordura es un Asunto Feminista*, p.52.

- 20 Los desórdenes alimenticios solían hallarse predominantemente en mujeres blancas occidentales de clase media y alta. Bordo, *Peso Insoportable*, pp.62–63. Naomi Wolf, *El Mito de la Belleza: Cómo las Imágenes de la Belleza son Usadas en contra de las Mujeres* 2a edn. (Nueva York: Anchor, 1992), pp.288–299. Aunque el énfasis ha estado tradicionalmente en las mujeres, las imágenes culturales ahora enfatizan la apariencia física de los hombres también, lo cual está llevando a un aumento en la insatisfacción del cuerpo masculino y de los desórdenes alimenticios. Un estudio con personas de quinto y sexto grado en los Estados Unidos a finales de los años '90 encontró que el 43 por ciento de los muchachos querían ser más delgados. Mientras que tanto los hombres como las mujeres están tratando del adaptarse al modelo de la cultura occidental acerca de la masculinidad y la femineidad ideales, hay diferencias entre los sexos en la insatisfacción con el cuerpo y los desórdenes de alimentación. Los hombres tienen a estar insatisfechos por no verse lo suficientemente 'masculinos', esto es, una baja proporción de peso muscular, mientras que la insatisfacción femenina es lo opuesto, esto es, demasiado peso. Michelle Stacey, 'El hombre delgado', *Elle*, 12, 12 (Agosto de 1997), p.178.
- 21 Staci Veron-Guidry y Donald A. Williamson, '*Desarrollo de un Procedimiento de Valoración de la Imagen del Cuerpo para Niños y Pre-adolescentes*', *International Journal of Eating Disorders*, 20, 3 (1996), p.287; Wolf, *El Mito de la Belleza*, p.215.
- 22 Wolf, *El Mito de la Belleza*, pp.274–275.
- 23 Rugh, *Revelar y Ocultar*, pp.18–19.
- 24 Makhoulf, *Cambiando los Velos*, p.21.
- 25 *Ibid.*, p.25.
- 26 *Ibid.*, p.23.
- 27 Wikan, *Detrás del Velo*, p.127.
- 28 Makhoulf, *Cambiando los Velos*, p.28.
- 29 Leila Ahmed, '*Etnocentrismo Occidental y Percepciones del Harén*', p.531.
- 30 V. Doubleday, *Tres Mujeres de* (Londres: Jonathan Cape, 1988), pp.84–85. <?> Linda A. Jackson, *La Apariencia Física y el Género: Perspectivas Socio-biológicas y Socio-culturales* (Albany, NY: State University of New York Press, 1992), p.81.
- 31 Pamela C. Regan, '*Marginados Sexuales: El Impacto Percibido del Peso del Cuerpo y el Género en la Sexualidad*', *Journal of Applied Social Psychology*, 26, 20 (1996), pp.1803–1804.
- 32 Thomas F. Cash, Jule R. Ancis y Melissa D. Strachan, '*Actitudes de Género, Identidad Feminista, e Imágenes del Cuerpo Entre Mujeres Universitarias*', *Roles Sexuales*, 36, 7/8 (1997), p.442.
- 33 Sharifah, una estudiante de relaciones internacionales, que no se cubría en la época de la entrevista. Cayer, *El Hijab*, pp.118–119, 120–121. *Subhanah wa Taála: 'Glorificado y Exaltado sea'*. Mencionado con frecuencia luego de mencionar a Dios.
- 34 Elizabeth Grauerholz, '*Acoso Sexual en la Academia: El Lugar de las Profesoras Mujeres*', en *Acoso Sexual en el Lugar de Trabajo: Perspectivas, Fronteras, y Estrategias de Respuesta*, (ed.), Margaret S. Stockdale (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996), p.46.
- 35 Susan Faludi, *Reacción Violenta: La Guerra No Declarada en Contra de las Mujeres Norteamericanas* (Nueva York: Crown, 1991), p.175.
- 36 Wolf, *El Mito de la Belleza*, p.44; Faludi, *Reacción Violenta*, p.176.

- 37 Faludi, *Reacción Violenta*, p.177.
- 38 Wolf, *El Mito de la Belleza*, p.45.
- 39 Helen Garner, *La Primera Piedra: Algunas Preguntas Acerca del Sexo y el Poder* (Sydney, Australia: Picador, 1995), p.134.
- 40 Orbach, *La Gordura es un Asunto Feminista*, p.52.
- 41 Ibid., p.38.
- 42 Ibid., p.13.
- 43 Ibid., pp.173–174. El Insoportable Peso, de Bordo, sugiere que esto puede haber cambiado en los años '90, cuando la obesidad llegó a simbolizar la falta de restricción, la pereza, y la falta de capacidades de gerencia, p.195.
- 44 Orbach, *La Gordura es un Asunto Feminista*, p.170. Bordo propone otro aspecto. Las anóricas y las obesas toman resoluciones extremas ante los conflictivos mensajes de la cultura de consumo: la anorexia como una extrema capacidad productiva (“el trabajo ético bajo absoluto control”), y lo obeso como una extrema capacidad de consumo (“bajo control del consumismo”): *Peso Insoportable*, p 120. Ella también argumenta que algunas mujeres ven el cuerpo delgado como una forma de obtener poder para escapar del dominio doméstico femenino tradicional, y la oportunidad para “encarnar cualidades de desprendimiento, autocontención, autodomínio y control, que son altamente valoradas” en la cultura occidental, aunque valoradas como “masculinas” no femeninas, p.209.
- 45 Zuhur, *Revelando la Reutilización del Velo*, p.102.
- 46 Yamal Badawi, *El Vestido de la Mujer Musulmana: De acuerdo con el Corán y la Sunnah* (Kuwait: Ministerio de Awqaf y Asuntos Islámicos, n.d.), p.12.
- 47 Wadud Muhsin, *El Corán y las Mujeres*, p.22. Nafs: ser, alma. *Zawj*: (hombre) compañero o esposo, par.
- 48 Wolf, *El Mito de la Belleza*, p.154.
- 49 Ibid., p.290.
- 50 Makhoulf, *Cambiando los Velos*, pp.68–69.
- 51 Mule y Barthel, ‘El Retorno al Velo’, p.325.
- 52 Ibid.
- 53 Ibid., p.328.
- 54 Macleod, *Acomodando la Protesta*, p.139.
- 55 Reece, ‘Cubrirse y la Comunicación’, p.39.
- 56 Susan Bordo, ‘Feminismo, Post-modernismo, y Escepticismo de Género’, en *Teorizando el Feminismo: Tendencias paralelas en las Ciencias Humanas y las Ciencias Sociales*, (eds.), Anne C. Herrmann y Abigail J. Stewart (Boulder, Co.: Westview Press, 1994), p.459.
- 57 Ibid., p.467.
- 58 Helen Watson, ‘*Pretextos y Mistificaciones: Percepciones en Conflicto del Acoso Sexual*’, en *Repensando el Acoso Sexual*, (eds.), Clare Brant y Yun Lee Too (Londres: Pluto Press, 1994), p.81; L. Farley, *Sacudida Sexual: El Acoso Sexual a las Mujeres en el Trabajo* (Nueva York: Warner, 1980).

- 59 Wolf, *El Mito de la Belleza*, p.165.
- 60 Adele M. Stan (ed.), *Debatiendo la Corrección Sexual*, Apéndice B, p.285.
- 61 Grauerholz, '*Acoso Sexual en la Academia*', p.41; Frank E. Saal, '*La percepciones erradas de los Hombres sobre los Comportamientos Interpersonales de las Mujeres y el Acoso Sexual*', en *Acoso Sexual en el Lugar de Trabajo: Perspectivas, Fronteras, y Estrategias de Respuesta*, (ed.), Margaret S. Stockdale (Thousand Oaks, Calif.: Sage, 1996), p.69.
- 62 Bordo, '*Feminismo, Post-modernismo y Escepticismo de Género*', p.475.
- 63 Haleh Afshar, '*Las Mujeres, el Matrimonio y el Estado en Irán*', en *Mujeres, Estado e Ideología: Estudios de África y Asia*, (ed.), Haleh Afshar (Londres: Macmillan, 1987), p.74. Ver también Macleod, *Acomodando la Protesta*, p.83; Brooks, *Las Nueve Partes del Deseo*, p.24.
- 63 Janet Holland, '*Poder y Deseo: La Encarnación de la Sexualidad Femenina*', *Reseña Feminista*, 46 (Primavera de 1994), p.30.
- 64 Bordo, *Peso Insoportable*, p.206.
- 65 al-Ghazali, *La Conducta Apropiaada del Matrimonio en el Islam*, p.94.
- 66 Ibid.
- 67 Mernissi, *El Velo y la Élite Masculina*, p.185.
- 68 MacLeod, *Acomodando la Protesta*, p.139.
- 69 Al-Bujari, vol. 8, libro 74, hadiz no.248.
- 70 'Abdu Rahmán Doi, *Las Mujeres en el Corán y en la Sunna* (Londres: Ta-Ha Publishers, 1990), p.12.
- 71 Al-Ghazali, *sobre Disciplinar el Alma*, p.187 (al- Bujari, Buyu', 98).
- 72 al-Bujari, vol.2, libro 24, hadith no.504.
- 73 Hessini, '*Vistiendo el Hiyab en el Marruecos Contemporáneo*', p.53.
- 74 Yusuf al-Qaradawi, *Lo legal y lo Prohibido en el Islam*, trad. Kamal El-Helbawy, M. Mu'in ad-Dín Siddiqui y Syed Shukry (Kuwait: Federación Islámica Internacional de Organizaciones de Estudiantes, 1993), p.28.
- 75 Tomo prestada esta idea del discurso de Maliha Chisti sobre '*Las Musulmanas y la participación en la comunidad: Una mirada global*' (Toronto, Canadá: Instituto de Pensamiento Islámico, Nov. 21, 1998).
- 76 Brooks, *Nueve Partes del Deseo*, p.2.
- 77 Wikan, *Detrás del Velo*, pp.72-73.
- 78 Abu-Lughod, *Sentimientos Velados*, pp.45-48.
- 79 Con relación al honor y las mujeres de Grecia, ver, Mary Castelberg- Koulma, '*Mujeres griegas y el turismo: Las cooperativas de mujeres como una forma alternativa de organización*', en *Trabajar y el Turismo: Perspectivas Internacionales sobre el Trabajo y las Relaciones de Género*, (eds.), Nanneke Redclift y M. Thea Sinclair (Londres: Routledge, 1991).
- 80 Hélie-Lucas, '*El Símbolo Preferencial para la Identidad Islámica*', pp.393, 400-401.
- 81 Macleod, *Acomodando la Protesta*, pp.150-151.
- 82 Afshar, '*Fundamentalismo*', p.315. Afshar parece haber desarrollado la habilidad para adop-



tar la perspectiva de mujer que se cubre con simpatía. Ver su artículo en Mai Yamani (ed.), *Feminismo e Islam: Perspectivas Legales y Literarias* (Reading, Berks, UK: Garnet, 1996).

- 83 Badawi, *El vestido de la mujer musulmana*, p.11, *passim*.
- 84 Watson, '*Las Mujeres y el Velo*', es el único comentarista occidental acerca del hiyab que ha llamado la atención sobre este aspecto.
- 85 Bordo, *Peso Insoportable*, p.290. Además pp.246–247, 275.
- 86 Esto no significa decir que en las culturas musulmanas la apariencia de la mujer es considerada irrelevante. Las mujeres protestan contra el énfasis que hacen los hombres en su apariencia y en las familias que buscan esposas, y en diferentes culturas que hacen énfasis en diferentes características como 'bella' o 'no bella' (la piel clara y los ojos verdes son valorados en las culturas asiáticas musulmanas). En las culturas en que cubrirse es algo difundido, sólo las mujeres pueden apreciar la belleza de otras mujeres, por lo tanto son ellas quienes pueden compararse y controlar la mirada cultural masculina las unas a las otras, incluso si son mujeres que visten el hiyab fuera del hogar. Hay con frecuencia una pronunciada competencia en clase social y belleza: el costo de las ropas o las joyas de una mujer; la cantidad de seda, oro, o plata que esté vistiendo, etc. Mi argumento es que el hiyab debe (esto es, en el ideal) implicar la ausencia de esta forma de competencia de clase y apariencia, dado que el propósito es que no se haga énfasis alguno en juzgar a una mujer por su apariencia. En mi experiencia, tal competencia de clase y apariencia está con frecuencia ausente entre las mujeres que son conscientes del ideal islámico de no juzgar a las personas de esta forma.

## CAPÍTULO SEIS

- 1 Norma Claire Moruzzi, '*Un problema con el velo sobre la cabeza: Complejidades contemporáneas de la Identidad Política y Social*', *Teoría Política*, 22, 4 (Noviembre 1994), p.661.
- 2 Ibid.
- 3 Ibid., pp.661– 662.
- 4 Assia Djebar, *Fantasia, Una Cabalgata Argelina*, trad. Dorothy S. Blair (Portsmouth, NH: Heinemann, 1993), p.180.
- 5 Ibid., p.213.
- 6 Minai, *Las Mujeres en el Islam*, pp.89–90.
- 7 Yeganeh, '*La lucha de las Mujeres en la República Islámica de Irán*', p.30; Azari, '*El llamado del Islam a las mujeres*', p.45.
- 8 Givechian, '*Cambios Culturales en las relaciones masculino – femeninas*', p.526.
- 9 Homa Hoodfar, '*El velo en sus mentes y en nuestras cabezas: La persistencia de la imagen colonial sobre la mujer musulmana*', *Recursos para la Investigación Feminista*, 22, 3–4 (1993), p.10.
- 10 Sattareh Farman Farmaian, *Hija de Persia: El Viaje de Una Mujer desde el Harén de su Padre a través de la Revolución Islámica* (Nueva York: Crown Publishers, 1992), pp.95–96.
- 11 Minai, *Las Mujeres en el Islam*, p.240.
- 12 Sa'ïd, *Cubriendo al Islam*, p.72.

- 13 A pesar de que la mayoría de los musulmanes no son árabes, y de que muchos árabes no son musulmanes, muchos occidentales perciben ‘árabe’ y ‘musulmán’ como sinónimos. Del total de personas que respondieron en este estudio, el 74 por ciento sentían que la “mayoría” o “todos” los árabes eran musulmanes. Es apropiado, por lo tanto, citar estas estadísticas aquí como un indicador de la imagen de los musulmanes en el Occidente.

## Apéndice Cuatro

- 1 Muchas personas asumen que las mujeres se convierten al Islam a causa de sus esposos o novios. Esto es cierto en algunas personas (por ejemplo, Ellen, al principio). Sin embargo, hay otras que, estando casadas, se convierten por su propia fe y voluntad (por ejemplo, Elizabeth; Ellen, posteriormente; y Halima), y otras mujeres que se convirtieron estando solteras (por ejemplo, Bássima, Raním y Záinab).

## Bibliografía

- 1 Los títulos de los libros y nombres de los autores permanecen en el idioma original para facilitar al lector recurrir a los mismos ya que la mayoría no se encuentra traducido al idioma español.



Actualmente es presidenta de *The Tessellate Institute*, un instituto de investigación sin fines de lucro, y de *Compass Books*, dedicada a la publicación de libros de alta calidad sobre el Islam y los musulmanes.

Sus publicaciones incluyen:

*Mujeres activistas musulmanas en Norteamérica: hablando en nombre de Nosotras mismas* y *Repensar a las mujeres musulmanas*.

El presente título fue publicado por primera vez en 2002, ha tenido tres ediciones en inglés y ha sido traducido al árabe, francés y turco.

Tenemos el gusto de presentarles la traducción de su obra al español.



*Una crítica poderosa de la popular noción occidental de que el velo es un símbolo de la opresión de las mujeres musulmanas. Al postular una teoría positiva del hiyab, la autora desafía con gran sofisticación las dos visiones más comunes: la de que las mujeres musulmanas como sometidas por los hombres, y la de las feministas liberales que critican la elección de las mujeres de cubrirse y las tildan como subyugadas.*

*La autora argumenta que en una cultura del consumismo, el hiyab se experimenta como la liberación de la tiranía del estereotipo de la belleza y delgadez de la mujer "ideal". Al disipar algunos mitos ampliamente aceptados sobre las mujeres musulmanas, el hiyab se transforma en una poderosa representación de la voz de las musulmanas creyentes, afirmando que la liberación y la igualdad de las mujeres son fundamentales para el Islam mismo.*

