

FACULTAD DE DERECHO

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

SITUACIÓN REAL DE LOS DERECHOS HUMANOS
DE LA MUJER EN EL ISLAM

TESIS

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN DERECHO

PRESENTA MARÍA FERNANDA GARCIAZARCO SÁNCHEZ

DIRECTOR DE LA TESIS: DR. ERIC TARDIF CHALIFOUR

MÉXICO, D.F.

OCTUBRE 2008

Índice

CAPÍTULO PRIMERO CONCEPTOS FUNDAMENTALES: ESCUELAS O RITOS Y FUENTES DEL DERECHO ISLÁMICO

1. Mahoma	pág. 1
2. Escuelas de interpretación	pág. 2
2.1. Teoría sunnita	pág. 3
2.2. Teoría shiíta	pág. 5
2.3. Sufismo	pág. 7
3. Fuentes sagradas del derecho musulmán	pág. 7
3.1. El Corán	pág. 9
3.2. La Sunna	pág. 10
3.2.1. La veracidad del Isnad y del matn	pág. 11
3.2.2. Jerarquía de los Hadiths	pág. 12
4. Fuentes derivadas de la Sharia	pág. 12
4.1. El Idjmáa o consenso de la comunidad	pág. 13
4.1.1. Fundamento del Idjmáa	pág. 13
4.1.2. Cómo se debe manifestar este acuerdo	pág. 14
4.2. La deducción analógica, kiya	pág. 15
4.2.1. Los elementos de la kiya	pág. 16
4.2.2. El funcionamiento de la kiya	pág. 17
4.3. El Idjtiháad o creación de la regla de Derecho	pág. 18
4.3.1. El Mujdtahid	pág. 20
4.3.1.2. Los cuatro fundadores de los ritos	pág. 20
4.3.1.3. Mujdtahid revestidos de un Idjtiháad relativo	pág. 20
4.3.1.4. Mujdtahid revestidos de un Idjtiháad limitado	
a casos específicos	pág. 21
5. Costumbre y jurisprudencia	pág. 21
5.1. La costumbre	pág. 21
5.2. La jurisprudencia	pág. 23
6. Kanun	pág. 24

CAPÍTULO SEGUNDO

PERSPECTIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM

1. Relativismo y universalismo	pág. 25
2. Elementos que conforman la concepción que se tiene de los derechos humanos	pág. 27
2.1. En el ámbito cultural occidental	pág. 28
2.2. En el ámbito del Medio Oriente	pág. 28
2.3. En el ámbito del extremo Oriente	pág. 29
3. Perspectiva de los derechos humanos en el Islam	pág. 30
4. Características de los derechos humanos en el Islam	pág. 31
5. Convenciones internacionales	pág. 32
5.1. Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos	pág. 32
5.1.1. Derechos civiles	pág. 33
5.1.2. Derechos políticos	pág. 49
5.2. Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales	pág. 52

CAPÍTULO TERCERO

SITUACIÓN JURÍDICA DE LA MUJER EN EL ISLAM

1. El estatuto privado de la mujer – el Derecho Familiar	pág. 59
1.1. Sucesiones	pág. 60
1.1.1. Categorías de herederos	pág. 60
1.1.2. El grado de relación con el de cujus	pág. 61
1.1.3. La relación entre la generación de herederos y la generación del de cujus	pág. 62
1.1.4. La carga financiera	pág. 62
1.2. Matrimonio	pág. 64
1.2.1. Nulidad del matrimonio por falta de consentimiento del tutor	pág. 65
1.3. Divorcio	pág. 67
1.3.1. Consecuencias del divorcio y custodia de los hijos	pág. 70

1.4. Códigos de estatuto personal en Marruecos, Argelia y Túnez	pág. 71
1.4.1. Código de Marruecos	pág. 72
1.4.2. Código de Argelia	pág. 74
1.4.3. Código de Túnez	pág. 75
1.4.3.1. Disposiciones fieles al Derecho Musulmán	pág. 76
1.4.3.2. Innovaciones debidas a la interpretación del Derecho Musulmán	pág. 77
2. El estatus público de la mujer	pág. 78
2.1. Derechos políticos	pág. 79
2.1.2. En Egipto	pág. 79
2.1.3. En Túnez	pág. 80
2.1.4. En Marruecos	pág. 81
2.1.5. En Irán	pag. 81
2.1.6. En Bangladesh	pág. 81
2.1.7. En Pakistán	pág. 82
2.1.8. En Turquía	pág. 82
2.2. Derechos culturales, económicos y sociales	pág. 82
2.2.1. En Irak	pág. 84
2.2.2. En Marruecos	pág. 84
2.2.3. En Afganistán	pág. 85
2.2.4. En Bangladesh	pág. 85
2.2.5. En Arabia Saudita, Irán y Turquía	pág. 86
2.3. Derecho penal	pág. 87
2.3.1. En Túnez	pág. 87
2.3.2. En Marruecos	pág. 88
3. Mutilación sexual	pág. 88
3.1. En Egipto	pág. 91
4. Uso del velo	pág. 92
4.1. Principios universales en cuanto al velo	pág. 95
4.2. Perspectiva de la mujer inmigrante en cuanto al uso del velo	pág. 97
4.3. Regreso al hidshab	pág. 100

CAPÍTULO CUARTO

FUNDAMENTALISMO Y FEMINISMO ISLÁMICO

1. Fundamentalismo islámico	pág. 102
1.1. En Sudán	pág. 105
1.2. En Afganistán	pág. 106
1.3. En Irán	pág. 106
1.4. En Argelia	pág. 107
2. El despertar de las mujeres islámicas	pág. 108
3. Feminismo	pág. 110
3.1. En Argelia	pág. 111
3.2. En Palestina	pág. 112
3.3. En Líbano	pág. 113
3.4. Feminismos contemporáneos en Egipto	pág. 113
3.4.1. Feminismo islamista	pág. 114
3.4.2. Feminismo musulmán	pág. 116
3.4.3. Puntos convergentes y divergentes de estos tres tipos de feminismo	pág. 116
4. Interpretación de los textos	pág. 118
5. La Plataforma de Acción de Beijing	pág. 121
5.1. Previo a la Conferencia de Beijing	pág. 121
5.2. Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres	pág. 123
5.3. Lo necesario para implementar la Plataforma de Acción de Beijing	pág. 125
5.3.1. El Banco Mundial	pág. 126
5.3.2. Fondo de Desarrollo de Naciones Unidas para la Mujer	pág. 127
6. Las mujeres en la historia del Islam	pág. 129
7. Aplicación de los derechos de las mujeres, lo que sucede en realidad	pág. 131
8. Lo que se requiere para mejorar la aplicación de los derechos de la mujer	pág. 131
9. Liderazgo de las mujeres musulmanas	pág. 133

10. Lo que las mujeres están realizando	pág. 137
11. Reporte de la Hermandad Musulmana en 1994	pág. 138
Conclusiones	pág. 140
Bibliografía	pág. 150

Introducción

En el Medio Oriente y en muchos otros países del mundo el Islam se ha convertido en la religión preponderante. En esta religión se concibe a los seres humanos como criaturas de Alá, al que deben su dignidad, honor, y la participación de su sabiduría. Su destino está en su unión, comunidad creada por Alá, sin distinción de nacionalidad, raza o color de piel. Se trata de una comunidad de fraternidad que consiste en la sumisión a Alá y en la obediencia frente a su palabra revelada por Mahoma, es decir, el Corán.

Las fuentes sagradas a través de las cuales se puede llegar a conocer el Derecho Islámico son el Corán y las tradiciones referentes a Mahoma, llamadas Sunna. La Sunna y el Corán constituyen lo que es la Sharia. Existen otras fuentes secundarias como el Idjmáa, Idjtiháad o Kiya.

A la muerte del profeta Mahoma surgieron una serie de escuelas islámicas de Derecho. Existen dos teorías de las cuales derivan dichas escuelas, la teoría sunnita y la shiíta. De la sunnita derivan las siguientes escuelas: la hanifita, la malekita, la shafita y la hanabalita. Cada escuela realiza interpretaciones diferentes dependiendo de las fuentes que tomen en cuenta.

Para hablar de los derechos de las mujeres en el Islam es necesario hablar de la estructura del Derecho Islámico para entender en dónde están contenidos estos derechos, cuya aplicación no es observada.

Es importante conocer la perspectiva que se tiene de los derechos humanos en el Islam. Se reconocen los derechos humanos en tanto que se puedan derivar del Corán. En el Corán y demás textos jurídico-religiosos se coloca a la mujer en un plano de igualdad frente del hombre,

El problema no es que a las mujeres no se les reconozcan derechos sino que los encargados de interpretar dichos textos son los hombres y estos a la hora de interpretarlos lo hacen a su conveniencia, dejan a un lado los derechos de las mujeres.

Desde hace tiempo se han desarrollado en el Islam importantes corrientes reformistas y feministas que denuncian el monopolio tradicional de los varones. Reclaman el derecho de las mujeres a acceder directamente a dichos textos y a interpretarlos desde la perspectiva de género.

La interpretación del Corán no sólo debe atender al sentido literal del texto, sino que debe concordar con el conjunto de enunciados del Corán. Interpretar cualquier texto jurídico es difícil dado a que se debe atender a la voluntad del legislador, pero en este caso es todavía más difícil puesto que se trata de un texto divino en donde el legislador es Dios. La interpretación del Corán es complicada debido a que las disposiciones son en muchas ocasiones presentadas en forma de parábolas y las soluciones son planteadas como contradicciones. Los hombres se valen de esto para realizar interpretaciones misóginas.

El propósito de este trabajo es cambiar la idea que comúnmente se tiene entorno al Islam. En Occidente la mayoría de las veces se habla de la opresión que el Islam ejerce sobre las mujeres. En realidad el problema no radica en la religión puesto que el Corán y la Sunna colocan a la mujer en un plano de igualdad frente al hombre. El verdadero problema es el abuso en la interpretación de los textos jurídico-religiosos que realizan los hombres, quienes dejan a un lado los derechos de la mujer.

Se requiere que las mujeres gocen de su derecho a la educación para que cambie su mentalidad y reclamen sus derechos. La clave para cambiar las cosas radica en la educación.

CAPÍTULO PRIMERO

CONCEPTOS FUNDAMENTALES: ESCUELAS O RITOS Y FUENTES DEL DERECHO ISLÁMICO

El fundador del Islam fue Mahoma, quien nació en La Meca en el año 570 y pertenecía a la tribu de los koreichitas. En la Meca, en la ciudad de Hedjaz se encuentra el templo de la kaaba, el cual alberga la piedra negra, venerada por los árabes. Los koreichitas eran los que cuidaban dicho templo.

Mahoma se dedicó al comercio y a los 25 años se casó con una viuda muy rica llamada Kadija. Cuando tenía 40 años recibió las revelaciones de Alá a través del arcángel Gabriel, y dichas revelaciones constituyen el Corán. “Mahoma llamó a su religión el Islam que significa sumisión a la voluntad divina. Los seguidores de esta religión tomaron el nombre de musulmán o sea creyente.”¹

Mahoma entró en conflicto con los koreichitas y como corría peligro se fue a Medina en el año 622. Este hecho se llama hégira, que en árabe significa huida. Al llegar a Medina edificó una mezquita para el culto a Alá. Hubo enfrentamientos entre la Meca y Medina, pero finalmente, la Meca fue sometida y regresaron los musulmanes. Para celebrar el éxito, Mahoma realizó una peregrinación a la Meca y por eso actualmente los musulmanes

¹ SIRVENT, Consuelo, Sistemas jurídicos contemporáneos, 8ª ed., Edit. Porrúa, México, 2006, pág. 166.

tienen como obligación realizar por lo menos una vez en su vida la peregrinación a la Meca durante el duodécimo mes del años musulmán.²

El profeta Mahoma murió en el año 632 en Medina, después de haber logrado la unidad política y religiosa de Arabia.

1. Teoría sunnita u ortodoxa y teoría shiíta

Al morir Mahoma surgieron problemas para escoger quién sería su sucesor. Mahoma en vida nunca señaló quién debía sucederlo, tampoco dijo cómo se debía escoger a su sucesor. La discusión sobre la legitimidad del poder dio lugar principalmente a dos interpretaciones doctrinales. De esta forma se originaron la teoría ortodoxa o sunnita y la teoría shiíta. De éstas a su vez, surgieron diversas escuelas o ritos de interpretación de la ley.

1.1. Teoría sunnita

Esta teoría dice que el Califa es el representante de la comunidad y por lo tanto, debe ser designado por elección de la comunidad musulmana. De lo anterior se desprende que la naturaleza jurídica del califato es la de un contrato. Al Califa se le confiere autoridad en asuntos religiosos y temporales, pero no puede legislar. Dicho cargo puede ser revocado si el gobernante se aparta de los preceptos de la ley.³

² Cfr. SIRVENT, Consuelo, *Sistemas jurídicos contemporáneos*, 8ª ed., Edit. Porrúa, México, 2006, pág. 168 y 169.

³ Cfr. MANDIROLA BRIEUX, Pablo, *Introducción al derecho islámico*, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 13.

Debido a que los encargados de interpretar los mensajes divinos son los expertos religiosos o Ulamas, estos deben ratificar la designación. El razonamiento de que la legitimación era otorgada por los expertos religiosos llevó al surgimiento de una nueva institución, el sultanato. Dicha institución surgió durante el imperio otomano.

Los más ortodoxos nunca aceptaron lo anterior porque consideraron que la elección del jefe es un derecho de la comunidad. También señalaron que la idea de un gobernante que domina a sus súbditos va en contra de la concepción islámica del poder, porque esta facultad le corresponde a Dios. A partir de entonces sólo se otorgaría la jefatura de la comunidad a un Imán.

Existen a la vez cuatro escuelas principales dentro de la teoría sunnita. Son cuatro teólogos los que fundan dichas escuelas: Abû Hanifa, Mâlik ben Anas, Mohamed ben Idris ech Chaféi y Ahmed ben Hanbal. Los diferentes ritos o escuelas reciben el nombre de sus fundadores: hanifita, malekita, shafita y hanbalita.⁴ Cabe señalar que la base de conocimiento sunnita es el conjunto de revelaciones y tradiciones de Mahoma, llamado Sunna.⁵ En los cuatro ritos hay un acuerdo sobre el contenido de la Sunna; existe un acuerdo sobre las cuestiones principales, sin embargo, se toleran divergencias secundarias. Lo que distingue a una escuela de otra es la forma de desarrollar su estudio y las consecuencias derivadas del mismo.

⁴ Cfr. SCHACHT, Joseph, An Introduction to Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, Usa, 1982, pág. 62.

⁵ Cfr. MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 19.

La escuela hanifita la podemos encontrar en Irak y Siria. En una etapa temprana se expandió a Afganistán, India y Turquía. La escuela malekita se dispersó desde Medina y Egipto hacia casi todo el norte, centro y oeste de África. La escuela shafita empezó en Cairo y predominó en el Bajo Egipto, en Arabia Saudita y en el este de África. Hay shafitas en Irak, Asia y en zonas costeras de India. La escuela shafita es seguida por casi todos los musulmanes en Indonesia, Malasia y en el resto del sureste de Asia. Por su parte, la escuela hanbalita no tuvo el mismo éxito de las demás escuelas en ocupar un extenso territorio, pero abarcó Persia antes de que se volviera shiíta. Sus dos grandes centros fueron Bagdad y Damasco. Esta escuela estuvo al punto de su extinción, pero la revivió el movimiento wahhabi. Hoy en día, esta escuela tiene reconocimiento oficial en Arabia Saudita, también tiene seguidores en el Golfo Pérsico y en India.⁶

1.1.2. Teoría shiíta

Los shiítas sostienen que Mahoma designó como su sucesor a su yerno Alí y que este último recibió una revelación que debía permanecer en secreto entre sus descendientes. De esta manera la única forma autorizada de gobierno sería la detentada por sus descendientes. Al momento de romperse la línea sucesoria, los shiítas se apartaron de la idea dinástica.

⁶ Cfr. SCHACHT, Joseph, An Introduction to Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, Usa, 1982, pág. 67.

La descendencia que se tomó en cuenta fue la del yerno de Mahoma porque éste sólo tuvo a una hija llamada Fátima y en el derecho musulmán los descendientes de la mujer no heredan.

Los Omeyas son un clan aristocrático que reclamaron el poder justificando que ellos ejercían el gobierno en la Meca, desde tiempos preislámicos. Asesinaron a Alí y decidieron eliminar a todos los descendientes del Profeta. En este momento es cuando los shíitas decidieron que el Califa debía ser sustituido por un Imán, el cual posee el don de la revelación. Dicho Imán es infalible y puede adquirir la calidad de Mujtahid. Por lo anterior, el Imán está autorizado a tomar decisiones en cuanto a la ley e inclusive puede modificar el dogma.⁷

Los Docistas son la escuela shíita más importante. Estos reconocen a doce Imanes, los cuales fueron descendientes de Alí. El último no dejó descendencia y es considerado un Madhí, es decir, un enviado que reaparecerá para guiar a la comunidad de creyentes. En tanto reaparece, él orienta con sus atribuciones divinas a los demás Imanes que ocupan su lugar en la tierra.

Hubo otras escuelas shíitas como la de los Zaidíes, estos reconocen sólo a cuatro Imanes, los cuales no contaron con poderes sobrenaturales; el quinto

⁷Cfr. SAYEH, Leila P. et al, "Islam and the Treatment of Women: An Incomplete Understanding of Gradualism", en Texas International Law Journal, The University of Texas School of Law, USA, volume 30, number 2, spring 1995, pág. 317.

de ellos será el madhí. También se encuentran los Fatimíes y los Ismalíes. Estos últimos reconocen a los siete primeros Imanes.

Lo que tienen en común estas escuelas es que consideran que el último Imán reaparecerá en el momento oportuno.

Los sunnitas no tienen divergencia fundamental, tienen particularidades jurídicas suscitadas por las escuelas. En cambio, la diferencia de los shíitas es sobre todo constitutiva en razón del lugar reservado a la descendencia de Alí. El rasgo que hoy en día predomina en el mundo islámico es la disparidad en la aplicación de la Sharia. Algunos tienden por una aplicación estricta del derecho o a una reislamización de los derechos nacionales pervertidos por las influencias coloniales y occidentales. Otros sólo pretenden aplicar lo prescrito en el Corán. Sin embargo, todos concuerdan en una aplicación sin concesión del derecho de familia.⁸

2. Sufismo

El sufismo no constituye una base institucional, sin embargo, es de gran importancia en el desarrollo de la civilización islámica. Él se enfoca en la disposición interior con que los creyentes realizan sus obligaciones. La base del sentimiento sufí fue en principio el temor a Dios, pero después prevaleció la doctrina del amor a Dios; el conocimiento de Dios se logra con la experiencia personal directa.

⁸ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 6.

Los sufíes ganaron apoyo entre los musulmanes que no podían leer el Corán, los Hadiths y la Sharia. Con la expansión del sufismo surgió la veneración del Jeque o maestro suffí.

Los sufíes llegaron inclusive a sostener que la persona que descubre el Haqiqa o pensamiento interior, ya no necesita de la Sharia.⁹

3. Fuentes sagradas del Derecho musulmán

“...la base del Derecho islámico es el conjunto de revelaciones de carácter divino que recibe Mahoma y la interpretaciones que de ellas hacen los jurisconsultos musulmanes...”¹⁰ La palabra árabe Sharia, en sus orígenes, significó sendero. La Sharia son todos aquellos preceptos que el creyente debe observar, son códigos de conducta islámica. Cabe señalar que la única fuente de la Sharia es la voluntad divina. Los fundamentos de la Sharia son órdenes y prohibiciones que se encuentran en dos fuentes principales: el Corán y la Sunna.

El Corán y la Sunna son las dos fuentes sagradas. El Corán es la base de la religión musulmana de la cual se deriva una doctrina de deberes hacia Dios y hacia los hombres. En el Islam hay una relación íntima entre la formación de la religión y el desarrollo del Derecho, es imposible separarlos.

⁹ Cfr. MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 28.

¹⁰ MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 57.

Paralelo al Corán encontramos la Sunna, la cual constituye el primer desarrollo de la ley escrita. Es una fuente sagrada porque a pesar de que no es la revelación, es de inspiración divina. Los primeros dirigentes que quisieron formar un sistema de gobierno decidieron enfocarse en la voluntad del Profeta, buscaron cuál era su voluntad. Para realizar dicha tarea se centraron en sus dichos, actos y comportamiento.

Las fuentes de los derechos humanos en el Islam son las fuentes de la Sharia. Estas fuentes están compuestas por cuatro fuentes primarias: el Corán, la Sunna, el Consenso o Idjma y el Razonamiento o Kiya.¹¹

3.1. El Corán

El Corán es el conjunto de revelaciones que Mahoma recibe de Dios a lo largo de su vida. Las revelaciones de Medina son más bien de carácter legislativo mientras que las de La Meca son de carácter espiritual.¹²

Es un código de vida tanto a nivel religioso como a nivel social. En él está todo previsto y reglamentado ya sea de manera explícita o implícita. Los principios contenidos en él son inmutables, por lo mismo, cualquier reforma que se pretenda hacerle constituye una herejía.

¹¹ Cfr. RAHMAN AL HAGEEL, Sulieman Abdul, Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with These Rights, 2nd ed., S.E., pág. 41.

¹² Cfr. MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 61.

Está compuesto por 114 azuras o capítulos, los cuales a su vez contienen 6219 versículos llamados aleia. Sólo 600 versículos son en materia de Derecho. Dentro de cada capítulo los versículos se suceden sin relación alguna entre ellos.¹³ “...un versículo puede encontrar su complemento e incluso su línea de interpretación en otro”.¹⁴ La redacción del Corán se llevó a cabo por orden del tercer Califa Utman aproximadamente en el año 650, y el texto que quedó como definitivo data del año 750 aproximadamente, momento en que acabó la dinastía de los Omeyas. Está redactado en forma de rima, por lo que se puede interpretar de manera literal o alegórica. Muchos señalan que es intraducible, que sólo debe leerse en árabe porque a la hora de la traducción podrían alterarse las enseñanzas.

Debido a que el Corán es la fuente primaria de la Sharia y de los derechos humanos, ordena provisiones generales que son inmutables, tales como:

- Las personas tienen la misma dignidad ante la Sharia.
- Derechos humanos fundamentales como la libertad personal; la inviolabilidad de las casas, la propiedad y de uno mismo; el derecho a una vida y el derecho a la dignidad y al trabajo, son protegidos.
- Libertad religiosa sin coerción.
- Un juicio justo para todos incluyendo a los enemigos.¹⁵

3.2. La Sunna

¹³ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 8.

¹⁴ MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 61.

¹⁵ Cfr. RAHMAN AL HAGEEL, Sulieman Abdul, Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with These Rights, 2nd ed., S.E., pág. 43.

La segunda fuente de la Sharia y de los derechos humanos es la Sunna. La Sunna tiene el mismo valor legal que el Corán. Es el ejemplo del Profeta, su comportamiento: sus palabras, sus acciones, su silencio. Para los creyentes es el ejemplo a seguir. Es el medio para llenar las lagunas que pueda tener el Corán.

Los Hadiths o Sunna son las interpretaciones hechas por Mahoma y la costumbre, así como su conducta personal frente a determinadas situaciones. Mahoma no buscó definir la justicia, él se dedicó a afirmar qué actos y en qué circunstancias eran buenos o malos, justos o injustos. ¹⁶ “El conjunto de Hadiths constituyen la Sunna, o vía recta”.¹⁷

Los que atestiguaron la vida de Mahoma, el Profeta, son los más calificados para hablar de sus gestos y palabras. Esta función la tienen sus compañeros y seguidores. Desde el primer siglo de la Hégira, la Sunna revestía la forma de hadith. El documento probatorio del hadith es la hudjdja cuya redacción está compuesta de dos partes. La primera parte consta de una cadena o silsilat de personajes autorizados que atestiguan que la transmisión o riwaya del relato se realizó sucesivamente de una a otro, yendo desde el último transmisor hasta el primero que lo obtuvo de un compañero de Mahoma. La garantía de la veracidad del hadith es el Isnad.¹⁸ La segunda parte consta del texto en sí, llamado matn.

¹⁶ Cfr. MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 58.

¹⁷ MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 63.

¹⁸ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 10.

3.2.1. La veracidad del Isnad y del matn

Un hadith reconocido como verdadero por las autoridades calificadas debe cumplir con el Isnad y de esta forma será considerado por los musulmanes como una interpretación o comentario de la palabra de Dios. Al mismo tiempo implica para ellos un ejemplo a seguir de la conducta de Mahoma. Para ellos cada texto del hadith tiene el mismo valor legal que tiene un versículo del Corán.

El Isnad consiste en la lista de todos los narradores hasta llegar al que lo escuchó directamente del Profeta. El Isnad es el objeto del estudio o examen más minucioso de la cadena de transmisores. La crítica del Isnad es el mérito que tienen los personajes que componen la cadena de transmisores. La calidad del Isnad depende de la honorabilidad de dichas personas. También el matn, el cual es el texto puede estar viciado.

3.2.2. Jerarquía de los hadiths

Existen tres tipos de hadiths: los perfectos o sahih, los buenos o hasan y los falibles o da'if.

Los perfectos son aquellos que reúnen dos autores apreciados por todos, Al-Bukhari y Muslim. Dicha perfección puede ser graduada: las tradiciones relatadas por los dos autores; las relatadas por uno solo de ellos; las que no

son admitidas por ninguno de los dos, pero cumplen con las exigencias establecidas por los dos; aquellas que cumplen con las condiciones exigidas por uno solo de ellos; finalmente, los hadith que son perfectos de acuerdo a la opinión de otros autores.

Los hadith buenos son los relatados por transmisores notorios. Los textos que son calificados así fueron agrupados en selecciones y son puestos en práctica por todos los jurisconsultos. Por último, los hadith falibles son todos los demás.¹⁹

4. Fuentes derivadas de la Sharia

La Sharia está compuesta por el Corán y la Sunna, pero también existen dos fuentes complementarias de reglas normativas a las cuales se puede recurrir cuando no se encuentra solución alguna en el Corán o en la Sunna: el Idjma o el kiya. Tanto el Idjma como el kiya son dos criterios con los cuales se hace un esfuerzo por elaborar una regla normativa.²⁰

4.1. El Idjmáa o consenso de la comunidad

Puede ser una solución el consentimiento general o Idjmáa de la Comunidad musulamana o Umma, pero dicha solución debe ser dada por hombres

¹⁹ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 12.

²⁰ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 14.

calificados. Se trata de un acuerdo de juristas. El significado literal de Idjmáa es acuerdo.

Consiste en la creación de una nueva norma a partir de la confrontación de dos o más normas contradictorias. Dicha norma requiere del consenso de los especialistas en Derecho.

“El procedimiento del Idjmáa para resolver la contradicción consiste en reunir los elementos que permitan reconocer todos los casos de una figura jurídica, deducidos a partir de una fórmula que sobrepase los términos literales del texto originario. Con la reunión de todos esos elementos se crea una nueva norma que define el carácter general de esa figura jurídica...”²¹

4.1.1. Fundamento del Idjmáa

Este consentimiento general es definido como una forma indirecta de la Revelación. A la muerte del Profeta se hizo indispensable el consenso para ejercer el poder. Los negociadores calificados para obtener el consenso fueron los Compañeros, Seguidores y Adeptos de Mahoma, los cuales al haberlo conocido bien, eran considerados como conocedores.

En el siglo VI de la Hégira, los que tuvieron el rol doctrinal para obtener el consenso fueron los mudjtahid. Desde entonces el Idjmáa es la doctrina resultante del acuerdo de teólogos juristas calificados, llamados mudjtahid, los cuales pertenecen a una misma generación.

²¹ MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 65.

Todos los sunnitas aceptan este principio, pero su aceptación está dividida dentro de los shíitas. Algunos shíitas lo rechazan, pero otros lo admiten bajo el fundamento de que los mudjtahid dan la opinión del Imán invisible.

Como los conocedores son los únicos competentes para lograr el acuerdo, si dicho acuerdo es conforme a las exigencias del Islam, es considerado verdadero. Si no cumple con dichas exigencias, entonces es error e infiel o pagano.²²

4.1.2. Cómo se debe manifestar este acuerdo

El Idjmáa requiere el consentimiento unánime de los mudjtahid existentes en el momento en que la regla es formulada. Esta es la teoría admitida por los cuatro ritos de la teoría sunnita. Entre dichos ritos o escuelas hay ciertas divergencias. Los hanbalitas sólo aceptan el acuerdo de los Compañeros. Los malikitas sólo reconocen el Idjmáa de los Compañeros y Seguidores de **Medina**. Los shíitas y en particular las sectas Ismalíes y Zaadíes sólo admiten como Idjmáa la opinión colectiva de los descendientes del Profeta.

Debido a que es necesario el acuerdo de todos los mudjtahid pertenecientes a una misma época, la norma será fijada hasta que haya desaparecido dicha generación. Será hasta entonces que el Idjmáa pueda establecerse e imponerse a las siguientes generaciones. Esto no impide que el Idjmáa

²² Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 16.

establecido en una época sea reemplazado por otro Idjmáa. En lo que disienten las escuelas es en si el Idjmáa de los Compañeros puede ser abrogado.

Después del siglo X ya no hay más mudjtahid entonces desde ese momento el Idjmáa queda en desuso y su existencia será simbólica.²³

4.2. La deducción analógica, kiya

Otra forma para resolver un conflicto es recurrir al razonamiento lógico o kiya cuando no se encuentra solución en la Sharia o el Idjmáa. En este último supuesto se trata de tomar la decisión tomada por un legislador en un caso determinado para deducir la aplicación de la misma regla a otro caso no previsto por la ley. Como se trata de un criterio humano, éste puede ser falible.

La analogía legal consiste en encontrar la solución de un caso al examinar otro caso semejante que haya sido resuelto por un texto. La analogía de Derecho es la consistente en buscar la solución que mejor corresponda al espíritu general de las reglas dadas por la ley, vista en su conjunto.²⁴

4.2.1. Los elementos del kiya

²³ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 18.

²⁴ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 18.

El kiya es un método por el cual una regla dada por un texto ya sea, versículo, hadith o solución de Idjmáa, es aplicada a casos similares. Es una fuente subsidiaria de las tres anteriores y por lo tanto, depende de ellas.

Sus elementos constitutivos son:

- El texto que sirve de comparación.
- La cuestión o situación a resolver.
- El enlace entre las dos situaciones, la cual es la razón o illa del texto y de la situación jurídica a resolver. El problema es descubrir la illa, es decir, cuál es el elemento que debe considerarse como la razón que llevó al legislador a decidir en el caso resuelto. Conocida la razón o illa, el jurista procede por analogía a aplicar la ley. Tiene que coincidir el sentido con que el legislador decidió el caso resuelto, con el sentido que exista en el caso a resolver.²⁵

4.2.2. El funcionamiento del kiya

El órgano encargado de este trabajo son los teólogos-juristas llamados mudjtahid. Son ellos quienes cuentan con ciertas características que les confieren el Idjtiháad o poder de crear la regla destinada a convertirse en norma jurídica.

Los mudjtahid son los que tienen que escoger o descubrir la illa y de igual forma, el texto. En cuanto al texto a escoger existen ciertas reglas:

²⁵ Cfr. MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 69.

- El texto no debe referirse a un orden particular de hechos, por ejemplo, no puede tratarse de los versículos del Corán que se aplican solamente al Profeta.
- La ley no debe trascender la inteligencia humana. Hay aspectos que Dios fijó y que son incuestionables.
- Una deducción analógica no puede fundarse en una regla dada por otra deducción analógica.
- La regla deducida no puede ser contraria al texto de la ley de la cual se extrajo.
- La regla deducida no puede estar comprendida dentro de los términos del texto de la ley a la cual es aplicado el razonamiento analógico.
- La deducción analógica no puede modificar la ley formulada en el texto.

El valor de una regla de kiya depende del jurista que la formula. La solución de kiya es de carácter doctrinal. Será aprobada por algunos juristas, pero puede ser que otros la vayan a contradecir. Puede convertirse en un principio, pero no es una ley. La deducción analógica puede adquirir un nivel legal si el cuerpo de juristas la acepta, con lo cual se convierte en una regla de Idjmáa. Con el kiya se busca crear una regla jurídica y con el Idjmáa se le confiere carácter de norma legislativa.²⁶

4.3. El Idjtiháad o creación de la regla de Derecho

²⁶ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 23.

El Idjtiháad es la acción de desentrañar el sentido de la Sharia para poder extraer la regla aplicable al caso que se busca resolver. El mudjtahid es quien sin perder de vista el estricto sentido de la ley, debe dirigirla de una manera novedosa o madhhab.

4.3.1. El Idjtiháad

Esta facultad de crear la regla jurídica encuentra su fundamento en el Corán y en la Sunna. El Corán otorga a la Umma, la cual es la mejor comunidad de hombres, la facultad de ordenar qué es conveniente y de prohibir aquello que es censurable. El jurista que interpreta la ley es quien representa a la Umma, por lo tanto, Allah le da un don especial. Las soluciones que formularan los Mudjtahid debían remitir al texto del Corán o al de los Hadiths.

Los cuatro primeros califas y los Compañeros y Seguidores de Mahoma quienes lo acompañaron, son los mudjtahid. Cuando interpretan un versículo o un hadith crean regularmente una regla jurídica del mismo valor que el texto interpretado. La doctrina individual del mudjtahid no es obligatoria, sólo la unanimidad de los juristas de la misma calidad le dará fuerza de ley, es decir, el Idjmáa, forma colectiva del Idjtiháad.²⁷

El fikh es la inteligencia de la ley. Aquél que conoce la ley y que tiene la capacidad de interpretarla se llama fahih. El mudjtahid es más que el fakih, puesto que él no sólo conoce el Derecho sino que lo crea.

²⁷ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 24.

En caso de duda o ante el silencio de la ley, el criterio decisivo de la regla a aplicar será el del interés general o el bien público llamado maslahat al-amma. Debido a que las necesidades del hombre cambian de acuerdo a las circunstancias, tiempo y lugares, la regla de derecho está sujeta a evolución. A partir de este principio admitido por todos, los hanifitas autorizan al mudjtahid que adopte un criterio más subjetivo. Los hanifitas le reconocen el poder de hacer prevalecer la consideración de equidad. Este método ha contribuido al desarrollo de la doctrina hanifita, pero ha sido atacado por otros ritos como los chafeitas y malikitas.²⁸ Los malikitas lo aceptaron, pero de forma muy restringida.

“A mediados del siglo X se declaró cerrada la puerta del Idjtihád en consecuencia, quien cuestionase el significado de un texto hasta desafiar la interpretación dada por el Idjmáa cometía un acto de herejía (Bidà). Con esta decisión tal vez se haya logrado consolidar y homegeneizar la Sharia en toda la extensión del imperio, pero al mismo tiempo, el Derecho musulmán perdía su dinamismo...”²⁹ **A partir del siglo X, sólo las escuelas interpretarían el Corán y los hadiths basándose en el idjtihád anterior.**³⁰

²⁸ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 26.

²⁹ MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 68.

³⁰Cfr. SAYEH, Leila P. et al, “Islam and the Treatment of Women: An Incomplete Understanding of Gradualism”, en Texas International Law Journal, The University of Texas School of Law, USA, volume 30, number 2, spring 1995, pág. 321.

La idea de que se cerraron las puertas al idjtihád es un mito, puesto que el idjtihád fue usado tiempo después del siglo X.³¹

4.3.2. El mudjtahid

Para cumplir con su rol es necesario que cumplan con ciertas aptitudes como conocimientos científicos y una honorabilidad infalible.

4.3.2.1. Los cuatros fundadores de los ritos

Son mudjtahid con un poder general para reformar, dicho poder se llama Idjtihád al-shar. Tienen capacidad para interpretar el Corán y la Sunna sin ser limitados por regla alguna. Cuentan con un poder absoluto e independiente para elaborar leyes.

4.3.2.2. Mudjtahid revestidos de un Idjtihád relativo

Este Idjtihád es el Idjtihád al-madhh-hab. Ellos pueden crear normas jurídicas según las directrices que les da una escuela, pero no pueden crear un nuevo método o sistema de deducción. La autoridad con la que cuentan deriva de que son discípulos de quienes los precedieron.

4.3.2.3. Mudjtahid revestidos de un Idjtihád limitado a casos específicos

³¹ Cfr. MASHOUR, Amira, "Islamic Law and Gender Equality- Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt", en Human Rights Quarterly, John Hopkins University Press, USA, Volume 27, Number 2, May 2005, pág. 588.

Este tipo de Idjtihád se llama Idjtihád fi-l-masa'il, el cual sólo permite a los mudjtahid formular normas legales en casos no decididos o resultados por sus antecesores de grado superior. Sus decisiones tienen que estar conforme a los principios de su escuela. ³²

5. Costumbre y jurisprudencia

La costumbre u orf deriva de un consenso general y la jurisprudencia o amal deriva de la repetición de precedentes judiciales. En este caso el Derecho escrito y el Derecho consuetudinario no se contraponen sino que interfieren el uno con el otro, dando lugar a la jurisprudencia.

5.1. La costumbre

La costumbre jugó un papel importante en la elaboración de normas jurídicas de la Sharia. La Sunna es en gran parte redacción de la costumbre en vigor en la época del Profeta; y el Idjmáa fue una reglamentación de las prácticas de diferentes procedencias, pero en especial de aquellas extranjeras.

La doctrina no atribuye a la costumbre el valor de regla legal. El papel de la orf es más bien adaptar la ley, no modificarla. Es una fuente secundaria, espontánea y de carácter auxiliar. **El derecho islámico incluyendo la escuela malekita, no consideran la orf como una fuente oficial.**³³

³² Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 28.

³³ Cfr. SCHACHT, Joseph, An Introduction to Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, Usa, 1982, pág. 62.

En todos los países musulmanes la costumbre fue una fuente de Derecho positivo. En aquellos lugares donde la Sharia no responde a las necesidades de la sociedad musulmana, las instituciones consuetudinarias dan un aire de novedad al Derecho sin romper con los lazos que unen con el pasado y esperan ser reglamentadas por medio del Idjtihád o del Idjmáa.³⁴

La tendencia más extendida es que hay que seguir la costumbre siempre y cuando no sea contraria a la Sharia, pero algunos sólo la admiten en caso de necesidad. “Con el tiempo, el hábito jurídico y la repetición de precedentes judiciales darán lugar a una costumbre, hasta que llega un momento en que el Cadí o juez se considera obligado a pronunciarse en ese sentido en razón del interés general”.³⁵

Se distingue a los países de orf de los países de Sharia. En países de derecho musulmán la costumbre está subyacente mientras en países de orf el Corán y la Sunna pueden ser invocados como ultima ratio legis. Existe una interferencia continua entre los dos sistemas a través de la técnica de la jurisprudencia, la cual es otra fuente del Derecho musulmán positivo.

5.2. La jurisprudencia

Todas las escuelas la consideran fuente del Derecho. El Imán fundador del rito malekita consideró como fuente de Derecho la jurisprudencia de Medina.

³⁴ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 29.

³⁵ MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998, pág. 71.

Los hanifitas y hanbalitas toman en cuenta la jurisprudencia de irak. Los shafitas consideran la jurisprudencia de la Meca.

Existen compendios especiales de jurisprudencia con comentarios analíticos y críticos, los cuales son una verdadera selección de jurisprudencia general que se refiere a materias que son objeto de decisiones en común de todos los países musulmanes y que por lo tanto, tienen una aplicación general.

Existen dos tipos de jurisprudencia, la local y la general. La primera pertenece a un país o países en particular y la general, es aplicable a toda la Comunidad.

Según la doctrina, la jurisprudencia local debe respetar tres reglas: toda solución jurisprudencial debe relacionarse con la opinión de un jurista calificado; debe ser inspirada por el interés general o por la necesidad; y finalmente, su existencia debe ser apoyada con el testimonio de dos testigos honorables o por la opinión de un conocedor que sea aprobado por la ciencia.

La jurisprudencia general, aquella que es común para numerosos países musulmanes o para la mayor parte de ellos, el fikh o inteligencia de la ley acepta fácilmente reconocer el valor de la nueva regla jurídica. Una razón de aceptación de la regla jurisprudencial es que fue introducida por la Comunidad islámica, por lo tanto, debe considerarse que tiene el valor de una solución de Idjmáa.

De esta manera la jurisprudencia musulmana suple las deficiencias de la Sharia ante las necesidades de la práctica. El problema que se suscita es que dicha institución es manifiestamente contraria a algunos versículos del Corán.³⁶

6. La Ley: Kanun

Se trata de un reglamento administrativo expedido por el poder Ejecutivo, el cual está totalmente conforme a la Sharia. Es una fuente auxiliar del Derecho. En algunos lados se le conoce como Kanun, pero también recibe otros nombres en otros países.

El soberano es el encargado de vigilar su aplicación y por lo tanto, tiene el derecho y deber de interpretarlo y realizar suplencias cuando exista un silencio de la ley. Si la voluntad del soberano no contradice regla legal alguna, ésta tendrá fuerza de ley. La ordenanza del soberano pasará a votación de la asamblea legislativa.³⁷

³⁶ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 31.

³⁷ Cfr. PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995. pág. 32.

CAPÍTULO SEGUNDO

PERSPECTIVA DE LOS DERECHOS HUMANOS EN EL ISLAM

1. Relativismo y universalismo

Teóricamente hablando, hay un debate entre el universalismo y el relativismo cultural, es decir, el primer concepto se refiere a que el ser humano es más valioso que la comunidad y que los derechos deberían ser aplicados a todas las culturas por igual y el segundo se refiere a que los Derechos Humanos deben ser aplicados en el contexto de la sociedad en la que vive el individuo, es decir, moldearlos a su cultura. En el Islam se tendría que tomar en cuenta el segundo.¹

El universalismo y el relativismo o culturalismo no son contradictorios sino complementarios. Si bien los derechos humanos tienen el carácter de universales, es decir, todos los seres humanos cuentan con dichos derechos en todo el mundo, es cierto también que estos varían dependiendo de la cultura. La forma en que se concibe al hombre, la concepción del derecho y la posición del hombre frente al derecho en cada cultura es muy diferente y por lo tanto, la forma de concebir los derechos humanos difiere de una cultura a otra.

Hablar de una validez general de los derechos humanos es prácticamente imposible debido a que estos reciben un significado diferente en función de

¹ ¿De dónde saqué esta idea?

su contenido material. Al variar el contenido y objetivo de protección de los derechos humanos vuelve absurda la insistencia de un reconocimiento universal.

La corriente de los culturalistas dice que los derechos humanos son fruto de la Ilustración, por lo tanto, de la civilización occidental. Por lo anterior, no es posible exportarlos a otros ámbitos culturales. Estas aseveraciones buscan relativizar la pretensión de validez general de los derechos humanos. El debate entre universalistas y culturalistas sigue vigente.

El argumento islamista ha avanzado en dos niveles: el universalista y el relativista. En el nivel universalista los islamistas dicen que la moral y los principios legales del Islam son voluntad divina o sea, que son superiores a cualquier ley o principio creado por el hombre, y por lo tanto, son aplicables a todos.

En el nivel relativista el argumento se basa en el relativismo cultural, el cual concede a cada sociedad el derecho de practicar sus propias costumbres y leyes sin interferencia o juicios de otro. Usando este argumento, los islamistas insisten en honrar conceptos y prácticas que presentan como auténticas tradiciones musulmanas, incluyendo las relaciones de género inequitativas. Un relativista extremo no admite como universales las normas referentes a los derechos humanos.²

² Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. XII.

“...un cumplimiento amplio de los derechos humanos fracasa en todas partes por las diferencias políticas, económicas, sociales, religiosas y culturales”. “...Conviene apoyar todos los esfuerzos tendentes a fortalecer la protección de los derechos humanos a escala regional bajo las mismas o similares condiciones históricas, sociales y culturales...los tratados con carácter universal no se pueden llenar de vida sin tener en cuenta el entorno político, cultural concreto en el que deben hacer valer su eficacia”.³

La idea de que el culturalismo y el universalismo son puntos de vista complementarios nos lleva al diálogo entre diferentes culturas, lo cual permite la discusión de los diferentes conceptos de derechos humanos dentro de los distintos ámbitos culturales.

1.1. Elementos que conforman la concepción que se tiene de los derechos humanos

Dicha concepción en un ámbito cultural concreto dependerá de la idea que se tenga sobre la existencia humana, la existencia del derecho y la existencia del ser humano dentro del derecho.

1.1.2. En el ámbito cultural occidental

- El hombre es un individuo con libertad, el cual cuenta con autonomía y autodeterminación.

³ SCHNEIDER, Hans Peter, Derecho constitucional, Miguel Carbonell (coord.), S.N.E., Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México, 2004. pág. 824.

- El concepto que se tiene del Derecho en Occidente es secular.
- Todas las personas cuentan con los mismos derechos frente al Estado. Existe igualdad frente al poder público.
- En Occidente los derechos humanos son innatos, inalienables e inviolables, por lo que son vinculantes para el poder Legislativo, Ejecutivo y Judicial.⁴

1.1.3. En el ámbito del Medio Oriente

Cabe señalar que la religión preponderante es el Islam y por lo tanto, la concepción del hombre y el Derecho están estrechamente relacionados con el Islam.

- Los seres humanos son criaturas de Alá cuyo destino se encuentra en su unión, es decir, en la comunidad creada por Alá, en la cual no hay distinción de nacionalidad, raza o color de piel. Dicha comunidad es una de fraternidad y sumisión a Alá. Por lo anterior deben seguir el Corán, revelación que le fue dada a Mahoma.
- El Corán es la única fuente auténtica de Derecho, la cual es de origen divino. Se considera inalterable por su carácter divino. Existen otras fuentes del Derecho que ya fueron mencionadas en el primer capítulo.
- Los derechos humanos son reconocidos siempre y cuando se puedan derivar del Corán.⁵

1.1.4 En el ámbito del extremo Oriente

⁴ Cfr. SCHNEIDER, Hans Peter, Derecho constitucional, Miguel Carbonell (coord.), S.N.E., Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México, 2004. pág. 826.

⁵ Cfr. SCHNEIDER, Hans Peter, Derecho constitucional, Miguel Carbonell (coord.), S.N.E., Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México, 2004. pág. 828.

- El ser humano no se concibe como persona individual, es un ser social, miembro de una comunidad dentro de la cual y a través de la cual se puede realizar. Si se deben poner en la balanza los intereses individuales y las exigencias para la convivencia humana, tendrán mayor peso las últimas.
- Ven como parte de un mismo universo en armonía los siguientes binomios: derecho y moral; dominio y libertad; Estado y sociedad; colectividad e individuo, por lo tanto el Derecho es la expresión directa de esa unidad armoniosa.
- Por lo anterior los derechos humanos eran desconocidos porque no era necesario hacer prevalecer los intereses privados frente al Estado. China ha desarrollado sus propios derechos humanos y ha intentado lograr la aprobación internacional.
- Para ellos la dignidad humana es una característica que se alcanza con el perfeccionamiento del comportamiento social, no es una característica inalienable.⁶

2. Perspectiva de los derechos humanos en el Islam

Los derechos humanos establecidos en el Corán y en la Sunna son considerados inalienables, inmutables y no deben ser reformados, conciliados, suprimidos o suspendidos. El establecimiento de estos derechos lleva a la institución de la Comunidad musulmana en donde se den las siguientes características:

⁶ Cfr. SCHNEIDER, Hans Peter, Derecho constitucional, Miguel Carbonell (coord.), S.N.E., Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México, 2004. pág. 831.

- Igualdad entre todas las personas sin importar el origen, raza, sexo, color o idioma.
- La igualdad es la base de los derechos y deberes.
- La libertad del hombre en la Comunidad está acorde con la esencia de su vida.
- Igualdad entre los gobernantes y gobernados quienes están sujetos a la ley de Alá sin distinción alguna.
- Las autoridades públicas y las responsabilidades son establecidas y practicadas a través de la consulta, de un proceso consultivo.
- Las oportunidades están disponibles para todos por igual para que asuman responsabilidades de acuerdo a sus capacidades.
- Ningún tipo de tiranía es permitido y la seguridad, libertad, dignidad y justicia son garantizadas por todos conforme a las normas de la Sharia. Estos derechos deben ser protegidos por la Comunidad.⁷

2.1. Características de los derechos humanos en el Islam

Los derechos humanos se derivan de la fe islámica, son otorgados por Alá. Son otorgados a todos los sujetos del sistema islámico, sin importar su color, sexo o idioma. Son inalienables e inmutables puesto que son parte indispensable de la Sharia. Incluyen derechos políticos, económicos, sociales y culturales. Sin embargo, los derechos humanos en el Islam no

⁷ Cfr. RAHMAN AL HAGEEL, Sulieman Abdul, Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with These Rights, 2nd ed., S. E., pág. 48.

son absolutos puesto que son restringidos conforme a las materias objeto de la Sharia.⁸

Muchos estudiosos musulmanes dicen que hace 1400 años el Islam presentó el primer programa de derechos humanos. El problema es que con el cierre de las puertas del ijtihad ha sido difícil proteger los derechos humanos. Los juristas islámicos han mantenido control absoluto sobre la interpretación de la Sharia y la Sunna y el rechazo de los ulama para reevaluar la Sharia ha llevado a un sistema legal islámico basado en las condiciones de una sociedad patriarcal, autoritaria y tradicionalista. Esto ocasiona que mujeres musulmanas critiquen el estatus de la mujer en las sociedades musulmanas contemporáneas, sin embargo, por otra parte existen mujeres que defienden la posición actual de la mujer en la sociedad islámica.⁹

Con la muerte del Profeta revivieron las fuerzas patriarcales y después del reino de los primeros cuatro califas los avances en derechos de la mujer desaparecieron. El hombre monopolizó la interpretación del Corán y las escuelas de interpretación impidieron la participación de las mujeres en la vida pública.¹⁰

Convenciones internacionales

⁸ Cfr. RAHMAN AL HAGEEL, Sulieman Abdul, Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with These Rights, 2nd ed., S. E., pág. 48.

⁹ Cfr. PRICE, E. Daniel, Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights A Comparative Study, 1st ed., Praeger Publishers, Connecticut, USA, 1999, pág. 161.

¹⁰ Cfr. SAYEH, Leila P. et al, "Islam and the Treatment of Women: An Incomplete Understanding of Gradualism", en Texas International Law Journal, The University of Texas School of Law, USA, volume 30, number 2, spring 1995, pág. 321.

Aparentemente la mayoría de los países musulmanes han aceptado la legitimidad de las normas de protección de derechos humanos aceptadas internacionalmente. La presencia de asuntos de derechos humanos en el debate entre el gobierno y grupos opositores es una señal de que los gobiernos abusivos no son aceptados en la cultura política islámica.¹¹

En esta sección sólo se mencionarán los derechos humanos que tienen una relación directa con los derechos humanos de las mujeres en el Islam.

Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

El Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, en adelante, el Pacto, entró en vigor el 23 de marzo de 1976. En diciembre de 2002 fue ratificado por 149 Estados, de los cuales, 41 son Estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica, la cual cuenta con 57 miembros.¹²

Derechos civiles

“Artículo 2

1. Cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto se compromete a respetar y a garantizar a todos los individuos que se encuentren en su territorio y estén sujetos a su jurisdicción los

¹¹ Cfr. PRICE, E. Daniel, Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights A Comparative Study, 1st ed., Praeger Publishers, Connecticut, USA, 1999, pág. 163.

¹² Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 48.

derechos reconocidos en el presente Pacto, sin distinción alguna de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión política o de otra índole, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición social.

2. Cada Estado Parte se compromete a adoptar, con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones del presente Pacto, las medidas oportunas para dictar las disposiciones legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos los derechos reconocidos en el presente Pacto y que no estuviesen ya garantizados por disposiciones legislativas o de otro carácter...”¹³

Bajo el Derecho islámico, el poder legislativo del Estado no es ilimitado. En teoría, Dios es el último legislador, quien señaló qué es lícito e ilícito. Sin embargo, hay tres posibilidades para la actividad legislativa: 1) poner en vigor leyes que han sido señaladas en el Corán y en la Sunna; 2) poner en conformidad con el Corán y con la Sunna todas las leyes existentes y, 3) crear leyes que se subordinen al Corán y a la Sunna y no sean violatorias. Hoy en día, los Estados musulmanes legislan sobre varios aspectos de la vida conforme lo requieren las necesidades que se presentan. Estos Estados están concientes del principio de no violación a la Sharia, pero para crear leyes secundarias, se basan en principios como el sillaza shar'iyyah o política legítima gubernamental, darûrah o necesidad, y maslahah o bienestar.¹⁴

¹³ LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001, pág. 436.

¹⁴ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 53.

“Artículo 3

Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a garantizar a hombres y mujeres la igualdad en el goce de todos los derechos civiles y políticos enunciados en el presente Pacto.”¹⁵

El Comité de Derechos Humanos de Naciones Unidas, en adelante, el Comité, ha señalado que la desigualdad en el disfrute de derechos por parte de las mujeres, alrededor del mundo, se debe a la tradición, historia, cultura y actitudes religiosas. Los Estados deben vigilar que estos elementos no justifiquen la violación de los derechos de las mujeres. Los Estados partes del Pacto deben informar sobre dichos elementos e indicar las medidas que toman para evitar la violación de dichos derechos.¹⁶ De igual forma, señala que los Estados parte del Pacto deben informar sobre cualquier regulación específica respecto a la vestimenta que la mujer debe utilizar en público. Esto en virtud de que se podrían estar violando diversos artículos del Pacto.

¹⁵ LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001, pág. 436.

¹⁶ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 59.

El Derecho islámico reconoce la igualdad de hombres y mujeres como seres humanos, pero no defiende la igualdad absoluta de roles entre ellos, especialmente en materia familiar.

En la 19ª Conferencia Islámica de Ministros de Asuntos Exteriores que se llevó a cabo en Cairo, Egipto en 1990, se decidió emitir la Declaración de Cairo sobre Derechos Humanos en el Islam, en adelante, Declaración. Dicha Declaración es una guía general para los Estados miembros de la Organización de la Conferencia Islámica, en materia de derechos humanos. En su artículo 6 señala lo siguiente:

“6- Artículo sexto

a) La mujer es igual al hombre en dignidad humana, y tiene tantos derechos como obligaciones; goza de personalidad civil así como de ulteriores garantías patrimoniales, y tiene el derecho de mantener su nombre y apellidos.

b) Sobre el varón recaerá el gasto familiar, así como la responsabilidad de la tutela de la familia.”

Al respecto, el Comité ha señalado que la igualdad durante el matrimonio implica que el esposo y esposa participen de manera igual en responsabilidad y autoridad dentro de la familia. Por otra parte, los estudiosos musulmanes indican que la igualdad entre hombres y mujeres como seres humanos no es extensiva a la transformación de roles y funciones que cada uno tiene. Esto lleva a una diferenciación de género

bajo el Derecho islámico, lo cual es considerado como discriminación en el ámbito del Derecho Internacional de Derechos Humanos.

Debido al conservatismo patriarca, el analfabetismo y a la pobreza, las mujeres en la mayor parte del mundo islámico, todavía sufren de discriminación de género. Además de estar prohibida la discriminación en base al sexo en todos los instrumentos internacionales de derechos humanos, la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer específicamente defiende la igualdad de la mujer y prohíbe cualquier forma de discriminación en su contra. Es de recalcar el hecho de que países como Túnez que han adoptado una visión más liberal en la interpretación del Derecho islámico, haya presentado reservas a la Convención.¹⁷

El artículo 9 del Pacto señala lo siguiente:

“Artículo 9

1. Todo individuo tiene derecho a la libertad y a la seguridad personal. Nadie podrá ser sometido a detención o prisión arbitrarias. Nadie podrá ser privado de su libertad, salvo por las causas fijadas por ley y con arreglo al procedimiento establecido en ésta...”¹⁸

El Comité indicó que las leyes y prácticas que privan a las mujeres de su libertad bajo una base arbitraria y desigual, tal como el confinamiento dentro

¹⁷ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 61.

¹⁸ LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001, pág. 439.

del hogar, son violatorias del artículo 9. Por lo mismo, los Estados parte del Pacto deben informar sobre cualquier ley o práctica que prive a las mujeres de su libertad bajo una base arbitraria o desigual. A veces se alega que el Derecho islámico requiere el confinamiento de la mujer dentro del hogar, pero muchos estudiosos y juristas musulmanes refutan eso.¹⁹

“Artículo 12

1. Toda persona que se halle legalmente en el territorio de un Estado tendrá derecho a circular libremente por él y a escoger libremente en él su residencia.

2. Toda persona tendrá derecho a salir libremente de cualquier país, incluso del propio.

3. Los derechos antes mencionados no podrán ser objeto de restricciones salvo cuando éstas se hallen previstas en la ley, sean necesarias para proteger la seguridad nacional, el orden público, la salud o la moral públicas o los derechos y libertades de terceros, y sean compatibles con los demás derechos reconocidos en el presente Pacto...”²⁰

La libertad de movimiento y la elección del lugar de establecimiento es reconocida dentro del Derecho islámico en base al siguiente precepto

¹⁹ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 90.

²⁰ LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001, pág. 439.

coránico: “Él es quien ha hecho sumisa a la tierra entre vosotros. ¡Id por sus provincias! ¡Comed de sus frutos! Junto a Él será la reunión.”²¹

La Declaración de Cairo en su artículo 12 también señala dicha libertad:

“12- Artículo duodécimo

Todo ser humano tiene derecho, dentro del marco de la Sharía, a desplazarse libremente, así como a elegir lugar de residencia dentro de su país o fuera de él...”²²

En algunos Estados musulmanes un pariente varón debe acompañar a la mujer cuando viaje. En la actualidad, en países como Egipto, la mujer requiere de autorización de un hombre de su familia para viajar. Este requisito se basa en la Tradición del Profeta Mahoma que señala que “Ninguna mujer debe realizar un viaje que abarque la distancia de un día y una noche excepto que sea acompañada por un pariente varón”.²³ En una Tradición relacionada con la anterior, se dice que un hombre le pidió consejo al Profeta diciéndole que se había enlistado en una expedición, pero su esposa pretendía realizar el viaje de peregrinación. El Profeta le dijo al hombre que abandonara la expedición y siguiera a su esposa en su peregrinación.²⁴ La última Tradición señala que en vez de tratarse de una restricción a la libertad de movimiento de la mujer, el requisito de ser

²¹ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 67:15, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 538.

²² <http://www.gees.org/articulo/952>

²³ Al-Bukhari and Muslim, see e.g. Karim (above n. 248) at Vol. 3, p.572, Hadith No. 11, citado por, BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 95.

²⁴ Al-Bukhari and Muslim, see e.g. Karim (above n. 248) at Vol. 3, p.571, Hadith No. 9, citado por, BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 95.

acompañada implicaba su derecho de seguridad en viajes que eran largos. Por lo anterior, los estudiosos musulmanes opinan que cuando no se vea en peligro la seguridad de la mujer, puede viajar a solas, sin implicar una violación al Derecho islámico.²⁵

El artículo 14 del Pacto consagra el derecho a una audiencia justa y al debido proceso.

“Artículo 14

1. Todas las personas son iguales ante los tribunales y cortes de justicia...”²⁶

El derecho a una audiencia justa y debido proceso tiene como objetivo garantizar la equidad y el juego limpio en la administración de justicia. Protege al individuo especialmente contra el abuso del proceso criminal por parte del Estado o de sus agentes. La realización de todos los derechos humanos depende frecuentemente de una adecuada administración de justicia a través de garantías procesales equitativas. Las garantías procesales contenidas en el artículo 14 son aplicables tanto en tribunales penales como en materias concernientes a los derechos y obligaciones en una demanda.²⁷

²⁵ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 95.

²⁶ LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001, pág. 440.

²⁷ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 97.

Respecto a la igualdad de las partes en procedimientos penales y civiles, existen preceptos coránicos que contienen la idea de igualdad y justicia. Hacer justicia es considerado bajo el Derecho islámico como un deber hacia Dios del cual emanan los derechos de igualdad y justicia para todos los seres humanos, sin importar el estatus, raza, sexo o religión. El Corán señala: “¡Hombres! Temed a vuestro Señor que os ha creado a partir de una sola persona, de ella sacó su pareja y de ambos sacó muchos hombres y mujeres. Temed a Dios, en cuyo nombre os interrogáis; respetad la consanguinidad. Dios está observando sobre vosotros”.²⁸

El Profeta como los califas que lo siguieron dieron muestra de la igualdad ante las cortes y tribunales, tanto con sus palabras como con sus actos. Se cuenta que en un caso que se planteó contra el segundo califa, Umar ibn al-Khatâb, él siempre pidió la igualdad entre él y su demandante ante el juez. Cuando el califa entró a la corte el juez se paró y él le pidió que no lo hiciera porque era darle un trato desigual. El demandante no tuvo evidencia suficiente para sostener su reclamo entonces pidió que el califa hiciera un juramento en el que negara lo expuesto en el reclamo. El juez le pidió al demandante que le ahorrara al califa la molestia de realizar el juramento puesto que el califa no mentía. De nuevo Umar le pidió al juez que no le diera un trato desigual. Existe un consenso entre los juristas musulmanes en cuanto a que es obligatorio que un juez mantenga la igualdad entre las partes ante un caso que se lleve ante él.²⁹

²⁸ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 4:1, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 115.

²⁹ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 100.

El Comité señala que de acuerdo al artículo 14 del Pacto, las mujeres deben actuar como testigos en los mismos términos en que lo hacen los hombres. Sin embargo, las reglas probatorias dentro del Derecho islámico, requieren en algunos casos el testimonio de dos hombres o alternativamente, el de un hombre y dos mujeres; ellas en sustitución de un hombre. Esto se basa en el siguiente precepto coránico: “¡Oh, los que creéis! Cuando toméis un préstamo a plazo fijo, escribidlo o póngalo por escrito...Pedid el testimonio de dos testigos elegidos entre vuestros hombres. Si no encontráis dos hombres, requerid a un hombre y dos mujeres de quienes estéis satisfechos en los testimonios; si una de ellas yerra, la otra la hará recordar...No os disgustéis al escribir el contrato, pequeño o grande, hasta su término...”.³⁰ Los estudiosos musulmanes han dicho que lo anterior no aplica en todos los casos, sólo se limita al testimonio en materia de transacciones, civil, deudas y contratos. Dicen que en vez de tratarse de un precepto discriminatorio, se trata de precaución, debido a que dichas transacciones pocas veces son realizadas por las mujeres y que debido a su poca experiencia al respecto, pueden equivocarse al rendir testimonio en dicha materia.³¹ Hoy en día, las mujeres participan en transacciones y cuentan con experiencia profesional en el campo del comercio, lo cual puede llevar a algunos Estados musulmanes a cambiar dicha regla. En un caso llevado ante la Corte Federal Paquistaní, se aceptó como testigo a una sola mujer. Sin embargo, todavía

³⁰ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 2:282, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 92.

³¹ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1ª ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 138.

hay Estados musulmanes que mantienen la perspectiva tradicional en relación al testimonio, y por lo mismo, violan el artículo 14 del Pacto.

Otro precepto que reitera la igualdad ante la ley es el artículo 19 de la Declaración de Cairo:

“19 – Artículo Decimonoveno

- a) Todos los hombres son iguales ante la Sharía, sin distinción entre gobernantes y gobernados.
- b) Acudir a los tribunales es un derecho garantizado para todos...”³²

El artículo 19 del Pacto habla de la libertad de opinión y expresión:

“Artículo 19

1. Nadie podrá ser molestado a causa de sus opiniones.
2. Toda persona tiene derecho a la libertad de expresión; este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones e ideas de toda índole, sin consideración de fronteras, ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección.
3. El ejercicio del derecho previsto en el párrafo 2 de este artículo entraña deberes y responsabilidades especiales. Por consiguiente, puede estar sujeto a ciertas restricciones, que deberán, sin embargo, estar expresamente fijadas por la ley y ser necesarias para:
 - a) Asegurar el respeto a los derechos o a la reputación de los demás;

³² <http://www.gees.org/articulo/952>

b) La protección de la seguridad nacional, el orden público o la salud o la moral públicas”.³³

El reconocimiento de la libertad de expresión lo encontramos como un derecho nato dentro del Derecho islámico en el siguiente precepto coránico: “El Clemente ha enseñado la Predicación. Ha creado al hombre, ha enseñado el discurso...”.³⁴

Kanali, un estudioso musulmán, clasifica en dos categorías las limitaciones a la libertad de expresión señaladas por la sharia: limitaciones morales y limitaciones legales. Las limitaciones morales se refieren a la conciencia del creyente y se conforman por: difamación, calumnia, mentira, burla, exposición de la debilidad de otros y disputa sarcástica. Las limitaciones legales son: usar lenguaje malo o hiriente públicamente, acusa calumniosa, difamación, insulto, maldición, discurso sedicioso y blasfemia. De todas las limitaciones a la libertad de expresión establecidas por la sharia, la blasfemia es la más controversial a la luz del Derecho Internacional de Derechos Humanos.³⁵ La blasfemia es cualquier pronunciamiento que exprese desprecio a Allah, a sus Nombres, atributos, leyes, órdenes o prohibiciones y a toda burla hacia Mahoma o cualquier otro profeta o apóstol de Allah.³⁶

³³ LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001, pág. 442.

³⁴ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 55:1-3, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 502.

³⁵ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 127.

³⁶ Encyclopaedia of Religion and Ethics, Edit. Hastings J., Vol 2, 1909, p. 672, citado por BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 128.

La Declaración de Cairo reitera la libertad de expresión en su artículo 22:

“22 - Artículo Vigésimo Segundo

a) Todo ser humano tiene derecho a la libertad de expresión, siempre y cuando no contradiga los principios de la Sharía.

b) Todo ser humano tiene derecho a prescribir el bien, y a imponer lo correcto y prohibir lo censurable, tal y como dispone la Sharía Islámica.

c) La información es una necesidad vital de la sociedad. Se prohíbe hacer un uso tendencioso de ella o manipularla, o que ésta se oponga a los valores sagrados [del Islam] o a la dignidad de los Profetas. Tampoco podrá practicarse nada cuyo objeto sea la trasgresión de los valores, la disolución de las costumbres, la corrupción, el mal o la convulsión de la fe.

d) No está permitido incitar al odio nacionalista o sectario, o cualquier otra cosa que conduzca a la discriminación racial en cualquiera de sus formas.”³⁷

A pesar de lo establecido en las convenciones internacionales, la única mujer que ha sido directora de un periódico del mundo araboislámico es Salima Ghezali. Ella dirigía el semanario argelino La Nation, y fue arrestada por el gobierno en varias ocasiones por los contenidos que publicaba en dicho semanario. Finalmente, en 1996, le suspendieron el semanario.³⁸

³⁷ <http://www.gees.org/articulo/952>

³⁸ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 90.

Otro caso es el de la escritora egipcia Nawal al Saadawi quien por denunciar los abusos políticos, sociales y sexuales a los que se someten a las mujeres en nombre de la tradición y de la religión, fue encarcelada en 1981 y excarcelada a fines del mismo año.³⁹

El artículo 23 del Pacto consagra el derecho a casarse y formar una familia:

“Artículo 23

1. La familia es el elemento natural y fundamental de la sociedad y tiene derecho a la protección de la sociedad y del Estado.
2. Se reconoce el derecho del hombre y de la mujer a contraer matrimonio y a fundar una familia si tienen edad para ello.
3. El matrimonio no podrá celebrarse sin el libre y pleno consentimiento de los contrayentes.
4. Los Estados Partes en el presente Pacto tomarán las medidas apropiadas para asegurar la igualdad de derechos y de responsabilidades de ambos esposos en cuanto al matrimonio, durante el matrimonio y en caso de disolución del mismo. En caso de disolución, se adoptarán disposiciones que aseguren la protección necesaria a los hijos”.⁴⁰

Existen diferencias entre el Derecho islámico y el Derecho Internacional de Derechos Humanos en cuanto a la igualdad de derechos y

³⁹ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 135.

⁴⁰ LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001, pág. 443.

responsabilidades de los esposos durante el matrimonio y su disolución.⁴¹ Durante las discusiones sobre el documento preliminar de la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer los países musulmanes objetaron el texto del artículo 16 por no existir una conformidad con los principios del Derecho islámico respecto a los derechos y responsabilidades de los esposos durante el matrimonio y su disolución. Debido a eso, la mayoría de los países musulmanes que ratificaron la Convención, presentaron una reserva al artículo 16. Dicho artículo de la Convención expresa lo siguiente:

“Artículo 16

1. Los Estados Partes adoptarán todas las medidas adecuadas para eliminar la discriminación contra la mujer en todos los asuntos relacionados con el matrimonio y las relaciones familiares y, en particular, asegurarán en condiciones de igualdad entre hombres y mujeres:

- a) El mismo derecho para contraer matrimonio;
- b) El mismo derecho para elegir libremente cónyuge y contraer matrimonio sólo por su libre albedrío y su pleno consentimiento;
- c) Los mismos derechos y responsabilidades durante el matrimonio y con ocasión de su disolución;
- d) Los mismos derechos y responsabilidades como progenitores, cualquiera que sea su estado civil, en materias relacionadas con sus hijos; en todos los casos, los intereses de los hijos serán la consideración primordial;

⁴¹ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 133.

e) Los mismos derechos a decidir libre y responsablemente el número de sus hijos y el intervalo entre los nacimientos y a tener acceso a la información, la educación y los medios que les permitan ejercer estos derechos; f) Los mismos derechos y responsabilidades respecto de la tutela, curatela, custodia y adopción de los hijos, o instituciones análogas cuando quiera que estos conceptos existan en la legislación nacional; en todos los casos, los intereses de los hijos serán la consideración primordial;

g) Los mismos derechos personales como marido y mujer, entre ellos el derecho a elegir apellido, profesión y ocupación;

h) Los mismos derechos a cada uno de los cónyuges en materia de propiedad, compras, gestión, administración, goce y disposición de los bienes, tanto a título gratuito como oneroso.

2. No tendrán ningún efecto jurídico los esponsales y el matrimonio de niños y se adoptarán todas las medidas necesarias, incluso de carácter legislativo, para fijar una edad mínima para la celebración del matrimonio y hacer obligatoria la inscripción del matrimonio en un registro oficial”.⁴²

Algunos versículos del Corán hablan de la diferenciación de roles, tales como los siguientes: “...las mujeres tienen sobre los esposos idénticos derechos que ellos tienen sobre ellas, según es conocido; pero los hombres

⁴²Comp. Programa de Cooperación sobre derechos humanos México-Comisión Europea, Derechos Humanos Instrumentos de Protección Internacional, 1ª ed., Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2004, pág.398.

tienen sobre ellas preeminencia...”.⁴³ “Los hombres están por encima de las mujeres, porque Dios ha favorecido a unos respecto de otros, y porque ellos gastan parte de sus riquezas a favor de las mujeres...”.⁴⁴

Los dos anteriores versículos en vez de interpretarlos como superioridad de un género sobre el otro, deben entenderse en el contexto de la percepción islámica de la diferenciación de roles dentro de la familia. Desde el punto de vista sociológico, la autoridad y poder son elementos esenciales de la estructura de cualquier grupo y la estructura familiar no es la excepción. Un estudioso musulmán, Zeldich, señala que en la mayoría de las sociedades el rol protector corresponde al esposo-padre. En casos excepcionales la esposa-madre asume el papel protector dentro de la familia. Eso es probablemente lo que explica el grado de responsabilidad que tienen los hombres. Por lo mismo, la autoridad y liderazgo no están relacionados con la idea de que el hombre es superior, sino que se relaciona con los roles que se juegan dentro de la familia.⁴⁵

En Jordania, en 1995, dentro del marco de las conferencias llevadas a cabo en el Instituto Internacional de Pensamiento Islámico, una líder islamista expresó que el Corán no dice Dios a quien prefiere sobre el otro. Ella planteó la interrogante de si los hombres son privilegiados por ser responsables de la familia o si las mujeres son privilegiadas por tener menos

⁴³ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 2:228, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. .

⁴⁴ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 4:38, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 119 y 120.

⁴⁵ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 136.

responsabilidades que los hombres. Otra mujer argumentó que la preferencia del hombre sobre la mujer no tiene nada que ver con el intelecto sino con la fuerza física solamente.⁴⁶

Respecto a la igualdad de derechos en el matrimonio y en su disolución bajo el artículo 23 (4) del Pacto, existen áreas que están en aparente contradicción con el Derecho islámico. Entre éstas se encuentra el derecho que tienen los hombres a la poligamia y el derecho de los hombres a casarse con mujeres cristianas o judías, la porción hereditaria de la mujer y el derecho al divorcio, mientras que las mujeres no cuentan con dichos derechos.⁴⁷

El Comité ha dicho que la poligamia es incompatible con la igualdad de derechos en el matrimonio de acuerdo al Pacto y debe ser abolida en donde todavía exista. El problema radica en que el Corán permite la poligamia: "...Casaos con las mujeres que os gusten, dos, tres o cuatro. Si teméis no ser equitativos, casaos con una o con lo que poseen vuestras diestras, las esclavas. Eso es lo más indicado para que no os apartéis de la justicia..."⁴⁸

En este contexto los ulemas interpretan la justicia como igual trato respecto a comida, vestido y casa. Otros extienden el concepto hasta hablar de amor y ternura, lo cual hace imposible el ser justo.⁴⁹ Sin embargo, muchos

⁴⁶ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 151.

⁴⁷ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 138.

⁴⁸ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 4:3, 4^a ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 115.

⁴⁹ Cfr. MASHOUR, Amira, "Islamic Law and Gender Equality- Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and

estudiosos y juristas musulmanes contemporáneos dicen que tan sólo la idea de no ser justos con sus esposas deja a un lado el permiso a la poligamia. El jurista de finales del siglo XIX, Muhammad Abduh, realizó una interpretación del versículo anterior junto con el siguiente: “No podréis ser equitativo con vuestras mujeres aunque queráis...”.⁵⁰ Al realizar la interpretación conjunta de los dos versos anteriores, llegó a la conclusión de que el abuso en la poligamia crea injusticia y por lo tanto, la poligamia está prohibida. Esto en virtud de que el ser justo con todas las esposas es un requisito para la poligamia y como es imposible que los hombres sean justos con todas sus mujeres, queda prohibida la poligamia. Varios Estados musulmanes han utilizado la interpretación realizada por Muhammad para restringir o abrogar la poligamia. Otro argumento que utilizan es que el permiso a la poligamia puede ser controlado en razón del bienestar o maslahah. Sin embargo, algunos juristas tienen miedo de hablar de su prohibición debido a que el Corán la permite.⁵¹

Otro aspecto importante que aparentemente viola el artículo 23 (4) del Pacto es la prohibición a las mujeres para que se casen con hombres no musulmanes. El siguiente versículo del Corán que consagra dicha prohibición: “...No desposéis vuestras hijas con los asociados hasta que crean. Un esclavo creyente es mejor que un asociador, aunque éste os

Egypt”, en Human Rights Quarterly, John Hopkins University Press, USA, Volume 27, Number 2, May 2005, pág. 570.

⁵⁰ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 4:128, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 130 y 131.

⁵¹ Cfr. MASHOUR, Amira, “Islamic Law and Gender Equality- Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt”, en Human Rights Quarterly, John Hopkins University Press, USA, Volume 27, Number 2, May 2005, pág. 568.

guste”.⁵² En cambio, los hombres musulmanes tienen permitido casarse con cristianas o judías: “...Las mujeres recatadas, creyentes, o de aquellos a quienes se dio el Libro antes que a vosotros, os son lícitas, en cuanto las deis sus salarios como esposos suyos, no como fornicadores o tomadores de amantes...”.⁵³ Los juristas musulmanes justifican lo anterior diciendo que un hombre musulmán que se casa con una cristiana o judía tiene la obligación religiosa de respetar la religión de su mujer mientras que, un judío o un cristiano que se casa con una musulmana no tiene dicha obligación y por lo tanto, las creencias religiosas de la musulmana se ven en peligro. Por otra parte, bajo el sistema internacional de derechos humanos, debido a la libertad de pensamiento, conciencia y religión, cualquier hombre de otra religión ya sea cristiana o judía debe respetar la libertad de creencia y religión de la esposa musulmana.⁵⁴

Otro aspecto con el que aparentemente se viola el artículo 23 (4) del Pacto, es el relativo a la disolución del matrimonio. El Comité señala que en la disolución del matrimonio, los Estados deben asegurar que el divorcio o nulidad del matrimonio se dé bajo los mismos términos tanto para las mujeres como para los hombres. Sin embargo, en el Derecho islámico, la disolución del matrimonio se puede dar a través del repudio del esposo o talâq, por solicitud de la mujer o Khul, disolución por acuerdo mutuo o mubâra’ah, o disolución por orden judicial o fask. El repudio unilateral o talâq

⁵² Traduc. VERNET, Juan, El Corán 2:220, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 82.

⁵³ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 5:7, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 138.

⁵⁴ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 145.

es un derecho exclusivo del hombre, mientras que en los otros tres puede participar la mujer. El talâq puede ser ejercido por el esposo bajo su discreción, por cualquier razón o incluso sin haber razón alguna. Legalmente un hombre se puede divorciar de su mujer con el simple hecho de decirle a su mujer que se divorcia de ella. En cambio, en caso de que una mujer ejerza el khul, puede que su marido no dé su consentimiento para la disolución y retenga a su mujer. En este caso, la mujer sólo podrá pedir la orden judicial o fask, la cual puede que tampoco la obtenga si la razón para la disolución del matrimonio no está dentro de los límites legales tradicionales. Es evidente que el hombre tiene ventaja sobre la mujer en el procedimiento de disolución del matrimonio. Esto puede estar relacionado con el hecho de que el hombre es quien comúnmente propone matrimonio y paga la dote. Sin embargo, algunos Estados musulmanes han modificado sus Estatutos Personales en materia de disolución del matrimonio; prohibiendo el talâq o estableciendo el derecho de la mujer de estipular en el contrato matrimonial su derecho de pedir el divorcio lo cual se llama khiyâr al-talâq.⁵⁵

Derechos políticos

“Artículo 25

Todos los ciudadanos gozarán, sin ninguna de las distinciones mencionadas en el artículo 2, y sin restricciones indebidas, de los siguientes derechos y oportunidades:

⁵⁵ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 152.

- a) Participar en la dirección de los asuntos públicos, directamente o por medio de representantes libremente elegidos;
- b) Votar y ser elegidos en elecciones periódicas, auténticas, realizadas por sufragio universal e igual y por voto secreto que garantice la libre expresión de la voluntad de los electores;
- c) Tener acceso, en condiciones generales de igualdad, a las funciones públicas de su país”.⁵⁶

El Comité indicó que el inciso a) del artículo 25 del Pacto abarca los asuntos públicos que se relacionan con el ejercicio del poder político particularmente del ejercicio del poder legislativo, ejecutivo y poderes administrativos. Señaló que los medios para que los ciudadanos ejerzan dicho derecho deben estar contenidos en la constitución u otras leyes. También indicó que no debe haber distinción en base a raza, color, sexo, lenguaje, religión o cualquier otro tipo de distinción entre los ciudadanos para el ejercicio de dichos derechos.

Existe evidencia dentro de la sharia de que la comunidad tiene derecho a elegir a sus líderes directa o indirectamente. El Corán señala en muchos versículos que la soberanía de los cielos y la tierra pertenece a Dios, pero también se menciona que Dios hizo a los seres humanos agentes y representantes en la tierra. Basándose en lo anterior y en las prácticas de elección de califas después de la muerte de Mahoma, los juristas musulmanes contemporáneos dicen que cada musulmán tiene derecho de

⁵⁶ LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001, pág. 444.

participar directa o indirectamente en los asuntos públicos y en los procesos electorales del Estado.⁵⁷

El artículo 23 de la Declaración de Cairo estipula lo siguiente:

“23 - Artículo Vigésimo Tercero

... b) Todo ser humano tiene derecho a participar, directa o indirectamente, en los asuntos públicos de su país, así como el derecho de asumir funciones públicas, según estipulen los preceptos de la sharía”.⁵⁸

No existe disposición alguna dentro del Derecho islámico que prohíba a las mujeres votar y tomar parte en los asuntos públicos. Sin embargo, en la práctica, en algunos Estados musulmanes se prohíbe la participación de la mujer. Un ejemplo de esto fue la reserva presentada por Kuwait al artículo 7 (a) de la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer a la hora de ratificar dicha Convención. Su reserva se debió al Acta Electoral Kuwaití, la cual reserva a los hombres el derecho a votar y ser votado. El artículo 7 de la Convención estipula lo siguiente:

“Artículo 7

Los Estados Partes tomarán todas las medidas apropiadas para eliminar la discriminación contra la mujer en la vida política y pública

⁵⁷ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 157.

⁵⁸ <http://www.gees.org/articulo/952>

del país y, en particular, garantizarán a las mujeres, en igualdad de condiciones con los hombres, el derecho a:

- a) Votar en todas las elecciones y referéndums públicos y ser elegibles para todos los organismos cuyos miembros sean objeto de elecciones públicas;
- b) Participar en la formulación de las políticas gubernamentales y en la ejecución de éstas, y ocupar cargos públicos y ejercer todas las funciones públicas en todos los planos gubernamentales;
- c) Participar en organizaciones y en asociaciones no gubernamentales que se ocupen de la vida pública y política del país”.⁵⁹

En 1982 se llevó ante la Corte Federal de Paquistán, un caso en que se pedía la revocación del nombramiento de una mujer como juez. El juez jefe de la corte, Aftab Hussain resolvió que era válido en virtud de que el Imán Ibn Jarîr al-Tabari apoyaba el nombramiento de una mujer tanto como juez como jefe de Estado y también porque un punto de vista similar sostuvo el Imán Mâlik.⁶⁰

⁵⁹ Comp. Programa de Cooperación sobre derechos humanos México-Comisión Europea, Derechos Humanos Instrumentos de Protección Internacional, 1ª ed., Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2004, pág. 393.

⁶⁰ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 161.

A pesar de los anteriores preceptos, actualmente de los seis países en el mundo en donde no se permite el voto femenino, cinco son musulmanes: Arabia Saudí, Qatar, Emiratos Árabes Unidos, Omán y Kuwait.⁶¹

“En Arabia Saudí, entre las 90 personas miembros del consejo consultivo, no hay ni una sola mujer. En Yemen, las mujeres pueden ser elegidas, pero la realidad lo hace prácticamente imposible...en el sultanato de Omán, dos mujeres han sido elegidas para el Consejo Consultivo”.⁶²

Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales

El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en adelante, Pacto Internacional, entró en vigor el 3 de enero de 1976. En diciembre del 2002 fue ratificado por 146 Estados de los cuales, 57 son miembros de la Organización de la Conferencia Islámica.

“Artículo 6

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho a trabajar, que comprende el derecho de toda persona a tener la oportunidad de ganarse la vida mediante un trabajo libremente escogido o aceptado, y tomarán medidas adecuadas para garantizar este derecho.

⁶¹ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno. Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 282.

⁶² KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno. Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 295.

2. Entre las medidas que habrá de adoptar cada uno de los Estados Partes en el presente Pacto para lograr la plena efectividad de este derecho deberá figurar la orientación y formación tecnicoprofesional, la preparación de programas, normas y técnicas encaminadas a conseguir un desarrollo económico, social y cultural constante y la ocupación plena y productiva, en condiciones que garanticen las libertades políticas y económicas fundamentales de la persona humana”.⁶³

Este derecho la única limitante que presenta dentro del Derecho islámico, es que no puede escoger un trabajo que esté prohibido por la sharia, es decir, la prostitución, las apuestas, la usura y la venta de bebidas alcohólicas. Esta prohibición está también establecida en el artículo 14 de la Declaración de Cairo:

“14- Artículo Decimocuarto

El ser humano tiene derecho a unas ganancias legítimas [según lo estipulado por la Sharía], libres de especulación, o fraude, o perjuicio para sí o para otros. La usura está terminantemente prohibida”.⁶⁴

El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, en adelante, El Comité, expresó su preocupación respecto al derecho de las mujeres musulmanas para escoger el trabajo de su gusto en las observaciones que realizó al reporte de la República Islámica de Irán en 1993. Esto debido a

⁶³ Comp. BROTONS, Antonio Remiro, et al., Derecho Internacional textos y otros documentos, 1ª ed., Edit. McGraw Hill, Madrid, España, 2001, pág. 866.

⁶⁴ <http://www.gees.org/articulo/952>

que las mujeres tenían prohibido ocupar cargos en los ministerios y a que el Código Civil Iraní establece el requisito de que la mujer debe pedir permiso a su esposo para aceptar un trabajo, permiso que puede ser omitido si así se establece en el contrato matrimonial.⁶⁵

Hamidullah, un estudioso musulmán contemporáneo señala que en todas las épocas de la historia islámica, incluyendo los tiempos del Profeta, las mujeres musulmanas participaron en todas las profesiones adecuadas para ellas. Pone como ejemplo que el Califa Umar empleó a Shifa bint Abdullah como inspectora en un mercado. Por su parte, Abdulati cuenta que los registros históricos señalan que las mujeres participaron en la vida pública, inclusive en batallas.⁶⁶

El artículo 12 de la Declaración de Cairo también estipula:

“13 – Artículo Decimotercero

El trabajo es un derecho que el estado y la sociedad garantizarán a todo sujeto capaz de ejercerlo. El ser humano tiene la libertad de elegir el trabajo que le sea conveniente, en tanto asegure sus intereses y los intereses de la sociedad. El trabajador tendrá derecho a seguridad, bienestar, y a todas las demás garantías sociales. No se le encomendarán tareas que no sea capaz de realizar, ni será sometido a coerción, explotación o daño. Es su derecho —sin distinción entre hombre y mujer— recibir un salario justo a cambio de

⁶⁵ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 179.

⁶⁶ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 180.

su trabajo, sin retrasos; y obtendrá las vacaciones, promociones y estipendios que merezca. A cambio, se le reclamará fidelidad y competencia. En caso de discrepancias entre el trabajador y el dueño del trabajo, el estado deberá intervenir para arreglar litigios, enmendar la injusticia, sentar derecho y hacer justicia con imparcialidad”.⁶⁷

La religión a veces es utilizada para inducir a la mujer a trabajar; en estos casos se acentúan las interpretaciones que alaban el trabajo de la mujer y la igualdad de sexos. Una vez que su fuerza laboral ya no es necesaria, se pide a la mujer que se quede en casa para atender el hogar y a los hijos, entonces es cuando se destacan aquellos pasajes en los que se habla del rol de la mujer como madre y ama de casa.⁶⁸

El artículo 10 del Pacto Internacional trata los derechos de la familia:

“Artículo 10

Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que:

1. Se debe conceder a la familia, que es el elemento natural y fundamental de la sociedad, la más amplia protección y asistencia posibles, especialmente para su constitución y mientras sea responsable del cuidado y la educación de los hijos a su cargo. El

⁶⁷ <http://www.gees.org/articulo/952>

⁶⁸ Cfr. AL-SAYYID MARSOT, Afaf Lutfi, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 50.

matrimonio debe contraerse con el libre consentimiento de los futuros cónyuges...”⁶⁹

El requisito de libre consentimiento de los posibles esposos es una condición importante del matrimonio dentro del Derecho islámico. Existe un relato que indica que una señora llamada Khansâ'a bint Khidhâm se quejó con el Profeta porque su padre la casó contra su voluntad y Mahoma anuló su matrimonio. Existe otra Tradición que habla de una niña que se quejó con el Profeta de haber sido obligada a casarse en contra de su voluntad y él le dio la opción de anular su matrimonio. En base a esta última Tradición, una niña que sea obligada a casarse antes de que alcance la madurez, tiene la opción de revocar dicho matrimonio cuando alcance la madurez conforme al Derecho islámico. El derecho anterior se llama opción de pubertad o Khiyâr al-bulûg dentro del Derecho Familiar islámico.⁷⁰

El artículo 5 de la Declaración de Cairo también defiende el matrimonio:

“5- Artículo Quinto

a) La familia es el fundamento de la sociedad, y el matrimonio es el fundamento de la familia. Los hombres y las mujeres tienen el derecho de casarse, y sin su consentimiento no es posible restricción alguna basada en la raza, el color o la nacionalidad.

⁶⁹ Comp. BROTONS, Antonio Remiro, et al., Derecho Internacional textos y otros documentos, 1ª ed., Edit. McGraw Hill, Madrid, España, 2001, pág. 867.

⁷⁰ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 195.

b) La sociedad y el estado eliminarán los obstáculos para el matrimonio y lo facilitarán, protegiendo y salvaguardando a la familia”.⁷¹

El derecho a la educación está consagrado en el artículo 13 del Pacto Internacional:

“Artículo 13

1. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen el derecho de toda persona a la educación. Convienen en que la educación debe orientarse hacia el pleno desarrollo de la personalidad humana y del sentido de su dignidad, y debe fortalecer el respeto por los derechos humanos y las libertades fundamentales. Convienen asimismo en que la educación debe capacitar a todas las personas para participar efectivamente en una sociedad libre, favorecer la comprensión, la tolerancia y la amistad entre todas las naciones y entre todos los grupos raciales, étnicos o religiosos, y promover las actividades de las Naciones Unidas en pro del mantenimiento de la paz.

2. Los Estados Partes en el presente Pacto reconocen que, con objeto de lograr el pleno ejercicio de este derecho:

a) La enseñanza primaria debe ser obligatoria y asequible a todos gratuitamente;

b) La enseñanza secundaria, en sus diferentes formas, incluso la enseñanza secundaria técnica y profesional, debe ser generalizada y

⁷¹ <http://www.gees.org/articulo/952>

hacerse accesible a todos, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita;

c) La enseñanza superior debe hacerse igualmente accesible a todos, sobre la base de la capacidad de cada uno, por cuantos medios sean apropiados, y en particular por la implantación progresiva de la enseñanza gratuita;

d) Debe fomentarse o intensificarse, en la medida de lo posible, la educación fundamental para aquellas personas que no hayan recibido o terminado el ciclo completo de instrucción primaria;

e) Se debe proseguir activamente el desarrollo del sistema escolar en todos los ciclos de la enseñanza, implantar un sistema adecuado de becas, y mejorar continuamente las condiciones materiales del cuerpo docente.

3. Los Estados Partes en el presente Pacto se comprometen a respetar la libertad de los padres y, en su caso, de los tutores legales, de escoger para sus hijos o pupilos escuelas distintas de las creadas por las autoridades públicas, siempre que aquéllas satisfagan las normas mínimas que el Estado prescriba o apruebe en materia de enseñanza, y de hacer que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa o moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.

4. Nada de lo dispuesto en este artículo se interpretará como una restricción de la libertad de los particulares y entidades para establecer y dirigir instituciones de enseñanza, a condición de que se respeten los principios enunciados en el párrafo 1 y de que la

educación dada en esas instituciones se ajuste a las normas mínimas que prescriba el Estado”.⁷²

La educación es una herramienta esencial para el ejercicio y pleno goce de los derechos humanos. Sin el mínimo nivel de educación y alfabetización, el conocimiento de un individuo sobre sus derechos humanos se puede ver gravemente afectado. El fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y libertades fundamentales se debe lograr a través de la educación en general y de la enseñanza de los derechos humanos dentro de los programas educativos.⁷³

La educación es la base para que las mujeres tengan la habilidad de influir en la sociedad musulmana y puedan determinar cuál es la correcta aplicación del Islam a sus necesidades. La educación es una obligación religiosa para todos los musulmanes puesto que se cree que aquellos que buscan el conocimiento son recompensados con el paraíso.⁷⁴

En diversos versículos del Corán se refleja la importancia de la educación, de alcanzar el conocimiento, al igual que las Tradiciones indican el gran valor que Mahoma le daba a la educación.⁷⁵ Dicha importancia de la

⁷² Comp. BROTONS, Antonio Remiro, et al., Derecho Internacional textos y otros documentos, 1ª ed., Edit. McGraw Hill, Madrid, España, 2001, pág. 868.

⁷³ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 210.

⁷⁴ Cfr. SAYEH, Leila P. et al, “Islam and the Treatment of Women: An Incomplete Understanding of Gradualism”, en Texas International Law Journal, The University of Texas School of Law, USA, volume 30, number 2, spring 1995, pág. 325.

⁷⁵ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 212.

educación también la encontramos plasmada en la Declaración de Cairo en su artículo 9:

“9 – Artículo Noveno

a) La búsqueda del conocimiento es una obligación; la instrucción, un deber que recae sobre la sociedad y el estado, el cual asegurará los procedimientos y medios para lograrlo, y garantizará su diversidad, en tanto que hace posible el interés de la sociedad y brinda al ser humano el conocimiento de la religión del Islam, los secretos del universo y su explotación para el bien de la humanidad.

b) Es un derecho del hombre el recibir de las instituciones educativas y de instrucción tales cuales la familia, la escuela, la universidad, los medios de comunicación, etc., una educación humana tanto religiosa como secular, completa y equilibrada, que desarrolle su personalidad y fortalezca su fe en Allah, así como el respeto y la defensa de los derechos y los deberes”.⁷⁶

La falta de educación sobre los derechos humanos niega a los individuos su derecho de conocer sus derechos como seres humanos bajo el Derecho nacional y el Internacional. Por esto, la educación sobre derechos humanos es tan importante como el goce de dichos derechos.⁷⁷

⁷⁶ <http://www.gees.org/articulo/952>

⁷⁷ Cfr. BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003, pág. 213.

CAPÍTULO TERCERO

SITUACIÓN JURÍDICA DE LA MUJER EN EL ISLAM

1. El estatuto privado de la mujer

El estatuto legal de la mujer

El Derecho de familia

El Derecho Familiar está constituido por las leyes que rigen las relaciones entre hombres y mujeres en el matrimonio, el divorcio, herencia, tutela y custodia de los hijos.¹

La escuela hanafita otorga pocos derechos a las mujeres en materia de derecho familiar, por otra parte, la escuela malekita ofrece una mayor protección a los derechos de la mujer. Las diferencias entre las escuelas de derecho en materia de derecho familiar indican la discrepancia en la interpretación de las fuentes islámicas.²

Sucesiones

Existe un malentendido en cuanto a que muchos creen que la mujer hereda sólo la mitad de lo que hereda el hombre, lo cual les parece un trato desigual. La realidad es que el hombre sólo hereda dos veces más que una mujer en sólo cuatro casos, en los cuales el hombre queda a cargo de todas

¹ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 141.

² Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 225.

las obligaciones financieras. Es de destacar que en más de treinta casos la herencia de una mujer es igual a la del hombre. En otros muchos casos la mujer hereda inclusive más que el hombre o bien ella hereda y el hombre no.

La herencia de la mujer en el Islam refleja los principios islámicos de la Sharia, la cual le garantiza a la mujer un estatus elevado y respetado. De hecho, las mujeres heredan menos que los hombres en muy pocos casos, contrario a lo que comúnmente se cree.³

Categorías de herederos

Hay dos categorías de herederos. Por un lado encontramos a los As'hab Al Forood, aquellos titulares de una porción legal. Sus porciones están previstas en el Corán o en la Sunna. Tienen prioridad en la distribución de la herencia. Por otro lado, encontramos a los As'abat, los cuales tienen un vínculo paterno. Sus porciones les son entregadas si al acabar la repartición de las porciones legales todavía sobra parte de la herencia.

En el Corán se mencionan a doce titulares de una porción legal, de entre los cuales ocho son mujeres: la madre, la abuela, la esposa, la hija, la nieta, la hermana, hermanastra por el lado paterno, y finalmente, la hermanastra por el lado materno. Los cuatro hombres son los siguientes: el padre, el abuelo, el esposo, y el hermano por el lado materno. Cabe señalar que tanto, medios

.

hermanos como medias hermanas por el lado materno, reciben porciones iguales sin importar su género. ⁴

El grado de relación con el de *cujus*

Entre más cercana sea la persona al de *cujus*, mayor será la porción que le corresponda, sin importar su género. Por ejemplo, la hija del de *cujus* hereda más que el hermano del de *cujus*.

Existen excepciones a favor de las mujeres. Por ejemplo, una abuela materna hereda tanto como el padre del de *cujus* aunque la relación del padre sea más cercana. En este caso se puede ver que las mujeres fueron exceptuadas del criterio del grado de relación. Otro ejemplo lo encontramos en la media hermana por el lado materno porque ésta hereda una porción igual que la de los hermanos. ⁵

La relación entre la generación de herederos y la generación del de *cujus*

El criterio que se maneja es que entre más joven sea la generación de herederos, más años tiene por delante de vida y por lo tanto, su necesidad es mayor; por lo mismo, su porción de la herencia es mayor que la de la generación de los viejos. Siguiendo este criterio, la porción de la hija es

⁴ Cfr. RAWAN, Zeinab, Women's Inheritance in Islam, The National Council for Women, 2nd ed. Cairo, Egipto, 2004, pág. 9.

⁵ Cfr. RAWAN, Zeinab, Women's Inheritance in Islam, The National Council for Women, 2nd ed. Cairo, Egipto, 2004, pág. 11.

mayor que la de su abuelo. Si es hija única le corresponderá la mitad de la herencia y si son dos, les corresponderán dos tercios.

Cuando el de cujus es una mujer y a ésta le sobreviven una hija y el esposo, la hija heredará la mitad de la herencia, mientras que el esposo se quedará con un cuarto. Este es un caso en que la mujer hereda el doble de lo que hereda el hombre.⁶

La carga financiera

La carga financiera es la razón por la cual en algunos casos la mujer hereda la mitad de la porción del hombre. Son cuatro los casos:

- Cuando el de cujus tiene hijas e hijos, el hijo hereda el doble.
- Cuando al de cujus no le sobreviven una esposa o esposo o hijos, pero sus dos padres están vivos, la madre obtiene un tercio, mientras que el padre obtiene dos tercios.
- Cuando al de cujus le sobreviven una hermana o media hermana del lado paterno y un hermano o medio hermano del lado paterno, el hombre recibirá el doble.
- Cuando ya sea al esposo o a la esposa le sobrevive a su pareja, la herencia se debe repartir de la siguiente manera:

Si no hay niños, el esposo hereda la mitad de la herencia de su esposa, mientras que si se trata de la esposa, ésta recibe sólo un cuarto de la herencia de su esposo.

⁶ Cfr. RAWAN, Zeinab, Women's Inheritance in Islam, The National Council for Women, 2nd ed. Cairo, Egipto, 2004, pág. 13.

En caso de que hubiera niños, el esposo recibe un cuarto de la herencia de la esposa, en cambio, tratándose de la esposa, ésta sólo recibiría un octavo de la herencia de su esposo.

Una regla muy importante que cabe destacar en materia sucesoria es que si el porcentaje total de las porciones legales es mayor al cien por ciento, una parte de cada porción debe reducirse hasta llegar al cien por ciento.⁷ Otra regla relevante es que a seis personas jamás se les podrá negar su porción hereditaria. Tres de ellas son mujeres: la esposa, la hija y la madre; y tres son hombres: el esposo, el hijo y el padre.

Otro aspecto que refleja que la mujer no es tratada de manera desigual frente al hombre es que las mayores porciones legales establecidas en el Corán son de dos tercios, y éstas sólo son contempladas para mujeres. También en dieciséis casos las mujeres heredan por un derecho legal, mientras que los hombres sólo tienen este derecho en seis casos.⁸

Matrimonio

La sharia define al matrimonio como un contrato entre dos partes y como se trata de un contrato cualquiera de las partes tiene el derecho a agregar condiciones que son vinculantes para ambos.⁹

⁷ Cfr. RAWAN, Zeinab, Women's Inheritance in Islam, The National Council for Women, 2nd ed. Cairo, Egipto, 2004, pág. 15.

⁸ Cfr. RAWAN, Zeinab, Women's Inheritance in Islam, The National Council for Women, 2nd ed. Cairo, Egipto, 2004, pág. 25.

⁹ Cfr. AFIFI, Mohamed, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 204.

En el contrato de matrimonio, Alá obliga al hombre a darle una dote a la mujer y también debe encargarse de su manutención o nafaqa. Su manutención incluye comida, casa y vestimenta. El esposo puede suspender la nafaqa si la esposa es desobediente, si es encarcelada por deudas o si realiza el peregrinaje sin su esposo. El hombre también tendrá que mantener a los hijos.¹⁰

De acuerdo a las colecciones de hadiths de Bukhari y Muslim, la mujer tiene que dar su consentimiento para el matrimonio sino éste será nulo.¹¹ Durante el periodo el imperio otomano, los menores podían ser casados por su tutor quien ejercía el wilayat al-ijbar, es decir, su derecho de obligarlos a contraer matrimonio. En el siglo XX, en la mayoría de los países musulmanes se estableció como edad mínima para casarse a los 16 años para las mujeres y 18 años para los hombres.¹²

En el código civil de Turquía se señala 15 años como edad mínima de la mujer para contraer matrimonio, sin embargo, un juez podrá escuchar a los padres y tutores para autorizar un matrimonio de una niña menor a 14 años. En Etiopía las cosas están peor, puesto que los acuerdos matrimoniales se realizan cuando las niñas tienen 4 ó 5 años o incluso antes de que nazcan y

¹⁰ Cfr. ABDUL-KHALIQ, Shayk Abdur-Rahman, The Wisdom Behind the Islamic Laws Regarding Women, S.N.E., Muslim World League Offices in North America and UN, New York, 1995, pág. 23.

¹¹ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 211.

¹² Cfr. SONBOL, Amira El Azahary, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 13.

en ocasiones se rapta a las niñas de 8 años para que contraigan matrimonio.¹³

Nulidad del matrimonio por falta de consentimiento del tutor

En 1996 en Paquistán se dieron varios casos en que mujeres tuvieron la capacidad legal para contraer matrimonio, pero de repente sus matrimonios podían ser declarados nulos debido a que se habían casado sin el consentimiento de sus tutores. Paquistán abandonó la regla hanafita, kafa'a, la cual señala que el matrimonio de una mujer puede ser nulificado por su tutor si el matrimonio se contrajo sin su consentimiento. Sin embargo, la Alta Corte de Lahore trajo de nuevo a la luz las prerrogativas del tutor bajo la ley hanafita.

Uno de los casos fue el de Saima Waheed, en el cual su padre pedía la nulidad de su matrimonio en base a que él no dio su consentimiento. Su padre la encerró y la privó de alimentos. Ella escapó y pidió la ayuda de Asma Jahangir, una mujer activista de los derechos de las mujeres. Finalmente a fines de 1996, la Suprema Corte suspendió la sentencia de la Alta Corte, la cual había disuelto el matrimonio de Saima. Este caso causó mucha controversia entre los que apoyan los derechos de las mujeres y los opositores de dichos derechos.

¹³ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 70.

En Egipto debido a una reforma constitucional de 1980, la ley islámica se convirtió en la principal fuente de legislación. Las reglas de la sharia pueden ser un peligro si son utilizadas por fundamentalistas porque esto repercute en los derechos de las mujeres. Tal fue el caso de Nasr Hamid Abu Zaid, el cual es un profesor de la Universidad del Cairo. Él presentó una tesis en 1992, la cual proponía formas innovadoras de acercarse al texto del Corán. A raíz de esto, en 1995 fundamentalistas islámicos convencieron a la Corte para que declararan que Abu Zaid era apóstata. Dicha decisión de la Corte fue confirmada por la Corte de Casación del Cairo en 1995. La declaración de su apostasía implicó la terminación de su matrimonio, puesto que una mujer no puede estar casada con un hombre que no sea musulmán. A la mujer de Abu Zaid, Ibithal Yunis, ni siquiera le pidieron su opinión.

Tanto la sentencia que se dio en Egipto como la de Paquistán violan flagrantemente los derechos humanos de las mujeres. En el caso de la disolución de Ibtihal Yunis se viola el principio de equidad en la capacidad contractual, el cual está consagrado en la Convención sobre la Eliminación de Cualquier Forma de Discriminación Contra la Mujer. En el artículo 15.2 de dicha Convención, se señala que los Estados parte deben dar a la mujer en asuntos civiles, la misma capacidad legal que tienen los hombres; y se les debe tratar igual durante todas las etapas del proceso ante las cortes o tribunales. Cabe señalar que Egipto no presentó reservas respecto a esta Convención.¹⁴

¹⁴ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation., 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 33.

Divorcio

El término coránico de divorcio es talaq el cual es un derecho que corresponde solamente al hombre. Después del divorcio la mujer debe esperar tres meses para volverse a casar, esto en razón de que podría estar embarazada. Y para aquellas mujeres que supieran que están embarazadas en el momento del divorcio, su tiempo de espera será hasta que den a luz. El tiempo de espera en ambos casos se llama 'idda.¹⁵

Existen subdivisiones del talaq en el derecho islámico. Los juristas hablan del talaq as-sunna, forma de divorcio acorde a la Sunna y del talq al bid'a, una forma inventada de divorcio. En el primer tipo de divorcio la mujer no debe estar en su periodo menstrual cuando el esposo pronuncie el divorcio. A partir del pronunciamiento la pareja se debe abstener de tener sexo hasta que termine el idda. Al terminar el idda si el esposo todavía quiere divorciarse, entonces quedan divorciados. Si quisieran volver a casarse tendría que celebrar un nuevo contrato. Este tipo de divorcio es revocable, se llama at-talaq ar-rajai y sólo puede llevarse a cabo dos veces. La tercera vez el divorcio se vuelve irrevocable y se llamará at-talaq al-batta. En este último caso, la pareja sólo podrá volver a casarse después de que la mujer haya contraído y consumado un matrimonio con otro esposo. Otra forma para lograr un divorcio irrevocable es que el hombre pronuncie el divorcio

¹⁵ Cfr. SCHACHT, Joseph, An Introduction to Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, Usa, 1982, pág. 166.

después de cada periodo menstrual de la mujer y hasta la tercera vez se vuelve irrevocable.¹⁶

En cambio, el talaq al-bid'a se lleva a cabo cuando el esposo pronuncia tres veces el divorcio subsecuentemente. Muchos estudiosos musulmanes señalan que este tipo de divorcio contradice el siguiente precepto coránico: “¡Oh Profeta! Cuando repudiéis a las mujeres, repudiadlas al final de su plazo de espera. ¡Contad el plazo!...”.¹⁷

Existe otro tipo de divorcio llamado talaq at-tafwid o divorcio delegado en el cual la mujer obtiene el divorcio si el esposo lo consiente. También la mujer puede estipular en el contrato matrimonial su derecho al divorcio.

“El repudio con reconciliación posterior es lícito dos veces: reconciliación según está determinado, sin perjuicio o separación con favor. No es lícito coger nada de lo que disteis, excepto cuando ambos teman no seguir las prescripciones de Dios, no hay pecado sobre el matrimonio por aquello con lo que ella se rescate...”.¹⁸ En el derecho islámico la forma de divorcio para la mujer se llama khul. Las tres primeras generaciones de musulmanes y posteriores estudiosos juzgaron que el khul sólo está permitido cuando la mujer sufre opresión o injusticia en el matrimonio. Otros señalan que Alá también le dio a la mujer el derecho de rescindir el contrato de matrimonio y

¹⁶ Cfr. MASHOUR, Amira, “Islamic Law and Gender Equality- Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt”, en *Human Rights Quarterly*, John Hopkins University Press, USA, Volume 27, Number 2, May 2005, pág. 572.

¹⁷ Traduc. VERNET, Juan, *El Corán* 65:1, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 533.

¹⁸ Traduc. VERNET, Juan, *El Corán* 2:229, 4ª ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, pág. 83.

en dado caso, la mujer tendrá que regresar al esposo la dote.¹⁹ También se puede acordar con el esposo una suma de dinero o un objeto que tendrá que darlo o inclusive puede no haber compensación financiera.

Existe otra forma de divorcio para la mujer, llamado tatiq. Cuando la mujer pide el divorcio y el esposo se lo niega, un juez puede liberar a la esposa. En caso de que no exista maltrato o falta de soporte económico por parte del marido, la esposa tendrá que regresar la dote. En caso de existir cualquiera de las razones antes mencionadas, el marido no tendrá derecho a compensación financiera.²⁰

En materia de divorcio se puede observar que no sólo en los países musulmanes sino también en la legislación de las diversas escuelas de derecho, la mujer difícilmente obtiene el divorcio si no puede probar el maltrato o la impotencia sexual del marido.²¹

Consecuencias del divorcio y custodia de los hijos

En tiempos del profeta el casarse y divorciarse era común, incluso el profeta se casó con divorciadas y viudas. Las mujeres divorciadas no eran estigmatizadas en cambio, hoy en día tienen pocas oportunidades de volverse a casar. También los asuntos de custodia de los hijos antes eran

¹⁹ Cfr. ABDUL-KHALIQ, Shayk Abdur-Rahman, The Wisdom Behind the Islamic Laws Regarding Women, Muslim, S.N.E., World League Offices in North America and UN, New York, 1995, pág. 24.

²⁰ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 221.

²¹ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 152.

diferentes. Cabe mencionar que el Corán no señala cuál de los padres debe tener la custodia de los hijos después del divorcio. Sin embargo, existen diferentes hadiths relativos a la forma en que el profeta trató los casos de custodia después del divorcio. En uno le dice a la madre que tiene más derecho que su esposo a la custodia de su hijo si no se vuelve a casar. En otro señala que aquél que separe a un hijo de su madre, Dios lo separará de su ser querido el Último Día. Existe otro hadith en el cual le da a escoger al hijo con cuál de sus padres se quiere quedar. Finalmente en un caso en que un esposo que se volvió musulmán, pero su esposa se negó a convertirse el esposo acude al profeta y éste le da a escoger al hijo. El hijo escoge a la madre, pero el profeta lo orilla a recapacitar y mejor decide quedarse con el padre.²²

Dentro de la fiqh existen dos etapas en la custodia de un hijo. La primera etapa es aquella en que el hijo es pequeño y ésta se llama hidana. Todos concuerdan en que en esta etapa la madre debe ser quien lo cuide. En caso de que la madre se vuelva a casar, lo cuidará la abuela materna. Las escuelas difieren en quién debe cuidarlo si la abuela materna no puede hacerlo. Cabe señalar que mientras la madre tiene la custodia del niño durante la hidana, el padre debe seguir dando su apoyo financiero o nafaqa.²³

²² Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 231.

²³ Cfr. Merriwether, Margaret, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 224.

En cuanto a la segunda etapa de custodia del hijo, existen diferentes opiniones entre las escuelas. La escuela hanafita dice que el niño debe irse con el padre cuando ya no necesite el cuidado de la madre, es decir, a los 7 años o a más tardar a los 9 años. Los hanafitas dicen que las niñas deben quedarse con la madre hasta que necesite la educación femenina, pero a los 9 u 11 años que empiece su menstruación debe irse con el padre. Por su parte, la escuela malekita señala que el niño debe quedarse con la madre hasta la pubertad y la niña hasta que se case. La escuela shafiita dice que la hidan a acaba a los 7 u 8 años, edad en que los hijos deben decidir con quién quedarse. Por último, la escuela hanbalita ordena que el hijo debe escoger con quién quiere quedarse cuando cumple 7 años, a diferencia de la hija que al llegar a esa edad debe mudarse con el padre porque él es el más apto para protegerla.²⁴

Códigos de estatuto personal en Marruecos, Argelia y Túnez

Es erróneo asumir que el estatus de la mujer es igual en todas las sociedades musulmanas. Los contextos culturales locales y la historia de cada país inciden en el estatus de las mujeres, sin importar que cuenten con una religión en común. Existen diferencias profundas inclusive entre países árabes que comparten el mismo idioma y la misma identidad. Por lo mismo, se debe tomar en cuenta el respectivo contexto cultural.²⁵

²⁴ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 233.

²⁵ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 137.

Código de Marruecos

Grupos de mujeres que luchaban por la equidad a mediados de los 80's crearon organizaciones no gubernamentales dedicadas a la protección y atención a los derechos de las mujeres.

La Moudawana es interpretada bajo la tradición legal conservadora de la escuela malikita. El código contiene muchos preceptos desiguales y discriminatorios. A pesar de que el gobierno marroquí firmó la Convención sobre la Eliminación de Cualquier Forma de Discriminación Contra la Mujer en 1993, ha fallado en modificar las leyes locales en conformidad con dicha Convención. Sin embargo, el 10 de septiembre de 1993 se aprobó una ley con la que se daría una serie de reformas al código de familia.

La Moudawana contiene características discriminatorias respecto al matrimonio y al divorcio. En cuanto al matrimonio, la mujer requiere del permiso de un tutor varón para contraerlo. La mujer debe tener 15 años y los hombres 18 años para casarse. En realidad la edad mínima requerida para la mujer no se respeta puesto que la Moudawana no establece sanción en caso de violar dicho requisito. Para obtener certificados matrimoniales la sólo la mujer debe proporcionar información sobre su vida sexual para asegurarse que sea virgen.

En lo que se refiere a divorcio, el repudio o talaq se conserva, pero ahora se requiere que ambas partes y un juez estén presentes para que surta efectos.

La mujer continúa sin tener el derecho al repudio. El código establece condiciones para que la mujer pida el divorcio y esas son que haya violencia, el esposo no provea el sustento económico y el abandono. Sin embargo, en la realidad las cortes sólo toman en consideración el factor de la falta de sustento económico.

Respecto a la poligamia, ahora la ley requiere que se informe tanto a la esposa como a la futura esposa, pero sigue sin requerirse el permiso de la esposa.²⁶ Otra reforma a la Moudawana permite que una mujer estipule en el contrato de matrimonio que su esposo no podrá contraer matrimonio con otra mujer y en caso de que el esposo violara dicha estipulación, ella tiene derecho a pedir el divorcio.

Otra modificación al código otorga a la viuda la custodia física y legal de sus hijos, pero restringe la custodia de la mujer divorciada puesto que ella sólo cuenta con la custodia física.

Código de Argelia

Cuatro preceptos relacionados con la custodia legal y tutela relegan a la mujer como si fueran menores, sin importar su edad. Antes un pariente varón debía estar de acuerdo con que contrajera matrimonio. **Hoy en día, la mujer no requiere autorización ni tutor para contraer matrimonio.** Su tutor no puede obligarla a casarse, pero sí se puede oponer a que lo contraiga si

²⁶ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 75.

dicho matrimonio no representa el mejor beneficio para la mujer. De igual forma, la mujer cuenta con el derecho a oponerse a los enlaces pactados. Aparte de que se aumentó la edad de la mujer para contraer matrimonio de los 15 a 18 años.²⁷

El esposo es la cabeza del hogar y su esposa debe obedecerlo. La autoridad paterna y la custodia son garantizadas al esposo. La mujer puede insertar cláusulas en el contrato de matrimonio que protejan más sus derechos siempre y cuando no contravengan lo estipulado en el Código.

El divorcio por repudio está autorizado, en cambio, se establecen muy pocos casos en que la mujer puede pedir el divorcio. La poligamia es permitida, pero se debe informar a la esposa, pero no se requiere su consentimiento.²⁸ Sin embargo, la mujer puede exigir un compromiso escrito a su futuro esposo en que él se comprometa a mantenerse monógamo.

Código de Túnez

Desde que Túnez se independizó en 1956, su Constitución consagró la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer. Esto se ve reflejado en la abolición de la poligamia, prohibición del repudio y establecimiento del divorcio igualitario.²⁹ El Estado está promoviendo neutralizar costumbres

²⁷ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 40.

²⁸ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracus University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 79.

²⁹ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 41.

arcaicas y anticuadas. Se busca sustituir la organización familiar de tipo patriarcal por una nueva manera de relación entre la mujer y el marido.

Las normas tratan de suavizar la discriminación, pero no han llegado todavía a ser igualitarias porque el uso administrativo de las normas y la jurisprudencia siempre da una vuelta atrás hacia las fuentes islámicas.

El código de familia de Túnez es considerado el más progresivo del Magreb. Sin embargo, en litigios en materia de matrimonio, divorcio, hijos y herencia, los tribunales tunecinos dan prioridad casi siempre a los derechos del hombre.

En 1958 una ley impuso el requerimiento del matrimonio civil y una reforma al artículo 30 del código prohibió la práctica del repudio y estableció procedimientos legales para el divorcio. El mínimo de edad de la mujer para contraer matrimonio aumentó de 15 años a 17 años. También la poligamia fue prohibida.

La tutela matrimonial fue eliminada. Sin embargo, el hombre sigue siendo la cabeza de la familia y las obligaciones del esposo y la esposa no están balanceadas. Mientras la mujer le debe obediencia al marido, él debe cubrir todas las necesidades de la esposa. De igual forma falta balance en cuestiones de la custodia de los hijos y la herencia.

En julio de 1993 se introdujeron mejoras significativas con respecto a la custodia de los hijos, la tutela ejercida por el varón y el divorcio. El código tunecino es ejemplar en cuanto a la adhesión a estándares internacionales, pero a pesar de todo, sigue existiendo una discrepancia entre la ley escrita y su aplicación.³⁰

“Hoy, las disposiciones del Código legal podrían dividirse en tres categorías: a) disposiciones que son fieles al derecho musulmán; b) disposiciones que innovan a través de la interpretación del derecho musulmán; y c) finalmente, disposiciones totalmente innovadoras”.³¹

3.1.1.2. Disposiciones fieles al derecho musulmán

El marido sigue siendo la cabeza de la familia. La potestad paterna implica el derecho sobre la educación, derecho a obtener un documento oficial y derecho a la representación y administración de las propiedades del menor.

En caso de que la madre tenga la custodia, tendrá que residir en un lugar cercano al padre porque él es el tutor de los hijos. El único caso en que la madre se puede convertir en tutora de los hijos es si el padre muere. Antes la madre sólo se convertía en tutora si así lo había dispuesto el marido por escrito en su testamento o si lo disponía la ley.

³⁰ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 78.

³¹ ACHOUR, Rafâa Ben, et al. Derechos humanos del migrante, de la mujer en el Islam, de injerencia internacional y complejidad del sujeto, S.NE., José María Bosch, España, Barcelona, 1999, pág. 48.

Antes de 1993 la mujer le debía respeto y obediencia a su marido, pero hubo una reforma en ese año que abolió dicha obligación. También en lo relativo al matrimonio, la ley contempla el régimen de separación de bienes. El marido no tiene derecho a administrar el patrimonio ni bienes de su mujer, pero ella tiene ahora que compartir gastos de la familia si tiene bienes.

En cuanto a sucesión y herencia, el varón sigue recibiendo dos veces más que la mujer, pero hay un aspecto que favoreció a la mujer. La hija única, ahora se convierte en legataria residual sin interferencia de los parientes masculinos. También la mujer casada puede beneficiarse en caso de que su marido difunto no tuviera parientes masculinos, puesto que la totalidad de la herencia sería para ella.³²

3.1.1.3. Innovaciones debidas a la interpretación del derecho musulmán

Estas reformas han sido introducidas gracias al Idjtihád.

En cuanto al matrimonio, dentro del rito malekita, el padre tenía derecho de imponérselo a su hija. En cambio, en el rito hanefita, el padre debía consultar a su hija. En la actualidad el Código legal establece como requisito de validez del matrimonio, el consentimiento matrimonial. En referencia a la edad de la mujer para contraer matrimonio, ésta no puede casarse antes de los 17 años; a menos que un juez lo considere necesario por el bien de la mujer y el marido.

³² Cfr. ACHOUR, Rafâa Ben, et al. Derechos humanos del migrante, de la mujer en el Islam, de injerencia internacional y complejidad del sujeto, S.NE., José María Bosch, España, Barcelona, 1999, pág. 50.

La poligamia ha quedado prohibida y quien viole la prohibición recibe una pena de prisión por un año aparte de una multa. La prohibición es extensiva para aquellos tunecinos que viven fuera de Túnez aunque vivan en países que sí la admitan.

En materia de divorcio la mujer ya cuenta con los mismos derechos que el marido. El divorcio puede ser decidido en caso de ofensa de cualquiera de los cónyuges, en caso de mutuo consentimiento o a petición de cualquiera de los cónyuges. El que pide el divorcio debe pagar al otro, daños y perjuicios. La mujer divorciada tiene derecho a quedarse con la casa del marido para educar a sus hijos y además tiene derecho a recibir pensión alimenticia para la manutención de aquellos.³³

2. El estatus público de la mujer

2.1. Derechos políticos

En el mundo árabe, pocas mujeres son electas como miembros del Parlamento. En Sudán la mayoría de las mujeres son electas indirectamente como miembros de las diversas organizaciones de mujeres representadas en el parlamento. En Qatar, en 1999, se dio a las mujeres el derecho a votar y ser votada. Pocos meses después, el emir de Kuwait prometió que habría

³³ Cfr. ACHOUR, Rafâa Ben, et al. Derechos humanos del migrante, de la mujer en el Islam, de injerencia internacional y complejidad del sujeto, S.NE., José María Bosch, España, Barcelona, 1999, pág. 53.

participación política de las mujeres, pero su propuesta ha sido desechada varias veces por el parlamento.³⁴

En Egipto

En 1956 la Constitución de Egipto concedió a todas las mujeres derechos políticos. Una serie de leyes fue aprobada para promover la igualdad legal y social de la mujer frente al hombre.

En 1979 se aprobó una ley que concedía a las mujeres una cuota de 30 curules, es decir, aproximadamente el 9% de curules en el parlamento y de un 15% a un 20% de asientos en los concejos locales y municipales. Sin embargo, en 1986 el sistema de cuotas fue abolido por sentencia de la corte, en la cual se señalaba que dicho sistema era inconstitucional por representar una discriminación a la inversa. Desde que el sistema de cuotas se abolió, la representación de las mujeres en el parlamento se redujo a un 2.2%.

En la actualidad, las mujeres egipcias mantienen un 12% de las altas posiciones en los cuerpos diplomáticos. En el parlamento hay 17 mujeres en la Cámara Baja las cuales constituyen el 2.2% de representantes, y cuentan con el 4.7% de representantes dentro de la Cámara Alta.³⁵

2.2. Derechos culturales, económicos y sociales

³⁴ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 95.

³⁵ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 135.

En materia de educación, el gran problema sigue siendo que el derecho a la educación sigue estando ausente en todos los códigos de familia y estatutos personales que rigen en los países araboislámicos.³⁶ Sin embargo, el progreso ha sido remarcable desde los 70's.

En familias numerosas de bajos recursos las hijas son obligadas a abandonar el colegio para atender a sus hermanos. Se ven obligadas desde niñas a asumir el papel de madres con sus hermanos.³⁷

Los Reportes de Desarrollo Humano de 1996 en Estados árabes arrojaron los siguientes datos:

En materia de educación, en los Estados árabes el número de niñas por cada cien niños inscritos en el nivel de escuela secundaria aumentó de 47 a 77 de 1970 a 1990.

En el ámbito laboral sólo 25% de las mujeres árabes participan en la fuerza de trabajo formal, comparado con el 39% del grupo de países en desarrollo.

Respecto a la política, las mujeres sólo tienen el 4% de los curules en el parlamento, muy por abajo del promedio de 10% de los países en desarrollo.³⁸

“Según un estudio de la UNESCO, la mitad de las mujeres de Argelia, Libia, Túnez y Egipto son analfabetas; cifra que alcanza el 80% de las mujeres de

³⁶ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 83.

³⁷ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 41.

³⁸ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 158.

Sudán y Somalia y el 75% de Arabia Saudí...dos terceras partes en Marruecos...34% de las indonesias de 12 a 17 años, el 36% de las iraquíes, el 59% de las Kuwatíes y el 64% de las libias están matriculadas en los centros de enseñanza secundaria...una de cada diez afganas sabe leer y escribir...".³⁹

En Túnez la escolarización de las niñas es pública, pero aun así, el índice de analfabetas sigue siendo alto.⁴⁰

3.1.2. Derecho penal

La apostasía, robo, fornicación, calumnia sobre el hecho de que una mujer no es casta, tomar bebidas alcohólicas, robo a mano armada son ofensas huddud, es decir, son delitos con penas específicas prescritas por el Corán y Sunna. En los versículos en donde se establecen las penas por estos delitos se observa la igualdad del hombre y la mujer.⁴¹

En Túnez

Antes de la reforma de 1993, si el marido encontraba in flagrante a su mujer cometiendo adulterio y la mataba, era condenado con una pena de cinco años de prisión, mientras que si sucedía viceversa, la mujer era condenada

³⁹KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 42.

⁴⁰ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 85.

⁴¹ Cfr. FREYER, Barbara, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 30.

a la pena capital. Hoy en día esto está derogado. La ley menciona expresamente tanto al hombre como a la mujer como culpables y víctimas de ofensas de obra y palabra.

En 1965 el aborto se liberalizó en cuanto a que es aceptado dentro del primer período de embarazo en caso de que la pareja cuente ya con cinco hijos, o bien si el embarazo implica un peligro grave para la vida o salud de la mujer. En 1973 el aborto se liberalizó, se dejaron de exigir condiciones previas siempre y cuando se realice durante los tres primeros meses de embarazo.⁴²

En Marruecos

De acuerdo al artículo 490 del código penal, las relaciones sexuales entre personas de diferente sexo que no estén unidas en matrimonio, constituyen un crimen, por lo cual deberán cumplir con una condena de entre un mes y un año de prisión.⁴³

3.1.3. Derechos políticos

“Desde Marruecos hasta Pakistán e Indonesia, en los parlamentos o asambleas de sus países, las mujeres no ocupan más que un 3.5 por ciento de escaños”.⁴⁴

⁴² Cfr. ACHOUR, Rafâa Ben, et al. Derechos humanos del migrante, de la mujer en el Islam, de injerencia internacional y complejidad del sujeto, S.NE., José María Bosch, España, Barcelona, 1999, pág. 58.

⁴³ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 76.

⁴⁴ MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 90.

En Túnez

Túnez se adhirió al Convenio de Nueva York sobre derechos políticos de la mujer de 1962, al Pacto Internacional sobre derechos civiles y políticos de 1966, y al Convenio de Copenhague del año 1979. El principio de igualdad no ha sido violado en el terreno de la política y el derecho público. Desde que se promulgó la Constitución tunecina, la mujer puede participar en la vida pública al igual que el hombre.

La mujer es electora y es elegible en las diferentes clases de elecciones, sin embargo, la presencia de la mujer en los puestos electos de autoridad ha sido y es pobre.⁴⁵

En Marruecos

En las elecciones de 1977, de 906 candidatos al parlamento, ocho eran mujeres, pero ninguna fue elegida. Actualmente el parlamento se compone exclusivamente de hombres, a pesar de que ya casi la mitad del electorado son mujeres.⁴⁶

En Irán

En 1963 se eligió por primera vez a una mujer como alcaldesa y para 1964 ya había 28 alcaldesas. En 1969 Farroju Parsa fue designada Ministra de Educación.

⁴⁵ Cfr. ACHOUR, Rafâa Ben, et al. Derechos humanos del migrante, de la mujer en el Islam, de injerencia internacional y complejidad del sujeto, S.NE., José María Bosch, España, Barcelona, 1999, pág. 59.

⁴⁶ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 47.

En 2001 la participación femenina en los comicios legislativos fue de 55%, sin embargo, el Parlamento terminó contando con 15 mujeres de un total de 290 parlamentarios. Otro aspecto importante es que la Constitución no admite a una mujer en el puesto de la presidencia.⁴⁷

En Bangladesh

En las elecciones de 2001 las dos figuras con más posibilidades de alcanzar la presidencia fueron dos mujeres: la ex primera ministra Jaleda Zia, dirigente del Partido Nacionalista de Bangladesh y su contrincante Hasina Wajed, también ex ministra.

En Paquistán

Este país fue gobernado por una mujer, Binazir Bhutto de 1988 a 1990. Binazir se convirtió en la primera mujer en presidir un país de mayoría musulmana.⁴⁸

En Turquía

Tansu Sélter se convirtió en la primera mujer en alcanzar la jefatura del Estado en 1993. Sin embargo, un aspecto político importante en Turquía es que las diputadas de minorías étnicas no gozan de inmunidad parlamentaria.⁴⁹

⁴⁷ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 283.

⁴⁸ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 293.

⁴⁹ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 295.

3.1.4. Derechos culturales, económicos y sociales

En cuanto al derecho de la educación, el Estado ha centrado su esfuerzo en las jóvenes y adolescentes. La ley del 29 de julio de 1991 estableció la enseñanza obligatoria. Con ello el objetivo es preparar a la juventud sin forma alguna de discriminación basada en el sexo, clase social, raza o religión.

En Irak bajo el régimen Bathista en los 70's fue cuando se alertaron de que necesitaban a mujeres preparadas dentro de la fuerza laboral entonces impulsaron la educación masiva de las mujeres.⁵⁰

“Más del 80% de las mujeres son analfabetas en Mauritania, Sudán y Somalia, el 75% en Arabia Saudí, dos terceras partes en Marruecos y la mitad en Argelia, Túnez y Egipto, según un estudio de la UNESCO sobre el mundo árabe”.⁵¹

En materia de salud, la mujer está muy cuidada, sin embargo la mayoría de muertes de mujeres se dan con el parto.⁵²

En Marruecos

⁵⁰ Cfr. GRAN, Peter, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 50.

⁵¹ ABDELKADE SID, Ahmad, “Le Monde Arabe á l’Horizon 2000”, citado por MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 20.

⁵² Cfr. ACHOUR, Rafâa Ben, et al. Derechos humanos del migrante, de la mujer en el Islam, de injerencia internacional y complejidad del sujeto, S.NE., José María Bosch, España, Barcelona, 1999, pág. 64.

La mayoría de las mujeres realizan trabajos esenciales como tejer alfombras o collares además de participar en la agricultura, administración, industria ligera y sector de servicios. Aparte de estas tareas limpian, cocinan y cuidan a sus hijos. Las marroquíes participan activamente en el proceso de urbanización. Emigran de las áreas rurales hacia las ciudades árabes o europeas.

En la administración y en la industria sólo pueden aspirar a un empleo si cuentan con dos o más años de secundaria.

En materia educativa, en 1982, sólo 37.4% de los estudiantes de primaria eran mujeres, 38.1% de secundaria, y 26.3% de universidad.⁵³ El artículo 13 de la Constitución señala que las mujeres tienen los mismos derechos a la educación y al trabajo que los hombres. “La educación de las mujeres marroquíes todavía deja mucho que desear, pero el simple hecho de que tengan derecho a ella ya es de por sí revolucionario”.⁵⁴

En Afganistán

Bajo el régimen talibán se prohibió a las niñas asistir a los centros de enseñanza. Las niñas estudiaban clandestinamente, cruzaban la frontera con Irán y recibían clases en los campamentos para refugiados. En enero de

⁵³ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 46.

⁵⁴ MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 85.

2002 las niñas regresaron a las aulas. Niños y niñas podrán compartir aula hasta los 13 años y en adelante, estudiarán en colegios distintos.⁵⁵

En Bangladesh

Este país goza de una de las tasas más altas de escolarización primaria, 81.4%. La cruzada contra la analfabetización de niños y niñas está a cargo de una organización no gubernamental llamada BRAC, la cual ha abierto colegios en distintos pueblos. Estos colegios acogen a 1.2 millones de alumnos de los cuales 70% son niñas. Una de las estrategias que manejan es emplear profesorado femenino, lo que da trabajo a mujeres y permite la asistencia de las niñas.⁵⁶

Educación en Arabia Saudí, Irán y Turquía

En Arabia Saudí las familias no dejan a sus hijas asistir a escuelas donde los profesores sean varones o haya alumnos varones. En Irán y Turquía también se exige suprimir las escuelas mixtas. La segregación sexual también es palpable en los libros de texto y en el contenido de las clases.

De 1983 a 1994 el régimen teocrático de Irán prohibió la matriculación de universitarias en ciertas carreras, pero hoy en día las mujeres pueden inscribirse en cualquier carrera aunque todavía se mantienen cuotas para

⁵⁵Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 44.

⁵⁶ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 47.

mujeres en ciertas carreras.⁵⁷ En 1999 las niñas eran el 52 % de estudiantes en las universidades y en el año 2000 aumento a 61%.

Lo que ha aumentado la tasa de matriculación de niñas es que se han establecido escuelas más cercanas a sus poblados y se ha capacitado a más mujeres como maestras.

3. Uso del velo

Hablar del velo nos puede llevar a un ejercicio de reduccionismo equivocado debido a los diversos estilos de vestido femenino tanto dentro como a través de las clases que se encuentran en las sociedades musulmanas. Existe una amplia variedad de estilos de velo desde el uniforme de bata negra, usado por mujeres en el Irán de la post revolución hasta las exclusivas mascaradas de diseñador de la nueva aristocracia de Egipto. El aspecto universal de cada uno de los diferentes tipos de vestidos viene del objetivo formal, simbólico y práctico del hijab, preservar la modestia y tapar la vergüenza de la desnudez.

El velo y la poligamia son los dos aspectos más explotados para realizar la propaganda negativa del Islam. El velo completo no es requerido por el

⁵⁷ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 49.

Islam, inclusive para que el peregrinaje de las mujeres a la Meca sea válido ellas no deben cubrirse la cara ni las manos.⁵⁸

En los 80's se llevaron a cabo campañas para reforzar la obligación de portar el velo. Esto trajo como resultado que las mujeres se volvieran invisibles; volvieron a la esfera doméstica y dejaron de participar en la esfera pública. El tema del velo distrajo la atención de los problemas de desempleo y de explosión demográfica incontrolada.⁵⁹

Para los escritores no musulmanes, el velo es señalado como un símbolo tangible de la opresión de la mujer, una forma de vestido obligatorio, y una forma de control social, que religiosamente sanciona la invisibilidad y el estatus subordinado socio-político. En cambio, los escritores musulmanes y otros con una visión más positiva del hijab, demuestran el potencial liberador del uso del velo y las ventajas personales, estratégicas del anonimato público.⁶⁰ Las mujeres jóvenes de Egipto están preocupadas por conservar la respetabilidad y el hecho de permanecer incólumes. Inclusive una mujer argumenta que las mujeres con velo en Irán dicen que el portar el velo es un pequeño precio que deben pagar a cambio de seguridad, estabilidad y respeto.⁶¹

⁵⁸ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 138.

⁵⁹ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado. las mujeres ante un Islam en cambio, 2^a ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 14.

⁶⁰ Cfr. SONBOL, Amira El Azahary, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 3.

⁶¹ Cfr. WEISS, Anita, "Challenges for Muslim women in a postmodern world" en Islam, Globalization and Postmodernity, Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed), Edit. Routledge, Londrés, 1994, pág. 142.

La expansión global de la migración y la movilidad cultural ha resultado en que en las calles de ciudades occidentales se encuentren mujeres con velos.

“La función del velo, hidshab, que en árabe literalmente quiere decir cortina, es evitar la transparencia, velar o esconder determinados asuntos”.⁶² El usar velo se debe entender como hijab. No existe sólo una postura islámica respecto al hijab. Es percibido como un asunto de elección personal, una manera de demostrar la posición social, y al mismo tiempo, un deber religioso y un estilo tradicional de vestir.⁶³ En referencia al asunto del uso del velo, las feministas piensan que se trata de la elección y convicción de la mujer, mientras que las feministas islamistas consideran el velo como una obligación religiosa indisputable y como un símbolo de la profundidad de la convicción religiosa.⁶⁴

Significados subjetivos del velo surgen de la convicción religiosa. Además, la experiencia de usar velo tiene un significado político y simbólico para cada una de las mujeres que se encuentra en el ámbito secular.⁶⁵

“El velo...es un velo intrínsecamente relacionado con la política. Es el velo obligatorio impuesto por autoridades políticas como Joemeini, quien en julio de 1980 pasó la Ley del hidshab, decretando la obligatoriedad del velo para

⁶² MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 14.

⁶³ Cfr. WEISS, Anita, “Challenges for Muslim women in a postmodern world” en Islam, Globalization and Postmodernity, Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed), Edit. Routledge, Londres, 1994, pág. 143.

⁶⁴ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, 1ª ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 22.

⁶⁵ Cfr. WEISS, Anita, Islam, “Challenges for Muslim women in a postmodern world”, Globalization and Postmodernity, Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed), Edit. Routledge, Londres, 1994, pág. 147.

todas las mujeres que trabajaban para el Estado, o el velo impuesto por la policía en Arabia Saudí”.⁶⁶

El fenómeno de la obligatoriedad del velo se da en países donde no hay libertad de expresión y en donde los políticos deciden bloquear el proceso político. Este fenómeno apoyado en la religión se dio en los 80's como política de Estado impuesta por el Imám Jomeini y el rey de Arabia Saudí. Esto atentó contra el proceso democrático y contra las sociedades civiles, teniendo como objetivo evitar la transparencia en la toma de decisiones políticas.⁶⁷

3.1. Principios universales en cuanto al velo

Muchos puntos centrales en la discusión entorno al uso del velo tienen que ver con el concepto coránico de modestia. El concepto de modestia, *sitr al-‘aura* quiere decir cubriendo la desnudez de uno. El Corán habla de la recompensa de Alá para los hombres y mujeres que cuiden su modestia.

Hay instrucciones específicas para las mujeres en versos como los siguientes: “Díle a la mujer creyente que baje su mirada y sea modesta, y que sólo muestre aquellos ornamentos que son aparentes, y que se pongan los velos hasta debajo de los glúteos y no revelen sus adornos salvo a sus esposos y padres”. En el Islam la interacción entre hombres y mujeres que

⁶⁶ MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 18.

⁶⁷ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 18.

no tienen lazos sanguíneos o con los cuales les está permitido casarse, la interacción es cuidadosa y bajo condiciones y circunstancias controladas.

El concepto coránico de modestia y su implicación de relaciones sexuales lícitas o ilícitas aplica por igual al comportamiento masculino como femenino. Sin embargo, la interpretación tiende a darle un enfoque primario a los peligros que implica la sexualidad de la mujer para el orden social. Los juristas musulmanes consideran que las mujeres fueron una fuente de fitna o desorden social debido a las relaciones sexuales que pudieran resultar de la susceptibilidad del hombre hacia la sensualidad innata de la mujer.⁶⁸

Las referencias coránicas del vestido en el séptimo capítulo, hablan de que la pérdida de la inocencia de Adán y Eva lleva a un reconocimiento de la vergüenza de la desnudez. Y cuando ellos comieron del árbol, la vergüenza de su desnudez se hizo visible para ellos y ambos se cubrieron con hojas del jardín. Este Sura es de la era temprana de La Meca cuando las creencias religiosas y prácticas estaban siendo comunicadas a los nuevos conversos. Las referencias al vestido son neutrales en cuanto al género y la vergüenza de la desnudez se refiere a un estado humano básico de significado universal.

En el Sura an-nur, el Corán hace particular referencia al vestido femenino apropiado. Hay ejemplos de formas permisibles de vestido modesto para categorías específicas de mujeres.

⁶⁸ Cfr. WEISS, Anita, Islam, "Challenges for Muslim women in a postmodern world", Globalization and Postmodernity, Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed), Edit. Routledge, Londres, 1994, pág. 144.

En el Sura al-ahzab hay referencias de la exclusión de las esposas del Profeta. Se señala que si les hablas a sus esposas para cualquier cosa, debes hacerlo desde detrás de una cortina. Esto es más casto para uno y para sus corazones. El velo también está representado como un signo público de identidad islámica y una salvaguarda para que las mujeres no sean molestadas.

La cercana asociación entre el uso del velo y la sexualidad ilícita o el matrimonio está implícita; se enlistan a los individuos que pueden ver sin velo a la mujer: el esposo; parientes con los que no se puede casar; su papá; su suegro; sus sobrinos y sobrinas; eunucos y niños. Las referencias coránicas del vestido y modestia en los dos últimos Suras que mencioné, también enfatizan el atuendo femenino en relación tanto al ámbito público como al privado. El Corán ordena a las mujeres llevar el velo, khumur, por debajo de los glúteos cuando estén en la presencia de extraños en lo que puede asumirse el ámbito privado. El ámbito público está referido en que cuando salgan de casa deben cubrirse con su bata, jalabib.⁶⁹

3.2. Perspectiva de la mujer inmigrante en cuanto al uso del velo

“...en el contexto migratorio de una sociedad no-musulmana, algunas mujeres entienden el pañuelo como un símbolo estrictamente religioso....”⁷⁰

Aysha, una mujer de origen marroquí que vive en Bélgica empezó a usar el

⁶⁹ Cfr. WEISS, Anita, Islam, “Challenges for Muslim women in a postmodern world”, *Globalization and Postmodernity*, Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed), Edit. Routledge, Londres, 1994, pág. 145.

⁷⁰ Cfr. DIETZ, Gunther, Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa, en *Migraciones Internacionales*, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México, Vol. 2, núm. 3, enero-junio 2004, pág. 13.

velo a los 12 años como manifestación de su identidad religiosa. Ella señala que es la única mujer en su familia que porta el velo y que lo hace porque es su convicción. Remarca que ella no usa el velo en razón del pudor y que nunca pasó por su mente que el hijab estuviera relacionado con las sociedades patriarcales.⁷¹

Nadia, una estudiante de medicina la cual pertenece a la segunda generación de una familia inglesa-asiática que vive en Inglaterra, adoptó el uso del velo a los dieciséis años. Ella dice que el Islam la hace ser diferente y que sus raíces culturales y familiares están en otra parte del mundo. Estas cosas la hacen sentir importante y especial y que para ella es importante no perder estas partes de su vida. Dice que es liberador tener la libertad de movimiento y poder comunicarse con las personas sin tener que exhibirse. Para ella usar velo es una especie de emblema de identidad y un signo de que su religión es importante para ella, también es una costumbre que cree que es necesaria al convertirse en adulta. Señala que no es diferente de decidir usar bra a cierta edad o de usar anillo de bodas para demostrar que una está casada. Por último confiesa que así le es más fácil mezclarse con la gente y estar en público sin ser molestada por las miradas lascivas.

Maryam es una mujer de edad media, perteneciente a la clase baja, la cual vive en Francia. Vive en un distrito árabe de inmigrantes y trabaja en una fábrica textil. Adoptó el uso del velo poco después de su primer año en Francia, cuando empezó a trabajar. Cuenta que en su tierra, en Argelia,

⁷¹ Cfr. BRION, Fabienne, Prendre le voile et faire face. Un itinéraire féminine en Feminité, minorité, islamité Questions à propos du hijâb, editor Fabienne Brion, S.N.E., Bruylant Academia, Belgie, 2004, págs. 20, 22, 40.

veinte años antes, nadie pensaba sobre el hijab. Hubo acontecimientos en su vida que la llevaron a cobrar consciencia de la importancia del Islam y de su conducta y deber como madre y esposa para el futuro de la siguiente generación. Dice que es de por sí difícil vivir en una gran ciudad extranjera teniendo la carga extra de ser molestada en la calle porque se es mujer. Señala que es importante para ella tener en privado su apariencia y no ser mirada por hombres extraños. Al final remarca que tienen una forma de vida diferente, una que tiene diferentes preocupaciones y prioridades con respecto a la moralidad de los franceses.⁷²

Fátima es una viuda que está en los setentas y vende verduras en el Cairo. Ella cree que se trata sólo de una moda como cualquier otra; que cincuenta años atrás las niñas estaban más interesadas en los colores y diseños de las telas que pudieran atraer a un posible esposo. Dice que las niñas no eran serias respecto al hijab y la modestia porque se tomaba la modestia como un hecho y no asociaban un estilo de vestir con la verdadera modestia de la persona. Sin embargo, entiende que las niñas están preocupadas por enfrentarse a los peligros de las calles en las ciudades sin cubrirse, pero de todas formas cree que el uso del velo no es un deber religioso. No está en contra de lo que implica si es el caso el hecho de que signifique que la sociedad se está preocupando más por la moralidad y se está poniendo en

⁷² Cfr. WEISS, Anita, Islam, "Challenges for Muslim women in a postmodern world", Globalization and Postmodernity, Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed), Edit. Routledge, Londres, 1994, pág. 149.

contra de las formas modernas y de los valores occidentales que empiezan a prevalecer.⁷³

3.2.1. Regreso al hijab

El regreso al hijab entre las mujeres en el ámbito público del empleo y la educación es una especie de feminismo. También puede ser visto como una forma islámica de protesta contra el poder masculino y el dominio en la sociedad.⁷⁴

Para los que son explotados a nivel económico y que están en desventaja social, el regreso al hijab es tanto una protesta contra el consumismo de las clases privilegiadas como en contra de la occidentalización, es una forma de preservar sus valores.

En términos generales, las reacciones de Occidente ante el uso del velo tienden a caer en dos vertientes: una interpretación extrema del uso del velo como un símbolo de opresión de la mujer o bien, una visión romántica del uso del velo como parte exótica de lo que es diferente de las tradiciones orientales. Lo que es cierto es que los debates sobre el uso del velo llevan a las mujeres a reconocer que lo usan por una decisión personal o por un asunto político.⁷⁵

⁷³ Cfr. WEISS, Anita, Islam, "Challenges for Muslim women in a postmodern world", Globalization and Postmodernity, Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed), Edit. Routledge, Londres, 1994, pág. 148.

⁷⁴ Cfr. BOUZAR, Dounia, et al, Le voile que cache-t-il?, S.N.E., Les Éditions de l'Atelier, Paris, France, 2004, pág. 45.

⁷⁵ Cfr. WEISS, Anita, "Challenges for Muslim women in a postmodern world", Islam, Globalization and Postmodernity. Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed). Edit. Routledge. Londres, 1994. pág. 157.

Es importante destacar que hoy en día, en Turquía se prohíbe usar velo.⁷⁶

Mutilación sexual

La circuncisión femenina es llamada khitan. La circuncisión es una práctica extendida en algunos países como Egipto, Omán, Yemen, Emiratos Árabes Unidos, Chad, Costa de Marfil, Etiopía, Kenia, Malí, Nigeria, Sierra Leona, Sudán, Uganda y Tanzania. Los métodos y tipos de mutilación difieren según cada país y grupo étnico.⁷⁷ La circuncisión consiste en extirpar parte del clítoris. La clitoridectomía se basa en la extirpación quirúrgica del clítoris. Estas dos prácticas son menos radicales y no causan esterilidad. La ablación o escisión consiste en extirpar el clítoris, tejidos adyacentes y labios menores. La forma más extrema es la infibulación o circuncisión faraónica, en la cual se extrae todo el aparato genital externo y se suturan los dos lados de la vulva, dejando sólo una pequeña abertura vaginal.⁷⁸

La justificación de la circuncisión es que el clítoris supuestamente es un órgano masculino y como los niños son andróginos, al realizarla se consiguen seres femeninos. Otra justificación es que el clítoris se considera sucio.⁷⁹

Cabe señalar que el Corán no hace alusión a esta práctica. Por otra parte, existe un comentario de la Sunna, llamado Omman Atteya en el cual se

⁷⁶ Cfr. HOUZIAUX, Alain, et al, Le voile que cache-t-il?, S.N.E., Les Éditions de l'Atelier, Paris, France, 2004, pág. 102.

⁷⁷ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1ª ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 143.

⁷⁸ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 237.

⁷⁹ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno. Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 58.

indica que el Profeta no se oponía a la mutilación, sin embargo, sí estaba en contra de la ablación completa del órgano, también llamada infibulación.⁸⁰

Las niñas de zonas urbanas son amputadas por profesionales y con instrumental adecuado, en cambio, las niñas que nacen en pueblos africanos son amputadas por una comadrona que no tiene conocimientos biológicos y que la realiza con cualquier objeto punzante. Por días la niña no podrá caminar ni orinar normalmente aparte de que corre con el riesgo de contraer SIDA o cualquier infección. Con el paso de los años, la mujer puede contraer infecciones, tumores, piedras en la vejiga y uretra o trastornos renales. Cuando alcancen la edad para tener relaciones sexuales, éstas pueden ser dolorosas y posteriormente cuando queden embarazadas, pueden tener problemas. Cabe señalar que las mujeres infibuladas tienen que ser abiertas antes de cada parto y cerradas después de aquél.⁸¹

Una mujer sudanesa explica que el problema es que la circuncisión femenina es una práctica que se lleva a cabo en secreto. En ocasiones los hombres están en contra de dicha práctica, pero de todas formas sus esposas y madres se la realizan a sus hijas sin el conocimiento de ellos. La única forma para poner fin a esta práctica es la educación y el conocimiento islámico. En grandes ciudades en donde ha aumentado el nivel de educación, la gente tiende a rechazar dicha práctica.⁸²

⁸⁰ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 57.

⁸¹ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 65.

⁸² Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 253.

Es necesario que no se vea el problema como la represión sexual de la mujer por parte del hombre, como lo hacen algunas feministas occidentales. Se tienen que considerar los mitos entorno a la práctica, tales como el hecho de que supuestamente previene la promiscuidad o de que las niñas circuncidadas son puras.⁸³

Es importante que los musulmanes se involucren en la erradicación de la circuncisión femenina y para hacerlo podrían hacer uso del siguiente versículo del Corán: "...no invocan más que a un Demonio rebelde - ¡maldígalo Dios!-, que dijo: "Tomaré una parte determinada de tus servidores, los extraviaré, los tentaré...les mandaré cambiar la creación de dios."...⁸⁴ De esta manera pueden manifestar que la circuncisión femenina es una forma de alterar la creación de Dios y por lo tanto, es invocar al Demonio con dicha práctica.

Hasta hace poco la ablación entró a formar parte del trabajo del movimiento internacional de defensa de los Derechos Humanos. Organizaciones no gubernamentales trataron el asunto de la circuncisión femenina en la Conferencia Sobre la Mujer que se llevó a cabo en el marco de las Naciones Unidas, en Copenhague en 1980. Amnistía Internacional la empezó a combatir en 1981. La Organización Mundial para la Salud, la Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas y el Fondo de las Naciones Unidas

⁸³ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 239.

⁸⁴ Traduc. VERNET, Juan, El Corán 4:117 y 4:118, 4^a ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005, págs. 129 y 130.

para la Infancia han recomendado que se tomen medidas para poner término a la ablación. Por su parte, las organizaciones nacionales e internacionales han realizado trabajo de concienciación y educación encaminados a erradicar la mutilación genital femenina.⁸⁵

En Egipto

La mutilación genital femenina o circuncisión de las niñas es una costumbre profundamente enraizada a lo largo del Nilo desde hace más de 2000 años. En el reporte de un noticiero se dio a conocer a nivel mundial que en Egipto se murieron dos niñas de 3 y 4 años de edad a raíz de una circuncisión. A raíz de esto, las autoridades egipcias se vieron obligadas a declararse en contra de dicha práctica. En octubre de 1994, el gran mufti, Muhammad Sayyid Tantawi, una de las máximas autoridades de Egipto, dio a conocer que no existían hadiths auténticos llamados sahih o hadiths buenos llamados hasan en que se permitiera o hiciera obligatoria la práctica de la circuncisión femenina.⁸⁶

En los últimos años el gobierno ha efectuado reformas en las que se prohíbe la ablación o mutilación sexual, pero a pesar de su prohibición en 1997, todavía se practica. Muchas personas no se han enterado que está prohibido

⁸⁵ Cfr. KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno. Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002, pág. 59.

⁸⁶ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1ª ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 237.

practicar la ablación o extirpación del clítoris y aquellos que están enterados lo siguen haciendo porque dicen que lo manda la tradición.⁸⁷

⁸⁷ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 138.

CAPÍTULO CUARTO

FUNDAMENTALISMO Y FEMINISMO ISLÁMICO

Asumir que el Islam está en contra de la mujer implica tener una perspectiva errónea. **Aun cuando la religión juega un papel muy importante en determinar las actitudes hacia la mujer, existen otros factores importantes como la realidad económica y el sistema de gobierno, los cuales también determinan el estatus de la mujer.**¹ Las mujeres deben corregir la desinformación que se da en los medios de comunicación. Se debe hacer una distinción clara entre los derechos y principios estipulados en la religión y las prácticas que se dan en nombre de la religión por parte de algunas personas musulmanas quienes interpretan el Islam para justificar las costumbres culturales misóginas. La imposición de ideas sobre los diferentes derechos y obligaciones de los hombres y mujeres en el Islam impuesta por grupos radicales musulmanes, constituyen un problema serio y complejo. Esto en vez de teología es un arma política para oprimir a las mujeres y quitarles los derechos que son estipulados en los textos religiosos.

Las personas alrededor del mundo deben ser instruidas respecto a los principios básicos del Islam para combatir las nuevas y peligrosas ideologías de los grupos fundamentalistas. Las mujeres necesitan demostrar que el Islam era y sigue siendo una fuerza emancipadora que les otorgó derechos tales como: derecho a la identidad independiente legal y económica; al pago por trabajo; a poseer y heredar propiedades; a tener libertad de pensamiento y movimiento; a participar en el peregrinaje y en guerra santa; a controlar

¹ Cfr. AL-SAYYID MARSOT, Afaf Lutfi, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 50.

aspectos importantes de sus vidas a través de contratos matrimoniales en los cuales pueden estipular el derecho a iniciar los procedimientos de divorcio; a la monogamia o a la tutela de sus hijos. Las mujeres tienen derechos lo malo es que muchas no los conocen o deciden por diversas razones no ejercerlos. Se deben realizar esfuerzos para enseñarles a las mujeres sus derechos y darles los medios legales para ejercerlos.²

Fundamentalismo islámico

A partir del siglo XV, con los imperios coloniales europeos en Asia y África, el Islam se ha enfrentado a Europa y después a Estados Unidos. “...en la fase poscolonial, se concedió a las mujeres igualdad social y el derecho de voto, pero...no se trató de modificar la sharia o ley islámica”....Las mujeres lucharon junto a los hombres por la libertad, pero, una vez lograda la independencia, no se prestó la menor atención a su reivindicación de reformar los códigos civiles que regían las estructuras familiares”.³

El apoyo de Europa y Estados Unidos al establecimiento del Estado de Israel ha sido una de las causas del sentimiento antioccidental de los musulmanes. Cabe señalar también, que después de la Segunda Guerra Mundial surgió el nacionalismo árabe y después el fundamentalismo islámico.⁴

² Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 138.

³ ALÍ, Tariq, El choque de los fundamentalismos Cruzadas, yihads y modernidad, 1^a ed., Alianza Editorial, Madrid, España, 2002, pág. 97 y 98.

⁴ Cfr. CARO, Isaac, Fundamentalismos islámicos: guerra contra Occidente y América Latina. 1^a ed., Edit. Sudamericana, Santiago, Chile, 2002, pág. 49.

El resurgimiento islámico es una manifestación intelectual, cultural, social y política del Islam que implica una aceptación de la modernidad, pero rechazando la cultura occidental. El fundamentalismo islámico es sólo un elemento de este renacimiento. El fundamentalismo islámico es una construcción moderna de la tradición, por lo cual existen muchos fundamentalismos dentro del Islam. El resurgimiento se expresa en una difusión de programas y publicaciones religiosas, valores islámicos y mayor observancia religiosa en especial una mayor adhesión a los códigos islámicos de conducta social en los que se habla del velo y la abstinencia de alcohol. El resurgimiento islámico en su manifestación política presenta dos tendencias principales: el fundamentalismo chiíta y sunnita.⁵

En las sociedades musulmanas la invasión consumista del capitalismo se percibe como una amenaza al tejido social, puesto que el objetivo de la sociedad musulmana es asegurar la supervivencia de la umma y no la felicidad del individuo.⁶

El programa fundamentalista concibe a la sharia como sistema legal y cuerpo de doctrinas políticas, es decir, como un sistema islámico de economía, política y relaciones sociales. Los fundamentalistas normalmente tienen problemas con los gobiernos, por lo cual muchas veces usan la

⁵ Cfr. CARO, Isaac, Fundamentalismos islámicos: guerra contra Occidente y América Latina. 1ª ed., Edit. Sudamericana, Santiago, Chile, 2002, pág. 50.

⁶ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 190.

violencia para llevar a cabo lo que en ocasiones constituye un programa impracticable.⁷

En el siglo XX los medios de comunicación social crecieron simultáneamente con los fundamentalistas, quienes incorporaron los nuevos instrumentos tecnológicos de más rápida difusión, usándolos eficiente y abundantemente.⁸

A principios de lo 70's en muchos países islámicos, especialmente en el Norte de África y en Medio Oriente, las condiciones en cuanto a derechos humanos para las mujeres se vieron deterioradas. El radicalismo religioso aumentó y como consecuencia algunos de los gobiernos que en 1975 habían aceptado los documentos internacionales más importantes en materia de derechos humanos, empezaron a rechazar varios derechos humanos alegando que existía un conflicto con las prácticas culturales locales. Los fundamentalistas islámicos declararon que el Islam era el único parámetro válido para los derechos de los musulmanes.⁹

El islamismo se caracteriza por ser un neofundamentalismo que se adapta a las sociedades modernas y a la globalización y en vez de enfocarse en la conquista del poder, se enfoca en la vida cotidiana del individuo.¹⁰

⁷ Cfr. CARO, Isaac, Fundamentalismos islámicos: guerra contra Occidente y América Latina. 1ª ed., Edit. Sudamericana, Santiago, Chile, 2002, pág. 54.

⁸ Cfr. CARO, Isaac, Fundamentalismos islámicos: guerra contra Occidente y América Latina. 1ª ed., Edit. Sudamericana, Santiago, Chile, 2002, pág. 55.

⁹ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. X.

¹⁰ Cfr. CARO, Isaac, Fundamentalismos islámicos: guerra contra Occidente y América Latina. 1ª ed., Edit. Sudamericana, Santiago, Chile, 2002, pág. 58.

Lo que suele pasar cuando los fundamentalistas islámicos están en ascenso es que las mujeres son tratadas como una amenaza al orden moral, lo cual justifica la segregación e imposición de controles rígidos sobre la forma de vestir y comportamiento de las mujeres.

En Europa existen cuatro principales direcciones islamistas: el Partido de Liberación Islámica, el movimiento salafi, la Hermandad Musulmana y la tendencia post-ikhwan. Dentro de la Hermandad Musulmana y de la tendencia post-ikhwan puede darse un cambio. En cambio, los salamis realizan una interpretación literal del Corán y de los hadiths. Por otra parte, la forma de pensar del Partido de Liberación Islámica se parece a la de los salami o a la de los de tendencia ikhwan.¹¹ En esta última tendencia se busca regresar al Corán y a la Sunna a través de un estudio hermeneúutico de la literatura de los hadiths.

Con la expansión de las ideas salafis desde los 70's, se ha querido ignorar a las escuelas de derecho y voltear sólo hacia el Corán y la Sunna. Esto ha creado una idea rígida e inflexible de la Sharia.¹²

En Sudán

En octubre de 1996 entró en vigor una nueva ley para la ciudad de Khartoum, la cual requería la segregación de hombres y mujeres en eventos

¹¹ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 97.

¹² Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 101.

sociales y en escuelas. Los eventos deportivos femeniles tenían que llevarse a cabo en privado; se ordenó que las mujeres fueran acompañadas por parientes varones cuando fueran de compras de noche; se prohibió que las mujeres que trabajaban en restaurantes usaran joyas y perfume.¹³

En Afganistán

El control de las mujeres es un vehículo primario de control social en el cual la represión política toma la forma de vigilante de las costumbres de la población. El ejemplo más extremo fue atestiguado en Afganistán durante la ocupación de Kabul por la milicia talibana, la cual impuso toque de queda a las mujeres.¹⁴

En Irán

En 1979 como resultado de la revolución islámica, el ayatollah Jomeini, líder religioso del país, derrocó al último sha y convirtió a Irán en la primera teocracia islámica. Las mujeres fueron despojadas de la mayoría de sus libertades y derechos.

Jomeini instituyó el uso del chador negro para las mujeres, el cual sólo muestra la cara y manos. Hoy en día los chadors negros casi han desaparecido puesto que ahora se usa un tipo de chador más corto, ajustado y de varios colores. Sólo las mujeres que trabajan en el gobierno

¹³ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 37.

¹⁴ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 9.

mantienen el uso del chador. En vez de que usen mascaradas negras, ahora usan pañuelos estampados.

Con Jomeini se prohibió a la mujer desempeñar muchas profesiones entre ellas la de policía. En la actualidad, con el aumento de crímenes cometidos por mujeres, se permitió que las mujeres volvieran a ser policías para que reestablezcan el orden.

Hoy en día sigue existiendo una fuerte censura en los medios de comunicación, pero gracias a la televisión satelital y al internet, los cuales no están controlados por el Estado, las mujeres se enteran de las libertades que gozan sus contrapartes en el resto del mundo.¹⁵

Las iraníes siguen sin contar con muchos derechos: la edad mínima para que una mujer contraiga matrimonio es de 9 años; los hombres pueden tener 4 esposas y divorciarse cuando quieren; cuando un hombre repudia a su esposa, el Estado le otorga la custodia de sus hijos; la mujer no puede viajar ni tramitar su pasaporte sin autorización de sus padres o esposos; para trabajar o salir de la casa también requieren permiso.¹⁶

En Argelia

¹⁵ Cfr. GOODWIN, Joan, “Mujeres policía en Irán”, en Joy Magazine, Edit. Reader’s Digest, México, D.F., año 3,n.5, abril 2007, pág.58.

¹⁶ Cfr. GOODWIN, Joan, “Mujeres policía en Irán”, en Joy Magazine, Edit. Reader’s Digest, México, D.F., año 3,n.5, abril 2007, pág.61.

En 1989 el Frente Islámico de Salvación apareció en la escena política y en 1991 se suspendió el proceso electoral, ganando clandestinamente los comicios dicho partido. En los 90's las argelinas fueron tratadas como trofeos de guerra; eran secuestradas por comandos armados y obligadas a convertirse en esclavas sexuales.

Con el auge de los islamistas y cuando estos obtuvieron mayoría en los municipios y departamentos, se instauró el uso obligatorio del velo islámico y de una falda larga que tapara las piernas.¹⁷

El despertar de las mujeres islámicas

Existen ideas discrepantes entre los investigadores contemporáneos y los estudiosos islámicos en cuanto a si el Corán mejoró el estatus de la mujer o si lo empeoró. La feminista musulmana Leila Ahmad mantiene el segundo punto de vista; ella dice que en tiempos pre-islámicos las mujeres tenían posiciones altas dentro de la sociedad. En cambio, los estudiosos islámicos señalan que en la Arabia pre-islámica la sociedad era dominada por los hombres y que las mujeres no tenían derechos.¹⁸

En los 60's mientras que los islamistas promovían el rol tradicional de la mujer como madres y esposas, at-Turabi, sudanés educado en Inglaterra y Francia, escribió un manuscrito en el cual pedía un nuevo entendimiento del

¹⁷ Cfr. MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 85.

¹⁸ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 109.

rol de la mujer en el Islam. Su manuscrito tiene que ser tomado en cuenta como parte del crecimiento del movimiento feminista. A diferencia de muchos trabajos islamistas en que se señala que algunos versículos del Corán van dirigidos a la mujer, él señala que van dirigidos al hombre porque muchas reglas del Corán relativas a la mujer fueron reveladas como restricciones al hombre frente a la mujer. Él dice que son pocos los preceptos coránicos que son restricciones para la mujer.¹⁹

En los 90's las condiciones cambiaron significativamente en los países islámicos. El desarrollo socioeconómico ayudó a muchas mujeres a educarse, volverse independientes a nivel económico y a alcanzar posiciones de autoridad y responsabilidad.²⁰ Las mujeres comenzaron a realizar exigencias públicas, pero los que se sintieron amenazados ligaron los derechos humanos con el imperialismo cultural.

La familia había funcionado como una unidad de producción autosuficiente en la que tanto hombres como mujeres estaban a disposición de un patriarca, pero esto cambió en algunos países a raíz de la alta tasa de desempleo. Por ejemplo, en Marruecos en 1979, el desempleo era del 35%.

La pérdida de la autoridad patriarcal fue una consecuencia de la situación económica. Las mujeres y niños se vieron obligados a trabajar y esto fomentó las tendencias individualistas dentro de la familia. Otro factor que

¹⁹ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 154.

²⁰ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. XI.

entró en juego fue la emigración, puesto que con ella también se daba una pérdida de poder por parte del padre. La autosuficiencia de la mujer alteró profundamente las relaciones entre los sexos. Los defensores de la liberación de la mujer subrayan la importancia de la integración de la mujer en el desarrollo de la sociedad, mientras que los hombres que se oponen.²¹

Feminismo

A menudo se escucha la afirmación de que el feminismo no nació en los países árabes sino que es un producto importado de Occidente. Tal afirmación proviene de grupos religiosos conservadores o de feministas provincianas occidentales.²²

Azza M. Karma, investigadora del Instituto de Investigación de Desarrollo de la Universidad de Ámsterdam y miembro del Instituto Internacional para la Democracia y Asistencia Electoral en Estocolmo, usa el término feminismo al referirse a la percepción individual o colectiva de que la mujer ha estado y continúa estando oprimida de diversas formas y por diversas razones a causa de su género, incluyendo los intentos de eliminar esta opresión y de evolucionar en una sociedad más equitativa con relaciones mejoradas entre mujeres y hombres.²³

²¹ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 87.

²² Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 20.

²³ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1ª ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 19.

Diferentes formas de activismo feminista corresponden a los tipos de opresión que las mujeres perciben en diferentes partes del mundo.

En Argelia

Las primeras feministas fueron las primeras en practicar la desobediencia civil cuando pequeños grupos de mujeres profesionistas y mujeres veteranas de guerra protestaron públicamente en frente de la entonces Asamblea Nacional en 1981 y 1983. Sus protestas llevaron a la adopción del Código de Familia de 1984.

La literatura producida por diversas asociaciones de mujeres y la cual no fue publicada, versa sobre derechos humanos y derechos de ciudadanos; hablan del derecho a participar en todos los asuntos de la sociedad para tomar decisiones tanto en la esfera pública como privada.

Después de que las leyes familiares y las leyes sobre el estatuto personal fueron reformadas en los 80's, las feministas y los islamistas se alarmaron. Las feministas criticaron el trato de facto de mujeres como menores sin voz legal en las decisiones concernientes al matrimonio, divorcio y tutela de hijos, mientras que los islamistas exigieron que la Sharia debía reemplazar todas las leyes, no sólo aquellas relacionadas con la familia.²⁴

En Palestina

²⁴ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 16.

Los comités de mujeres se convirtieron en la clave de los movimientos. La desafortunada alianza entre el feminismo y el nacionalismo continuó en la intifada el cual fue el levantamiento nacional que se dio en 1987.

Los activistas y estudiosos han atribuido el declive en la participación de las mujeres en el proceso político a la inhabilidad de los comités de mujeres palestinas para mantener una efectiva movilización. Han dicho que esta causa de movilización efectiva se debió a la falta de agendas que expresaran la relación entre la lucha social y nacional.

A principios de los 90's se dio el despertar de la conciencia de las mujeres, lo cual promovió el activismo de género y llevó al establecimiento de centros para la investigación, desarrollo y asesoría de mujeres. Dichos centros promovieron el debate nacional sobre los derechos de las mujeres y sobre el lugar de la mujer en la esfera pública. Por primera vez expresaron las preocupaciones de la mujer respecto al matrimonio a temprana edad, la imposición del vestido modesto, la representación de la mujer en la toma de decisiones y la educación de la mujer.²⁵

Los miembros de las organizaciones de mujeres y de los centros de investigación se dieron cuenta de que el desarrollo de estrategias requería un nuevo nivel de investigación, análisis y activismo. Un grupo de mujeres académicas de la Universidad Birzeit crearon el Programa de Estudios de las Mujeres en dicha universidad. La meta educativa del programa era cambiar

²⁵ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 95.

las actitudes de las mujeres y encontrar las razones de la devaluación y subordinación de las mujeres. Asuntos tales como la relación entre nacionalismo y feminismo y el impacto de cambios estructurales globales en la participación política y económica de la mujer se volvieron importantes.²⁶

En Líbano

El Instituto para los Estudios de la Mujer en el Mundo Árabe fue fundado en Beirut en 1973. Fue parte de la Universidad de Beirut para Mujeres. El liderazgo del Instituto se distancia constantemente de la filosofía feminista y de las agendas; cada vez evita más hablar o investigar sobre temas controversiales.

El diario del Instituto se llama al-Raida que significa La Mujer Pionera.²⁷

Feminismos contemporáneos en Egipto

Actualmente en Egipto existen tres principales tipos de pensamiento y praxis feminista: feminismo secular, feminismo musulmán e feminismo islamista. En algunos puntos pueden converger y actuar juntos.

Feminismo islamista

²⁶ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 97.

²⁷ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 102.

Las feministas islamistas son aquellas que perciben la opresión de las mujeres y buscan activamente rectificarla a través de principios islámicos. Muchas mujeres islamistas huyen del término feminista puesto que lo tachan de ser un término occidental irrelevante.

En la opinión de las feministas islamistas, las mujeres son oprimidas precisamente porque tratan de ser iguales a los hombres y por lo tanto, se colocan en una posición fuera de lo natural y en situaciones injustas que las denigra y les quita su integridad y dignidad como mujeres. Opinan que un ejemplo de esto es que son forzadas a salir a competir en el mercado del trabajo y a tener contacto con los hombres, lo cual es humillante e inadecuado. En pocas palabras, para ellas las peticiones de Occidente y su ideología son lo que oprime a la mujer. Para las mujeres islamistas, una sociedad islámica justa es aquella que lucha por el reconocimiento y respeto a la compatibilidad entre sexos en vez de la competencia entre estos.²⁸ Ellas ven lo que les está pasando a las mujeres como parte de un proceso social en el cual los principios islámicos están ausentes o en un mejor caso, donde dichos principios están presentes, pero son mal utilizados por un régimen corrupto. Estas mujeres ven su misión como una jihad que tiene como objetivo un cambio hacia una mayor islamización la cual ocurre a través de su participación activa en todas las esferas de la vida. Ellas consideran que las mujeres no son menos que los hombres sino que son igualmente importantes en diferentes aspectos.

²⁸ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 21.

Las feministas islamistas han triunfado en revertir los juicios tradicionales sobre la posición de la mujer. El conocimiento de las mujeres en cuanto al hogar y a la educación de los hijos ha adquirido mayor estima y significado político.

El impacto del discurso islamista en la cultura política de Egipto es visible. Casi todos los partidos políticos concuerdan en que la sharia debe ser la fuente principal de la legislación. Parte de la razón para la islamización del discurso político radica en la percepción de todos los actores políticos de que ésta tiene una apariencia auténtica frente a la occidentalización desordenada, la cual acarrea desorden social. Por lo mismo, el discurso feminista secular es descartado por ser occidental, poco auténtico y anti-islámico.

El discurso islamista está ganando legitimidad como la única alternativa socialmente, económicamente y políticamente creíble ante un Estado corrupto, anti-democrático e incapacitado económicamente. Los islamismos al crear estructuras alternativas e ideologías, retan gradualmente al cada vez más impotente Estado.

Feminismo musulmán

Las feministas musulmanas también usan textos islámicos, pero su propósito es demostrar que el discurso de la equidad total entre hombres y mujeres es válido en el Islam. Algunas de estas feministas adquieren la responsabilidad

de analizar los diferentes textos de Naciones Unidas, relacionados con los derechos de las mujeres como por ejemplo la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Contra la Mujer, y para explicar su aplicabilidad dentro del contexto cultural islámico.

Estas mujeres piensan que un feminismo que no sea justificable por sí mismo dentro del Islam es propenso a ser rechazado por el resto de la sociedad y es por lo tanto, refutable.

Puntos convergentes y divergentes de estos tres tipos de feminismo

Las feministas islamistas forman parte de un movimiento político que intenta obtener el poder estatal. Los islamistas y sobretodo los moderados no pueden perder el apoyo político, social y económico de las mujeres dentro de los movimientos islamistas. El islamismo como discurso de la resistencia al poder estatal y como creador de estructuras alternativas sociales, políticas y económicas, ha mantenido un poder hegemónico por sí mismo; y las mujeres islamistas comparten este poder discursivo. Las feministas musulmanas por lo general forman parte de grupos de mujeres, los cuales no cuentan con mucho apoyo ni poder político. Y yendo hasta el extremo encontramos los grupos de feministas seculares que casi no cuentan con apoyo del Estado.

Las feministas musulmanas consideran que las leyes familiares en Egipto requieren una seria reforma. En relación a la sharia, las feministas

musulmanas señalan la necesidad de reinterpretar aquellas secciones relevantes de la sharia en las cuales la ley se basa en las exigencias modernas, mientras que las feministas seculares están a favor de la separación total de la sharia de las leyes familiares. En cambio, las feministas islamistas piden que la sharia sea la base de todas las leyes, no sólo de las familiares.

Tanto las feministas islamistas como las musulmanas piden que haya ijthad, también concuerdan en que las mujeres son capaces en realizar tareas que involucran la interpretación de la jurisprudencia islámica y tarea que proveen un liderazgo social y político. **Al aplicar ijthad feminista basado en la justicia, el cual es el valor medular del Islam, se puede lograr la igualdad de género.**²⁹

Muchas de las feministas musulmanas están intentando reconciliar el discurso del Islam con el de los derechos humanos, por lo tanto, están enfrentando la misma acusación de falta de autenticidad cultural que enfrentan las feministas seculares.

Las feministas seculares admiten la necesidad de mantener por lo menos diálogo con las mujeres islamistas, pero en la práctica desacuerdan por completo con los sus puntos de vista y enseñanzas. Las feministas

²⁹ Cfr. MASHOUR, Amira, "Islamic Law and Gender Equality- Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt", en Human Rights Quarterly, John Hopkins University Press, USA, Volume 27, Number 2, May 2005, pág. 565.

seculares ni siquiera consideran feministas a sus contrapartes islamistas. En realidad son enemigas políticas.

Las feministas seculares están convencidas en sustentar su discurso fuera de la religión y lo colocan dentro del discurso internacional de derechos humanos. La religión es respetada como un asunto privado, pero es totalmente rechazada como base desde la cual se pueden formular planes para la emancipación de la mujer. Estas mujeres son llamadas clones de Occidente e implementadoras de agendas imperialistas y no creyentes.³⁰

Interpretación de los textos

Investigación reciente de feministas revela una tradición de monopolio por parte de los varones sobre la interpretación religiosa dentro de las sociedades musulmanas. “Es la interpretación de los textos sagrados por parte de los hombres lo que reduce a las mujeres a una condición de inferioridad”.³¹ Los hombres tienden a ver al Islam como aquello que les da poder y conocimiento superior sobre otros, en vez de tomar en cuenta la definición del Islam como sumisión a la voluntad de Dios. En cambio, las mujeres ven al Islam como un poder protector el cual requiere de ellas total sumisión a la voluntad de dios, la cual es interpretada principalmente por hombres.

³⁰ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 24.

³¹ MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004, pág. 40.

Los musulmanes tienden a escoger e interpretar los textos de acuerdo a sus ideas; esto a veces es intencional o inconsciente. Cabe señalar que las feministas musulmanas tienden a ser selectivas con la lectura de los textos religiosos, seleccionan los hadiths que son favorables para las mujeres. De igual forma, los musulmanes con actitud androcéntrica también seleccionan los hadiths que desfavorecen a las mujeres.³²

Lo que ha impedido que las mujeres descifren el Corán durante los últimos siglos ha sido la introducción de la percepción de que el acto de descifrar lo sagrado requiere preparación especial y está limitado para las elites de varones.³³

El alto aprendizaje sobre Islam es el contacto directo y profundo con los principios básicos del Islam, principalmente en su forma oral y en sus interacciones de la palabra sagrada y el texto con la vida diaria. Debido a que no se permitió a las mujeres involucrarse directamente en estudios coránicos, empezando por el arte de escuchar y recitar y la ciencia de la interpretación, ellas no practican el Islam como un sistema pedagógico. El Corán fue marginalizado por interpretaciones y por ser recitado sólo durante ciertos rituales religiosos, perdió su propósito de ser la guía de Dios sobre el comportamiento humano a través del contacto directo.

³² Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 119.

³³ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st edl, Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 46.

Este cambio histórico en la enseñanza del Corán afectó el alto aprendizaje del Islam de las mujeres. Dicho aprendizaje se vio todavía más deteriorado cuando se separaron los programas de estudios para los hombres y para las mujeres. A la mayoría de las mujeres se les impidió participar en el sistema educativo. La educación en las escuelas para niñas se limitaba a la memorización de algunos versos y de fiqh, reglas de jurisprudencia sobre pureza y oración y la economía del hogar. Mientras que los hombres estudiaban fiqh, los fundamentos de la jurisprudencia, el arte de recitar y otras ciencias coránicas. En De la enseñanza completa que se impartía en la primera comunidad islámica en Medina, la enseñanza pasó a ser un mero curso de estudios de religión y su inculcación en costumbres sociales. Este problema de la supresión de la identidad de la mujer musulmana es resultado de la supuesta superioridad de los varones y de la tutela que ejercen sobre ellas.

Después de doscientos años de educación secular y de aproximadamente cincuenta años de batalla de UNESCO contra el analfabetismo, la mayoría de las mujeres musulmanas todavía no cambian su concepción errónea entorno a su rol social.³⁴

Muchas mujeres musulmanas comenzaron a interesarse en los argumentos teológicos respecto a las mujeres. Ahora muchas de ellas reclaman su derecho de interpretar leyes y textos religiosos al mismo tiempo que exigen ser educadas para adquirir las habilidades necesarias para llevar a cabo

³⁴ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 50.

dicha interpretación. Ellas rechazan aquellas interpretaciones de los textos que son androcéntricas o misóginas, y están decididas a buscar justificaciones dentro del Islam para exigir su libertad individual y los derechos de las mujeres. Dicha labor no es sencilla debido a que implica que las mujeres y aquellos que simpaticen con ellas deben retar no sólo a las autoridades políticas sino también a las religiosas.³⁵

Instrumentos internacionales

Previo a la Conferencia de Beijing

Durante el trabajo preparatorio para la Conferencia sobre la Mujer en la Ciudad de México en 1975, en el marco de las Naciones Unidas, la idea que estuvo presente fue la de establecer maquinarias nacionales como vehículo para el avance de las mujeres. Desde entonces muchos países establecieron diferentes maquinarias nacionales dentro de sus marcos legales. Naciones Unidas define la maquinaria nacional como cualquier estructura organizacional establecida con la responsabilidad particular para el avance de las mujeres y para la eliminación de la discriminación contra la mujer en el centro del ámbito nacional. Puede incluir cuerpos gubernamentales, no gubernamentales o conjuntamente gubernamentales-no gubernamentales y deben consistir de una o varias agencias que sean reconocidas por el gobierno como maquinaria nacional para el avance de las mujeres.

³⁵ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. XIII.

Casi tres cuartas partes de los países que firmaron o ratificaron la Convención para la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación en Contra la Mujer cuentan con maquinarias nacionales. El problema es que la mayoría de las maquinarias nacionales carece de una fuerte capacidad técnica o están mal colocadas dentro de la estructura gubernamental. De igual forma, carecen de equipo y recursos para el personal. Otra debilidad de la operatividad de las maquinarias nacionales es la concentración de actividades en la capital y en áreas urbanas, lo cual excluye a muchas mujeres. Sólo puede generarse un movimiento nacional para la igualdad de género si abarca a todas las mujeres de todas las áreas y contextos sociales.³⁶

Después de la Conferencia que se llevó a cabo en México tuvieron lugar otras dos, una en Nairobi en 1985 y otra en Viena en 1987.

Los acuerdos internacionales referentes a los estándares mínimos para el trato de las mujeres son muy importantes para avanzar en materia de derechos de las mujeres. Dichos documentos proveen a las mujeres modelos que pueden servirles para comparar la situación en la que ellas viven.³⁷

La Plataforma de Acción de Beijing

³⁶ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 132.

³⁷ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. XIV.

Dentro del marco de Naciones Unidas se llevó a cabo la Cuarta Conferencia Mundial de las Mujeres en Beijing en el año 1995. Durante ésta, representantes de 189 países firmaron un documento en el que explícitamente señala que los derechos humanos de las mujeres son derechos humanos. 90 países se comprometieron a tomar medidas específicas para implementar las recomendaciones de la Conferencia dentro de sus sociedades. Por primera vez en la historia las mujeres fueron colocadas en el centro de la política, asociadas con el concepto y práctica de poder.

La Conferencia de Beijing fue una de las raras ocasiones durante las cuales el poder potencial de la mujer recibió la debida atención, tal como lo demostró la participación masiva de los delegados de los diferentes gobiernos, las organizaciones no gubernamentales y la prensa. La diseminación de la riqueza del conocimiento sobre los roles de las mujeres en las sociedades modernas dio lugar a cambios radicales en la percepción de los asuntos de género. Las organizaciones no gubernamentales deben recibir el crédito por el éxito debido a que su trabajo probó ser vital en la lucha por la igualdad de género. Otro factor de éxito lo constituyó el hecho de que las mujeres estuvieron a cargo de las negociaciones y presidieron los comités y talleres de trabajo, a diferencia de lo que había acontecido en conferencias anteriores. Este cambio en la participación refleja un desarrollo

gradual del estatus de la mujer en la diplomacia internacional desde México hasta Beijing.³⁸

El documento en el que se plasma lo tratado en la Conferencia es la Plataforma de Acción de la Conferencia de Beijing, llamada en adelante Plataforma. El documento es una agenda para darle poder a las mujeres. Lo que se busca es remover todos los obstáculos para que las mujeres tengan una participación activa tanto en la esfera pública como en la vida privada a través de su toma de decisiones a nivel económico, social, cultural y político. El principio de poder y responsabilidades compartido debe establecerse entre mujeres y hombres, tanto en la casa como en los lugares de trabajo y dentro de la comunidad nacional e internacional. La equidad entre hombres y mujeres es una cuestión de derechos humanos y es un prerrequisito para lograr el desarrollo y la paz.³⁹

La Plataforma consiste de 12 áreas para la mejora de los derechos humanos de las mujeres: pobreza, educación, salud, violencia contra la mujer, efectos de conflictos armados, estructuras económicas y políticas, desigualdad de hombres y mujeres en la toma de decisiones, desigualdad de género, derechos humanos de la mujer, medios de comunicación, medio ambiente y niñas. Debido a que los derechos de las mujeres están basados en una agenda que es cercana al feminismo, la Plataforma constituye una herramienta importante de emancipación para las mujeres en todo el mundo.

³⁸ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 128.

³⁹ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. IX.

Este manual fue desarrollado con la cooperación de mujeres estudiosas musulmanas, activistas y talleres de trabajo e Bangladesh e Irán.⁴⁰

Arabia Saudita prefirió no asistir a la Conferencia para no tener que declarar públicamente que las mujeres deben ser segregadas y supervisadas por tutores que sean hombres.

Lo necesario para implementar la Plataforma de Acción de Beijing

Después de la Plataforma

Para aquellas personas que trabajan en diferentes áreas del mundo musulmán se dio un cambio en la discusión de los derechos de las mujeres del Islam visto como religión al Islam utilizado como ideología o base para legitimizar un régimen.

En los países árabes el proceso para establecer maquinarias nacionales para tratar los asuntos de mujeres todavía se lleva a cabo. En Jordania una Estrategia para el Progreso de la Mujer ha sido formulada junto con un marco de trabajo institucional para promover el estatus de la mujer. En Palestina una Comisión Nacional para la Mujer se está estableciendo. Yemen ha creado un Comité Nacional de Mujeres después del interés que se generó por la Conferencia preparatoria de la región árabe llevada a cabo en Jordania previa a la Conferencia de Beijing. Líbano, Kuwait y Qatar han

⁴⁰ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 109.

ordenado a sus Ministerios de Asuntos Sociales, crear un modelo de bienestar de apoyo para las mujeres. En algunos países los sindicatos de mujeres adquieren el papel de maquinaria nacional aun cuando estos sindicatos no tienen el mismo peso en todos los países. En Siria, Palestina e Iraq y en menor medida en Yemen, los sindicatos de mujeres son un cuerpo político que se alía con el partido dominante y reciben apoyo del gobierno.⁴¹

Un año después de la Conferencia de Beijing, la Liga Árabe recomendó organizar una Conferencia Regional Árabe y el Fondo de Desarrollo de Naciones Unidas para la Mujer proveyó apoyo técnico y proporcionó recursos. Esta Conferencia incluyó una reunión ministerial con la participación de expertos y organizaciones no gubernamentales en donde se llegó al consenso respecto de mecanismos de cooperación regional.

Organizaciones Internacionales

El Banco Mundial

El Banco Mundial puede promover la igualdad de género. Puede proveer apoyo a agencias nacionales que promuevan la igualdad de género en países miembros del Banco.

El Banco trabaja con agencias de cada país para identificar cuáles son los obstáculos específicos que impiden a las mujeres contribuir en el desarrollo social y económico. Recientemente en Marrueco un Examen de Medición de

⁴¹ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 159.

los Estándares de Vida indicó el fuerte vínculo existente entre la pobreza, el acceso a servicios públicos básicos, tales como la educación, el cuidado de la salud, la planeación familiar, el agua potable y el combustible casero.

El Banco también pone mucha atención en asegurar que el impacto sobre las mujeres sea tomado en cuenta en las reformas de políticas macroeconómicas. La forma más importante en que el Banco puede promover la igualdad de género es a través del financiamiento de proyectos que beneficien directamente a las mujeres o alentando la participación de las mujeres en el desarrollo de programas en diversos sectores.⁴²

Fondo de Desarrollo de Naciones Unidas para la Mujer

El Fondo de Desarrollo de Naciones Unidas para la Mujer, es la agencia de Naciones que fue establecida para dar un lugar a las mujeres del mundo dentro del sistema de Naciones Unidas. Esta agencia tiene el mandato de concretar los compromisos adquiridos en la Plataforma de Acción.

La agencia trabaja con los gobiernos para traducir la Plataforma de Acción en planes estratégicos nacionales y programas para el avance económico, político y social de las mujeres. Involucran a mujeres en el desarrollo de los planes estratégicos de desarrollo y generan sensibilidad de género en las políticas durante el desarrollo de la planeación, en los presupuestos

⁴² Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 150.

nacionales. También traducen la Plataforma de Acción a los idiomas locales cuando es necesario.⁴³

Esta agencia de Naciones Unidas se asegura de que las recomendaciones claves de las Conferencias Mundiales de Naciones Unidas sean traducidas en programas innovadores que le den poder a las mujeres en el mundo que se está desarrollando. De igual forma busca estrategias para nivelar los fondos de agencias de desarrollo, gobiernos nacionales, y de donadores o instituciones de préstamo.

El párrafo 336 de la Plataforma de Acción ordena al Fondo de Desarrollo de Naciones Unidas para la Mujer que aumente las opciones y oportunidades para dar poder económico y político a las mujeres. El poder económico de las mujeres se refiere al control sobre los recursos económicos. Por lo tanto, el Programa sobre Poder Económico se enfoca en la globalización con atención al comercio y nuevas tecnologías, en las mujeres y el desarrollo empresarial, y en el manejo de recursos naturales. En cambio, el poder político se basa en la habilidad de las mujeres para controlar sus propias vidas dentro y fuera del hogar y en su poder para influenciar en la dirección del cambio social. El Programa sobre Poder Político de la agencia está diseñado para fortalecer el rol de las mujeres en el gobierno y en el poder de decisión en todos los niveles. También fortalece las organizaciones de

⁴³ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 154.

mujeres que luchan por los derechos humanos de las mujeres tanto a nivel nacional como internacional.⁴⁴

Aplicación de los derechos de las mujeres

Lo que sucede en realidad

Existe una fuerte discrepancia entre las Constituciones que otorgan derechos iguales a hombres y mujeres y los códigos personales derivados de la Sharia, los cuales obstaculizan esta igualdad.⁴⁵

Los preceptos de los diversos códigos de familia difieren bastante, pero la codificación de los principios en la sharia ha causado desigualdad en el ámbito del matrimonio, divorcio, filiación y herencia.

El código de familia de Tunez, la Mejilla, con sus reformas ha logrado poner en armonía la mayoría de sus aspectos con los estándares de derechos humanos, pero en realidad se ha puesto en vigor de manera muy pobre por lo que los avances han sido disminuidos.

El código de familia marroquí, la Moudawana fue reformado en 1993, sin embargo, hubo pocas mejorías en cuanto al estatus de la mujer.⁴⁶

⁴⁴ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 156.

⁴⁵ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 4.

⁴⁶ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 73.

Las mujeres en la historia del Islam

Los primeros historiadores musulmanes dedicaban bastante espacio a las mujeres, las cuales figuraban como participantes activas. Inclusive en los textos religiosos como los hadíz o en los comentarios del Corán, es decir, en los tafsir, la actividad de las mujeres es alabada.

El posible precedente en cuanto al debate de la legitimidad del ejercicio de poder por parte de las mujeres, se remonta a la tercera esposa del Profeta, Aicha. En 656 d.C. ella incitó la desobediencia civil y dirigió personalmente a las tropas que se oponían al cuarto califa, Alí Ibn Abi Tálib, contribuyendo a su derrocamiento. El resultado del enfrentamiento entre Alí y Aicha fue la división de los musulmanes en chíitas y sunnitas. Los chíitas eran seguidores incondicionales de Alí y hoy en día, los ideólogos chíitas sostienen que las mujeres deben tomar como ejemplo a Fátima, la hija del Profeta, la cual no desempeñó ningún papel político especial.⁴⁷ Cabe mencionar que de los hadíz auténticos, el califa Alí sólo escribió 29, mientras que Aicha escribió 242. La contribución de Aicha constituye más del 15% de las bases de la Sharia.

La imagen despectiva que se tiene de las mujeres musulmanas no se debe a su exclusión de la memoria tradicional o historia escrita, la cual las ha tomado mucho en cuenta y constituye la tradición nisa'ista que trata a las

⁴⁷ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 164.

mujeres en la historia como agentes activos. Dicha tradición todavía existe actualmente. Además de los libros de historia general y de las biografías de personajes relevantes para la historia del islam, hay otro género histórico llamado Nassau o genealogías, en las cuales abundan datos sobre mujeres y su situación en la sociedad musulmana de los primeros siglos e incluso de después. Las primeras décadas del islam están llenas de mujeres activas como la primera esposa del Profeta, Jadicha, activa mujer de negocios o Aicha, la tercera esposa quien fue la primera legisladora de la sharia.⁴⁸ La imagen despectiva de la mujer musulmana depende mucho de los medios de comunicación.

El fundamentalismo no puede explicar la pasividad de las mujeres en la política, economía y cultura. Los fundamentalistas son políticamente indeseables para el Estado, sin embargo, la mayoría de los gobiernos musulmanes que se oponen políticamente a los fundamentalistas, suelen coincidir con ellos en cuanto al lugar de la mujer en la sociedad.⁴⁹

Lo que se requiere

Se debería crear una red que conecte a investigadores históricos nisa'istas, activistas, editoriales feministas y medios de comunicación para unir esfuerzos. "Se deberían revisar, traducir y hacer llegar a los medios de comunicación todos los estudios feministas de la primera época,

⁴⁸ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 177.

⁴⁹ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 169.

actualmente dispersos en diferentes partes del mundo islámico”.⁵⁰ Se debería también poner atención en la investigación histórica feminista del islam que se llevó a cabo a finales del siglo XIX y principios del siglo XX.

Es necesario crear estrategias para la difusión regional e internacional y llevar a cabo una traducción de dichos textos a las principales lenguas islámicas como el turco, iraní, árabe y urdu, así como también al inglés y francés. La distribución y difusión de los textos debería ser a precios razonables. Actualmente las mujeres musulmanas establecen editoriales o realizan películas para difundir imágenes de la mujer.⁵¹

Un acceso completo al alto aprendizaje islámico y conocimiento más profundo de las fuentes primarias islámicas más allá de los actos religiosos, es la base para que las mujeres musulmanas efectúen un cambio. Otro punto importante para avanzar en materia de los derechos de las mujeres es la educación que las mujeres dan a sus hijos dentro del hogar porque ellas inculcan a sus hijos valores sociales, religiosos y éticos. Muchas mujeres mantienen un punto de vista androcéntrico aunque lo mismo sucede con gran parte de los hombres musulmanes, lo cual indica que se debe a la educación que recibieron de sus madres, las cuales ayudan a perpetuar las prácticas discriminatorias en la sociedad.⁵²

⁵⁰ MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 181.

⁵¹ Cfr. MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 184.

⁵² Cfr. AL-SAYYID MARSOT, Afaf Lutfi, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996, pág. 42.

Las mujeres y los hombres simpatizantes con los derechos de las mujeres se han dado cuenta que las mujeres por sí solas no pueden cambiar la sociedad en la que viven sin la cooperación de aquellas personas que se encuentran en el poder. De igual forma se han percatado de que requieren ejercer por ellas mismas liderazgo político para lograrlo. Dicho liderazgo comienza en la familia y en la comunidad y a partir de ahí se extiende.

El primer paso radica en estar atentos o informados de la existencia de los derechos para así poder tener voz y lograr conquistar los derechos. “La solidaridad de las mujeres será global cuando se eliminen las barreras entre clases y culturas”.⁵³

Lo que las mujeres están realizando

Muchas mujeres en sociedades musulmanas como aquellas de Jordania, Marruecos, Egipto, Paquistán, Turquía, Bangladesh e Irán han tomado la iniciativa de estudiar, desarrollar e implementar estrategias para darles poder a las mujeres. Investigan las posibilidades que las lleven en la dirección de los derechos de las mujeres dentro de sus prácticas culturales. En cuanto a esto, algunas de las acciones que toman son las siguientes: interpretan el Corán y los hadtih; informan a la élite política sobre las preocupaciones específicas de las mujeres; formulan y cabildean legislación y políticas que sean amistosas con las mujeres; dialogan con personas que tienen experiencias y contextos diferentes y con personas que tienen poder de decisión tanto a nivel nacional como internacional; organizan sesiones entre

⁵³ MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España, pág. 48.

otras cosas de enseñanza legal y educación para la salud; divulgan información y organizan grupos locales de mujeres. Ellas buscan cambiar las costumbres y leyes para adecuarlas a las necesidades de las mujeres; quieren equidad ante la ley.⁵⁴

Liderazgo de las mujeres musulmanas

Aun cuando existen algunas mujeres musulmanas que son líderes prominentes y fuertes, el liderazgo de mujeres musulmanas sigue siendo poco. La causa de esto es la cultura y la tradición.

Las feministas musulmanas se concentran en las altas esferas de la política por lo cual promueven el liderazgo femenino, mientras que las mujeres islamistas buscan el poder en los bajos rangos para que así muchas mujeres estén políticamente activas.⁵⁵

La mujer musulmana es discriminada desde su nacimiento. Las niñas no son educadas de tal forma que se puedan dar cuenta de sus potenciales; se les deja en el hogar realizando tareas domésticas. Después las mujeres contraen matrimonio a edad temprana y pasan de obedecer a sus padres a obedecer a su esposo y parientes por afinidad. Por lo tanto, las mujeres tienen muy pocas oportunidades para desarrollar su poder de decisión y sus capacidades de liderazgo. En aquellos países donde las mujeres tienen

⁵⁴ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. XV.

⁵⁵ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 186.

mayores oportunidades para ser líderes, la mayoría de las mujeres escogen no ser líderes y mucho menos líderes de movimientos de los derechos de las mujeres, esto debido a todo lo que implica ser líder.⁵⁶ Sus familias constantemente las impulsan a comportarse de manera tradicional y en las sociedades o comunidades donde la cultura y la tradición brindan oportunidades para el desarrollo de las mujeres, la falta de recursos es un impedimento decisivo. Sin embargo, el nuevo compromiso global de promover el estatus de la mujer y los derechos humanos, crea amplias oportunidades para el cambio.

El desarrollo del liderazgo y participación de mujeres jóvenes en la toma de decisiones en los países musulmanes requiere que los hombres y mujeres reten las realidades y prácticas existentes, las estructuras sociales y políticas así como las políticas que discriminan a las mujeres.⁵⁷

Lo que alienta la discriminación son los libros de textos que muestran a las mujeres como estereotipos del rol como madres y amas de casa en vez de mostrarlas como líderes o en cualquier otro rol. Este tipo de material junto con la falta de atención de género por parte de los educadores, refuerza las tendencias discriminatorias. Por lo tanto, los ejemplos del Corán y de las experiencias de las mujeres que rodearon a Mahoma son relevantes en los países musulmanes. Tal es el caso de Khadijah, la primera esposa de Mahoma la cual fue una mujer de negocios exitosa. También Aisha, la

⁵⁶ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 85.

⁵⁷ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, Syracuse University Press, 1st ed., Estados Unidos, 1997, pág. 87.

última esposa de Mahoma fue conocida por expresar sus pensamientos y por su liderazgo. El Profeta les pedía consejos sobre asuntos sociales y políticos tanto a Khadijah como a Aisha.

Talleres de entrenamiento para mujeres se han convertido en una estrategia popular de intervención para promover el liderazgo de las mujeres y de sus habilidades de poder de decisión. Este tipo de talleres son impartidos por gobiernos, organizaciones no gubernamentales y agencias internacionales. Los programas de mentores también han sido muy importantes para el desarrollo del liderazgo de las mujeres. Los mentores y las mujeres que son modelos a seguir han inspirado a las mujeres jóvenes a establecer metas. A través de mentores las mujeres jóvenes pueden recibir guía de parte de líderes. Dichos programas de mentores pueden implementarse tanto dentro del sistema educativo como al nivel de las interacciones informales entre los líderes y las mujeres.⁵⁸

Las mujeres jóvenes necesitan oportunidades para compartir experiencias e información entre ellas para poder comparar estrategias y aprender de los éxitos y derrotas de las otras. Los seminarios y conferencias regionales, nacionales e internacionales otorgan dichas oportunidades. Redes de trabajo formadas por mujeres jóvenes, organizaciones de mujeres, mujeres líderes y agencias donantes que patrocinan los proyectos de mujeres permiten el intercambio de información, el compartir experiencias, el acceso a recursos y

⁵⁸ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 89.

brindan apoyo a las mujeres jóvenes. Dichas redes deben formarse tanto a nivel regional, nacional e internacional.

Los líderes religiosos juegan un papel importante en la atención que se presta a los asuntos sociales que involucran a las mujeres dentro de muchos países musulmanes, y por lo tanto, se les debe de convencer para que apoyen el adelanto de niñas y mujeres jóvenes.

El desarrollo del liderazgo no puede lograrse de manera aislada puesto que la educación, el empleo, el cuidado de la salud y la planeación familiar también tienen como objetivo asegurar que las mujeres sean capaces de disfrutar plenamente de sus derechos para que de esta forma las mujeres se conviertan en verdaderos agentes del cambio.⁵⁹

Debido a la complejidad de las sociedades musulmanas y sus diferentes escuelas de jurisprudencia y práctica legal, es necesario que las mujeres activistas desarrollen canales de comunicación para facilitar la discusión sobre las diversas leyes y el sistema legal existente dentro del mundo musulmán. La red de Mujeres Viviendo bajo Leyes Musulmanas busca alcanzar dicho objetivo. Esta red surgió en 1984 cuando diez mujeres que asistieron al Tribunal de Derechos Reproductivos de Ámsterdam formaron el Comité de Acción de Mujeres Viviendo bajo Leyes Musulmanas. Este comité fue establecido como respuesta a las situaciones que se dieron a raíz de la

⁵⁹ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 92.

aplicación de leyes musulmanas en India, Argelia y en Abu Dhabi, la cual resultó en la violación de derechos humanos.

En 1988 Mujeres Viviendo bajo Leyes Musulmanas iniciaron un Programa de Intercambio, el cual involucró a 24 mujeres de 15 países diferentes. El Programa de Intercambio generó información empírica sobre los derechos de las mujeres musulmanas en diferentes contextos culturales y exaltó el rol de la ley como el mayor factor de influencia y definición del alcance de la autonomía de las mujeres en las sociedades musulmanas. Cabe señalar que las mujeres de dicha red participaron en la Conferencia de Beijing.⁶⁰

Reporte de la Hermandad Musulmana en 1994

Dicho reporte fue escrito en Cairo, pero su propósito es servir de guía a todos los miembros de la Hermandad Musulmana que viven tanto en el mundo árabe como en países occidentales. En 1995 y 1996 ya se habían dado cambios en Jordania a raíz del reporte. El reporte favoreció enormemente los derechos de las mujeres. En él se señala la importancia de la mujer por ejemplo, en el hecho de que el testimonio de una mujer en la narración de hadiths es igual a la del hombre.

La Hermandad Musulmana define quiwama o responsabilidad por la familia, en términos de la relación económica que existe entre el esposo y esposa. La responsabilidad del esposo es pagar la dote, dar una casa, muebles y dar

⁶⁰ Cfr. AFKHAMI, Mahnaz, et al., Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997, pág. 143.

el gasto diario. También señalan que en la relación de la pareja ambos deben consultarse las cosas. Dicen que la regla general es de igualdad entre el hombre y la mujer.⁶¹ De igual forma, destaca la total independencia de la mujer en su derecho a poseer y a celebrar contratos.⁶²

Aceptan la participación de las mujeres en todos los niveles de la sociedad. Han dicho que las mujeres tienen el derecho a votar y ser votadas. La única posición que no podrán ocupar es la de jefe de estado o presidencia. En ningún momento señalan que las mujeres que participen en la política deban adoptar la vestimenta islámica. Es importante destacar que la Hermandad Musulmana señala que las circunstancias sociales y las tradiciones pueden impedir la participación política de la mujer. Al señalar esto se vuelve fácil obstruir el camino de las mujeres para su participación.⁶³

⁶¹ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 155.

⁶² Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 139.

⁶³ Cfr. ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001, pág. 197.

Conclusiones

1. Para lograr aproximarse al Derecho Islámico es de suma importancia conocer cuáles son sus fuentes y cuáles son las principales escuelas de interpretación, puesto que todas las escuelas aceptan como fuentes el Corán y la Sunna, las cuales constituyen la Sharia, pero las demás fuentes derivadas de la Sharia no son aceptadas en la misma medida por las diferentes escuelas. En ningún momento se debe olvidar que las principales fuentes del Derecho Islámico son fuentes sagradas, el Corán y la Sunna. Esto en virtud de que el desarrollo del Islam como religión y como Derecho es indivisible.

2. Es a través del Idjtihad que se logra el dinamismo del Derecho Islámico. El supuesto cierre de puertas del Idjtihad en el siglo X es un mito.

3. A primera vista, diría que en el caso del Islam, se debería tomar en cuenta el relativismo o culturalismo porque la concepción que se tiene de los derechos humanos dentro del Islam es muy diferente a la concepción occidental. Esto debido a que la concepción de los derechos humanos no sólo depende del Derecho sino también de la concepción que se tiene del ser humano.

En el Islam los derechos humanos y principios éticos están contenidos en el Corán y en la Sunna, las cuales son fuentes sagradas. Los seres humanos son criaturas de Alá cuyo destino y fuerza reside en la Comunidad o Umma.

La concepción del ser humano no es individualista a diferencia de la concepción occidental.

Por otra parte cabe destacar que los derechos humanos en el Islam también tienen la característica de universalidad porque son otorgados a todos los sujetos del sistema islámico. De igual forma, son inalienables e inmutables porque están contenidos en la Sharia.

Se debe buscar un punto medio entre el universalismo y el relativismo, tarea que no es imposible, puesto que no son opuestos sino complementarios.

4. Es un error creer que los musulmanes están atrasados en materia de derechos humanos cuando fue el Islam el que hace 1400 años, incluso antes que Occidente, planteó el primer programa de derechos humanos. En aplicación de derechos humanos sí se podría hablar de un atraso, pero esto se debe al regreso de la concepción patriarcal después de la muerte de Mahoma y también debido a la obstaculización del Idjtihad a raíz del monopolio de los hombres en la interpretación del Corán.

5. Es un gran avance en la aplicación de derechos humanos en el Islam el hecho de que la mayoría de los países musulmanes han aceptado la legitimidad de las normas internacionales de protección de derechos humanos.

6. En cuanto al disfrute de los derechos de las mujeres alrededor del mundo, influyen la tradición, historia, cultura y actitudes religiosas, por lo tanto, no se puede culpar sólo al Islam de que las mujeres musulmanas no gocen de sus derechos.

7. El Corán establece la igualdad del hombre y la mujer, pero hace una diferenciación del rol de cada uno en materia familiar. Los hombres que tienen el monopolio de la interpretación del Corán realizan una interpretación machista de los versículos en los cuales se establece dicha diferenciación.

8. La Declaración del Cairo Sobre Derechos Humanos en el Islam de 1990 es de vital importancia puesto que no se trata de una convención internacional de origen predominantemente occidental sino que se trata de un documento creado en el marco de la Organización de la Conferencia Islámica. Aunque dicho documento sólo sea una guía para los países musulmanes, estos no pueden alegar que su aplicación es contradictoria con el Corán porque ellos lo crearon y no fue un documento que les trataran de imponer.

9. El punto clave en el Derecho Islámico es que la justicia es un deber hacia Alá porque él otorga los derechos de igualdad y justicia para todos los seres humanos. Por lo anterior, lograr la justicia es una obligación de todos los musulmanes. Este argumento debe ser utilizado para convencer a los hombres musulmanes misóginos de que tienen que ser justos con las mujeres. Están obligados a no realizar interpretaciones androcéntricas y a

respetar los derechos que el Corán y la Sunna establecen para hombres y mujeres.

10. En materia de matrimonio se dice que el Derecho Islámico está en contradicción con el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos debido a que se permite la poligamia. Es cierto que el Corán permite la poligamia en uno de sus versículos, pero en otro se exige que el hombre sea justo con todas sus esposas. La interpretación que se realiza del Corán en su conjunto, es decir, tomando en cuenta otros versículos relativos a la poligamia lleva a la conclusión de que la poligamia es la excepción y la monogamia la regla, puesto que un hombre no puede ser justo con todas sus esposas.

Esto resalta la importancia de que el Corán y la Sunna sean interpretados en su conjunto. No se deben realizar interpretaciones reduccionistas que lleven a la injusticia.

11. Si en los primeros tiempos del Islam las mujeres participaban en todas las profesiones, con mayor razón ahora en la Edad Contemporánea se logrará la plena participación de la mujer en la vida pública, dejando atrás la sociedad patriarcal.

12. Impulsar la educación en los países musulmanes y en especial la de las mujeres, es primordial para el avance en la aplicación de los derechos humanos. Sin el mínimo nivel de educación y alfabetización, el conocimiento

del individuo sobre sus derechos humanos se verá gravemente afectado. La educación es una herramienta esencial para el pleno goce y ejercicio de los derechos humanos.

Es necesario que los programas educativos contengan la enseñanza de los derechos humanos.

Aparte, cabe destacar que en el Islam aquél que busca el conocimiento es recompensado con el paraíso, por lo cual la educación es obligación de todos los musulmanes.

13. Se requiere acabar con los mitos que existen entorno a las sucesiones. La mayoría de los autores occidentales señalan que el hombre hereda el doble que la mujer, pero esta es una aseveración reduccionista y fuera de contexto.

En materia de sucesiones el Corán y la Sunna señalan 12 titulares de una porción legal, de los cuales 8 son mujeres y sólo 4 son hombres. También se deben tomar en consideración otros factores como la cercanía que se tiene con el de cujus porque entre más cercano sea el heredero, mayor será su proporción. Otro elemento a considerar es que entre más joven sea el heredero, mayor será su proporción. Lo más destacado es que la máxima porción que se puede heredar es de dos tercios y ésta solamente está contemplada para mujeres.

14. Es erróneo asumir que el estatus de la mujer es igual en todas las sociedades musulmanas. Los contextos culturales, locales, la historia, realidad económica y sistema de gobierno de cada país inciden en dichos estatus, sin importar que cuenten con una religión en común.

15. En los códigos de estatuto personal de diferentes países musulmanes han reconocido más derechos a las mujeres en materia de Derecho Familiar, pero todavía falta mucho por hacer. En aquellos casos en que la ley otorga a la mujer más derechos, en la realidad estos no se aplican.

Túnez debe servir de ejemplo para otros países islámicos puesto que aquí ya se abolió la poligamia, se prohibió el repudio y se estableció el divorcio igualitario. Su Constitución reconoce el derecho de la mujer a participar en la vida pública.

Lo que se tiene que combatir es el mal uso administrativo de las normas y la jurisprudencia. Los tribunales deben cambiar su actitud, deben dejar de dar preferencia a los derechos del hombre frente a los de la mujer.

16. Es imperante introducir en los códigos de familia y estatutos personales de los países araboislámicos el derecho a la educación.

17. En aquellos países musulmanes donde sólo dejan a las niñas asistir a la escuela si las clases son impartidas por mujeres es necesario aplicar estrategias educativas. Se debe preparar a más maestras y se deben

construir escuelas más cercanas a los poblados para que sus padres no se preocupen por la seguridad de las niñas.

18. En el tema de la mutilación genital femenina se debe utilizar la educación y el conocimiento islámico para erradicar dicha práctica porque se ha comprobado que en las grandes ciudades donde aumenta el nivel de educación, la mutilación genital femenina es rechazada.

También es necesario ver el problema en su conjunto, no sólo como forma de represión sexual porque muchas veces son las mujeres las que insisten en que se realice dicha práctica en sus hijas a pesar de la oposición de sus esposos. Se debe acabar con los mitos que hay entorno a la práctica.

Para lograr la erradicación no basta con la actuación de las organizaciones internacionales sino que se requiere la participación de las mujeres musulmanas. Se pueden utilizar versículos del Corán para convencer a la gente de que dicha práctica es contraria al Islam.

19. Las mujeres musulmanas deben corregir la desinformación que se da en los medios de comunicación. Debe haber una distinción entre cuáles son los principios y preceptos estipulados en el Islam y cuáles son las prácticas misóginas que se llevan a cabo supuestamente en nombre de la religión. Las mujeres deben demostrar que el Islam era y sigue siendo la fuerza emancipadora que les otorgó derechos.

20. Los fundamentalismos surgieron como respuesta al sentimiento antioccidental, después de que varios países islámicos sufrieron el colonialismo y después se tuvieron que enfrentar a Estados Unidos, país que apoyó la creación de Israel.

Con el fundamentalismo las más afectadas son las mujeres porque empiezan a ser tratadas como amenaza al orden moral, por lo cual se imponen controles rígidos sobre su vestimenta y su comportamiento. Se da una mayor adhesión a los códigos de conducta social.

Por lo anterior, Occidente debe analizar cuándo presionar a los países musulmanes en materia de derechos humanos porque la mayoría de las veces entre más presión occidental haya, mayor es la radicalización como respuesta a la intervención del enemigo occidental.

21. El apoyo y participación de los hombres para mejorar los derechos de las mujeres es relevante como el papel que realizó at-Turabi, quien propuso un nuevo entendimiento del rol de la mujer cuando era el pleno auge del fundamentalismo.

22. El desarrollo socioeconómico está estrechamente ligado con la educación de la mujer, tal como se evidenció en los años noventa en los países musulmanes. Por lo tanto, cuando se trate de lograr mejorías en materia educativa hay que poner también atención a los problemas económicos.

23. Con mayor educación es más fácil que las mujeres musulmanas sean independientes a nivel económico y que ocupen posiciones de autoridad y responsabilidad.

24. Se requiere de Idjtihad feminista basado en la justicia para lograr la igualdad de género. A través de esta interpretación de la jurisprudencia la mujer puede lograr tener liderazgo. Primero las mujeres deben adquirir un alto aprendizaje del Islam y luego quitarles a los hombres el monopolio de la interpretación.

25. Se necesita cambiar la idea de rol social que tienen muchas mujeres porque en muchas ocasiones como no tienen un verdadero aprendizaje del Islam, terminan adoptando las ideas que los varones les imponen.

26. Aisha, la tercera esposa de Mahoma, debe servir de ejemplo para muchas mujeres musulmanas puesto que jugó un papel muy importante como la primera legisladora de la Sharia. Su liderazgo e inteligencia deben ser fuente de inspiración.

27. Las editoriales feministas y los investigadores históricos nisa'istas deben unir esfuerzos, utilizando los medios de comunicación para difundir los estudios feministas. Dichos estudios deben ser traducidos a las principales lenguas islámicas y su precio debe ser razonable para que así llegue a más

mujeres. Al tener contacto con estos estudios las mujeres adquirirán mayor conciencia del papel que deben jugar.

Estos estudios feministas también deben ser traducidos al inglés y al francés para que así el mundo occidental tenga una mayor comprensión del papel de la mujer en el Islam y no se saquen conclusiones precipitadas y sesgadas.

28. La educación que las madres imparten a sus hijos es de suma importancia puesto que ellas les inculcan valores sociales, religiosos y éticos. A través de este tipo de educación se puede combatir el androcentrismo. Aunque cabe destacar que a veces son las madres las que a través de la educación que imparten a los hijos, ayudan a perpetuar las prácticas discriminatorias.

29. Se requieren mujeres musulmanas líderes que sirvan de ejemplo al resto de las mujeres musulmanas y que formen alianzas con las personas que se encuentran en el poder para que las ayuden a cambiar las cosas.

30. Los libros de texto deben de cambiar. Ya no basta con que retraten a la mujer en su rol de mujer y ama de casa, deben retratarla también como líderes, mujeres que participan en la vida pública.

31. Las mujeres musulmanas deben compartir información, compartir sus experiencias para saber que están haciendo bien y que están haciendo mal, para que así puedan mejorar sus planes.

Debe existir mayor solidaridad entre las mujeres, es necesario que se formen más organizaciones de mujeres a nivel local, regional e internacional.

Bibliografía

ABDUL-KHALIQ, Shayk Abdur-Rahman, The Wisdom Behind the Islamic Laws Regarding Women, S.N.E., Muslim World League Offices in North America and UN, New York, 1995.

ACHOUR, Rafâa Ben, et al. Derechos humanos del migrante, de la mujer en el Islam, de injerencia internacional y complejidad del sujeto, S.NE., José María Bosch, España, Barcelona, 1999.

AFKHAMI, Mahnaz, et al. , Muslim Women and the Politics of Participation, 1st ed., Syracuse University Press, Estados Unidos, 1997.

AL-SAYYID MARSOT, Afaf Lutfi, Women, the Family, and Divorce Laws in Islamic History, editor Sonbol, Amira El Azahary, 1st ed., Syracuse University Press, New York, USA, 1996.

ALÍ, Tariq, El choque de los fundamentalismos Cruzadas, yihads y modernidad, 1ª ed., Alianza Editorial, Madrid, España, 2002.

BADERIN, Mashood A., Internacional Human Rights and Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, New York, 2003.

BOUZAR, Dounia, et al, Le voile que cache-t-it?, S.N.E., Les Éditions de l'Atelier, Paris, France, 2004.

BRION, Fabienne, Prendre le voile et faire face. Un itinéraire féminine en Feminité, minorité, islamité Questions à propos du hijâb, editor Fabienne Brion, S.N.E., Bruylant Academia, Belgie, 2004.

CARO, Isaac, Fundamentalismos islámicos: guerra contra Occidente y América Latina. 1ª ed., Edit. Sudamericana, Santiago, Chile, 2002, pág. 49.

KAYANÍ, Azadé, et al., Sólo las diosas pasean por el infierno, Retrato de la mujer en los países musulmanes, 1ª ed., Flor del Viento Ediciones, España, 2002.

MANDIROLA BRIEUX, Pablo, Introducción al derecho islámico, S.N.E., Marcial Pons Ediciones Jurídicas y Sociales, España, Madrid, 1998.

MASANA, María Dolores, Princesas del islam, 1a ed., Edit. Plaza Janés, Barcelona, España, 2004.

MERNISSI, Fatima, El poder olvidado, las mujeres ante un Islam en cambio, 2ª ed., Edit. Icaria, Barcelona, España.

PAUL BLANC, François, Le droit musulman, S.N.E., Éditions Dalloz. Francia, París, 1995.

PRICE, E. Daniel, Islamic Political Culture, Democracy, and Human Rights A Comparative Study, 1st ed., Praeger Publishers, Connecticut, USA, 1999.

RAHMAN AL HAGEEL, Sulieman Abdul, Human Rights in Islam and Refutation of the Misconceived Allegations Associated with These Rights, 2nd ed., S.E.

RAWAN, Zeinab, Women's Inheritance in Islam, The National Council for Women, 2nd ed. Cairo, Egipto, 2004.

ROALD, Anne Sofie, Women in Islam The western experience, 1st ed., Routledge, New York, USA, 2001.

SCHACHT, Joseph, An Introduction to Islamic Law, 1st ed., Oxford University Press, Usa, 1982.

SCHNEIDER, Hans Peter, Derecho constitucional, Miguel Carbonell (coord.), S.N.E., Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México, 2004.

SIRVENT, Consuelo, Sistemas jurídicos contemporáneos, 8^a ed., Edit. Porrúa, México, 2006.

VERNET, Juan, (Traduc.), El Corán 67:15, 4^a ed., Edit. Random House Mondadori, Barcelona, España, 2005.

WEISS, Anita, "Challenges for Muslim women in a postmodern world" en Islam, Globalization and Postmodernity, Ahmed, Akbar y Donnan Hatings (ed), Edit. Routledge, Londrés, 1994.

Hemerografía

DIETZ, Gunther, Mujeres musulmanas en Granada: discursos sobre comunidad, exclusión de género y discriminación etnorreligiosa, en Migraciones Internacionales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, México, Vol. 2, núm. 3, enero-junio 2004.

GOODWIN, Joan, “Mujeres policía en Irán”, en Joy Magazine, Edit. Reader’s Digest, México, D.F., año 3, número 5, abril 2007.

MASHOUR, Amira, “Islamic Law and Gender Equality- Could There be a Common Ground?: A Study of Divorce and Polygamy in Sharia Law and Contemporary Legislation in Tunisia and Egypt”, en Human Rights Quarterly, John Hopkins University Press, USA, Volume 27, Number 2, May 2005.

SAYEH, Leila P. et al, “Islam and the Treatment of Women: An Incomplete Understanding of Gradualism”, en Texas International Law Journal, The University of Texas School of Law, USA, volume 30, number 2, spring 1995.

Legislografía

BROTONS, Antonio Remiro, et al., (comp.), Derecho Internacional textos y otros documentos, 1ª ed., Edit. McGraw Hill, Madrid, España, 2001.

LÓPEZ BASSOLS, Hermilo. Derecho Internacional Público Contemporáneo e instrumentos básicos, S.N.E., Edit. Porrúa, México, D.F., 2001.

Programa de Cooperación sobre derechos humanos México-Comisión Europea, (comp.), Derechos Humanos Instrumentos de Protección Internacional, 1ª ed., Secretaría de Relaciones Exteriores, México, 2004.

Otras fuentes

ORGANIZACIÓN DE LA CONFERENCIA ISLÁMICA, “Declaración del Cairo Sobre Derechos Humanos en el Islam”, Cairo, Egipto, 5 de agosto de 1990 en Grupo de Estudios Estratégicos, 2004, <http://www.gees.org/articulo/952>
<http://www.gees.org/articulo/952>