

# La mujer en el Islam

*Montserrat ABUMALHAM*

Islamóloga. Universidad Complutense. Madrid

La llamada «cuestión femenina» puede abordarse desde muchos ángulos: histórico, religioso, antropológico, cultural, sociológico, etc. Cada una de estas visiones aporta unos materiales útiles, pero parciales. Una síntesis de todos estos enfoques puede resultar demasiado ambiciosa o compleja y poco clara. La pretensión, pues, es ofrecer una serie de datos partiendo desde el enfoque histórico, para, pasando por diversos aspectos, terminar en un panorama actual de la situación de la mujer en las sociedades musulmanas, especialmente en las sociedades árabo-musulmanas.

## **EL ESTATUTO FEMENINO ANTES DEL ISLAM**

Tradicionalmente y desde la perspectiva musulmana, se viene contraponiendo la situación femenina preislámica a la que el Islam ofrece, atendiendo al espíritu de la nueva religión que, contra lo que la opinión corriente presenta, supuso un avance en el estatuto de la mujer. De este modo, se presenta la época preislámica como una época de barbarie, en la que la situación y comprensión de la mujer la sitúan más cerca de los animales que de los seres humanos.

No deja de ser cierto que existen datos importantes acerca de una serie de prácticas bárbaras que afectan a las mujeres y no a los varones en la sociedad preislámica. Sin embargo, no se debe mitificar por negativo la época inmediata a la aparición del Islam, ni tampoco demonizarla, para mostrar las mejoras que el Islam promueve.

Ambos planteamientos suponen una tergiversación interesada y existen datos que muestran que, en época preislámica, la situación de la mujer no era tan terrible como pueda parecer y que el Islam, por otra parte, no la liberó de tal modo que su situación se mejorara radicalmente, al menos en la práctica.

Digamos, por poner las cosas en su sitio, que contamos con referencias suficientes para decir que, si bien existían limitaciones importantes para el desarrollo femenino, la mujer gozaba de una cierta consideración y libertad. El Islam, por su parte, definió la dignidad

humana de la mujer, pero permitió que en su seno se canonizaran modelos de opresión y de mengua de la libertad femenina.

La primera cuestión de la que hay que preocuparse en la época preislámica es la de diferenciar las sociedades beduínas, es decir nómadas, de las sociedades sedentarias. Cuando pensamos en la cuna de la arabidad, hay una cierta tendencia a pensar que se trata de un panorama social unitario y fundamentalmente nómada.

Es cierto que la sociedad árabe en la que surge el Islam y hacia donde se expande, en primer lugar, es mayoritariamente nómada, pero también es cierto que esa sociedad se va a sedentarizar con cierta rapidez y a urbanizar consecuentemente.

Así, en gran manera, el modelo beduino sufrirá un proceso de idealización, por una parte, al no poder ser practicable en la ciudad, porque ha desaparecido su entorno natural y, por otra parte, será denigrado, porque es el de la época en que aún no se había producido la revelación.

La zona sedentaria o sedentarizada de Arabia ocupaba, antes del Islam, el Suroeste de la Península y el Norte y Noreste. En esas zonas, no sólo había poblaciones asentadas, sino que había reinos constituidos, con una corte y deudores de Bizancio o del Imperio Persa.

Los propios árabes reconocían para sí mismos dos orígenes distintos; uno, para las tribus y poblaciones del Sur de la Península, y otro, para las del Norte.

No sólo provenían de orígenes diferentes en cuanto a la filiación, legendaria en todo caso, sino que poseían lenguas diferentes aunque pertenecientes a un fondo común. Los contactos del Sur de la Península con Abisinia, reino cristiano, debían influir también en las costumbres y las prácticas de los sudarábigos.

La situación social y, en particular, el estatuto femenino de la sociedad sudarábiga resultan bastante mal conocidos. A partir de la investigación epigráfica y de la comparación etnográfica con situaciones actuales podemos deducir una serie de hechos.

Parece que la mujer tenía un estatuto ligeramente inferior al del varón, a pesar de tratarse de una sociedad mayoritariamente sedentaria. En textos epigráficos aparece la prohibición de matar a las hijas recién nacidas. Igualmente aparece la prohibición de entregar a las hijas o mujeres en reparación de un daño causado a alguien. Estos datos parecerían señalar que la mujer era considerada, como en otros ámbitos del mundo semítico (véase por ejemplo el decálogo bíblico), como una posesión del marido. Ya que si estos temas son causa de prohibición, hay que entender que se trata de prácticas habituales que hay que sancionar para evitarlas.

Muchos autores defienden, sin embargo, que la mujer gozaba de una gran libertad, e incluso de una libertad económica notable, al poder ser heredera de sus antecesoras. También parece probado que las viudas podían gestionar un negocio familiar. Las mujeres podían detentar cargos de cierta importancia cercanos al círculo real o desempeñar ciertos grados de sacerdocio. Parece haber indicios de prácticas de prostitución sagrada, lo que marca a la mujer con una dignidad especial de gran importancia a nivel social.

Otro terreno que probaría la igualdad o no de las mujeres lo proporciona la denominación y adquisición de parentesco. Parece que las denominaciones, mayoritariamente, se adquieren por vía patrilínea, lo que indica que la sociedad está organizada en familias patriarcales.

Sin embargo, en algunos testimonios epigráficos, aparecen genealogías referidas a un antepasado femenino, lo que indicaría una ascendencia y descendencia matrilineal. Estos datos llevan a afirmar a numerosos investigadores que, en la Arabia del Sur, existía una sociedad matriarcal, que, quizá, respondiera a un modelo semítico más antiguo. El mismo que, por otra

parte existiera en zonas semíticas del Norte, pero que se transformó en patriarcal antes. Esta es una discusión inacabada e inacabable por la escasez de datos.

Desde la antigüedad existe, por otra parte, documentación que habla de prácticas poliándricas en esta región, lo que apuntaría a una gran libertad femenina y, por supuesto, abundaría en la consideración de esta sociedad como matriarcal.

Por otra parte y en relación a las prácticas matrimoniales, existen numerosos testimonios de poligamia e incluso de matrimonio temporal.

Optar por una definición u otra fiable de las prácticas y costumbres de los árabes del Sur, antes del Islam, es una tarea difícil por la escasez de datos y por lo contradictorios que parecen.

Sin embargo, los yemeníes actuales presentan una serie de prácticas que apuntan a la matrilinealidad y a una cierta libertad sexual de las mujeres. Ambas cuestiones se presentan como arraigadas en la zona desde muy antiguo y que la práctica del Islam no ha abolido, aun cuando parezcan no muy acordes con el espíritu de esta religión.

En el medio claramente nómada y beduino, donde los valores viriles de la fuerza y la bravura formaban parte del modelo ético, la mujer aparece considerada como un ser débil y constantemente necesitado de apoyo y protección.

Esta consideración genera un doble modelo contradictorio; por una parte, la mujer aparece como un ser inferior, cercano a los animales y, por tanto, como una posesión del hombre que sólo debe mantenerse si es útil; por otra parte, se la considera como un ser a quien hay que proteger y en consecuencia se la sacraliza en cierta medida.

Esta ambivalencia en la consideración de lo femenino es la que relaciona directamente el honor masculino con la castidad y la fidelidad femeninas.

El nacimiento de una hija era un problema, en la medida de su debilidad física y también porque, si no resultaba casta y recatada, podía suponer un desdoro y pérdida del honor, no sólo de sus parientes inmediatos, sino de todo el clan y de toda una tribu.

La estructura de la tribu nómada aparece desde los tiempos más remotos como una estructura claramente patriarcal. El padre es el jefe de familia o del clan y es quien decide sobre la vida, sobre el matrimonio de sus descendientes femeninos.

La preocupación por el honor lleva a una vigilancia estrecha de la vida femenina e incluso a prácticas bárbaras que el Islam condenará en su momento, como por ejemplo la circuncisión femenina o el infanticidio de las recién nacidas.

Sin embargo, en el ámbito de las relaciones matrimoniales, existe una gran libertad de costumbres, practicándose el matrimonio temporal, el buscar un genitor distinto del marido, para asegurar una descendencia sana, por ejemplo, o el hecho de que una mujer tuviera relaciones con varios hombres y, una vez encinta, decidiera a quien otorgaba la paternidad. Se practicaba así mismo el concubinato o el matrimonio por compensación.

Esta pluralidad de regímenes en las uniones y la forma variable de adscripción de la paternidad resultan, igualmente, prácticas contradictorias que, si bien, en algún sentido, apuntan a una cierta libertad de las costumbres sexuales y podrían indicar una cierta libertad femenina, en su mayoría apuntan a una dependencia de la mujer de la voluntad de los varones.

De manera que en la Arabia beduina del centro y norte de la Península se puede afirmar que la sociedad es fundamentalmente masculina y que las mujeres tenían pocos derechos.

En razón de derechos hereditarios, parece, así mismo, que entre los beduinos se practicara una gran endogamia y un derecho semejante al del levirato bíblico. La consanguinidad o el

parentesco político no constituían impedimento para el matrimonio. Esta realidad confirmaría que la mujer era un ser dependiente de los varones. La viuda, por tanto, era un ser desclasado hasta que no volvía a recuperar sus derechos como esposa de un pariente directo de su difunto marido.

No obstante, en las sociedades tradicionales, y la sociedad beduína es un modelo más de sociedad tradicional, los antropólogos observan que el individuo carece de derechos por ser tal y adquiere su plena ciudadanía en tanto en cuanto pertenece al grupo. Dicho de otro modo, los derechos y deberes son colectivos y no individuales y ello vale para los varones y para las mujeres.

La vinculación, por otra parte, de los individuos al clan se produce, así como la solidaridad del clan con los individuos, mediante la afirmación de los lazos de sangre. Un individuo a quien se le niega la filiación a un clan o a quien el clan expulsa de su seno, se convierte automáticamente en un ser sin derechos, sin estatuto social y sin vinculación a «patria». De manera que la libertad de la mujer o sus derechos hay que situarlos en este tipo de contexto social para tratarlos con objetividad.

Existen testimonios de la práctica del divorcio, pero entendido como repudio unilateral del hombre o testimonios de la práctica de la prostitución. Esta última cuestión es especialmente significativa en una sociedad que parece poner el honor en la castidad femenina, pero que es permisiva con ciertas prácticas sexuales, pues la prostitución no conlleva castigo de muerte ni otro tipo de castigos.

En alguna medida, lo que se pone de relieve, en este panorama rápido de la época preislámica, es que existe una serie de prácticas que conciernen a la mujer un tanto erráticas y que suponen la ausencia de un código ético claro.

Más bien apuntan a soluciones en razón del medio o de las necesidades materiales de esos grupos humanos, que se resuelven sin atender a una valoración moral clara. También es cierto que muchas de estas prácticas son llevadas a cabo por unas tribus, mientras que otras tribus las acogen parcialmente o en ningún caso. Hay que señalar que no se trata de prácticas unitarias, sino más bien locales y que cambian con el tiempo.

## **EL ISLAM FUNDACIONAL Y LA MUJER**

El Islam aparece en este ambiente plural de hábitos y de tratamiento diverso de la mujer. Pero hay que señalar que aparece concretamente en una ciudad caravanera y comercial como lo es Meca y en el seno de una tribu, la de Quraysh, plenamente beduína en sus hábitos e ideales. De manera que estamos en un ambiente concreto de pluralidad, que bascula entre lo ciudadano y sedentario y lo beduino.

El Profeta Muhammad en su predicación y, por otra parte, en sus alianzas con diversas tribus matizará una serie de preceptos importantes, de manera que sean acogidas por el Islam una serie de prácticas fuertemente enraizadas en las costumbres de las tribus, pero dándoles una carga moral y ética importante de la que esas prácticas carecían.

Se puede decir que el Islam recomienda una serie de modos de actuación hacia las mujeres y las define con una fuerte carga moral, restringiendo de forma severa muchas de las prácticas preislámicas, a las que considera como pecaminosas y contrarias a la voluntad divina.

En general, se puede decir que el Islam mejora notablemente el estatuto femenino en la nueva sociedad que propone bajo el modelo de la revelación divina.

Es significativo que el Islam acepte la figura de la Virgen María y le dedique una Sura a su nombre en el Corán (Qur. 19, espec. vv. 16 y ss.), presentándola como modelo de femineidad y como una persona elegida por Dios para ser madre de un Profeta.

El Corán dedica diversos pasajes a la consideración femenina, entre ellos la Sura Las Mujeres (Qur. 4) en la que se define a la mujer como un ser humano de idéntica dignidad que el hombre, aunque en esta Sura se observa una serie de limitaciones a este estatuto igualitario que, probablemente, recogen y ordenan costumbres practicadas en época preislámica, como el sistema de matrimonios poligámicos, aunque con fuertes restricciones, o el sistema hereditario, también con ventaja para los varones, pero, en parte, una mejora sería para la situación femenina que, en buena medida, quedaba excluida de la posesión y herencia de bienes.

También, entre otros textos dispersos a lo largo del Corán, aluden claramente al trato que los varones han de dar a las mujeres las Suras El Repudio y La Prohibición, alusivas al divorcio y sus impedimentos y cautelas o donde se presentan mujeres ejemplares y modélicas tomadas de las tradiciones bíblicas (Qur. 65 y 66).

El Islam promueve una sociedad igualitaria, en la que los individuos tienen personalidad propia y no en tanto que miembros de una tribu o en virtud de lazos sanguíneos. Los individuos pasan a dividirse en dos categorías: creyentes e infieles.

Los creyentes tienen la misma consideración, independientemente de su sexo, ante los demás creyentes y ante Dios. Lo cual supone el paso de una sociedad tradicional a un modo intermedio de organización social en donde el lazo por la fe supera, al menos en el ideal, la clase social, la nobleza del origen, el desempeño de una tarea considerada poco noble o la pertenencia a una raza distinta o a un sexo. Se valora al individuo y no al grupo.

En este sentido, el texto coránico define a la mujer como persona y como ser humano. En esta segunda consideración es tratada como idéntica al hombre. En cambio, como persona, aunque se le reconocen derechos, se estima que existen unas diferencias básicas entre varones y mujeres, que de forma necesaria los destinan a jugar papeles diferentes.

La sociedad árabe preislámica que era fuertemente aristocrática, viril y racista no hubiera aceptado de grado a la nueva religión si ésta hubiera condenado radicalmente lo que eran sus valores primordiales. El Islam lo que hizo fue atemperar los excesos en esa línea marcándolos con una fuerte carga ética.

La comprensión de estos papeles diferentes, fundada en la diferencia de sexos y en la capacidad de tener hijos, no supone una discriminación básica, sino que aparece como la definición de una realidad que conlleva deberes y derechos diversos (Qur. 2, 228 y 3, 338).

Pero permanecer en el texto coránico, ignorando el desarrollo exegético posterior que llevan a cabo las distintas escuelas, o prestar atención sólo a la tradición del Profeta, sin prestar atención a los comentarios, puede llevarnos a graves errores.

El texto coránico no es propiamente un texto jurídico aunque en él aparezcan prescripciones, como tampoco lo es el Hadiz (la tradición del Profeta), aunque igualmente en sus dichos y hechos aparezcan decisiones y actuaciones que rozan lo jurídico. Ambos textos constituyen la *Sunna*, es decir la fuente de inspiración para todo el desarrollo jurídico que poco a poco las sociedades musulmanas irán necesitando, una vez constituidas en un vasto imperio.

Como en todas las religiones y en sus desarrollos exegéticos, encontramos interpretaciones más laxas y permisivas, más rigoristas, más simbólicas o más literalistas.

No hay que perder de vista, tampoco, que el Islam es una religión ligada, desde sus inicios,

al poder político. Muchos de los desarrollos jurídicos no se establecen tanto en la línea de la fidelidad a la revelación, sino más en la línea que interesa a los poderes públicos.

El Corán no condena estrictamente la esclavitud, pero si considera a todos los musulmanes como iguales, el germen de la abolición de la esclavitud parecería sembrado. Sin embargo, hasta fechas muy recientes ha existido la esclavitud como una práctica legal en muchos países musulmanes. Aún hoy, aunque abolida por las leyes civiles, en algunos países, se siguen practicando unas costumbres o unos tipos de clientela muy cercanos a la esclavitud.

Este asunto no es tan extraño como pudiera parecer, si pensamos que hasta finales del siglo XIX en España y en las colonias ultramarinas la esclavitud era un hecho. No estaba prohibida por la ley.

Cuestiones económicas y políticas, en definitiva modos de ejercicio del poder, favorecen la pervivencia o el regreso a formas más tradicionales de vida. La esclavitud o el estatuto de la mujer como un ser dependiente forman parte de esas formas tradicionales.

Los mismos textos coránicos y de la tradición que autores de corte muy conservador utilizan como argumento de autoridad para el sometimiento de la mujer al varón, son los utilizados por autores más liberales para justificar sus medidas de reconocimiento de los derechos femeninos.

Es decir, que una buena parte de la imagen que el Islam presenta como muy conservadora y anuladora de los derechos femeninos no se debe tanto al espíritu coránico y profético, sino a la exégesis posterior.

Uno de los aspectos del Islam que aparece como más rechazable para una mentalidad contemporánea es el de la poligamia. Otro es el del repudio.

Tomemos estos dos asuntos y examinemos con qué espíritu aparecen en el Corán y en el Hadiz. La poligamia, como se ha dicho, era una práctica común entre los diversos tipos de unión matrimonial en el ámbito beduíno y también en el sedentario. No es por tanto una práctica impuesta o aconsejada por el Islam. Simplemente es una práctica aceptada.

Probablemente su no aceptación por parte del Islam hubiera supuesto un impedimento mayor para que muchos árabes aceptaran adoptar el Islam como su nueva fe. Por otra parte, su abolición hubiera supuesto la anulación de muchos matrimonios polígamos, dejando a las mujeres sin la protección económica y social del esposo u obligándolas a regresar a su entorno familiar, con lo que eso supone para la propia mujer y para sus hijos.

El Corán acepta esa realidad preexistente, poniendo el límite en cuatro esposas legítimas, cuando el número era antes ilimitado. Pero, además dice textualmente: *Si teméis no ser equitativos con los huérfanos, entonces casáos con las mujeres que os gusten; dos, tres o cuatro. Pero, si teméis no obrar con justicia, entonces con una sola o con vuestras esclavas. Así evitaréis mejor el obrar mal* (Qur. 4, 3).

Es interesante completar esta cita con la nota que incluye Julio Cortés en su traducción de la que este texto se ha tomado: *La primera parte de esta aleya declara lícita la poligamia o, más precisamente, la poliginia. La segunda parte, arguyen algunos modernistas, prescribe implícitamente la monoginia, porque no hay hombre capaz de tratar con imparcialidad a sus esposas.*

Este comentario que alude a la interpretación moderna de este texto, recibe su apoyo y consolidación en este sentido en el siguiente texto coránico: *No podréis ser justos con vuestras mujeres, aún si lo deseáis. No seáis, pues, tan parciales que dejéis a una de ellas como en suspenso* (Qur. 4, 129).

El repudio practicado en la época preislámica consistía en un derecho unilateral del hombre, que podía ejercerlo a voluntad sin necesidad de buscar justificaciones o razones objetivas y sin recurrir a ninguna instancia judicial. El texto coránico admite esta costumbre, pero estableciendo muchas limitaciones, todas ellas disuasorias. Por ejemplo: *Quienes juren no acercarse a sus mujeres tienen de plazo cuatro meses. Si se retractan, Dios es indulgente, misericordioso* (Qur. 2, 226).

*El repudio se permite dos veces. Entonces, o se retiene a la mujer tratándola como se debe o se la deja marchar de buena manera. No os es lícito recuperar nada de lo que les disteis... Y, si teméis que no observen las leyes de Dios, no hay inconveniente en que ella obtenga su libertad indemnizando al marido* (Qur. 2, 229).

La última frase de este versículo supone la posibilidad de que la mujer recupere su libertad, es decir, se divorcie del marido, devolviéndole su dote. Esta práctica, a la que la exégesis legal posterior ha puesto muchas trabas, supone de hecho que la mujer puede ejercer el divorcio si compensa económicamente al marido reintegrándole el importe de la dote. En muchos casos, las propias mujeres dejaban de hacer uso de este derecho en razón de la presión social y no tanto por razones religiosas.

Si bien, aun con estos casos y poniendo el acento en la mejora que suponen frente a las prácticas anteriores, hay que notar que en el espíritu coránico mismo, por otra parte común a muchas otras religiones y culturas, en la consideración femenina en hechos capitales como es el derecho a la herencia y, consecuentemente, a la gestión de sus intereses económicos o a su independencia económica —cosa que realmente supone el verdadero grado de libertad femenina—, el Islam presenta una serie de restricciones desfavorables a la mujer. Aunque el Islam reconoció a la mujer su derecho a heredar, le concede únicamente la mitad que al heredero varón (Qur. 2, 12-14 y 175).

## ISLAM MODERNO Y MOVIMIENTOS FEMINISTAS

La llegada de las tropas de Napoleón a Egipto en 1798 marca el inicio de una nueva era para el Islam, en particular para el Islam árabe. Esta fecha mágica señala la reanudación de las relaciones entre el mundo musulmán y el mundo europeo. Esta relación, en cuyos avatares políticos no vamos a entrar, provoca un doble sentimiento de fascinación y de rechazo por lo europeo y, al mismo tiempo, despierta una conciencia de atraso en el mundo árabo-musulmán.

Esta conciencia de atraso y la necesidad de recuperar y quemar etapas para incorporarse al concierto de las naciones modernas, promueve intensos debates intelectuales que tienden a la reforma política, religiosa y social.

Es difícil separar a los reformadores religiosos de los reformadores estrictamente políticos y sociales. Los intelectuales del Mundo Árabe no separan exigencias de conciencia de su realización práctica.

A lo largo del siglo XIX se suceden las grandes personalidades del mundo musulmán que propugnan un cambio en la exégesis coránica y que, especialmente, abogan por una consideración de la mujer, semejante a la que ésta recibe en Europa. Es decir, que desde la exigencia del sentimiento religioso, se reconoce que el estatuto de la mujer musulmana es inferior al de la mujer cristiana y se desea reformar esa situación.

Autores como Tahtawi, Al-Afgani, Rasid Rida, Muhammad Abduh o Qasim Amin, contribuyen a renovar toda la exégesis coránica y de la tradición, con el fin de adecuarla a las exigencias del mundo contemporáneo. En líneas generales, los planteamientos de estos renovadores tratan de lograr que la mujer sea considerada como un ser humano de plenos derechos.

Sin embargo, la consideración de la necesidad de que la mujer sea respetada en sus sentimientos, que tenga acceso a la educación y al trabajo, no significa que su papel en la sociedad deba cambiar radicalmente. La mujer está destinada a la procreación y, por tanto, al matrimonio, y es en ese ámbito donde ha de recibir sus plenos derechos.

En el ámbito de la familia, la mujer contribuirá con su trabajo y su mayor educación a la prosperidad y nivel cultural de su país. Pero, ya un gran paso se ha dado, pues se excluye la práctica de los malos tratos físicos y psicológicos a la mujer, su uso como una pertenencia o el abuso de considerarla mercancía de cambio. En este sentido, y aunque nos puedan parecer pobres algunas propuestas de estos renovadores, hay que reconocer que suponen toda una revolución ante el estado social y jurídico de desprotección en que las mujeres se hallaban, especialmente al considerar que eran privadas de los derechos más elementales con argumentos religiosos.

El movimiento de renovación iniciado por algunos intelectuales varones, pronto, a finales del siglo XIX, será seguido por mujeres que iniciarán una serie de movimientos feministas que se irán extendiendo desde Egipto al resto del Mundo Árabe y que irán tomando un carácter más político y social que puramente religioso.

Por otra parte, conviene señalar que la mayor parte de las reivindicaciones del estatuto femenino no se llevarán a cabo mediante tratados sociológicos o de análisis meramente religioso, sino a través de la expresión literaria.

Antes de pasar a hacer un breve y rápido balance de la imagen literaria de la mujer, conviene decir que la renovación del estatuto femenino se presenta más como un movimiento laico, en el presente, pero cuyos inicios estuvieron impulsados por hombres profundamente religiosos y defensores de los valores del Islam. Hay que señalar, igualmente, que el discurso fundamentalista de los últimos años ha supuesto una regresión en ese pensamiento religioso de finales del siglo XIX y comienzos del XX. Los movimientos religiosos renovadores, los movimientos nacionalistas y los feministas consiguieron introducir en las constituciones y legislaciones de casi todos los países verdaderos logros en la consideración de los derechos de la mujer, sin contradecir los fundamentos del Islam.

## **LA LITERATURA COMO TERMÓMETRO DE LA SITUACIÓN FEMENINA**

La mujer, a lo largo de la Literatura árabe, ha tenido una gran presencia, como modelo literario y como autora y creadora de literatura.

Muchas veces se ha argumentado acerca de si los modelos literarios nos permiten un acercamiento a las realidades históricas y sociales. Es evidente que no se trata de documentación histórica y que no pretende hacer un retrato fiel y exhaustivo de las realidades que describe. La literatura puede suponer un grado importante de idealización o de deconstrucción de una realidad.

Sin embargo, no se debe olvidar que muchas piezas literarias iluminan mejor la historia que las crónicas interesadas escritas por un historiador que sirve a un determinado mandatario. En

alguna medida, la libertad del creador frente a su creación nos acerca, al menos, a una visión subjetiva pero veraz de la realidad que contempla.

El modelo de mujer preislámica, que hemos comentado, aparece con tintes diferentes en la poesía de su época. Parece una mujer dotada de gran ingenio, seductora, dueña de sí misma y en pie de igualdad con el hombre en una gran medida o al menos eso parece desprenderse de estos versos, ejemplares entre otros muchos:

*El día que entré en el palanquín de 'Unayza  
y me dijo: A pie me harás ir, ¡tengas mal ventura!  
Y, al ceder el basto con nosotros ambos, seguía:  
Imru-I-Qays, has lastimado mi acémila, baja.*

Esa mujer que es capaz de coquetear con el poeta, con ingenio, es más o menos la misma figura que presenta la célebre poetisa Al-Jansa' que escribe sentidas elegías a la muerte de su hermano:

*Ojos míos, llorad, llorad, no os quedéis secos  
Cómo es posible que no lloréis en absoluto a Sajr, el generoso.*

Ya en época Omeya, aquella princesa, Maysun bint Bahdal, que, con versos llenos de ironía, rechaza la vida muelle de palacio y con ella a un pretendiente que se atreve a solicitarla, ofreciéndole ser una dama:

*Una tienda en la que todos los vientos soplen  
prefiero antes que un gran palacio.  
El viento que sopla por los desfiladeros  
me es más grato que el sonar de adufes.  
Un perro que ladra a los caminantes  
me gusta más que un gato zalamero.  
Vestir un manto de lana, espeso,  
me es preferible a envolverme en una gasa.  
Más quiero un camello que se resiste a la brida  
que una mula dócil y bien domada.*

Con el paso del tiempo, la figura de la mujer que aparece tan viva y real en estos poemas de época más antigua se va transformando. La mujer empieza a aparecer como lejana, sacralizada, seductora por inalcanzable, más sospechada que real.

Los clichés sobre la mujer hermosa, velada, tras la celosía, objeto sexual fundamentalmente, se completan con una descripción física estereotipada que hace de la cabellera larga y derramada, la cara redonda como una luna llena, la piel blanca, la cadera opulenta, el talle breve y los ojos de gacela un modelo único que se repite obsesivamente poema tras poema, autor tras autor, siglo tras siglo.

A pesar de la abundancia de estos clichés, existen brillantes excepciones que retratan la psicología femenina, que se detienen en detalles minimalistas, que reflejan una realidad bien

conocida y donde la mujer tiene una presencia y un mundo de acción no sólo limitado a la vida intra-muros. Es el caso de poetisas andalusíes como la célebre princesa Wallada o el retrato finísimo que propone de las relaciones entre varones y mujeres el poeta cordobés Ibn Hazm en su célebre *Collar de la paloma*.

Sin embargo, hemos de ser conscientes de que sobre esos clichés indudables cae todo el peso de una obra como *Las mil y una noches* que, fundamentalmente, va a condicionar la visión que Occidente tiene del mundo árabe y musulmán.

*Las mil y una noches*, conocidas a partir del siglo XVIII en Europa, van a terminar por fijar un tópico sobre la mujer musulmana que aún hoy nos es difícil superar. Se crea así un concepto de mujer que responde a un imaginario colectivo y que no contradice largos siglos de tradición literaria.

La tensión entre el imaginario popular, la imagería literaria y los modelos tradicionales, amparados por lo religioso, contribuye al mantenimiento de ese cliché femenino.

También en la literatura árabe contemporánea las mujeres desempeñan una multiplicidad de papeles, son sujeto y objeto de la literatura. En 1843, Butrus al-Bustani, se preocupaba, por primera vez por escrito y desde una perspectiva laica, de la condición femenina y lanzaba su manifiesto acerca de la «Educación de la Mujer».

Con este ensayo estaba creando un concepto de «mujer» que había de romper con el molde clásico de la mujer árabe, tal como la contemplaba la literatura hasta ese momento y cómo, de alguna manera, la deseaba el imaginario colectivo.

No podemos, sin embargo, olvidar que en todos los temas y motivos literarios de la literatura árabe de los últimos siglos, no sólo interviene el ojo del lector árabe o la mano del compositor árabe, sino que se mezclan igualmente la mano y el ojo del lector/autor occidental.

Un ejemplo, tal vez, sirva de muestra. Cuando se examina la obra pictórica de Delacroix, se observa una diferencia básica entre sus obras concluidas en taller y sus apuntes en los cuadernos de viajes.

Los motivos que entran en sus grandes composiciones reproducen las notas del natural, tomadas a acuarela, pero ha habido una reelaboración del motivo para su incorporación al tema del cuadro. Esa reelaboración supone la creación de un ambiente, de una atmósfera amasada con datos de la realidad, pero el resultado es, en verdad, una creación.

Nada existe, ni existía en el s. XIX, en la realidad marroquí, al modo en que es presentado en los cuadros del pintor. No es una pintura realista, es una construcción que encaja con el pre-judicio de lo «oriental» que se posee en Europa en ese momento. Esa visión de lo «oriental» tiñe, incluso, la visión que el artista tiene de un modelo más bien «occidental» como pueda ser Marruecos.

Esta tergiversación de la realidad, que puede ser entendida como producto de una moda, de un pre-judicio, de una construcción «literaria», produce un efecto importante en quienes, en Europa, contemplan el cuadro: el Oriente es así.

Pero aún más importante es el efecto que producen obras como la de Delacroix en los propios intelectuales que pueblan el Oriente real y es que, ellos mismos, terminan por verse así también.

Los intelectuales orientales comienzan a percibir su realidad, además de desde su propia perspectiva, desde la perspectiva con que se les describe desde el exterior. Es su mirada, condicionada por la mirada de «un otro», la que les informa de lo que tienen ante los ojos.

Bustani ve a la mujer árabe como indolente, frívola, sensual, alejada del mundo exterior, sumida en un mundo intramuros de la casa, dedicada a los placeres del esposo, ignorante de la ciencia y de la técnica y de su propia historia y que ha de ser despertada por los varones para un mejor servicio de ese papel.

Se trata de que cambie su indolencia y su frivolidad, tejidas de ignorancia y supersticiones, por un conocimiento objetivo y pragmático para el desempeño y satisfacción del mismo papel. No se trata de cambiar la condición femenina, sino de dotar a la mujer de instrumentos «modernos» para desempeñar el papel de esposa, madre, señora del hogar y preservadora intramuros de los valores tradicionales, cuya defensa, en el mundo exterior, corresponde a los varones.

Así ve a las mujeres Bustani y, muy probablemente, no es sólo su mirada la que le ofrece ese análisis de la realidad y las consecuentes soluciones, sino la mirada que Occidente proyecta sobre el mundo oriental. La mujer que Bustani contempla es a la vez la mujer del mundo árabe, pero es también la odalisca de los cuadros de Delacroix, esto en el caso más amable.

Bustani, como otros intelectuales y renovadores del mundo occidental coetáneos suyos, sólo es capaz de imaginar el progreso de la mujer con el fin de evitar que sean madres de varones abocados a la ignorancia o la delincuencia. Es una forma de salvar a la mujer que, al mismo tiempo, la demoniza.

Para establecer un cierto balance entre las apreciaciones negativas y positivas de Bustani quien, sin duda, fue un pionero y abrió caminos importantes al desarrollo de la mujer en el Mundo Árabe, es de destacar que, en su opinión: *La familia es el núcleo básico de la sociedad y la influencia de la mujer en ella tiene gran peso*. Ese núcleo, sumado a otros muchos, constituye la nación. El estado y el gobierno se asientan sobre el conjunto de esas células familiares. Luego, el progreso de una nación se mide respecto al progreso de cada uno de esos núcleos. De alguna manera, y Bustani lo dice explícitamente, la mujer mueve desde la sombra, con su formación o ignorancia, los hilos de la política universal.

No cabe duda de que el modelo de la mujer occidental debió trastocar el modelo real e imaginario de Bustani, pero no tanto en relación a la propia realidad de las mujeres europeas, sino más bien en el papel preponderante que tenían los varones europeos y su política, incipientemente colonial, sobre el Oriente Medio.

Atribuir el éxito y poder de expansión a las naciones europeas en razón de la mayor y mejor formación cultural de sus mujeres es, en definitiva, una forma sutil de descargar a los varones de las responsabilidades históricas del imperialismo colonial y cargarlo sobre las mujeres. Descargar a los varones medio-orientales de su decadencia y sumisión a las influencias extranjeras y poner el peso de la responsabilidad sobre el cuello de las mujeres árabes, así como señalar que sólo ellas serán la causa de prosperidad o postración de ese mundo, frente al mundo occidental, constituyen otras de las lecturas posibles. No deja de ser una argumentación sibilina, no sabemos hasta qué punto consciente.

En definitiva, Bustani se plantea algo que, en su opinión, ningún intelectual árabe se había planteado: La sociedad árabe necesita una profunda reforma si quiere ocupar un lugar en el concierto de las naciones. Esa reforma, necesariamente, deberá empezar por «adiestrar» a la mujer, pues ella es la que mueve el mundo y la que puede destruir en una hora lo que a los sesudos varones les ha costado siglos construir.

A pesar de las limitaciones de la propuesta de Bustani, se observan en ella indudables avances ideológicos. La transformación de la sociedad árabe será más lenta de lo que Bustani

mismo podía esperar cuando redactó su manifiesto. Así lo evidencian, de una parte, la realidad y, de otra, los personajes femeninos de ficción que seguirán produciéndose, incluso terminado el siglo XIX y bien avanzado el siglo XX.

Escritores e intelectuales árabes seguirán proponiendo ideales de mujer o mujeres de ficción en constante enfrentamiento con el imaginario y la realidad generales.

Al tiempo que esto ocurre, cronológica y literariamente con una cierta posterioridad, se alzan voces de intelectuales en el Mundo Árabe que recomiendan al varón que siga la vía heroica de los grandes reformadores de la Humanidad.

Sólo casi un siglo después, en torno a los años 50 del siglo XX, se empezará a sugerir que las mujeres también pueden tomar ese camino. Pero las mujeres tendrán que recorrer un camino mucho más largo y, difícilmente, las heroínas podrán superar la vía de iniciación sin pasar por la muerte, la desaparición, la locura y, en los casos de mayor indulgencia del autor, de la neurosis obsesiva.

Serán, así, heroínas frustradas, pues no conseguirán el objetivo final: Ser poetisas-profetisas transformadoras de la realidad.

En los inicios del siglo XX, los intelectuales y escritores árabes, especialmente los del *Mahyar* (emigración), comienzan a ofrecer los modelos masculino y femenino que corresponderían al reto planteado por Bustani. El progreso se ha concretado y sus límites se han perfilado: Ya no se trata tanto de lograr una sociedad semejante a la del Imperio Británico o de Francia; se trata, más bien, del puro progreso material a la norteamericana.

Es en ese contacto con el mundo americano, en el que se produce la conciencia de pérdida y la necesidad de encontrar una identidad propia claramente diferenciada y definida.

En este terreno, no estamos hablando de un imaginario masculino, sino simplemente humano. De manera que, de modo natural, los papeles que van a desempeñar los sexos en la ficción literaria se aproximan. Esa aproximación, no obstante, no permanece sólo en el terreno de la creación literaria o poética, sino que se da de hecho en la realidad y como una exigencia de vida. El reto de la modernidad, el progreso material y las pérdidas que lo acompañan son una interpelación urgente que no hace distinción de sexos.

De ahí que los papeles asignados a personajes femeninos y masculinos y las vivencias reales de escritores y escritoras no estén separados por experiencias radicalmente opuestas. Es decir, los personajes de ficción, sean varones o mujeres, y los autores literarios, sean varones o mujeres, sufren las mismas experiencias y reaccionan frente a los retos de la realidad con modos muy semejantes.

Sin embargo, mientras los personajes masculinos sometidos a procesos de iniciación en pos de la construcción de su identidad alcanzan el conocimiento y la madurez, los personajes femeninos aparecen bajo una mayor presión del entorno, que no comprende sus demandas de acceso al conocimiento y a una identidad separada, cuando ésta ya está perfectamente definida por el entorno social tradicional, que los contempla como seres extraviados.

Las mujeres protagonistas de relatos y novelas, rompen con el modelo tradicional, no en tanto son ya mujeres ilustradas y educadas, capaces para cualquier desempeño. Rompen con el modelo porque intentan alcanzar el conocimiento de las verdades últimas, de las razones profundas de las cosas y de las motivaciones de la actitud y los sentimientos de los seres humanos. Estas mujeres pretenden ser algo muy extraño: «ellas mismas». Son mujeres que

tratan de resolver las contradicciones entre justicia e injusticia, entre libertad y esclavitud, entre el bien y el mal.

Son mujeres que se atreven a recuperar el paraíso perdido, renovar la tierra y devolverle su estado de pureza originaria y esa labor es contemplada por la sociedad como labor propia de los varones; vedada de todo punto a las mujeres.

Es importante señalar que las diferencias de adscripción religiosa de los autores o de los personajes no significan un modo diferente de comprensión de la realidad o de construcción de la ficción. Lo que lleva a pensar que, el hecho de pertenecer al ámbito religioso musulmán, de cualquiera de las tendencias, o al cristiano, de cualquiera de las iglesias, aparece como un hecho indiferente, sin que, por otra parte, se rechace otra cosa que la institucionalización de lo religioso y el desvirtuamiento de las verdades de la fe que han llevado a cabo, durante siglos, los hombres de religión.

Si los personajes masculinos han de luchar contra el mal, sufrir extrañamientos y soledades, periplos iniciáticos y vencer a la muerte, los personajes femeninos que sigan ese trayecto, partiendo de las mismas posibilidades que el varón, triunfarán sobre el mal, pero perderán a cambio su vida. Llegarán al conocimiento, pero no podrán acceder al paraíso perdido. Son una especie de nuevo «Moisés» que se quedará a las puertas de la tierra prometida en razón de su pecado de ser mujeres.

La astucia y las malas artes, atribuidas tradicionalmente a las mujeres, no podrán ser vía de escape de estas protagonistas femeninas, ya que el reto al que las somete su dignidad no les permitirá usar de argucias y, caso de que caigan en la tentación, no podrán culminar ese proceso, pues su conciencia, que ha alcanzado el discernimiento entre el bien y el mal, no les permitirá quedarse en el estadio propio de las mujeres tradicionales.

Dos relatos de un mismo autor son ejemplos válidos, entre muchos otros a los que aludiré, de lo que se pretende mostrar. Me estoy refiriendo a *El reloj de cuco* (*Saat al-Kuku*) y *Yerma* (*Al-Akir*) de Mijail Nayma.

El primero de estos relatos se resume así: *El héroe, tras un desengaño, se lanza por una vía de iniciación y extrañamiento que le lleva más allá del mar. Tras esa experiencia y tras haberse enfrentado a la muerte, consigue derrotar al monstruo, el reloj de cuco, y puede regresar a su paraíso perdido.*

*A su regreso ha alcanzado el conocimiento, tras esa larga y costosa iniciación, y puede transmitirlo. El héroe recobra la palabra, la palabra de sabiduría, que se expresa de modo proverbial.*

El protagonista de *El reloj de cuco* tiene éxito en su empresa. Aunque en algún momento parezca fracasado, al final, en plena cordura y conocimiento de la «verdad» regresa y recobra su lugar, un lugar prominente, en el paraíso. En definitiva, ha logrado su verdadera identidad, tras enfrentarse al progreso material que entrañaba la pérdida de las auténticas esencias diferenciadoras. El protagonista de *El reloj* aparece caracterizado, como ya se ha señalado, como un profeta transformador de la sociedad, a la que da a conocer dónde se hallan los verdaderos valores y señas de identidad.

Frente a él, la protagonista de *Yerma*, guarda una serie de semejanzas, pero su final será bien distinto. Esta mujer, *Yamila*, bella (como su nombre significa), perfecta, enamorada del hermoso *Aziz* (amado, como su nombre también apunta), lo posee todo. Vive en el paraíso de

una princesa de cuento. Los nombres de los protagonistas, al igual que ocurre en *El reloj*, remiten a la tradición cuentística árabe y caracterizan a los personajes mucho más que cualquier descripción morosa que se hiciera de sus rasgos físicos o cualidades morales.

*Yamila* reúne el colmo de las perfecciones, pues no sólo es hermosa, rica e inteligente, sino que es ya una mujer ilustrada. No bien obtiene su certificado de estudios, puede casarse con su amado *Aziz*. La pareja planeada por Bustani en su manifiesto tiene en estos personajes de ficción su imagen perfecta

Por su parte *Aziz*, es el héroe colmado que había imaginado *Nayma* para el protagonista de *El reloj*, con ventaja sobre éste, ya que *Aziz* no esperó a la madurez para superar su período iniciático y, teóricamente, alcanzó progreso material, conocimiento y verdadera sabiduría, que le devolvieron a su paraíso en plena juventud.

Por otra parte, como hombre ilustrado, *Aziz* escogerá para sí una mujer culta, siguiendo las recomendaciones de Bustani. Parece evidente, también, que con el objetivo marcado por Bustani: Tener así la mejor madre y educadora para sus hijos.

Pero, es en este punto en el que *Yamila* rompe con lo mandado, con lo establecido. A ella le basta con el amor de su esposo y, cuando, al transcurrir de los meses no queda embarazada, discute con su esposo y comprende amargamente que él la desea sólo como madre y mujer fecunda.

La sociedad que rodea a estos dos esposos impone un modelo de perfección en el que la felicidad de una pareja no está completa sin descendencia. De igual modo, el varón estima que su esposa no lo es del todo si no es, al tiempo, la madre de sus hijos. Esto es así y, además, la esterilidad o la fertilidad son atributos, negativo el uno y positivo el otro, de la mujer. Nadie se plantea la esterilidad del varón, ni qué tipo de frustración podría traer a la mujer descubrir la esterilidad de su pareja. Se da por supuesto que el hombre es fértil, nadie lo cuestiona.

Este juego de suposiciones se apodera de la historia. La imagen de *Aziz* como hombre dotado de capacidad para engendrar no es cuestión. Ella es la estéril. Ella es la que se verá dejada de lado por su incapacidad para concebir un hijo. Ella deberá peregrinar por médicos y santuarios para lograr que el milagro de la ciencia o el milagro divino aniden en su cuerpo. Estamos hablando de unos personajes cristianos y creados por un autor cristiano. Pero la visión que plantea está más cerca de la superstición popular que de los dogmas cristianos.

Por fin, será la intervención divina, aparentemente, la que le gane la partida a la ciencia. *Yamila* queda embarazada y, automáticamente, recobra el afecto y la atención de su esposo y del resto de la familia. Todos se deshacen en mimos y cuidados. Pero *Yamila* no puede soportar el peso de su conciencia. Ella ha buscado un ardid, una salida innoble para recuperar el amor de su esposo, ha cometido adulterio.

*Yamila*, empujada por la presión del mundo que la rodea y el desamor de su marido, pero, especialmente, porque el modelo al que debe responder es el de la mujer tradicional, echa mano del único recurso que le está permitido a esta mujer que, por su ignorancia, según Bustani, está abocada a toda clase de engaños, incluido el adulterio, o a usar de las supersticiones y de la magia, contraviniendo así los principios de la moral y degradándose.

Sin embargo, *Yamila*, que ya ha accedido al conocimiento, que ha culminado su proceso iniciático, no se ve capaz de lograr los beneficios que su ardid le proporciona. Convencida de ello, accede a la palabra; expresa con claridad sus sentimientos y sus convicciones en esa carta final, pero no tiene otro camino que el de la muerte y se suicida. Ella ya no regresará más a su paraíso perdido.

Por fin, como en el célebre cuento de *Las dos palomas* que recoge Ibn Al-Muqaffa`a en *Calila y Dimna*, Aziz lamentará el resto de su vida no haber comprendido a su esposa y haberla juzgado severamente, sin examinar antes las circunstancias reales.

*Yamila* es, en fin, un personaje fracasado. No en sí misma, ya que es capaz de redimirse del desvío que su conciencia le señala. Sin embargo, fracasa porque no es capaz de remover los hábitos de la sociedad que la rodea. Ni siquiera es capaz de transformar al esposo quien, a partir de su muerte, se convierte en un fantasma. Acaba tan muerto como ella, aunque siga viviendo.

El autor, en este caso, no ofreció a su personaje femenino más que una salida: La muerte. Pero, existe aún otra consecuencia posible de la frustración femenina: La alienación.

Las protagonistas alienadas abarcan toda la gama posible; desde la locura absoluta, hasta esa otra forma terrible de locura que consiste en un exceso de lucidez, pasando por las neurosis más o menos obsesivas.

Únicamente, cuando el relato se plantea en un nivel idealizante o idealizado, cuando se trata de un relato que roza lo fantástico o la ensoñación, las protagonistas ganan el pulso a la realidad y obtienen la comprensión del entorno que las rodea, alcanzando el nivel de identidad o de realización personal que anhelaban.

El transcurso del tiempo no ha conseguido alterar este esquema en el comportamiento y destino final de las protagonistas de novelas o relatos breves. Así encontramos los diversos niveles de alienación en el propio Nayma, que escribe entre los años veinte y cincuenta, dada su larga vida casi centenaria, y en autoras de los años cincuenta, setenta y noventa del siglo XX.

Prestaré ahora atención a la locura absoluta en un nuevo ejemplo de Nayma que también gira en torno al problema de la maternidad. Me refiero al relato que lleva por título *Una madre y otra que no lo era*.

En este cuento corto escrito en el año 1956, Nayma presenta a dos mujeres: Una anciana estéril que, además, siempre se había jactado de su incapacidad para tener hijos, considerándola una especie de bendición celestial. Sin embargo, el autor pone en el pensamiento de los habitantes del pueblo que la tía Marsha, que así se llama, en la alegre aceptación de su esterilidad como un don, oculta una profunda frustración por no tener descendencia. Había contraído matrimonio conociendo su situación; es decir, se da a entender que el esposo ya sabía que no tendría hijos con ella. No se dice, por otra parte, que se trate de una mujer diferente, en niveles de instrucción, respecto al resto de las mujeres de la aldea.

La otra mujer es una vecina suya, joven, que tiene un hijo de pocos meses. Esta última, debido a sus tareas, no puede atender a su hijo todo el día. En un momento determinado, solicita a la tía Marsha que se ocupe de su hijo. La vieja, no se sabe muy bien por qué, accede. Poco a poco se va encariñando con el niño que le devuelve el contacto con la vida real.

La tía Marsha poco acostumbrada a tratar con niños, cuando el bebé dejado a su cargo llora y no puede calmarse, le arrima su pecho flaco y vacío y consigue que el niño deje de llorar. Esto crea un vínculo importante entre ambos. Un día la anciana oye como el niño llora en casa de su madre y se apresura a ir a consolarlo, siendo rechazada por la madre que opina que lo está malcriando y mimando. La madre maldice al niño, en una frase hecha, y como si esta frase, dicha en un momento de excitación, fuera en realidad una premonición, el niño muere, al cabo de dos días. La tía Marsha, al conocer la tragedia, no puede reaccionar, ni siquiera acudir a consolar a la madre.

Ésta se repone:

*El tiempo, con sus dedos mágicos, fue pasando por el corazón de la madre y curó sus heridas, compensándola con otro hijo por el hijo perdido.*

Sin embargo la tía Marsha:

*... aún sigue encerrada en su casa, corriendo de un lado a otro, estrechando contra su pecho una almohada con una ternura que no puede ser descrita. De vez en cuando, la arroja por los aires, para luego recogerla entre sus manos, mientras le grita a toda voz:*

*— ¡Ea, ea; ay, ay!, este niño me va a enterrar, me va a enterrar.*

*Un viandante*, perteneciente a la colección titulada *Los importantes* y que fue publicada en 1956, recoge la extraña historia de una joven postrada por la enfermedad. Esta joven, una mañana, dibuja el rostro de un desconocido y se lo muestra a su madre, quien al ver aquel retrato muestra su perplejidad al reconocer en él a un mendigo que la noche anterior había pedido refugio en la casa y había sido despedido violentamente por el padre.

El padre, al saber del retrato, quiere mandar a alguien que persiga al malhechor que tuvo el atrevimiento de colarse en la alcoba de su hija. Ella niega que aquel hombre fuera real y entrara en su dormitorio, afirma que le vio en sueños y repite lo que él le dijo en ese sueño:

*...te curarás de tu enfermedad el día que tu padre y tu madre se curen de la suya.*

El padre se niega a aceptar esta versión y, desde luego, a hacer nada por buscar a aquel hombre. Teme fundamentalmente al ridículo en el que caería si trajera, siendo él un hombre influyente, a un mendigo a su casa:

*¿Quieres que me convierta en el hazmerreír de todos y de mí mismo?*

Ante la insistencia de la madre que ruega para que se vaya a buscar al viandante y sea traído a presencia de la hija que lo solicita y languidece aún más en la espera, el padre se cierra:

*El misterio consiste en que nuestra hija es muy obstinada, es una ilusa y nos quiere humillar con su obstinación y sus extravagancias.*

La hija solicita algo que pone en ridículo a los padres, que atenta contra su dignidad. Parece que la hija considera muy duro el corazón de sus padres al negar cobijo a alguien de noche y en medio de un bosque. Sin embargo, ésta es una primera lectura simple.

En realidad, ella se está permitiendo tener una idea propia, tener la necesidad de la compañía de alguien o de algo que es ajeno a lo ya establecido. La hija está intentando romper con una imagen, con un modo de ser y de actuar y, en ello, le va la vida, pues su curación depende de que sus padres cedan a su deseo, a su necesidad de actuar libremente.

Finalmente, el cuento es muy breve, el padre cede y la madre, cuando va a comunicar a su hija que el padre ha decidido ir a la busca del viandante, la encuentra peinándose el cabello, de pie ante el espejo, y musitando una canción en la que llama al viandante. La salud de la hija está en la libertad.

Sin embargo, como apuntaba más arriba, este pequeño relato pierde fuerza al tener ese tinte irreal y fantástico, en el que el deslinde entre realidad y ensoñación es confuso y difícil. ¿Es muestra, tal vez, de que el autor tiene una idea muy clara a nivel racional, pero más confusa en su interior de cuál es o ha de ser la liberación femenina? ¿Es simplemente un recurso literario?

Al comienzo de los años setenta, aparece una gran novela que ha sido sometida a numerosas lecturas, entre ellas a una lectura feminista que destaca la tensión violencia/sexos, o a

interpretaciones de carácter político y premonitorio en torno a la guerra de Líbano. Me refiero a *Los molinos de Beirut (Tawahin Bayrut)*, cuyo autor, Tawfiq Yusuf Awwad (Bħarsāf, 1911 - Beirut, 1989) la escribió en 1969, encontrándose en Tokyo como embajador de Líbano. Esta novela fue editada por vez primera en 1973 y apareció en traducción española en 1992.

En esta novela, Tamima Nassur, musulmana chií, la protagonista, sale de su aldea natal, en el sur del Líbano para ir a estudiar a Beirut. La joven, sin experiencia, se encuentra con una Universidad marcada por las revueltas estudiantiles de finales de los años sesenta y dividida por las banderías religioso/políticas de aquellos años. Años que parecen precursores de una mayor libertad, pero que desembocarán en guerra abierta contra los ataques del Estado de Israel y en guerra interna civil.

En este ambiente convulso y dividido entre la esperanza y la desesperación, Tamima Nassur trata de hallar su lugar en el mundo. No quiere ser una mujer tradicional al modo de su madre, que vive en una permanente espera del marido que emigró a África y sometida a un hijo déspota, que la utiliza sólo para conseguir dinero con que pagar su vida de permanente juerga.

Tamima desea ser una profesional independiente, pero también sueña con el amor. Tiene una primera relación tormentosa, en la que descubre el sexo, con un hombre algo mayor, que la seduce con su pensamiento libre y falto de prejuicios, de esos prejuicios y condicionantes que la vida tradicional impone. Un agnóstico y laico militante. Al mismo tiempo, encuentra a un joven, cristiano maronita, compañero universitario del que realmente se enamora. Sin embargo, su hermano interviene para «restaurar» el honor familiar, ya que conoce la relación que existe entre su hermana y su primer amante.

Un amigo del hermano, ejecutor de la venganza de honor, ataca a Tamima y le da una cuchillada en la cara que la deja marcada para siempre. Tamima intenta suicidarse, ya que considera que ha sido vencida por los opresores de siempre, pero es salvada de la muerte por una amiga y trata de nuevo de rehacer su vida y de emprender un camino de compromiso con la verdad.

El hermano considera que su venganza no se ha consumado y lo intenta de nuevo, errando por segunda vez y matando de un disparo a la amiga de Tamima. Ésta, al conocer el suceso, intenta explicarle a su novio todo lo ocurrido, pero se encuentra con la incompreensión de éste que, a pesar de sus ideas progresistas entre las que la diferencia de religión no era considerada un obstáculo, no puede superar el hecho de que su novia hubiera tenido relaciones con otro. Ella considera que no podría vivir en la mentira, le abandona y se alista en un grupo de resistencia contra los israelíes.

Con este rápido resumen del contenido de la novela no se le hace, desde luego, justicia a este relato complejo, simbólico, donde lo onírico juega un gran papel. Sin embargo, nos permite establecer un paralelo entre esta historia de protagonista femenina, incardinada en la más absoluta realidad de su momento histórico, y la historia narrada por Nayma en *El reloj de cuco*. En ambos relatos teníamos una huida del lugar paradisíaco y un tránsito iniciático hacia la verdad y la sabiduría, que discurría a través de la lucha con el mal y la muerte.

Como ya comentamos, el protagonista del *El reloj* consigue su propósito y dicta esa sabiduría a un «discípulo». Tamima, por su parte, también escribe su acceso a la palabra en un diario personal que deja en prenda a su enamorado que no la comprende ni la acepta. No sabemos cuál pueda ser la reacción de este personaje, Hani, pues la novela termina con la despedida de Tamima. No resulta difícil, no obstante, pensar en un futuro de Hani semejante al

del protagonista de *Yerma*, Aziz, cuando conoce por fin cuál era la verdadera personalidad y amor de su esposa.

A pesar de que las mujeres consiguen acceder a la palabra su mensaje es comprendido tarde, ni siquiera comprendido o bien mantenido en el suspenso de saber si llega a ser comprendido. Esta heroína es también una criatura profética, pero al modo de Casandra, condenada a no ser escuchada ni aceptada. La mujer no puede redimirse de su error, no puede superar el mal que ha hecho o en el que se ha visto envuelta, aun cuando lo venza y rectifique su conducta.

Tamima no es una mujer muerta o alienada, pero sí condenada a un destino de guerra sin fin.

Los dos ejemplos en que nos detendremos por último serán *Mujer en punto cero* de Nawal al-Saadawi (Egipto, 1931), publicada en 1975, casi contemporánea de la obra de Awwad, y *El carro dorado* de Salwa Bakr, autora egipcia también, nacida en 1949, esta obra se publicó por primera vez en 1991, es decir casi veinte años después.

El primero de estos ejemplos presenta la historia de *Firdaws (Paraíso)*. La ironía del nombre es notable y sus conexiones con ese «paraíso» perdido del que hablabamos muy significativas, si tenemos en cuenta la historia. Se trata de una mujer que cumple condena por un asesinato y aguarda su sentencia de muerte. Esta mujer que ha pasado por una ablación de clítoris, por ser objeto sexual de los hombres de su propia familia, para terminar ejerciendo la prostitución y asesinando a su proxeneta, entra en un proceso de lucidez absoluta, cercana en todo a la locura y rechaza cualquier intento de ayuda o la demanda de un indulto para evitar la muerte.

Esta protagonista que ha luchado en las condiciones más adversas para mantener su dignidad, integridad e independencia, va descendiendo escalón a escalón hasta llegar a su «punto cero» en donde el único recurso que le queda es la muerte. Morir dignamente y sin suplicar es su último acto como persona. Aquí vemos cómo, en un telón de fondo, se mueven personajes del mundo musulmán sunní, pero marcados por la ignorancia y que mezclan, como si de verdadera religión se tratara, supersticiones de todo tipo. Pero no es eso lo más grave, en el fondo se trata de una sociedad descompuesta y sin valores, degradada económica y socialmente, que sólo se mueve por intereses materiales y que utiliza a la mujer como mercancía.

Si el panorama que presenta esta novela es desolador, más lo es el que ofrece Salwa Bakr. Se trata allí, también, de una cárcel de mujeres, donde se nos ofrece una galería de mujeres reclusas, de todas las capas sociales, desde las más aristocráticas y cultivadas a las más humildes e ignorantes, cuya condena, más o menos larga, se debe a delitos cometidos en relación con los varones que han formado parte de su vida. En todos los casos se trata de mujeres que han sido utilizadas como objeto y que, al final, han dado con sus huesos en prisión cuando habían sido empujadas al delito por la intervención masculina en sus vidas.

La protagonista y lazo de unión de todas las historias es una mujer culta que, poco a poco, pierde la razón en prisión y muere en ella. Se llama *Aziza*, y aquí también se juega con la ironía del significado de su nombre. Es una mujer originalmente amada y mimada por la vida, que es violada por su propio padrastro de quien se convierte en la amante y a quien, finalmente, asesina, cuando éste, que ha enviudado de la madre de Aziza, decide tomar otra esposa, argumentando que así protege la reputación de su hijastra.

A Aziza, loca y abocada a la muerte en prisión, pues su condena es perpetua, no le queda más salida que soñar con un carro dorado que, como al Profeta Elías, la llevará al Paraíso.

El examen de algo más de un siglo de literatura, en los ejemplos señalados, apunta a las siguientes reflexiones:

Un buen número de autores expresa un rechazo a la religión institucional, sea cual sea la confesión religiosa a la que ellos pertenezcan o a la que adscriban a sus personajes. Ello no supone un rechazo de la espiritualidad ni de la trascendencia, más bien al contrario. Lo que se rechaza es el mal uso de lo religioso y la superstición popular que condiciona las relaciones sociales y la estructura de la sociedad. Las posiciones de renovación social parten de planteamientos laicos, pero que no excluyen la valoración de lo religioso.

Así mismo, se observa, en la construcción de las historias y en el carácter simbólico de los personajes, una interferencia fuerte de la religiosidad popular e incluso de la superstición, más que de la religión normativa. Lo que supone una forma de visión de la realidad social. Este nivel permanece inalterado desde los inicios del Renacimiento de la Literatura árabe hasta hoy.

Igualmente, se observa una diferencia entre el comienzo del siglo XX y los años 70-90 del mismo, que podríamos calificar de regresión intelectual o pérdida de la esperanza, que se percibe como falta de alternativas, como pérdida de peso de lo espiritual o como pérdida incluso desde el punto de vista cultural. Este último punto se agudiza en el período comprendido entre los años 70 y 90 del siglo XX, donde no se percibe sino el retrato de una sociedad descompuesta, en la que ni los valores de lo religioso ni los valores humanos y culturales permiten el desarrollo normal de las personas.

## BIBLIOGRAFÍA

- AL-SAADAWI, Nawal, *Mujer en punto cero*, Madrid 1994.
- ANTAKI, Ikram, *La cultura de los árabes*, ed. siglo XXI, México 1989.
- ARKOUN, Mohammed, *El pensamiento árabe*, ed. española, Madrid 1992.
- AWWAD, Tawfiq Yusuf, *Los molinos de Beirut*, trad. M. Abumalham, Barcelona 1992.
- BAKR, Salwa, *El carro dorado*, Tafalla 1997.
- BAUSANI, Alessandro, *El Islam en su Cultura*, FCE, 1ª reimp., México 1993.
- CORBIN, Henry, *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1986.
- CORRIENTE, Federico, *Las Mu'allaqat. Antología y panorama de Arabia preislámica*, Madrid 1974.
- CRUZ HERNÁNDEZ, Miguel, *Historia del pensamiento en el mundo islámico*, 3 vols., Madrid 1996.
- DJAÏT, Hichem, *Europa y el Islam*, Madrid 1990.
- El Corán*, trad. Julio Cortés, ed. Herder, Barcelona 1986.
- El Corán*, trad. Juan Vernet, ed. Plaza & Janés, Barcelona 1980.
- HITTI, Philip K., *Historia de los árabes*, ed. Razón y Fe, Madrid 1950.
- HOURANI, Albert, *Historia de los pueblos árabes*, ed. Ariel, Barcelona 1992.
- KHOURY, Adel-Th., *Los fundamentos del Islam*, ed. Herder, Barcelona 1981.
- LAROUÏ, Abdallah, *El Islam árabe y sus problemas*, Barcelona 1984.

- LEWIS, Bernard, *El lenguaje político del Islam*, Madrid 1990.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro, *Pensando en la historia de los árabes*, Cantabria, Madrid 1993.
- MARTÍNEZ MONTÁVEZ, Pedro (Ed.), *Taracea de poemas árabes*, Granada 1995.
- NAYMA, Mijail, *Érase una vez...*, trad. M. Abumalham, Sabadell 1989.
- NASR, Seyyed Hossein, *Vida y pensamiento en el Islam*, ed. Herder, Barcelona 1985.
- RUIZ DE ALMODÓVAR Y SEL, Caridad, *Historia del movimiento feminista egipcio*, ed. Univ. de Granada, Granada 1989.
- VALENCIA RODRÍGUEZ, Rafael, «La mujer y el espacio público de las ciudades andalusíes», en: M<sup>a</sup>. I. Calero y R. Francia (Coords.), *Saber y vivir: Mujer, antigüedad y medievo*, ed. Univ. de Málaga, Málaga 1996.
- VERNET, Juan, *Literatura árabe*, Barcelona 1972.