



Tabula Rasa

ISSN: 1794-2489

info@revistatabularasa.org

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Colombia

Lamrabet, Asma

El velo (el hiyab) de las mujeres musulmanas: entre la ideología colonialista y el discurso islámico: una
visión decolonial

Tabula Rasa, núm. 21, julio-diciembre, 2014, pp. 31-46

Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca
Bogotá, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821002>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

EL VELO (EL HIYAB) DE LAS MUJERES MUSULMANAS: ENTRE LA IDEOLOGÍA COLONIALISTA Y EL DISCURSO ISLÁMICO: UNA VISIÓN DECOLONIAL¹

ASMA LAMRABET

Instituto Rabita al muhammadiya des Oulémas du Maroc², Marruecos
lamrabetasma2@gmail.com

Recibido: 11 de enero de 2014

Aceptado: 22 de mayo de 2014

Resumen:

El debate sobre el velo - Hijab - de las mujeres musulmanas, siempre ha sido central dentro del debate feminista contemporáneo y de ahí expresa el corazón del conflicto entre dos visiones antinómicas: la visión del discurso neo-orientalista y neo-occidental hegemónico y la de un cierto discurso islámico tradicionalista mayoritario. Para unos representa la opresión patriarcal mientras que para los otros es el símbolo último de la identidad islámica. El cuerpo de las mujeres musulmanas parece hoy encarnar el lugar de tensión entre las representaciones de la modernidad y las de la anti-modernidad. Este texto intenta una doble crítica y una deconstrucción desde una visión decolonial, tanto de la ideología feminista neo-orientalista dominante, como también de aquella visión en «espejo» del discurso islámico tradicionalista refractario a toda visión reformista.

Palabras clave: velo, Hijab, mujeres, Corán, islam, orientalismo, ideología colonial, decolonial, cuerpo, opresión patriarcal, modernidad, emancipación.

Muslim women's veil (hijab): between colonialist ideology and Islamic discourse: a decolonial view

Abstract:

The debate on Muslim women's veil (hijab) has always been central in contemporary feminist discussion, and therefore it embodies the core of the conflict between two antinomic views: the one in neo-orientalist and hegemonic neo-western discourse, and a certain majoritarian traditionalist Islamic discourse. For some, it embodies patriarchal oppression while for others it is the ultimate symbol of Islamic identity. Muslim women's body seems to incarnate a spot of tension between representations of modernity and anti-modernity. This text intends to perform a double criticism and deconstruction from a decolonial perspective both of neo-orientalist feminist ideology and that "mirroring" view of traditionalist Islamic discourse which is opposed to any reformist approach.

Keywords: veil, Hijab, women, Quran, Islam, orientalism, colonial ideology, decolonial, body, patriarchal oppression, modernity, emancipation.

¹ Este artículo forma parte de la investigación realizada en los años 2012-13 como parte del Centro de Estudios Mujeres en el Islam del Instituto Rabita al muhammadiya des Oulémas du Maroc.

² Centro de Estudios Mujeres en el Islam.



O véu (o hijab) das mulheres muçulmanas: entre a ideologia colonialista e o discurso islâmico: uma visão decolonial

Resumo:

O debate sobre o véu - Hijab - das mulheres muçulmanas sempre foi central dentro do debate feminista contemporâneo e, por isso, se apresenta como o coração do conflito entre duas visões antinômicas: a visão do discurso neo-orientalista e neo-ocidental hegemônico e a visão de um determinado discurso islâmico tradicionalista majoritário. Para uns, representa a opressão patriarcal, enquanto, para os outros, é o símbolo último da identidade islâmica. O corpo das mulheres muçulmanas parece, hoje, encarnar o lugar da tensão entre as representações da modernidade e as da antimodernidade. Este texto tenta fazer uma dupla crítica e uma desconstrução a partir de uma visão decolonial, tanto da ideologia feminista neo-orientalista dominante, como também daquela visão «em espelho» do discurso islâmico tradicionalista resistente a qualquer visão reformista.

Palavras chave: Véu, Hijab, mulheres, corão, Islã, orientalismo, ideologia colonial, decolonial, corpo, opressão patriarcal, modernidade, emancipação.

Hemos elegido el tema del velo —hiyab— de las mujeres musulmanas, porque es central en el debate feminista contemporáneo, pero también en el debate intelectual en general sobre el Islam y Occidente. Este aspecto parece expresar el corazón del conflicto entre dos visiones antinómicas: la del discurso neorrealista de una cierta visión hegemónica occidental y la de cierto discurso islámico mayoritario. Pero debemos anticipar diciendo que la obsesión con el simbolismo del hiyab en los discursos contemporáneos (occidental e islámico) ha contribuido, en forma compleja, a dibujar un nuevo espacio donde las mujeres musulmanas están trabajando por una redefinición de los términos de su presencia en el espacio público. Al hacerlo, desafían nociones del hiyab tanto islamistas³ como orientalistas, dándole así nuevo significado y valor simbólico.

En las últimas décadas, el hiyab se ha convertido en la arena donde se han

³ Por «islamistas» entendemos en general la visión del Islam político como se presenta ahora en la mayoría de las sociedades musulmanas, teniendo en cuenta que este «Islam político» no es homogéneo y que existen diferentes movimientos políticos, pero en general la ideología islamista sobre la cuestión de las mujeres y especialmente sobre esta temática es la misma y trasciende todas las dinámicas del Islamismo.

enfrentado islamistas y feministas seculares. Para los islamistas, este representa toda la identidad islámica y es símbolo de autenticidad religiosa. Se entiende como un mandato divino que protege a las mujeres y define su lugar en la sociedad. En contraste, para las feministas laicas, el hiyab representa

la opresión de las mujeres: es un mandato patriarcal que niega a las mujeres el derecho a controlar sus cuerpos. En efecto, «el velo» de las mujeres musulmanas es ahora considerado como el marcador de la visibilidad de la islamización de la sociedad tanto en los países musulmanes como en Occidente. Esta práctica

también es considerada e interpretada por la visión neorientalista como símbolo de la separación entre el espacio moderno del «desvelarse» (*dévoilement*) y el arcaísmo como un espacio del «velarse» (*voilement*) o de la «ocultación».

En la visión islámica «velarse» es emblema de identidad, la prueba de la continuidad, la conservación y la preservación del espacio normativo identitario islámico y su perennidad. Así se marca el contraste: en la ideología modernista ponerse el velo es estar fuera de la modernidad, mientras que en la visión islámica es echar raíces en el espacio de la identidad islámica, es decir, estar dentro del espacio de la «resistencia» a la occidentalización del mundo. Así, «desvelarse» para los primeros es «modernización» y «emancipación», mientras que para los segundos es «traición».

Hay un «impensado» (*impensé*) entre la cuestión de la visibilidad y el cuerpo de la mujer y toda la definición de la modernidad y sus expresiones. El cuerpo de las mujeres musulmanas parece hoy encarnar el lugar de tensión entre las representaciones de la modernidad y las de la antimodernidad. Quisiera hacer aquí una pregunta pueril: ¿por qué son las mujeres musulmanas solas quienes deben llevar el «peso» de esta visibilidad múltiple? ¿El de la modernidad o del Islam? Pero, ¿cuál es la razón de este temor detrás del «velo»? ¿puede ser el hecho de tratar de hacer «invisible» —y con mucha visibilidad— la relación entre la esfera privada y pública? ¿O puede ser el exceso de «pudor» que desafía las relaciones «modernas» entre hombres y mujeres? O bien, ¿el miedo a la islamización insidiosa de las sociedades contemporáneas?

El velo es finalmente el lugar de todas las contradicciones, porque a la par que oculta, expone la vulnerabilidad del ideal igualitario, de las diferencias y de la relación dominante/dominados, pero también muestra la incoherencia del imaginario interpretativo musulmán sobre el cuerpo de las mujeres musulmanas.

Como mujer musulmana, y en una doble crítica, decolonial e interna al discurso islámico, me pareció importante deconstruir tanto la visión neorientalista inherente a la ideología feminista dominante como aquella visión en «espejo» del discurso islámico tradicionalista refractario a toda visión reformista.

Perspectivas históricas y el protagonismo político del hijab en el mundo musulmán

El debate sobre el hijab en el discurso islámico es un fenómeno reciente; data del siglo XIX y del encuentro musulmán con las potencias coloniales. Es entonces cuando vemos el surgimiento de una nueva producción literaria en la que el hijab adquiere una nueva dimensión y se convierte en marcador de la identidad musulmana y en elemento de la fe. Hasta principios del siglo XIX puede resumirse brevemente las costumbres de vestido entre las mujeres árabes y musulmanas en

una variedad que iba desde el haik, los jellabas, el chador, el niqab, el velo largo negro, blanco o pañuelos de colores rústicos etc... (la particularidad aquí es que la mayoría de esos vestidos cubrían el rostro de las mujeres). Todo eso refleja la diversidad geográfica que se mezclaba con la cultura religiosa, como en otras regiones del Mediterráneo, incluyendo Sicilia, sur de España etc... (por ejemplo, en Marruecos era imposible diferenciar a las mujeres judías de las musulmanas por el vestido: la jellaba fue inventada por los artesanos judíos marroquíes).

Se puede destacar dos polos geográficos donde nació el debate sobre el hiyab: Egipto e Irán, y podemos resumir las principales evoluciones de la cuestión del hiyab en cuatro fases:

1) *Durante el período de la colonización de la mayoría de los países árabes:* Hacia finales del siglo XIX y en un país como Egipto sometido a la colonización británica, se levantó el primer debate sobre el velo de las mujeres. De hecho, el gran gobernador de Egipto Mohammed Ali Pasha envió tres expertos religiosos de Al Azhar a París (centro del mundo civilizado del momento) para que se introdujeran al progreso científico y académico avanzado de Occidente. Entre esos tres religiosos se encontraba el jeque Rifaat Attahtawi, quien a su regreso de París fue el primero en levantar la polémica al escribir un libro donde describía sus análisis y las impresiones de su experiencia en la ciudad luz, concluyendo que la *mixité* (participación social de hombres y mujeres) y la autonomía de las mujeres occidentales no era sinónimo de decadencia moral, como se veía comúnmente en la visión oriental o árabe (Atahtawi, 1872). En su libro, aprobado por el imán de Al Azhar de la época y del gobernador de Egipto, criticaba fuertemente las prácticas islámicas de su contexto, como el repudio, la poligamia y la prohibición de la participación social y política de las mujeres a través del uso del hiyab (como el velo que cubre la cara o *veil face*). Una gran controversia siguió a la publicación de este libro, y también a otros autores egipcios que pedían la liberación de las mujeres de este tipo de hiyab.

Pero fue sin duda el libro del duque D'Harcourt, texto típico de los orientalistas de la época (Harcourt, 1893) —donde el autor hacía una crítica virulenta a la situación de la mujer en Egipto, al hiyab, a la reclusión y a la discriminación de las mujeres—, el detonante de un gran y profundo debate acerca de las mujeres en los países musulmanes. En particular y por la crítica del hiyab como vestido de la mujer, pero también entendido aquí como una reclusión de las mujeres.

Fue alrededor de 1900 y debido a la controversia que siguió a la crítica del libro del orientalista y otros que denunciaban la condición de reclusión de las mujeres con el hiyab, que apareció la segunda ola de debate sobre el hiyab y la condición de la mujer con el libro de Quassim Amin «Tahrir al Mar'a» (liberación de la mujer) donde el autor condenaba firmemente las tradiciones misóginas que oprimían a las mujeres en nombre del Islam y que mostraba que no era el Islam lo que imponía la marginalización femenina, sino la cultura y la tradición.

Debe entenderse aquí que Quassim Amin criticó el *hijab* como velo de la mujer (tanto el niqab o burqa como el velo del rostro), y afirmó que el «desvelo» — es decir, mostrar el rostro— así como la participación en el espacio público no era antiislámico. Amin defendió la idea del «desvelo» como símbolo de la participación social y política de las mujeres (Almuquadim, s.f.: 20-25). Este libro de Amin marcó sin duda uno de los momentos cruciales de la historia de las mujeres y del hijab. La polémica fue intensa e internacional y generó ¡más de cien libros como respuestas críticas a su trabajo! Este es el punto de partida de un debate que aun hoy no ha terminado, pero primero tenemos que poner este debate en el contexto de la época.

Era un Egipto y un mundo árabe bajo la dominación colonial. Por consiguiente, lo que representara este mundo colonial era percibido como «extranjero», antiislámico, como necesariamente inaceptable por el hecho de venir de un colonizador que había llegado a robar las riquezas de los países colonizados. Toda la relación entre la colonización y la emancipación de la mujer ha estado marcada por este proceso histórico que sigue vivo en otras dimensiones entendidas como otras formas de alienación.

El «desvelo» y la «emancipación» eran percibidos como conceptos producidos por el opresor, y por eso iban naturalmente contra la nación y contra la religión. Así que eran tiempos de intensa tensión política. Quassim Amine fue condenado —y quienes estaban de acuerdo con él— ¡por «alta traición» a los valores de la nación! Aceptar las ideas de los colonizadores era traicionar a la nación y al Islam, y rechazar esos ideales occidentales era demostrar nacionalismo y la pertenencia al Islam.

Es de destacar aquí el hecho de que el colonizador haya contribuido en gran medida a la instrumentalización de la causa de las mujeres a través de este concepto del velo o hijab. Las historias sobre la inferioridad de las sociedades musulmanas se han centrado principalmente sobre el tema de las mujeres que estaban consideradas como oprimidas. Estas historias eran bastante útiles para el imperialismo europeo, porque en algunas partes legitimaron su conquista colonial como misión civilizadora. El hombre europeo no solo debía llevar la civilización a estas sociedades, sino también «salvar» a las mujeres de la opresión y la decadencia impuestas por el hombre nativo. Es todavía la lógica que se sigue en nuestra época, donde George W. Bush y su esposa Laura Bush justificaron su presencia en Afganistán por salvar las mujeres del burqa, y el presidente François Hollande dijo —también para justificar la intervención militar de su país en Malí— que: «*Francia está en Malí para que las mujeres de Malí sean libres*». Es exactamente lo que Gayatri Spivak denunciaba: «cómo los hombres blancos salvan a las mujeres negras de los hombres negros» (*white men saving Brown women from Brown men*) (Spivak, 2010).

De manera similar, Lord Cromer, cónsul general de Gran Bretaña en Egipto durante veinticuatro años, encarnó este tipo de ideología colonial en toda su fuerza. Firme opositor al movimiento femenino y al sufragio de las mujeres en su propio país (Ahmed, 2011), sin embargo, para las mujeres musulmanas se presentó como un fuerte defensor de la «liberación» de las musulmanas del uso del velo y en contra de la segregación de las mujeres. Al respecto, dijo: «*La situación de la mujer no solo en Egipto, sino también en todos los países mahometanos es en sí misma un obstáculo fatal para su desarrollo y su elevación al rango de las naciones civilizadas*» (Boggio y Magliani-Belkacem, 2011).

Mientras que Lord Cromer repetía su retórica sobre la «emancipación» de las mujeres colonizadas, en la práctica no hacía absolutamente nada para mejorar su situación. Al contrario, no quería invertir el dinero de su gobierno en la construcción de escuelas por la educación en Egipto, a pesar de la alta demanda en aquella época. Incluso se negó a proporcionar fondos para una escuela de medicina para mujeres, creado en 1830, aceptando solo dar dinero a los de la formación de matronas (Boggio y Magliani-Belkacem, 2011).

Argelia en la década de 1950 fue el escenario de unos actos que se repetían:

«Los líderes de la administración francesa en Argelia han puesto la mayor parte de sus esfuerzos sobre el velo en este caso diseñado como un símbolo del estatus inferior de la mujer argelina [...] La administración dominante a través de las esposas de los dignatarios militares tomará medidas concretas para defender a las mujeres argelinas humilladas y clausuradas... invitan a las mujeres argelinas a «indignarse» y a jugar un papel fundamental en contra de sus velos y su reclusión (cada dosis de sémola distribuida a las pobres mujeres correspondía a una dosis de indignación en contra del velo y de la opresión de las mujeres!) [...] La administración colonial invirtió fuertemente en esta lucha puesto que ganar la confianza de las mujeres y su adhesión a los valores de la administración colonial es una conquista real sobre los hombres y luego una conquista sobre la cultura argelina al fin de destruir su estructura social» (Boggio y Magliani-Belkacem, 2011).

Las ceremonias del «desvelo» eran famosas: «Manifestaciones masivas organizadas por el ejército militar en la ciudad a partir del 18 de mayo de 1958, dirigidas por las esposas de los generales como la señora Massu, ¡quien estaba comprometida plenamente en la batalla contra del velo! En varias ciudades de Argelia, había los mismos escenarios teatrales de mujeres con velo quienes caminaban en el desfile organizado en lugares ceremoniales, para ‘desvelarse’ en público». Un cartel publicado por la oficina 5 de la acción psicológica del ejército francés (1957-1960) proclama: «*¿No te ves guapa? desvélate!*» (Boggio y Magliani-Belkacem, 2011).

Es importante destacar aquí el hecho de que todas esas manipulaciones no han funcionado y que, a pesar de todo, las mujeres han jugado, al contrario, un papel muy importante en la lucha contra el colonizador en todos los países árabes. Estas «puestas en escena» no quedaron en el pasado; las hemos visto en los últimos años, como en Nueva York el 10 de febrero de 2001, durante la celebración del Día de la Victoria en el Madison Square Garden, donde una joven afgana (portavoz del movimiento Rawa) que llevaba una burqa fue llevada solemnemente hasta un escenario donde la influyente presentadora de televisión Oprah Winfrey le dio la bienvenida y poco a poco le quitó la burqa. Así, esta mujer afgana era salvada por la icónica norteamericana, quien la llevó del espacio oscuro del velo al espacio moderno y luminoso.⁴

En Irán, Reza Shah se embarcó en una política de prohibición del velo o *kashf-e*

⁴En <http://www.rawa.org/vday.htm>

hiyab, como parte de su programa de modernización y secularización de Irán.

La política alcanzó su punto máximo en 1936 con una ley que declaró culpable de delito a una mujer que llevara tchador o pañuelo, y se detuvo o arrancó por la fuerza el velo a las mujeres que desafiaron esta ley (Mir Hosseini, 2007).

El objetivo declarado era promover los derechos de las mujeres y su liberación, y se suponía que la sustitución de los vestidos tradicionales de las mujeres por estilos occidentales llevaría a las mujeres a una mayor participación en la sociedad! Entendemos porqué a finales de 1970, para muchas mujeres el hijab representaba lo que los Pahlavis habían rechazado, es decir, un símbolo de la opresión y de retraso, y se transformó en marcador de la protesta y de una nueva identidad islámica.

2) *El periodo de las revoluciones nacionalistas y los movimientos independentistas*
Durante la época del imán Mohammed Abdu y el movimiento del reformismo religioso, empezó a deconstruirse la visión tradicionalista islámica hacia las mujeres y en el mismo tiempo se luchó contra la visión colonialista. Los nacionalistas árabes, como Saad Zaghloul, promovieron la participación social de las mujeres en movimientos de liberación e independencia. A partir de entonces, el «desvelo» o quitar el niqab y salir a la calle sería legítimo aun cuando seguía siendo criticado por los conservadores y los primeros seguidores del movimiento de la Hermandad Musulmana.

La participación de las mujeres empezó a cobrar importancia, y Houda Chaarawi fue una de las primeras intelectuales en quitarse el niqab en público como acto de doble liberación: contra el colonizador y contra la ignorancia y la cultura patriarcales. Fue el fin de una ideología, donde empezó a ser común dejar el hijab y ajustarse a la vestimenta occidental.

3) *El renacimiento religioso y la emergencia de los hermanos musulmanes (1928)*: (el ejemplo de Zaynab al-Ghazali). El hijab empezó a tener otra connotación, esta vez como argumento religioso, una ética islámica del vestir, y el símbolo de modestia y de

compromiso moral religioso (*iltizam*) pasó a ocupar un lugar central. No se trataba ya de cuestionar la reclusión de las mujeres (niqab, etc.), sino que era el tiempo de afirmar el velo como manera de cubrirse, también llamada hiyab. Por lo tanto, se desplazó el significado de *hiyab como aislamiento o reclusión al hiyab como compromiso religioso y moral*. Era una ética de ocultación de las apariencias femeninas, por la cual las mujeres querían ser valoradas sobre todo como seres humanos. Cabe señalar que si bien se toleraba la participación social, la mezcla entre hombres y mujeres todavía estaba prohibida en la visión de los hermanos musulmanes, y la participación social de las mujeres estaba restringida al espacio de la «dawa» o proselitismo.

En la década de 1950 con el gobierno del presidente Gamal Abdenasser se dio un periodo de conflicto ideológico entre el movimiento de los hermanos musulmanes y los seculares. Es importante notar aquí que, entre las condiciones y pactos que trataban de ponerse entre ambas partes, había la condición de los hermanos musulmanes de imponer el velo a todas las mujeres.⁵ Después del fracaso de las negociaciones, hubo la represión de los hermanos por parte del presidente

⁵ Video interesante donde Gamal Abdennasser contó la historia: <https://www.youtube.com/watch?v=DxKn6gBL-e8>

Abdenasser, lo que marcó el inicio de la radicalización del movimiento, dentro de lo cual se destacó la focalización

del discurso del Islam político sobre el tema del cuerpo de las mujeres. Así, el concepto de hiyab se tornó ideológico y político más que religioso.

4) *La derrota o fracaso del panarabismo y el surgimiento de la religión como forma de resistencia: década de 1967-1990, y la revolución en Irán.*

Durante este periodo se confirmó el retorno progresivo del hiyab (velo o pañuelo) en el campus universitario. La educación de las mujeres era importante y la requerían todos los movimientos islamistas, pero seguía la idea de que era necesario no mezclar hombres y mujeres, y la instrucción seguía siendo rigorista. La revolución islámica de Irán fue también el momento de emergencia del chador (vestimenta tradicional) como símbolo de la opresión teocrática, y mientras en 1936 el sha de Irán prohibió el velo, con la revolución de Jomeini en 1983 se hizo lo contrario: «se impuso» el velo en nombre de la religión. Pero al mismo tiempo, las primeras mujeres que reivindicaron el feminismo islámico fueron las iraníes, quienes en torno al velo desarrollaron un nuevo discurso del velo como «derecho», y criticaron su imposición por el estado (Mir Hosseini, 2007).

Aquí es interesante ver cómo en Irán había dos argumentos diferentes en torno al hiyab: la versión de ulemas como Motahari y la del intelectual Shariati. Motahari reelaboró las dos razones principales que subyacen a la noción del fiqh clásico (jurisprudencia islámica), del hiyab como confinamiento, es decir, el cuerpo de la mujer como «*awra*» o «ilícito», y la presencia de la mujer en la sociedad como «*fitna*» o tentación. De acuerdo con esa visión, una mujer sin hiyab estaba indefensa y desprotegida (Mir Hosseini, 2007). Asimismo, redefinió la construcción clásica

del fiqh, pero mantuvo la idea de que la sexualidad femenina es un peligro para la vida social. No es la presencia de las mujeres la fuente de desorden, tentación o fitna en la sociedad, sino más bien su «deseo innato de mostrar su belleza» lo que provoca el deseo sexual en los hombres, que no pueden controlarse. El hiyab, entonces, es una protección de las mujeres contra la agresividad sexual de los hombres para mantener intactos el orden social y la moral. Esto ponía la carga de la moral social sobre el cuerpo de la mujer y su vestido.

Shariati, por otro lado, no produjo un texto sobre el hiyab ni participó de la lógica del fiqh; más bien consideró esos argumentos estériles e irrelevantes para su visión del Islam. Él abordó el tema de manera indirecta en sus conferencias, ofreciendo un significado del hiyab que lo transformó de un símbolo de la tradición a un símbolo de revolución. Shariati distinguió entre dos tipos de hiyab: el tradicional y el de la revolución. El primero o tradicional hiyab no tiene valor para Shari'ati, ya que las mujeres que lo usan no han hecho ninguna elección consciente, sino que lo usan porque sus madres lo han usado. El segundo lo usan las mujeres por elección consciente y con el deseo de recuperar su identidad y su fe. Con este hiyab, esta generación quiere decir al colonialismo occidental y la cultura europea: «hace cincuenta años que ha intentado y planeado convertirme en una pseudooccidental, pero con este vestido le estoy diciendo 'NO' a usted, estoy deshaciendo cincuenta años de su proyecto: '¡Usted no puede cambiarme!'» (Mir Hosseini, 2007).

En el resto del mundo islámico y precisamente en el mundo árabe entró en escena en los años 1990 una nueva generación independiente y no politizada de predicadores religiosos, como el muy afamado Amr Khaled, que van a orientar la mayor parte de su discurso sobre el hiyab islámico como criterio de piedad obligatorio y esencial y de valorización identitaria para la mujer musulmana.⁶

Las mujeres comienzan a velarse por elección propia, es decir, convencidas por el discurso repetitivo de los «ulemas» sobre la necesidad de velarse como símbolo de religiosidad prioritario para una mujer musulmana. La propagación de este fenómeno fue el resultado de la cooptación del tema del velo por el Islam político y el discurso religioso conservador, en general, lo que hizo del hiyab un tema estratégico en su «dawa» o proselitismo, es decir, en su acción sociopolítica.

Aquí, como se vio el hiyab como «protección» contra el colonizador, hoy se lo ve como «resistencia» contra la globalización, las políticas hegemónicas de Occidente y sus valores degradantes... El hiyab es un concepto mayor dentro de la estrategia de resistencia y del discurso moralizante rigorista en general, como es el caso de las libertades individuales, de la moral, el arte. Este hiyab finalmente encarna toda la identidad islámica y el cuerpo de las mujeres es el campo de batalla de todas las ideologías de resistencia.

¿Qué dicen los textos fundacionales del Islam?

Es difícil entrar en una discusión teológica exhaustiva sobre el tema, pero voy a tratar de citar los conceptos utilizados por el Corán cuando trata de la vestimenta o de lo que parece tener relación con el cuerpo:

1) *Ghad y Bassar y Hafid el faraj* (Corán 24:30): «Di a los creyentes que bajen la vista con recato y protejan sus intimidades». Para las mujeres y los hombres se trata de «bajar la mirada» y «proteger las partes más íntimas del cuerpo», es decir, guardar cierto pudor con la mirada e impedir la desnudez.

2) *Hiyab*: no corresponde en el Corán a un concepto relacionado con la apariencia física o, como esta entendido hoy, con el pañuelo. Este término se usa siete veces en el Corán, pero siempre significa «separación o cortina». Se usó una vez en el caso de las mujeres esposas del profeta, donde se pedía a los creyentes que hablaran con ellas detrás de un hiyab —separación o cortina— y eso se debe al contexto de la época y por respeto a la privacidad del profeta y de sus mujeres. (Corán 33; 53): «Creyentes! No entréis en las habitaciones del Profeta a menos que se os autorice a ello para una comida. No entréis hasta que sea hora. Cuando se os llame, entrad y, cuando hayáis comido, retiraos sin poner os a hablar como si fuerais de la familia. Esto molestaría al Profeta y, por vosotros, le daría vergüenza. Alá, en cambio, no se avergüenza de la verdad. Cuando les pidáis un objeto hacedlo desde detrás de una cortina. Es más noble para vosotros y para ellas».

3) *Khimar*. (Corán 24; 31) es el pañuelo o velo «Y di a las creyentes que bajen la vista con recato, que sean castas y no muestren más adorno que los que están a la vista, que cubran su escote con el velo (khimar) y no exhiban sus adornos (zinatiuhouna) sino a sus esposos, a sus padres, a sus suegros, a sus propios hijos» Aquí se pide a las creyentes que se cubran el pecho y el cuello (el jayb) con los bordes del pañuelo (yadribna bi khumurihina ala juyubihina). Y también que no muestren su «belleza» (zina) a los hombres que no sean de su familia. No se detalla más cuál es esta belleza. Aquí se puede interpretar de diferentes maneras, porque no se ve exactamente unas normas descriptivas fijas, pero la mayoría de los ulemas lo han interpretado como una prescripción que impone que lo único que debe verse es el rostro y las manos.

4) *Jilbab*: en el Corán 33:59: «¡Profeta! Di a tus esposas, a tus hijas y a las mujeres de los creyentes que se cubran con el manto (jilbab). Es lo mejor para que se las distinga y no sean molestadas». Se trata de un traje largo y amplio típico de la cultura de la península arábiga. Este versículo fue revelado en un contexto particular donde las primeras creyentes que iban por la noche a la mezquita eran asaltadas por los hombres. La mayoría de las interpretaciones afirman que fue una medida para protegerlas y para que fueran reconocidas como creyentes.

5) *Libass atqwa*: «vestido de la piedad» o de la «interioridad» por las mujeres y los hombres (Corán 7; 26): «¡Hijos de Adán! Hemos hecho bajar para vosotros una vestidura para cubrir vuestra desnudez y para ornato. Pero la vestidura de la piedad (taqwa), esa es mejor». Aquí la importancia se da a la *interioridad* o «*taqwa*» y no a las apariencias.

Conclusión

El Corán transmite en filigrana algunas directrices y orientaciones generales sobre lo que debemos llamar más bien «una ética» y no unas «normas» en relación con el cuerpo.⁷ Esta ética se dirige por igual a mujeres y hombres, pero hay dos versículos específicos para las mujeres (*khimaar* y *jilbab*). Estos son también los dos únicos versos que evocan una ética del vestido, sin entrar en detalles de menor importancia que se pueden encontrar hoy en día con una precisión meticulosa en los libros dirigidos a las «practicantes musulmanas».

⁷ Para ver más detalles sobre esta temática en el Corán, remitase a Asma Lamrabet (2012).

específicos para las mujeres (*khimaar* y *jilbab*). Estos son también los dos únicos versos que evocan una ética del vestido,

Lamentablemente, hoy en día, toda esta ética coránica se reduce a un comportamiento codificado sobre el cuerpo de las mujeres, dirigido solo a ellas. A cómo deben ir cubiertas, al color y grosor de la tela, la uniformidad del vestido etc... Sin embargo, dado que el Corán no insiste en una manera específica de vestirse la mujer, sería muy simplista analizar esos versículos sin tener en cuenta la orientación general del mensaje espiritual, que es más bien una ética global de «decencia», «respeto», «moderación» y «sobriedad» dirigida tanto a hombres como a mujeres.

Para las mujeres, la formulación general y sutil en torno a cierta «apariencia» es prueba de la gran «flexibilidad» que ofrece el mensaje espiritual a las mujeres para que puedan conciliar sus creencias espirituales y sus respectivos contextos sociales. El Corán no impone ninguna codificación o legislación acerca de la necesidad de un «uniforme» religioso que sería estrictamente «islámico» (*libass sachar'ii*) como se afirma en el discurso tradicionalista.

La primera intención espiritual no era determinar los estándares rígidos de cómo vestirse de una vez por todas, sino más bien «recomendar» una «actitud» o más bien una «ética» de la ponderación en el comportamiento, lejos de la cultura del consumo y del materialismo excesivo como el que vivimos actualmente en nuestras sociedades ultraconsumistas.

¿Qué dice el fiqh o la jurisprudencia islámica?

Dentro de los libros del fiqh no se utiliza el término *hiyab*. Se aborda más bien el tema de la protección (*sitr*), tanto para hombres como para mujeres en dos contextos: en primer lugar durante las oraciones; en segundo lugar, hay textos sobre «*ghad el bassar*» o, como se ha interpretado, «normas de comportamiento» entre hombre y mujeres antes del matrimonio.

Las normas relativas a cubrir el cuerpo durante la oración se discuten en el Libro de Oración y han sido objeto del *ibadat* (actos rituales/adoración), mientras que los del «ghad el bassar» vienen bajo el libro del matrimonio, y caen bajo lo que se llama *mu'amalat* (actos sociales).

Hay, sin embargo, otra noción del velo en los textos del *fiqh*, que permanece implícita, y es el *hiyab* como «confinamiento». Esta idea se basa en dos construcciones jurídicas: la primera define todo el cuerpo de una mujer como «*awra*», es decir, una fuente de vergüenza que debe ser cubierta, tanto durante las oraciones (delante de Dios) como en público (ante los hombres), y el segundo define la presencia de las mujeres en público como fuente de «*fitna*» o el caos y una amenaza para el orden social.

La conclusión de todo esto es que el cuerpo de la mujer debe estar cubierto en todo momento, y la mejor manera de asegurar esto es el «confinamiento» o la reclusión. Ambas construcciones reflejan la práctica de la época durante las leyes de los *Abasí*, y representan una respuesta a la presencia en público de las mujeres esclavas, que no deben cubrirse, a fin de distinguirlas de las mujeres libres. Esta interpretación jurídica de la distinción entre mujeres libres y esclavas es a mi parecer el punto más débil del argumento de los *ulemas* clásicos y va en contra de los principios coránicos que prohíben todo tipo de discriminación social, racial u otra.

El discurso contemporáneo sobre el hiyab

En resumen, podemos decir que en los últimos años hay un nuevo discurso islámico sobre el *hiyab*, con dos argumentos contradictorios. El primero, defendido por la mayoría de los *ulemas* *sunníes* y *chiítas*, que es una readaptación de la noción clásica del *fiqh* dentro de la cual el *hiyab* no es visto como una reclusión, sino más bien como una afirmación de «protección», cuyo verdadero propósito es asegurar que las mujeres puedan participar en la sociedad, pero mientras estén «protegidas» por este *hiyab*. El segundo argumento, popularizado por los militantes del Islam político, pero también por intelectuales y otros ha convertido el *hiyab* de un símbolo del tradicionalismo y del retraso en un símbolo de protesta política y del emblema de una nueva identidad.

También hay que destacar el discurso de los reformistas (*chiítas* o *sunníes*), que representa la minoría, para quienes el *hiyab* no es obligación (*wajib*), sino recomendación (*mostahab*). Lo que es obligatorio para hombres y mujeres es la cubierta del «*awra*» (intimidad), pero no hay consenso entre los juristas en cuanto a lo que constituye esta intimidad o «*awra*» o si para las mujeres incluye el cabello. Afirman que los versículos coránicos y las tradiciones auténticas no denotan obligación, sino recomendación. Y hay también quienes afirman (Jamal el Banna, Mohammed Talbi, Hassan Tourabi etc.) que el *hiyab* no es ni prescripción ni recomendación.

Podemos decir que las nociones contemporáneas sobre el hijab se basan en diferentes lecturas del Islam y de los textos sagrados y las diferentes construcciones jurídicas. Van desde la noción de «obligación/protección», que ofrece una justificación y razón de ser diferente del fiqh clásico, y que afirma que el hijab es un precepto religioso y un deber y una obligación de las mujeres musulmanas, hasta la noción de «recomendación/elección», que deja a las mujeres el derecho de elegir la medida y la forma de cubrirse de acuerdo a su propia conciencia y convicción religiosa.

Además de que no se puede hablar de «libertad de elección» por las mujeres cuando dentro del discurso islámico ortodoxo se dice que este velo es una obligación divina o religiosa. Eso no deja otra elección a quienes quieren ser practicantes que la de llevarlo sin libertad o convicción verdadera. Entonces hay que hablar de las otras posibilidades de interpretaciones del texto para dejar a las mujeres el derecho de elegir de manera clara lo que mejor les convenga.

Pero lo más importante aquí —y mi crítica va en este sentido más que todo— es la reducción de la totalidad de esta ética global del Corán sobre este tema del cuerpo al concepto del hijab o velo. Eso es exactamente lo que sucedió en la historia islámica, ya que al enfocar todo el mensaje en el comportamiento del vestido de las mujeres solamente a la obligación de «ocultar» y «velar» su cuerpo, hemos llegado dentro del mundo musulmán, a hacer de este símbolo espiritual un verdadero símbolo de opresión que es difícil de reparar.

Para las mujeres musulmanas de hoy, el verdadero desafío es encontrar el espíritu liberador del mensaje espiritual del Islam. El uso del velo no es una finalidad espiritual en sí mismo. Quienes no «perciben» la necesidad de poner este velo tienen la libertad de elegir vivir su espiritualidad de manera diferente. Y quienes «sienten» la necesidad de seguir esta norma y la viven como una experiencia profunda de intimidad e interioridad con el Creador tienen también la libertad de vivir su espiritualidad dentro de esa ética. En ambos casos, se trata de vivir su espiritualidad según el mismo proceso de liberación y de convicción propias.

Está claro que el objetivo principal del Corán es incitar a hombres y mujeres a liberarse de todas las alienaciones materialistas y de los códigos de seducción, específicos a cada tiempo y contexto, y que siempre encontramos como productos concretos de las ideologías dominantes recurrentes a lo largo de la historia de la civilización humana.

El Corán invita a hombres y mujeres a apropiarse una cultura de la decencia y del respeto mutuo: «el mejor vestido es sin duda la taqwa, o piedad (libass a taqwa), es decir, el vestido de la humanidad de la clemencia y de la compasión...

esto es un signo de Dios»... Este verso resume sin duda el principio ético del Islam, que hay que aprender y poner en práctica hoy en día en este gran caos del consumo libertario, de la exuberancia, del culto a las apariencias, de la arrogancia, y del egoísmo. «Libass a taqwa» es el vestido de la interioridad que se refleja inevitablemente en la exterioridad de los actos y las acciones de cada hombre y de cada mujer. Es esta ética de la interioridad, de la rectitud moral y de la decencia, que es preferible a los ojos del Creador.

Se trata, pues, de dar la libertad de expresión a las mujeres musulmanas y el derecho de reapropiarse la libertad de elección como un derecho fundamental y dejar de reducir toda la espiritualidad de la musulmana a su manera de vestir. También es importante recordar que las mujeres musulmanas pueden elegir sin tener que tolerar ni aceptar ambos discursos simplistas del neoorientalismo o aquel de la ideología religiosa de los predicadores radicales del discurso islámico.

Debemos comprender que muchas de quienes llevan el velo hoy en día lo hacen por la observación de las normas religiosas junto con una búsqueda de la realización personal, de la ética y de su plena fe. Es precisamente esta conexión entre la práctica religiosa y la autoconstrucción personal positiva la que contradice el maniqueísmo que opone la modernidad a la religión, particularmente el Islam.

Podemos concluir diciendo que es legítimo que las mujeres musulmanas de hoy cuestionen tanto la modernidad y la emancipación, y la manera como han sido y siguen siendo manipulados dichos conceptos por los discursos ideológicos hegemónicos universales y las estrategias geopolíticas. Así mismo, es legítimo que cuestionen la interpretación única y consensual de los textos religiosos.

Hemos visto en el caso del velo cómo esos textos presentan en principio una gran latitud interpretativa, es decir, no son fijos ni cerrados de manera absoluta... y nadie tiene el derecho de cerrar la interpretación de un mensaje espiritual... *Debemos aquí reivindicar el derecho a la diversidad interpretativa y su democratización.* Ya no podemos tolerar más el hecho de que la cuestión del sentido de la vida, de la espiritualidad queden bajo el monopolio de unas instituciones religiosas o grupos de personas (generalmente hombres), quienes hablan en nombre de la autoridad divina.

Como mujeres musulmanas, tenemos el derecho de hacer una crítica constructiva de nuestras propias tradiciones misóginas, pero sin dejar de ser lo que somos dentro de nuestra comunidad. Tampoco vamos a avalar los mitos eurocéntricos de la emancipación, del humanismo y de un cierto feminismo que quiera hablar en nuestro nombre. Hay que iniciar un pensamiento crítico plural de feministas musulmanas a partir de esta «periferia» del mundo donde hablamos, vivimos y llevamos a cabo nuestras propias luchas.

Nuestras singularidades como mujeres musulmanas del Sur no deben ser marginadas por lo que Stuart Hall llama «el viejo universalismo», pero al mismo tiempo no podemos seguir aceptando las lógicas de la discriminación y la desigualdad en nombre de estas mismas especificidades culturales.

Ya no queremos ser las víctimas antropológicas de los estudios e investigaciones feministas internacionales y de los institutos de estrategias geopolíticas. Queremos ser libres para elegir lo que queramos ser, con nuestras fuerzas, pero también con nuestras debilidades, vulnerabilidades... Esto no se puede hacer mientras no seamos conscientes de la necesidad, primero, de una profunda autocrítica y, segundo, de la necesidad de recuperar los valores de la libertad y la emancipación por medio de nuevos paradigmas escogidos de ambos referentes: el islámico y el de la diversidad humana. Esta es la única manera de superar esta eterna dicotomía de confrontación entre (modernidad/tradición) que está hoy en día en el corazón del debate sobre las mujeres musulmanas y Occidente.

Bibliografía

Ahmed, Leila. 2011. *A quiet revolution. The Veil's Resurgence from the Middle East to America*. New Haven, CT, Yale University Press.

Almokadam, Mohamed ben Ahmed ben Ismail. s.f. “Aoudatou al hijab”, en “Tarikh maarakat al hijab wa al soufour”. Vol. I, Disponible en inglés: “Why the Hijab?” en: http://www.islamhouse.com/51783/en/en/books/The_Hijab_...Why_? Consultado: noviembre de 2014.

Al-Tahtawi, Rifa'a. 1872. *Takliss al briz fi talkhiss bariz*. El Cairo, s.e.

Boggio Éwanjé-Épée, Felix y Stella Magliani-Belkacem. 2011. *Les féministes blanches et l'empire*. París, Éditions La Fabrique.

Fanon, Frantz. 2011. «L'Algérie se dévoile», en *L'an V de la révolution algérienne*. Colección La Découverte Poche/Essays. París, La Découverte.

Harcourt, Charles-François-Marie (duque). 1893. *L'Égypte et les Égyptiens*. París, Éditions Plon.

Lamrabet, Asma. 2012. *Femmes et hommes dans le Coran: quelle égalité?* Francia, Éditions Al Bouraq.

Mir Hosseini, Ziba. 2007. “The politics and hermeuneutics of hijab in Iran: from confinement to Choice”. *Muslim World Journal of Human Rights*, 4(1), article 2. Spivak, Gayatri Chakravorty. 2010. *Can the subaltern speak? The history of an idea*. Columbia, Columbia University Press.