



UNIVERSIDAD DE LA LAGUNA
FACULTAD DE HUMANIDADES
SECCIÓN DE GEOGRAFÍA E HISTORIA

TRABAJO FIN DE GRADO:

“ORIGEN Y EVOLUCIÓN
DEL FEMINISMO EN EGIPTO”

CURSO ACADÉMICO 2015/2016

TRABAJO REALIZADO POR
LUCÍA YELA VALDIVIA

DIRIGIDO POR INMACULADA BLASCO HERRANZ

RESUMEN

Origen y evolución del feminismo en Egipto

En las sucesivas páginas que contiene este trabajo, se intenta dar a conocer las principales situaciones sociopolíticas de Egipto en la época contemporánea que tanto influyeron para que surgiera el movimiento feminista. Posteriormente, se desarrollan los proyectos más importantes que fueron formulando las feministas en Egipto, desde sus comienzos a finales del siglo XIX hasta finales del XX; y cómo fueron logrando poco a poco algunas de sus reivindicaciones. Por último, se pretende resaltar la gran valentía e importancia que estas mujeres tuvieron para el mundo árabe en general y de Egipto en particular, personalizando los nombres de las más destacadas e intentando de esta forma rendirles un sincero homenaje.

Palabras claves: Feminismo, Islam, Egipto, Edad Contemporánea.

ABSTRACT

Origins and evolution of feminist in Egypt

The following pages in this work try to introduce Egypt's major socio-political situations in contemporary times which influenced the rise of the feminist movement. Subsequently, it develops how the most important projects of feminists were established in Egypt between the late nineteenth century and the twentieth, and how they were gradually achieving some of their demands. Finally, it aims to highlight the great courage and importance that these women had into the Arab's world, mostly in Egypt, customizing the names of the most prominent women and trying to pay them a sincere tribute.

Keywords: Feminism, Islam, Egypt, Contemporary Age.

Índice

1. Antecedentes	3
1.1. Objetivos	3
1.2. Hipótesis y metodología	4
2. Aspectos generales	6
2.1. Introducción	6
2.2. Situación socio-política en el Egipto contemporáneo	6
2.3. Los Hermanos Musulmanes	13
3. Análisis del contenido	15
3.1. Introducción	15
3.2. Origen del feminismo en Egipto	16
3.3. Las primeras mujeres feministas: discursos y críticas	22
3.4. El feminismo de los setenta: política del cuerpo	32
3.5. Última ola del feminismo en Egipto	39
4. Conclusiones	43
5. Bibliografía	46

1. Antecedentes

1.1 Objetivos

La idea de realizar este trabajo surgió por la curiosidad de conocer más en profundidad el desarrollo del papel de la mujer en el mundo árabe islámico. En efecto, a lo largo de los estudios del Grado se percibe una notoria ausencia de información sobre aspectos extraeuropeos, predominando una visión eurocéntrica de la Historia, así como una escasez de perspectiva de género, a excepción de una asignatura optativa: *Historia de las Mujeres*.

A partir de esta premisa, nos interesaba profundizar en la comprensión de la situación y del modo de vida de las mujeres en el mundo árabe-islámico, así como también conocer las opiniones y objetivos de las feministas de este ámbito. Así, y dado que resultaría inabarcable un foco de estudio más amplio, hemos decidido acotar geográficamente el marco de estudio, para poder adecuar la extensión de este trabajo y de la bibliografía, a Egipto en particular. No obstante, también hemos tratado de aplicar al mundo árabe en general, y en la medida que nos ha sido posible, las conclusiones que hemos obtenido, considerando la profunda diversidad que caracteriza a las sociedades árabes-islámicas.

Dentro del tema que nos ocupa, pretendemos abordar cómo se han desarrollado las luchas sin tregua de las mujeres musulmanas de Egipto, concretamente dentro de un discurso tan patriarcal como el que refleja el Islam; cómo han tenido la valentía de levantar sus voces para pedir una realidad de ser, y sentirse útiles en una sociedad compartida entre hombres y mujeres, para no mantenerse relegadas al ámbito doméstico, como se les ha impuesto a través de la Historia y, particularmente, a través de la religión musulmana (sin respetar otra lectura del *Corán* más aperturista hacia la

mujer, como también cabría interpretarse). Por lo tanto, los objetivos del presente trabajo son los siguientes:

- 1) Comprender el origen y la existencia del feminismo en Egipto.
- 2) Estudiar las influencias externas e internas que se han producido para el desarrollo y el progreso de las mujeres musulmanas en Egipto.
- 3) Interpretar el Islam desde otras perspectivas no patriarcales, que favorecerían el acceso de la mujer a una mayor igualdad, así como el acceso al espacio público.
- 4) Contrastar los diferentes planteamientos e interpretaciones de las estudiosas sobre el feminismo islámico en Egipto.
- 5) Comprender y comparar el fenómeno feminista en Egipto y sus manifestaciones (como la polémica del uso del velo) desde la perspectiva musulmana.

1.2. Hipótesis y metodología

El trabajo que nos ocupa trata de exponer cómo las mujeres feministas egipcias, aunque comparten una gran parte de su ideario en común, varían sus ideas y visiones dependiendo del momento histórico en el que desarrollan sus reivindicaciones. En el transcurso del trabajo se pretende mostrar cómo el feminismo en Egipto ha ido transformándose desde la época colonial, aperturista en Egipto, donde recibió un gran impulso sobre todo hasta la primera mitad del siglo veinte, aproximadamente; y cómo después, por motivos políticos, sociales, económicos y religiosos, la sociedad egipcia en general se ha ido aproximando a un Islamismo más radical que ha dificultado la lucha y el avance de las mujeres.

La historia de las mujeres musulmanas egipcias, en el transcurso de la época contemporánea, no puede entenderse sin conocer sus escritos y actuaciones, a partir de las fuentes bibliográficas oportunas, donde nos ofrecen reflexiones sobre sus realidades pasadas y actuales. En este sentido, contrastaremos las diferentes opiniones y reflexiones de algunas autoras y estudiosas de esta materia, como podría ser Margot Badran, experta en las mujeres, género y feminismo en el Islam, que nos hace

reflexionar sobre el rechazo que el discurso patriarcal islámico profiere hacia las mujeres. Si el origen del feminismo egipcio parte de factores de desarrollo social interno o de influencias exteriores es uno de los principales temas que deberemos cuestionarnos.

Una de las manifestaciones externas del feminismo islámico, y una de las más polémicas desde un punto de vista occidental, es el uso del velo. En esta línea, la escritora y profesora de la Universidad de Harvard Leila Ahmed ha realizado una lectura sobre cómo cambia su uso desde una interpretación occidental o desde los propios países árabes, y cómo, en el caso de Egipto en particular, se establecen conexiones con la política que llevaba a cabo su país en cada momento.

En palabras de la socióloga e investigadora feminista laica marroquí Fátima Mernissi, habría que defender un concepto *humanista* donde las mujeres tienen que asumir su papel luchando con la palabra, el arma principal para lograr la igualdad. Esta reflexión influyó en mi decisión de adentrarme más en los principios y reivindicaciones de estas mujeres extraordinarias. Fátima Mernissi, cierra su introducción, con su archiconocida frase “¡Icemos velas! Las del buque-recuerdo, pero, antes que nada, retiremos los velos de nuestros contemporáneos que maquillan el pasado para velarnos el presente” (Mernissi, 2002, p. 22).

Por lo tanto y en definitiva, la metodología que se aplicará será la lectura bibliográfica, y el análisis de las fuentes utilizadas, extrayendo ideas y argumentos que se someterán a la necesaria crítica para alcanzar un estado de la cuestión, sólidamente construido, que aborde la evolución del feminismo en Egipto. Para finalizar, indicar que para poder realizar este trabajo no se han podido encontrar mucha documentación escrita en lengua castellana, estando la mayoría en lengua inglesa y solo unos pocos libros de estas feministas egipcias han sido traducidos al castellano.

2. Aspectos generales

2.1 Introducción

Para aproximarnos a la historia del Egipto contemporáneo, hay que destacar que, a pesar de su política más pro-occidental, se enmarca culturalmente dentro del mundo árabe. Por ello, debemos aproximarnos a este entorno y familiarizarnos con él. El surgimiento de la mayoría de los actuales Estados Árabes se produjo tras la Primera Guerra Mundial, hasta los años sesenta del siglo XX, y agrupó a poblaciones con un sustrato cultural común. Siempre ha prevalecido en estos países una cultura tradicional, una herencia política islámica y una enorme valoración de los líderes religiosos, intermediarios entre el pueblo y el gobierno.

Sin duda, y más hacia el final del siglo XX, hay que destacar la gran influencia que tuvieron los Hermanos Musulmanes en Egipto, que supusieron una ruptura con la trayectoria del proceso colonialista, imponiendo en la sociedad egipcia un regreso a la tradición islámica, que ningún gobernante árabe puede eludir, ya que constituye un consenso social escrito y siempre vivo en el pueblo.

2.2 Situación socio-política en el Egipto contemporáneo

A finales del siglo XIX, Egipto era un protectorado británico. Frente a la presencia colonial, se fundó en 1879 al-Watani, primer partido nacionalista egipcio, el cual fue apoyado tanto por el pueblo como por la propia burguesía y el cuerpo religioso

del país. Este partido estaba formado por oficiales del Ejército, del que salió el coronel Ahmad Urabi, quien dio el primer golpe de estado militar que hubo en Egipto, con el objetivo de acabar con la tutela económica y política sobre su país, pero no logró el éxito esperado (Azaola, 2008, pp. 24-28). Es sabido que el control financiero sobre Egipto continuó e, incluso para mantenerlo de forma efectiva, se creó la Ley Orgánica de 1883 (Martín, 1992, pp. 37-39), que era un documento legislativo impuesto por los británicos que mantuvo su vigencia hasta la independencia de Egipto. Como señala Bárbara Azaola Piazza:

“A comienzos del siglo veinte, destacó la figura de Mustafa Kamil, gran impulsor del partido nacionalista Watani, reclamando la evacuación británica y la instauración de un sistema institucional. Tras la Primera Guerra Mundial, Gran Bretaña recurre a una nueva estrategia, rompiendo los lazos que tenía con el Imperio Otomano y legitimando su ocupación militar en Egipto durante treinta años más, además de utilizar este país como centro de maniobras en el transcurso de las dos Guerras Mundiales e implantar la Ley Marcial, llevando al país a una nueva crisis que hizo que aumentaran las discrepancias del pueblo y que reclamaran, con más fervor, la independencia, que se efectuó parcialmente en 1922, nombrando rey a Fuad II, conformándose Egipto en una monarquía prooccidental. Cabe destacar que durante todo este tiempo continuaba la presencia británica con su poder económico y sus tropas tanto en el Canal de Suez como en la Península del Sinaí, sin olvidar que se reservaron el uso del puerto de Alejandría y el espacio aéreo. Con todo ello se demuestra que la llamada *independencia* no era más que un eufemismo para acallar las voces del pueblo.” (Azaola: 2008, pp.29-38)

Lo cierto es que los propios intereses colonialistas europeos fueron los que determinaron la formación en el pueblo egipcio del nacimiento de un sector nacionalista y oligárquico, que fue poco a poco creciendo e implantándose (Martínez, 1991, pp. 1-2). Como apunta Bárbara Azaola Piazza:

“En 1938 se crea el nuevo partido Saadista, como escisión del partido nacionalista, además de la formación de los Hermanos Musulmanes, de gran relevancia histórica y con profundas raíces religiosas. En 1944 se forma la Liga de los Estados Árabes con el objetivo principal del apoyo a la causa palestina, pero también para fomentar la recuperación comercial, cultural e islámica. Los oficiales libres del recién formado partido Saadista eran realmente una asociación secreta formada por Gamel Abd al-Nasser, que fue el ejecutor del golpe de Estado militar que en 1952 puso fin al sistema monárquico imperante hasta entonces, conformándose la independencia del

país, aunque con una sensación poco clara de cuáles eran los elementos nacionales y cuáles los occidentales.” (Azaola: 2008, pp 45-67)

Este partido creado en 1953, tomó las riendas del país con el lema “Disciplina, unidad y trabajo”. Se trataba de un partido único que daba comienzo a un sistema militar y autocrático, basado en el presidencialismo y con Nasser a la cabeza de esta nueva República (Azaola, 2008, pp.67-71).

Con esta revolución, Nasser pretendía resolver los grandes problemas que afectaban al país después de una larga etapa monárquica prooccidental, nacionalizando los recursos propios y cultivando una economía centralizada (Azaola, 2008, pp.30-40). Aunque Nasser tenía la teoría de no alineación, terminó estrechando lazos con la URSS, ya que EE.UU. había rechazado la negociación para financiar la presa de Assuán, construida entre los años 1959 y 1970, lo que llevó a la nacionalización del Canal de Suez (Azaola, 2008, pp.67-71).

Nasser, que gobernó entre 1954 y 1970, fue sin duda un líder carismático que llevó a cabo en su país una política antiimperialista y nacionalista, atrayendo la admiración en un principio tanto de su propio país como del resto de las naciones árabes, con sus acciones socialistas, neutralistas y de una apuesta panarabista en su mandato, viendo el resto de los países árabes, en estas acciones, una respuesta a sus problemas. Muy popular es la frase de Nasser “nosotros no somos socialistas, pienso que nuestra economía solo puede prosperar bajo la libre empresa”, que permite comprender mejor su proceder; o lo que él llamaba *socialismo árabe* para diferenciarlo bien del socialismo soviético, mucho más hermético (Castañeda, 2011, p. 31). En su trayectoria, se pudo comprobar que la libre empresa no dio los resultados esperados, resultando al final una economía estancada. Además, cabría mencionar los negativos resultados de los conflictos árabes-israelíes y la fallida búsqueda de la unidad árabe, provocando una enorme crisis económica ente 1967 y 1968 que hizo que tuviera que cambiar su táctica en el terreno económico, reforzando empresas públicas con más y mejor tecnología, para que pudieran tener mayor productividad(Castañeda, 2011, p. 32).

En otro orden de cosas, habría que subrayar que la Liga Árabe no deja de ser una estructura bastante contradictoria, ya que desarrolla el proceso panarabista, pero también crea grandes desafíos y conflictos dentro de sus propios intereses (Martínez,

1991, p. 2). La ideología panarabista de Nasser no llegó a ser suficiente para terminar definitivamente con la colonización política, económica y militar del país. La nacionalización del Canal de Suez en 1956 sin duda fue clave entre las antiguas colonias con una reacción tripartita de Francia, Gran Bretaña e Israel hacia Egipto, ya que la nacionalización la veían como una amenaza para sus propios intereses coloniales. Esto provocó la Guerra del 56 o Crisis de Suez, debida a la cual y a la gran gestión diplomática de Eisenhower, pasaron a ser E.E.U.U. y U.R.S.S. las dos nuevas superpotencias en la zona, y exigieron a las antiguas colonias que desalojasen los territorios ocupados durante esa Guerra. La imagen del panarabismo nuevamente reforzada (Abu- Tarbush, 2007, p. 158).

En el año 1967 se produjo el fin del Nasserismo, junto al desprestigio nacionalista panarabista debido a la Guerra de los Seis Días entre árabes e israelíes. En ellos Egipto perdió la Península del Sinaí y Siria, el Golán, además de las regiones palestinas de Gaza y Cisjordania. Este hecho llevó al rechazo por parte de la Liga Árabe de no reconocer ni querer negociar la paz con Israel. Hay que tener en cuenta que la Península del Sinaí era vital para Egipto y Nasser tuvo que cambiar su estrategia en 1970, con un acercamiento a EE.UU. si quería recuperarla y además apostar por un arreglo político con Israel (Azaola, 2008, pp.71-74).

En medio de este entramado político, murió Nasser en septiembre de 1970, convirtiéndose en una norma política que durante toda la época contemporánea el vicepresidente (en este caso al-Sadat), se convirtiera en presidente de la República. Sadat continuó la línea trazada por Nasser hacia la firma de la paz con Israel y el acercamiento a EE.UU. (Azaola, 2008, pp.74-80).

Anwar al-Sadat, presidente de Egipto entre 1970 y 1981, fue sin duda el gobernante más ambivalente en la política contemporánea egipcia, adoptando una estrategia de puertas abiertas *infitah* y realizando un giro en favor de los norteamericanos, pues era imprescindible para el bien de su país acercar posturas con ellos, terminando de expulsar a los soviéticos en 1972, que se habían instalado durante el gobierno de Nasser. Aparte, con el acercamiento que también protagonizó hacia Israel, se produjo la legitimación del nacionalismo en su régimen, que fue determinante en su política. Sadat restauró también la conciencia egipcia e impulsó la economía,

confirmándose todo ello con la firma tripartita en Camp David en el año 1979 (Castañeda, 2011, p. 32).

En 1973, se desarrolló una nueva guerra árabe-israelí, que llevó en este caso a Egipto a una victoria a medias, supuso la apertura del Canal y la devolución de los territorios ocupados por Israel en la anterior guerra de 1967, aunque lo cierto es que las diligencias que tenían que hacer no se llevaron a cabo, en la mayoría de los casos, con la rapidez que se esperaba; de ahí que se tratara de una victoria a medias (Azaola, 2008, pp. 93-95).

La postura de *puertas abiertas* de Sadat fue lógicamente acompañada de medidas económicas y sociales que, sumando las conseguidas con las relaciones económicas con EE.UU., llevaron sin duda a la democratización del país, impulsada por la llamada Revolución Colectiva. Todo ello acabó con su asesinato en 1981.

Cabe resaltar la idea de Sadat de abolir el conocido subsidio para los alimentos de primera necesidad que existía en Egipto, indicando el presidente que era para reducir el déficit público, aunque lo cierto es que lo único que conseguiría con ello era castigar más aún si cabe a la población más pobre del país. Este hecho tendrá enormes consecuencias, empezando con la primera manifestación pacífica que hubo en Alejandría, la cual fue violentamente reprimida por la policía, si bien es cierto que nada se consiguió con dicha represión, pues se multiplicaron las manifestaciones por todo el país pidiendo que volviera a implantarse el subsidio. Cabría destacar principalmente la manifestación de El Cairo que llegó a durar dos días, teniendo un balance enorme de muertos y heridos, hecho definitivo que hizo que Sadat volviera a ofrecer los subsidios (Castañeda, 2011, pp. 14-15).

Habría que remarcar cómo el gobierno de Egipto, en el transcurso de su historia contemporánea, en lugar de realizar directamente reformas constitucionales, respondió siempre a las crisis del país con la confrontación, lo que lo llevó a una inestabilidad tanto política como social. También debería indicarse que, a causa de estos disturbios, los fundamentalistas aprovecharon la ocasión para influir en los aspectos confesionales y en materia educativa.

Sin duda la política de Sadat fue drástica y muy represiva, lo que llevó a una islamización del poder a partir de 1981 y provocó no solo los enfrentamientos

populares, sino también un deterioro de relaciones con la Iglesia Copta. Esto condujo a la radicalización de la oposición islámica con un grado mayor de violencia.

Tras el asesinato de al-Sadat el 6 de octubre de 1981, en el desfile militar conmemorativo de la Guerra contra Israel de 1973, pasó Mubarak a ser candidato único con la ratificación como norma por referéndum popular; lógicamente, al haber un solo candidato, siempre esta consulta saldría positiva (Azaola, 2008, pp. 106-110). Ciertamente, conocer la historia de Egipto en esta época contemporánea nos lleva a descubrir las grandes contradicciones que había entre los fundamentos teóricos democráticos y la verdadera realidad por la que atravesaba el país. Siguiendo las palabras de Bárbara Azaola Piazza:

“Una de las primeras medidas adoptadas por Mubarak fue el arresto de los asesinos de Sadat, extremistas musulmanes que eran contrarios a los acuerdos de paz con Israel. Además, proclamó el Estado de excepción en el país y el nuevo Presidente condujo también su régimen, aunque lentamente, hacia posturas más democráticas, llegando incluso a presentar las elecciones de 1984 como el símbolo de una nueva apertura política, aunque la realidad era que continuaban aún los elementos autócratas. La vuelta de Egipto a la Liga Árabe, suspendida desde el Tratado de Paz egipcio-israelí, empezó a forjarse debido principalmente a la defensa de Palestina tras el estallido de la primera Intifada palestina en 1987.” (Azaola: 2008, pp. 123-132)

Hosni Mubarak gobernó su país cerca de treinta años, de 1981 a 2011. Al ser militar, llegó al poder señalando todas las normas que iba a implantar en su política tanto económica como social, la cual más o menos se sigue manteniendo hoy en día. Conservó la política de *puertas abiertas*, el subsidio de los alimentos básicos y continuó el plan de paz trazado con Israel, pero mantuvo una estrategia de doble actitud con los fundamentalistas, ya que a pesar de reprimirlos y controlarlos, por otra parte su gobierno ofrecía una imagen islámica e, incluso, llegó a tener cierta tolerancia con los partidos de la oposición (Castañeda, 2011, p. 38). Sus principales objetivos fueron permitir la participación popular dentro de la esfera política, dando a entender un pluralismo que no fue real y, dentro del plano internacional, destaca el retorno total de Egipto a la sede de la Liga Árabe en 1990, así como su importante papel en la Organización para la Unidad Africana (OUA) y la resolución de los problemas palestinos en 1989. El sistema político de Mubarak se basó también en el presidencialismo, pero sin carecer de grandes

estrategias que daban a entender una política progresista muy superficial y fuera de la realidad que acontecía en el país (Castañeda, 2011, pp. 39-40).

Por último, cabría ofrecer una breve información sobre algunos de los derechos y libertades que disfrutaba el pueblo egipcio durante este tiempo, indicando en primer lugar que el Estatuto Personal de los ciudadanos se encuentra regulado en las leyes que tienen menos influencia externa, por lo cual, su vínculo a la tradición y los preceptos religiosos es enorme, siguiendo aún vigente el Derecho Islámico de familia desde el año 641 d. C., fecha en que fue invadido Egipto por los musulmanes. Dentro de este antiguo Derecho Islámico, se encuentran tres principales líneas de discriminación: por razón de género, por orientación sexual y por razones religiosas.

Si nos adentramos en la educación, el porcentaje de alfabetización llega a ser más del doble en los hombres que en las mujeres y en cuanto a la participación política, las mujeres tenían un escaso o casi nulo nivel de intervención pasiva o activa en la misma. Lo cierto es que en 1956 las mujeres egipcias obtuvieron la ciudadanía política e incluso con los mismos derechos y libertades que los hombres, pero el entorno social egipcio hizo que estas libertades no fueran fructíferas, sino más bien todo lo contrario, puesto que en lugar de favorecer estos derechos, las políticas gubernamentales conducían siempre a recortes sociales y perjudicaban principalmente a la mujer; e hicieron que los grupos islamistas se aprovecharan de ello e implantaran sus propios servicios sociales que estaban cargados de una ideología hostil hacia la mujer, induciéndolas siempre y de forma exclusiva a las labores domésticas (De las Heras, 2007, p. 13). En lo referente a los homosexuales, eran tratados y considerados como pecadores por la religión islámica, siendo siempre perseguidos y maltratados.

Respecto a la tercera causa de marginalidad, hay que indicar que el Artículo 2 de la Constitución Egipcia señala que el Islam es la religión oficial del país, llegando al 94% de la población, pertenecían a la corriente sunita y destacaba entre las confesiones minoritarias la Iglesia Copta con solo cinco millones de habitantes (De las Heras, 2007, p. 14), lo que hace que la marginalidad de las otras religiones sea notable.

2.3 Los Hermanos Musulmanes

Se ha considerado necesario realizar un apartado específico para hablar de los Hermanos Musulmanes, por haber sido de gran relevancia en la mayoría de los acontecimientos principalmente sociales de toda la historia del Egipto contemporáneo, surgiendo de ellos ideas fundamentalistas que tanta importancia tienen en la época actual.

Los Hermanos Musulmanes eran una asociación religiosa que potenciaba principalmente la beneficencia y la justicia social, fundada en 1928 por Hassan al-Banna. Políticamente estaban en contra del régimen parlamentario autocrático, del laicismo y de que la cultura, la educación y el modo de vida del pueblo siguieran los pasos occidentales. La clave era “pensar en el Islam como un sistema de vida, en el *Corán* como ley y en el Profeta Mohammad como modelo, aspirando a una nación musulmana con un parlamentarismo islámico” (Azaola, 2008, pp. 45-49).

Esta asociación, durante toda su trayectoria, protagonizó momentos de gran notoriedad y otros de menor influencia social y política, puesto que sus miembros eran tanto apoyados como perseguidos, dependiendo del gobierno que llegara al poder. En 1948, cuando se proclamó el Estado de Israel, hito que fue un verdadero desafío para todo el mundo árabe, su lucha se intensificó enormemente, recurriendo más a la violencia y participando activamente en todas las guerras árabes israelíes.

Los Hermanos Musulmanes tuvieron una buena relación con el presidente Sadat, ya que este les permitió que participaran en la vida económica, social e incluso política del país. Sin embargo, con Mubarak tuvieron una relación mucho más compleja, recurriendo más en esta época a la violencia; e incluso se aprovecharon del uso de los medios de comunicación para hacer sus propias denuncias, en periodos claves de crisis sociales y políticas, para demandar así la Ley Islámica (Sharia) en el país. Llegados ya a este punto, el Gobierno los vio como una amenaza y se volvió a la represión, cerrándoles el espacio político y sus libertades en los años noventa del siglo XX, lo cual llevó a una radicalización mayor de este grupo (Azaola, 2008, pp. 198-204).

Esta asociación se caracterizaba por tener una estructura interna muy rígida y excluyente, donde las decisiones siempre eran tomadas por un grupo muy reducido de

dirigentes, lo que llevó a que, ya a partir del siglo XXI, un pequeño grupo de jóvenes líderes decidieran abandonarlos y formar un verdadero partido (al Wasat) para poder participar de pleno en la política, siendo mucho más abierto y flexible y con un discurso más modernizador (Vázquez, 2011).

Al Islam en general y a los Hermanos Musulmanes en particular, además de su atractivo político e ideológico, se le suma la enorme fuerza que llegaron a tener en el pueblo egipcio, sobre todo en lo referente a su asistencia social, tanto respecto a la salud, la educación y el deporte, como a la propia familia, ya que el Islamismo ejercía un sentimiento de seguridad y lazos grupales, un factor identitario en un pueblo sometido siempre a continuas crisis sociales y económicas bajo un gobierno siempre autócrata. (Abu-Tarbush, 2007, pp. 173-174). Según el profesor José Abu-Tarbush:

“estos movimientos islamistas tienen una relación entre modernización e islamismo, ya que son efecto de esa propia modernización y consecuencia de su propio fracaso. Aunque las reivindicaciones de esta asociación de los Hermanos Musulmanes han ocurrido sobre todo después de la legalización de Israel, por la defensa del pueblo palestino, no se debe olvidar que a pesar de todo, tienen cierta patente occidental dentro de sus propias reivindicaciones, aunque por contra, hay que resaltar que también tienen una independencia respecto a Occidente y su propia identidad ideológica. Posiblemente por esta contraposición han querido invertir el término, con la pretensión de islamizar la propia modernidad.” (Abu.Tarbush: 2007, p. 169)

3. Análisis del contenido

3.1 Introducción

Dentro del contexto de la reforma nacionalista egipcia, la situación de la mujer egipcia experimentó una transformación tanto por lo que respecta a su situación social, como a su participación en la reaparición cultural árabe. De forma especial estas mujeres fueron las pioneras en emprender la lucha por el cambio social, en contra del trato discriminatorio al que habían sido sometidas durante siglos.

El punto de partida era el de una mujer que no existía en la sociedad, ya que era destacada la diferencia de estatus entre el hombre y la mujer. De hecho, la división de esta sociedad asignaba los roles bien diferenciados para el hombre y para la mujer, perteneciendo el mundo exterior al hombre, y el mundo interior y familiar a la mujer. Antes de entrar en cualquier materia que tenga relación con la mujer musulmana en general y egipcia en particular, habría que comprobar cuáles eran los principios por los que se han regido las mujeres durante esos siglos. A pesar de que el *Corán* daba preferencia al hombre sobre la mujer, la realidad es que el estado de inferioridad que estas mujeres han tenido durante tanto tiempo se fundó mayoritariamente en otros factores que están envueltos en un círculo religioso inflexible, que fue el que estableció la gran diferencia de estatus entre ambos sexos (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 13-14).

Ciertamente, aún hoy la mujer musulmana se encuentra inmersa en esa dualidad de igualdad teológica del *Corán* y desigualdad real en la sociedad en la que vive, lo que marca de forma negativa su imagen en las sociedades occidentales (Pérez y Rebollo, 2009, p.232).

Por último, debemos indicar la diferencia en los dos tipos de feminismos, *laico* e *islámico*. Ambos feminismos no han trabajado sobre marcos diferenciados, al contrario, digamos que se han complementado en el tiempo. El feminismo laico surge a finales del siglo diecinueve y principios del veinte, durante la lucha nacionalista anticolonialista y la construcción de los Estados Árabes independientes. Dentro de este proceso de modernización, el feminismo estuvo muy comprometido en la militancia social y

política; podríamos afirmar que surgió como un movimiento social dentro de los contextos nacionales (Badran, 2012, pp. 13-20).

Por el contrario, el feminismo islámico surge de la UMMA (Comunidad Musulmana) tanto dentro como fuera de Oriente, a finales del siglo veinte. Este feminismo está basado en el *Corán* y reivindica la posibilidad de alcanzar la igualdad de derechos entre hombres y mujeres en el marco del Islam. Se trata mayoritariamente de mujeres musulmanas que no deseen abandonar su religión y rechazan el sexismo que domina la mayoría de las sociedades musulmanas. Este movimiento considera que se ha producido una degradación de la tradición islámica y una tergiversación de los textos sagrados. Reclama el sentido igualitario y la ausencia de jerarquías religiosas que tiene el Islam genuino y plantea la recuperación de estos (VV.AA. 2008, pp. 30-32).

Aunque ambos feminismos han afrontado el mismo tema de género, lo han hecho de forma algo diferente, puesto que el feminismo laico insiste en la igualdad pero sobre todo en el ámbito público, y apenas aborda la esfera privada de la mujer. Este feminismo fue respaldado, como veremos posteriormente, por hombres que apoyaban el acceso de la mujer a la educación.

La relación de estos dos feminismos indica cómo lo religioso ha sido siempre un pilar en la historia de las mujeres feministas en general y en Egipto en particular; y cómo el significado religioso y su comprensión han ido cambiando lentamente a lo largo del tiempo (Badran, 2012, pp. 13-20).

3.2 Origen del feminismo en Egipto

El movimiento feminista egipcio fue el resultado de un proceso muy dilatado a lo largo del siglo XIX y gran parte del XX, en el cual la mujer egipcia tomó conciencia de la situación de inferioridad y esclavitud a la que estaba sometida, y decidió hacer frente y luchar para poder liberarse de las cadenas de la ignorancia y la religión; así como de las costumbres, las tradiciones y los prejuicios sexistas a los que las habían condenado durante siglos.

Hubo muchos factores que influyeron en el surgimiento de estos movimientos feministas. Destaca entre ellos, en primer lugar la invasión francesa en 1798 que duró hasta 1801, la cual supuso una nueva era en la historia de Egipto y tuvo como consecuencia el comienzo de la historia moderna del país. Así, se produjo el final del aislamiento que Egipto sufría, privado del progreso económico e industrial europeo.

Respecto a las consecuencias sociales, cabe señalar que la llegada del ejército francés supuso para la mujer egipcia una apertura enorme, al poder relacionarse con personas de otras culturas que les mostraban comportamientos insospechados hasta entonces para ellas. Tras la partida de los franceses, algunas de las mujeres que osaron salir sin velo, o bien que se habían casado con algún francés, fueron acusadas de haber colaborado con el enemigo, y posteriormente castigadas o asesinadas; el resto fue, por supuesto, aún más severamente guardada (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 43-45).

La instauración de la dinastía de Muhammad Ali desde 1875, que gobernó hasta 1952, primero como potencia del Imperio Otomano, luego bajo la colonización inglesa y finalmente como país independiente, abrió de nuevo el país a la influencia europea y a que las mujeres fueran partícipes de los acontecimientos. Esta afluencia de extranjeros, la creación de escuelas europeas, la traducción al árabe de obras occidentales, el desarrollo de la prensa y de la imprenta, así como el envío de estudiantes a Europa, propagaron en Egipto ideas, modas y maneras de pensar nuevas que provocaron modificaciones tanto en el ámbito cultural como social.

El elemento principal fue el crecimiento del sistema educativo, que se convirtió en principal factor del despertar de los movimientos hacia la emancipación de la mujer. Hubo, sin duda, una transformación de la vida económica y una evolución de la sociedad agrícola, además del desarrollo de la comunicación y la modernización de los centros urbanos. Todo ello abrió la posibilidad de la entrada de la mujer al ámbito laboral, ya que, al faltar mano de obra, tuvieron que recurrir a ellas para las nuevas fábricas e industrias, originando enormes cambios en el pensamiento sobre el estatuto de la mujer (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 46-47).

Hay que resaltar, sobre todo, a tres de los reformadores que allanaron el terreno para que se produjeran estas transformaciones:

-En primer lugar, Yamal al-Din al-Afgani (1838-1898), padre espiritual del panislamismo. Hizo enraizar sus propias ideas sin salirse del marco del Islam, pero sobre todo probó que el sexo no tenía ninguna relación con la aptitud ni con la capacidad mental del individuo, por lo que la mujer tenía, *a priori*, las mismas cualidades que el hombre.

-Por otro lado, Muhammad Abduh(1849-1905), uno de los más importantes líderes reformistas y fundadores del modernismo islámico. A él se atribuye una nueva reivindicación en la historia del Islam, la emancipación de la mujer, acometiendo la defensa de la mujer y su derecho a la ciencia, la libertad y el respeto, pero siempre en el cuadro descrito por el *Corán*. Este líder intentó convencer a su generación de la enorme necesidad de que la mujer tuviese las mismas oportunidades que el hombre en la vida, de que pudiera acceder a la enseñanza y desaparecieran los malos tratos en el hogar.

En el apartado de su obra (Tafsir al-Manär) del cual, publicó fragmentos en la revista al-Manär dedicados a la mujer, basó sus argumentos en las propias leyes coránicas, mediante las cuales demostró que la religión islámica no se oponía a la evolución de la mujer, sino que, por el contrario, llegaba a otorgarle a los derechos que los occidentales tardaron mucho tiempo en valorar. Por último, expuso que el *Corán* no imponía leyes tan injustas a la mujer, ya que la reconocía como un ser independiente y no anexa al hombre. Pero donde centró su mayor atención fue en lo relativo al problema de la poligamia, indicando que el *Corán* no solo no fomentaba la poligamia, sino que consideraba la monogamia como la forma ideal del matrimonio; además decía que la poligamia debía ser tratada solo como una cuestión histórica y no con connotaciones religiosas, e incluso demostró que existían serias razones para condenarla y prohibirla. La novedad de todo ello estriba en que tuvo en cuenta el valor de los sentimientos, que hasta entonces habían estado excluidos. Su acción sirvió de base a QäsımAmīn, además de influir enormemente en todas las feministas (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 51-54).

-Finalmente, QäsımAmin (1865-1908), gran promotor y defensor de la mujer árabe, se impuso la misión de defender la libertad de la mujer. Era un hombre de gran talento y de intereses muy amplios. Nacionalista, reformador social y teórico del feminismo egipcio, participó en el renacimiento del mundo árabe-islámico que vio la luz a finales del siglo XIX. Su objetivo fue augurar a la mujer una situación social más digna y con mayor libertad, todo ello por medio de la educación, la igualdad de derechos con respecto al

hombre, la abolición del velo y la revisión del estatuto matrimonial con la supresión de la poligamia y el repudio.

Sus dos obras principales fueron *Tahrir al-mar'a (La liberación de la mujer)*, publicada en 1899; y *Al-Mar'a al-yadida (La nueva mujer)*, publicada en 1902. En estos libros trata de la transformación de la mujer en la sociedad. Las soluciones que ofrece en ambos trabajos se resumirían en tres puntos: justicia moral, justicia social y justicia familiar (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 55-57). Qäsım Amin, en realidad, lo que pretendía en ambos libros era dirigirse principalmente a los hombres, a los que de igual a igual les hablaba de las posibilidades de las mujeres: ahí radica la gran importancia de su papel (Badran, 2012, pp. 91-94). La reacción que hubo a la obra de Qäsım Amin estuvo dividida en dos grupos, uno constituido por aquellos que abrieron los ojos y ayudaron a mejorar la situación de la mujer, y otro, por contra, representado por los partidarios del tradicionalismo y el conservadurismo, que llegaban a considerar que toda innovación respecto a la mujer era una ofensa, un ultraje a la tradición y a la memoria de los antepasados (Ruiz de Almodóvar, 1989, p. 58).

Además, debemos destacar que, en la época en que Amin escribió estos libros, la educación se había alejado del control exclusivo que había tenido la élite religiosa. Los inicios de la educación académica comenzaron con la apertura de la escuela pública para niñas de élite en 1873, haciendo diez años después la ocupación colonial británica de Egipto más indispensable el educar a todos los ciudadanos (hombres y mujeres) para el reforzamiento nacional.

Hubo muchas mujeres que antes de que Amin publicase sus libro se exponían sus ideas oralmente o publicando libros de poesía y prosa, llegando incluso a presentar ensayos a la prensa de propiedad masculina entre 1870 y 1890, momento en el que fundaron sus propias revistas femeninas. Hay que subrayar la gran diferencia tanto en educación como en estado social que estas mujeres tenían respecto a Amin, el cual estudió en la escuela Francesa de Derecho y Administración de El Cairo y posteriormente marchó a estudiar Leyes a Montpellier. Por el contrario, las pioneras feministas tan solo recibieron enseñanzas en su casa y siempre estuvieron en manos de un tutor (Badran, 2012, pp. 95-100).

Es de justicia enfatizar también la labor de algunas de las principales pioneras feministas de esta época, como por ejemplo las siguientes:

-Malak Hifni Näsif (1886-1918), nacida en el Cairo en el seno de una familia burguesa. Era una ferviente musulmana; su propósito era conseguir que cesaran los abusos hacia la mujer en nombre de la religión y la tradición, pero nunca hacer desaparecer a estas últimas. Con su actitud, por medio de artículos, conferencias y otras actuaciones intentó mejorar la situación de la mujer y denunciar las humillaciones. También evidenció la total ignorancia a la que estaba sometida la mujer, la mala acogida que había ante el nacimiento de una niña y, sobre todo, los problemas que ella consideró centrales en la sociedad: la poligamia y el repudio.

Respecto a la ignorancia en la que vivía la mujer, su mayor contribución fue la propuesta de reforma que plasmó en una carta con diez puntos. La presentó al Congreso en mayo de 1911, y aunque esta carta fue rechazada, conserva una enorme importancia, al constituir la primera formulación que se hizo de un programa feminista, pudiendo ser considerada como la primera simbolización por escrito de las reivindicaciones femeninas, a saber:

- 1) *Orientación religiosa de la enseñanza*
- 2) *Libre acceso de las mujeres a las mezquitas, como en el primitivo Islam*
- 3) *Enseñanza Primaria Obligatoria para ambos sexos*
- 4) *Creación de una Escuela de Medicina equivalente a la de los hombres*
- 5) *La enseñanza a las jóvenes de los principios de higiene, cuidado de los niños y primeras ayudas.*
- 6) *Creación de escuelas profesionales y de economía doméstica para las jóvenes*
- 7) *Incremento del número de dispensarios libres y de hospitales para mujeres*
- 8) *Restricción del derecho a la poligamia*
- 9) *Invalidación del divorcio en ausencia de la mujer*
- 10) *Protección de las mujeres en la vida pública por la Policía.* (Ruiz de Almodóvar, 1989, p. 62)

A pesar de la postura conservadora y tradicional que predominaba, supuso un gran cambio y abrió el camino a las futuras feministas, que a partir de entonces consideraron

a la mujer como un miembro de la unidad familiar con los mismos derechos que el hombre.

-Hind Nawfal, cristiana nacida en Beirut, se trasladó a Alejandría, donde desarrolló su labor de periodista, editando la revista *al-Fatät*(*La joven*) en 1892. Con esta mujer comenzó el periodismo femenino, ofreciendo por primera vez la oportunidad a numerosas mujeres para expresar sus deseos, aspiraciones y problemas públicamente.

-Labiba Häsin (1880-1947), escritora, periodista e investigadora también cristiana, trabajó para la omisión del uso del velo y en pro de la enseñanza de la mujer, editó en 1906 una de las revistas femeninas con más éxito de la época, *Fatät al-Sarq* (*La Joven de Oriente*), e impartió cursos de pedagogía para la mujer.

-Mayy Ziyäda (1886-1941) fue escritora, periodista, poeta, investigadora y conocedora de varias lenguas. Nació en Nazaret, pero terminó emigrando a Egipto, donde comenzó a escribir en la revista *al-Mahriisa* (*La Protegida*) y se hizo eco de las ideas de Amin. Debemos resaltar la influencia constructiva que tuvo en el avance de la mujer a través de las tertulias literarias que organizaba en su casa, además de sus muchos escritos y discursos (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 63-67).

En 1891, Zainab Fawwaz presentó sólidos argumentos a favor del trabajo de las mujeres fuera de su ámbito familiar. Siempre insistía en que no había nada dentro de las leyes religiosas que prohibiera que las mujeres trabajasen fuera, citando ejemplos de reinas occidentales.

Tras el cambio de siglo, las feministas cambiaron sus requerimientos en relación a sus derechos, defendiendo sobre todo la reforma del Código del Estatuto Personal Musulmán y Badran se hizo hábilmente estas preguntas que indica en su libro. Se podría concluir que, como nos invita a preguntarnos Badran, las mujeres participaron en esta primera fase de conformación del feminismo egipcio actuando más activamente de lo que se suele reconocer:

“¿Por qué celebramos más el centenario del libro de Amin, cuando no hemos conmemorado las obras de estas primeras pioneras feministas que escribieron sobre la liberación de la mujer antes que él? ¿Es acaso porque aunque la cuestión femenina era importante, las mujeres carecían de importancia y no eran figuras públicas?” (Badran: 2012, p.102)

También hay que hacer referencia a la actividad filantrópica de estas asociaciones femeninas, ya que desempeñaron un papel esencial en la preparación de la mujer para emprender su lucha por la liberación. Estas asociaciones fueron creciendo y, en poco tiempo, desplegaron la mayoría de los hospitales, asilos, orfanatos, comedores, escuelas profesionales, talleres, etcétera. Todos estos establecimientos fueron creados y regidos por estas mujeres (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 76-77).

3.3 Las primeras mujeres feministas: discursos y críticas

Estas primeras mujeres egipcias que influyeron tanto en los primeros años del siglo XX se habían formado intelectualmente y habían probado su capacidad de lucha en la revolución nacional, por lo que al volver la calma a Egipto tras su independencia, no podían aceptar volver a la opresión; de manera que unas cuantas mujeres con visión feminista decidieron pasar a la acción y tomar las riendas para mejorar su posición social y la igualdad con respecto al hombre. Este movimiento precedió a ese momento de 1923 en el que ya las mujeres empezaron a emplear el término *feminismo* y a organizarse públicamente. Un movimiento que se desarrolló a través de distintas asociaciones, creadas tras la aparición de la Unión Femenina Egipcia (UFE), e integradas por mujeres con características similares:

- 1) Las militantes feministas pertenecían a las clases medias y altas, porque eran las que estaban preparadas para emprender la lucha por el cambio de su situación social y también, porque padecían con más fuerza los símbolos más característicos de la segregación femenina: el velo y la reclusión.
- 2) Las asociaciones eran independientes de todos los partidos políticos y aunque al principio estuvo relacionado con el partido Wafd, en los últimos años aparecieron asociaciones vinculadas al partido comunista.
- 3) Su lucha fue una labor de mentalización encaminada a que la sociedad desechara las costumbres y tradiciones que aprisionaban a la mujer y aceptaran las modificaciones que se fueran produciendo.
- 4) Todas las asociaciones, además de sus reivindicaciones feministas, desarrollaron un importante papel social con la creación de dispensarios, escuelas, talleres, etc. Y desplegaron una gran actividad política en huelgas, manifestaciones, boicots, comunicados, etc.

5) Nunca atacaron abiertamente a la religión islámica, intentaron aclarar y demostrar que la liberación de la mujer era perfectamente compatible con los principios religiosos del islam, que el feminismo estaba sintonizado con él, si era bien interpretado y que no constituía ningún ataque a sus leyes, porque por ejemplo el problema de la emancipación femenina no era una cuestión religiosa, sino que era un fenómeno esencialmente social. (Ruiz de Almodóvar: 1989, pp. 93-94)

Las distintas asociaciones dieron un orden de preferencia a sus reivindicaciones para alcanzar los objetivos que pretendían, que básicamente eran:

1) el libre acceso a todos los niveles de la enseñanza, porque mientras que la mujer no se instruyese no podría darse cuenta real de su situación, ni luchar para salir de ella.

2) la eliminación de todo lo referente al estatuto personal, velo, enclaustramiento, matrimonio, poligamia y repudio, en donde era más visible la inferioridad femenina, manteniéndolas aisladas y sin posibilidad de progreso.

3) el derecho al trabajo cualificado, porque por él se lograba la independencia económica para una auténtica liberación.

4) los derechos políticos, porque era la única forma de poder introducir sus reclamaciones y prioridades dentro del proceso político y que estas fueran consideradas por los gobiernos al proyectar los objetivos de desarrollo. (Ruiz de Almodóvar: 1989, p.95)

El movimiento feminista se tuvo que enfrentar a numerosos obstáculos hasta conseguir su reconocimiento, tanto por parte de miembros femeninos como masculinos. Sin embargo, gracias a la actividad, constancia y lucha que llevaron siempre estas feministas, la mujer en pocos años logró pasar del harén a la vida laboral, de la ignorancia a todos los niveles de enseñanza, del enclaustramiento a la vida en sociedad. Y con mayor dificultad transitó del desconocimiento de los asuntos políticos a la participación en ellos. Esta mejora de estilo de vida para las mujeres supuso un cambio sustancial en la mentalidad de la mayoría de los hombres y, además, estas mujeres

también demostraron que estaban en condiciones de poder cumplir con todos sus deberes y participar en la vida del país (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 96-97).

Hay que destacar principalmente a tres pioneras feministas que pertenecían a la clase media y alta del país: HudàSha'rawī (1879-1947), Nabawīyya Musa (1890-1951) y Malak Hifni Nasif (1886-1918). Ellas socavaron la institución de la reclusión femenina y animaron a las demás mujeres a seguirlas; además, supieron aprovecharse de las innovaciones que habían sido legitimadas anteriormente sobre las posturas educativas, humanitarias y nacionalistas a favor de sus propósitos feministas. Para estas tres mujeres, el nacionalismo estaba ligado a la posibilidad de la transformación social de la mujer.

Tanto en esta época del feminismo como cuando resurgió en las décadas de 1970 y 1980, por haber sido proscrito desde finales de 1956 hasta el final del régimen de Nasser, el problema del indigenismo y de la autenticidad siempre siguió persiguiéndolas y, por ende, siguió afectando a todos sus proyectos. Estas tres feministas eran musulmanas y egipcias, debemos recordar que la mayor parte de las feministas de finales del siglo XIX que abrieron el camino a la ruptura del aislamiento doméstico eran cristianas; muchas, de origen sirio. Esto hizo que la identidad musulmana y nacional de esta segunda generación tuviera un valor crucial, sobre todo por esgrimir argumentos de los discursos de la reforma islámica y nacionalista egipcia.

Para los feministas musulmanes era importante establecer que el Islam no ordenaba la reclusión de las mujeres o la segregación sexual. Estas prácticas realmente venían de una ideología sobre la sexualidad que circulaba en la cultura y que erróneamente se consideraba vinculada al Islam, otorgándole de esta forma mayor fuerza a sus exigencias. Para entender mejor su postulado, podemos dar un ejemplo de esta mentalidad: el cómo mantenían que el honor de una familia dependía de la pureza sexual de la mujer, ejerciendo sobre ella toda la presión social (Badran, 2012, pp. 110-111).

Es necesario destacar la obra tan importante de una líder indiscutible dentro de este grupo feminista, que llegó a capitanear este movimiento hasta el día de su muerte. Se trata de Hudà Sha'rāwī, una atrevida revolucionaria y sin duda una de las personalidades más interesantes de esta primera mitad del siglo XX. Recibió una esmerada educación en su casa en El Cairo, que le impartieron profesores egipcios y

extranjeros y que comprendía el estudio del *Corán*, los principios de las ciencias, idiomas y música. Hudà tenía un carácter independiente, pero la casaron con un hombre mucho mayor que ella, austero y de ideas conservadoras, lo que provocó que, al poco tiempo de su boda, el marido la devolviera a su madre. Durante esta separación, aprovechó para reemprender sus estudios y conoció las ideas de Qāsim Amin, de las cuales se apasionó.

Para detallar otra costumbre tradicional, indicaremos que cuando habían transcurrido siete años de su separación, tuvo que acceder a reemprender la vida conyugal con su marido, ya que estaba presionada por su hermano, que quería casarse: según la tradición, no podía hacerlo hasta que se resolviese la situación de su hermana mayor. Tuvo dos hijos y, al morir el marido en 1922, le dejó una gran fortuna. Hudà creó escuelas y talleres donde las jóvenes eran instruidas y aprendían trabajos manuales. Fundó becas en las que gastó gran parte de su capital, para poder costear los estudios a jóvenes tanto dentro como fuera de Egipto y, de esta forma, traer ideas nuevas al país. Además, en la Revolución de 1919, tras el destierro de Sad Zaglu y sus compañeros, Hudà no dudó en parar sus actividades y dedicarse por completo a la lucha nacional contra el colonialismo, por lo que fue reconocida como una gran patriota nacionalista (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 98-104).

Hudà ideó la asociación UFE (Unión Feminista Egipcia), primera en su naturaleza en todo el mundo árabe. Esta fue muy bien acogida tanto por el pueblo como por los intelectuales del país, aunque lógicamente suscitó una campaña violenta por parte de los elementos conservadores. Fue fundada el 16 de marzo de 1923 en la propia casa de Hudà, donde se reunía con un buen número de egipcias deseosas de cambiar su situación. Es cierto que las primeras asociadas pertenecían a un nivel alto de la sociedad, pero muy pronto se fueron uniendo otros segmentos sociales, sin olvidar a los hombres que estaban de acuerdo con elevar el nivel cultural, social y moral de las mujeres (Ruiz de Almodóvar, 1989, p. 105).

Fueron doce miembros las encargadas de elegir al comité ejecutivo y de elaborar los estatutos de la asociación, con Hudà a la cabeza como presidenta. Los objetivos en esta ocasión ya fueron más ambiciosos, al dar cabida a cuestiones tanto a nivel nacional como internacional, y se pueden agrupar en dos planos:

-En el plano internacional, los objetivos consistían en que la UFE sirviese de lazo entre Egipto y el mundo exterior, se asociase en la lucha feminista emprendida en el resto del mundo, y pudiera participar en todos los congresos universales feministas, de forma que se relacionaran con mujeres de otros países.

-En el plano nacional, sus objetivos eran difundir los ideales de la asociación para convencer al resto de la población egipcia de su necesidad e importancia; preparar al grupo femenino para asumir la responsabilidad de defender los derechos de las egipcias, luchar por sus reivindicaciones para poder conseguir una mejora en todas las esferas de la vida tanto social, cultural y económica como política. El objetivo era lograr la tan deseada igualdad de oportunidades para ambos sexos, incluida la participación en la vida política del país (Ruiz de Almodóvar, 1989, p. 107).

Respecto a su programa, la UFE enfocó la acción hacia la lucha para eliminar de la sociedad las situaciones más denigrantes para la mujer y, por tanto, las que necesitaban una resolución urgente. Constaba de nueve puntos que a continuación detallamos:

- 1) Elevar el nivel intelectual y moral de la mujer para que pueda realizar su igualdad política y social con el hombre, tanto desde el punto de vista de las leyes como del punto de vista de las costumbres.
- 2) Demandar el libre acceso a las escuelas superiores para todas las jóvenes que deseen instruirse, con iguales privilegios que los jóvenes.
- 3) Reformar las costumbres sociales relativas a la concertación de los matrimonios, para permitir a ambas partes conocerse antes de comprometerse.
- 4) Intentar reformar algunos usos de las leyes concernientes al matrimonio, cuya falsa interpretación se aparta del espíritu del *Corán*; y preservar así a la mujer de las injusticias que le causa la práctica de la poligamia ejercida sin razón y del repudio, hechos a menudo sin reflexión y sin motivos serios.
- 5) Reclamar una ley que limite la edad mínima de las jóvenes para casarse a los 16 años.
- 6) Hacer una activa propaganda en favor de la higiene pública, particularmente en relación a la salud del niño.
- 7) Estimular la virtud y combatir la inmoralidad.
- 8) Combatir la superstición y algunas costumbres que no están de acuerdo con la razón, aunque estén mencionadas en el hadiz, por ejemplo el zār (práctica semirreligiosa y semisocial de exorcismo de los malos espíritus, de hechizo y también para curar a los enfermos).

9) Hacer propaganda por medio de la prensa de las ideas y objetivos de la asociación. (Ruiz de Almodóvar, 1989, p. 108)

Respecto a los frutos conseguidos a través de su activismo, la asociación y estas tres mujeres en especial dejaron un legado escrito. Hudà publicaba regularmente en la revista feminista *L’Egyptienne*, fundada en 1925; y sus discursos y escritos también llegaron a aparecer en la prensa masculina. Al final de su vida dictó sus memorias, que fueron publicadas en árabe en 1981 y en inglés en 1986.

Musa publicó dos libros y una colección de poemas; también editó una página sobre la mujer en una publicación semanal y fundó una revista para chicas jóvenes, *jallat al-fatah*, de 1937 a 1943, año en que publicó también sus memorias (Badran, 2012, pp. 114-115).

Las actividades de estas mujeres las podemos dividir en cuatro apartados:

1) Actividades feministas, que consistieron, entre otras, en rechazar en público el velo que cubría sus caras, haciéndolo por primera vez al descender del barco en Alejandría. El velo era entonces el símbolo más característico de la segregación femenina; hasta entonces, toda mujer que osara salir sin velo era considerada indigna de respeto y ridiculizada. A partir de Alejandría, cada vez fue mayor el número de compañeras que aparecieron en público desveladas, ignorando los ataques de la mayoría de los egipcios. Esto tuvo una gran consecuencia y es que las egipcias fueron rechazando el velo y obligando a la sociedad a aceptarlas sin él, hasta llegar a la fecha histórica en marzo de 1927, cuando la UFE organizó una fiesta benéfica en El Cairo y todas las mujeres asistieron sin velo (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 110-111).

En 1925 se instituyó la Educación Secundaria y en 1928 irrumpió en la Universidad el primer grupo de mujeres. A partir de entonces, la UFE emprendió las reformas del Estatuto Personal, que con el tiempo fueron ignoradas políticamente. La causa de ello hay que buscarla en que las leyes que regulan el Estatuto Personal pertenecían a la Ley Islámica y no al Código Civil. Tuvieron que mantener la precaución para que ninguna de sus demandas estuviera en contra de lo señalado en el *Corán* y, en consecuencia, pudiera ser vista como un ataque al Islam. Estas reformas no eran radicales, sino que pretendían introducir modificaciones de la Ley Islámica para la

mujer en la estructura familiar y social o, como poco, intentar conseguir una interpretación más favorable de dicha Ley. Sus principales reivindicaciones eran:

-La abolición o restricción de la poligamia, ya que para ellas era el azote más pesado que sufría la mujer egipcia, aunque fueron conservadoras y admitieron dos excepciones: la esterilidad de la esposa y la enfermedad incurable de la mujer que la imposibilitase para cumplir sus deberes de esposa.

-Frenar el derecho del marido a repudiar a su esposa. Su objetivo era evitar la gran injusticia y peligro que gravitaba sobre la mujer, que nunca estaba libre: hiciera lo que hiciera, el marido la podía repudiar. Ellas exigían que se eliminara este repudio y que se promulgara una ley en la que se reglamentase el divorcio.

-Exigir que la esposa goce también del derecho a pedir el divorcio. En esos casos solo podía ser posible si lo había hecho indicar en el contrato matrimonial.

-La supresión del derecho que debe la esposa al marido, no permitiendo que haga nada sin contar con el permiso previo de este.

-La abolición de la existencia de la Casa de la Obediencia.

-La prórroga del periodo de la tutela materna en caso de divorcio, que estaba en siete años para los hijos y nueve para las hijas. Ellas reclamaban que se ampliara hasta la pubertad en los hijos y hasta que se casasen las hijas. (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 115-117)

Otras demandas estaban relacionadas con los matrimonios concertados; y respecto a los derechos políticos, al año de su fundación, organizaron una manifestación en la que recogían las reivindicaciones especificadas, además de su propuesta del derecho al voto femenino (por primera vez), enviando con todo ello un memorándum al Parlamento.

A pesar de todas sus acciones, siguieron siendo ignoradas, por lo que de nuevo enviaron sus demandas al Parlamento por dos veces a lo largo de 1926, incluyendo en la segunda vez un informe donde manifestaban sus protestas hacia el Gobierno por no haber atendido sus peticiones. Finalmente el gobierno promovió una nueva Ley de Estatuto Personal y, en 1927, se nombró una comisión para preparar el anteproyecto. Pero este contó con la desaprobación de las autoridades religiosas. Estas presionaron de tal forma que tuvieron que hacer numerosas modificaciones, quedando al final el anteproyecto desprovisto del espíritu reformista con que lo empezaron. Finalmente la

Ley fue promulgada, a primeros de marzo de 1929, y aunque no implicó un cambio importante de la antigua Ley, sí se pudo conseguir que la interpretación de la misma fuera más favorable a la mujer. Las reformas realizadas fueron las siguientes:

-Se fijó la edad mínima para casarse en 16 años para las jóvenes y 18 para los jóvenes.

-Se amplió el periodo de tutela materna a 9 años para los hijos y 11 para las hijas.

-Se estableció un elevado sistema de reconciliación entre los jóvenes por parte del cadí, antes de dictar sentencia, por lo que no se cambió nada el derecho absoluto del marido, pero se evitó en parte su arbitrariedad a la hora de divorciarse.

-Se permitió a la esposa el derecho de pedir el divorcio en los siguientes casos: 1.- incapacidad del marido a mantenerla. 2.- enfermedad incurable del marido, tanto física como mental. 3.- ausencia sin razón por parte del marido de más de un año. 4.- encarcelamiento del marido por 3 o más años. (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 120-122)

2) Actividad política

El tratado anglo-egipcio firmado en agosto de 1936 lo rebatió la UFE por medio de su presidente, a través de un panfleto titulado *En pie de los muertos* (pág.130), distribuido y denunciado el tratado como “acuerdo tan ingrato para nuestros muertos como envilecedor para los vivos” y demostraba que las ventajas que decían tener eran ilusorias, ya que los ingleses continuaban en el Sinaí.

La mayor preocupación de la UFE fue la causa palestina, sobre todo a partir de 1935, cuando la situación empeoraba cada vez más. En 1937 la UFE animó a estimular la creación en todos los países árabes de comités femeninos en defensa de Palestina, siendo su primer congreso en octubre de 1938, con el único objetivo de la defensa del pueblo palestino. Este congreso fue la primera manifestación de solidaridad hacia el pueblo palestino, y podemos ver en él un claro precedente de lo que sería luego la Liga de Países Árabes que se formó en 1945, como declaró Sizä Nabarāwī: “Estamos orgullosas, nosotras, las mujeres egipcias, de haber sido las primeras en formular la idea de la unidad árabe en el curso del primer congreso de la mujer árabe ocurrido en 1938” (Ruiz de Almodóvar, 1989, p. 134).

Hubo varios congresos posteriormente, en los que fueron pidiendo varias reformas no desprovistas de problemas vinculados con Palestina, o incluso de conflictos con la prensa, al ser malinterpretados los argumentos de las congresistas. Por último, y respecto a este punto, podemos afirmar que la UFE, tanto interna como externamente, estuvo siempre marcada por un sentimiento nacionalista (Ruiz de Almodóvar, 1989, pp. 125-137).

3) Actividad social

La UFE en esta actividad, marcó dos líneas de trabajo filantrópico, una desde el punto de vista humanitario y otra con el fin de elevar el nivel intelectual y moral de las mujeres de clases más pobres. Estas actividades sociales se sufragaban por medio de donaciones que obtenían por la venta de obras de sus talleres, y también, por la organización de tómbolas y fiestas, dentro de la élite social nacional y extranjera que estaba afincada en el país.

El gobierno aprobó el 6 de abril de 1936 un proyecto de ley para instituir un Consejo Superior para la Reforma Social, y la UFE presentó al presidente del Consejo un memorándum en el que pedían las siguientes medidas sociales:

- 1.- Instituir escuelas ambulantes para difundir la enseñanza doméstica y agraria.
- 2.- Instituir en los barrios pobres jardines de infancia.
- 3.- Multiplicar los hospicios para combatir la mendicidad.
- 4.- Prohibir la venta de bebidas alcohólicas a los menores de 18 años.
- 5.- Mejorar y modernizar las prisiones.
- 6.- Distribuir a todos los campesinos agua potable.
- 7.- Admitir a las jóvenes en las escuelas de Bellas Artes.
- 8.- Cuidar de los ejercicios gimnásticos en las escuelas femeninas.
- 9.- Instituir escuelas gratuitas de Puericultura y Economía Doméstica.
- 10.- Instituir mayor número de escuelas de enfermeras y reservar a la mujer la asistencia a los enfermos en los hospitales.
- 11.- Enviar a Europa a un grupo de diplomadas en la escuela de Pedagogía, para estudiar en los institutos de Puericultura, de educación y protección de la infancia, a fin de poder fundar similares en Egipto.
- 12.- Reanudar el examen de los desórdenes debido a la poligamia y los deplorables efectos sobre la familia y la educación de los hijos.

13.- Hacer a la mujer electora y elegible en los consejos de las ciudades y en los tribunales de menores.

En 1937 se exigió un Ministerio de Asuntos Sociales, que fue conseguido en 1939 y donde una mujer pudo llegar a ocupar el cargo de Ministra en 1960. (Ruiz de Almodóvar: 1989, pp. 138-140)

4) Actividad internacional

El Congreso Internacional de Sociedades Feministas (AISF) celebrado en Roma en 1923 significó una fecha histórica para la asociación, por ser la primera vez que aparecía la mujer egipcia en un círculo internacional. Al regreso de este congreso fue cuando Hudà y Sizä desembarcaron sin el velo y Sizä recalcó la importancia de dicho evento con las siguientes declaraciones:

“La presencia de nuestras mujeres en el Congreso Internacional de Roma marcó una fecha importante en la historia del feminismo egipcio, no solo porque se produjo en él la manifestación social de nuestros derechos, sino porque hubo también un carácter de solidaridad hacia nuestro movimiento.” (Ruiz de Almodóvar: 1989, p. 143)

La participación de la delegación egipcia en este congreso tuvo una gran repercusión en Oriente en general y en Egipto en particular, y provocó numerosos artículos de prensa censurándola, en especial *al-Ajbär (Las Noticias)*, que hacía referencia a una defensa del Islam, acusando al hombre por haber pisado el derecho de la mujer y a las mujeres por haber atacado sin motivo a la religión y por haber expuesto sus problemas en un marco extranjero. Hudà contestó a esta carta en el mismo periódico de la siguiente manera:

“La delegación femenina no fue al congreso para reclamar la abolición de la poligamia, la reforma del sistema de noviazgo o la licitación del repudio por parte de los hombres, como piensa el *seyj*. El objetivo de la delegación que fue a Roma era: mostrar a la mujer egipcia en su realidad frente a la europea, que no la conoce o la conoce a través de informaciones falsas; conocer a la mujer europea y hacerse conocer por ella; aprender de la mujer europea aquello que ayude al progreso general, sin enfrentarse a la religión musulmana.

La delegación no ha ofendido a la religión islámica; así, afirmé que el Islam donó a la mujer muchos derechos y que solo la decadencia de las instituciones fue la causa de la violación de esos derechos.

En cuanto a la demanda presentada en el congreso, la delegación no intentó con ello consultar el parecer y obtener el apoyo de las congresistas más que en un argumento: la igualdad frente al hombre en todas las ramas de la enseñanza.” (Ruiz de Almodóvar: 1989, pp. 144-145)

Posteriormente, hubo muchos congresos por toda Europa y algunos en Oriente durante todo el siglo veinte, hasta el conocido Jubileo de Oro celebrado en El Cairo en 1973, organizado por la UFE para celebrar su cincuenta aniversario, al que asistieron delegaciones de países árabes, Europa y América.

3.4 El feminismo de los setenta: política del cuerpo

En los primeros años de la década de 1970, con Sadat en el poder y el auge de puertas abiertas (*infitah*), el feminismo volvió a aparecer y además coincidió con la vuelta del fundamentalismo islámico tras la guerra de 1967, quedando tristemente este resurgimiento reflejado, en relación con las mujeres, en la vuelta al uso del velo y la exigencia del regreso de las mujeres al hogar. (Badran, 2012, p.234)

La nueva concienciación feminista fue expresada por la Doctora en Medicina y feminista Nawal al-Saadawī en su libro *al-Mar'a WA AL-JINS (Mujer y sexo)*. Debató en esta obra y en sucesivos escritos los temas más delicados referentes a la mujer con gran valentía e incluso riesgo, ya que perdió su trabajo en el Ministerio de Sanidad, exiliándose poco después de las fuerzas patriarcales, .Los trabajos de Nawal suscitaron fuertes protestas de las fuerzas patriarcales, pero como ocurrió anteriormente a finales del siglo XIX, también tuvieron un eco favorable entre las mujeres progresistas.

Tanto Al-Saadawī, en su lucha contra la ablación del clítoris, como Amin por el uso del velo, nos hacen ver cómo los dos asuntos están conectados con la sexualidad y el cuerpo femenino, demostrando ambos que estas prácticas se habían atribuido falsamente al Islam, cuando realmente eran medidas represivas de control sobre la mujer, resultado de tradiciones culturales no necesariamente islámicas. (Badran, 2012, pp.235-236).

Al-Saadawī trató la sexualidad de la mujer de forma más amplia, profunda y abierta a como anteriormente se había hecho, e indicaba que la explotación de la mujer se llevaba a cabo tanto en el ámbito público como en el privado o familiar, y no se limitaba solo a la clase social más humilde. Esta mujer situó los temas sexuales en contextos más amplios, ya que al ser doctora y feminista, rechazó públicamente todos aquellos ataques físicos hacia las mujeres perpetrados sobre sus cuerpos y que estaban conectados con los temores de la virginidad y la pureza sexual. Sacó a la luz el daño tanto físico como psicológico que la ablación del clítoris causaba a la mujer, y planteaba argumentos para su erradicación. También expresó sabiamente en público el doble rasero según el cual la prescripción que limitaba la sexualidad se imponía solo sobre las mujeres y no sobre los hombres. Destacó la explotación sexual que estas mujeres padecían en sus hogares, con el agravante de que este hecho era admitido por la propia sociedad.

Las anteriores feministas habían denunciado la utilización pública del cuerpo de la mujer como una mercancía; Al-Saadawī, sin embargo, denunció con gran valentía la dominación sexual y el abuso que se hacía de las mujeres, en un momento en que se acrecentaba más el uso del velo en la mujer para salvaguardar la moralidad. Además, planteó estos temas tabúes en el ámbito público, e hizo que se despertara una nueva conciencia (Badran, 2012, pp. 234-238).

Tanto en los textos islámicos como en la tradición popular, la sexualidad no está solo vinculada a la procreación, sino que se relaciona también con el placer, manteniendo ambos que las mujeres poseían un gran apetito sexual, incluso mayor que el del hombre. El concepto de mujer como omnisexual y altamente sexualizada ha permeado toda la cultura egipcia. Es un planteamiento compartido tanto por cristianos como por musulmanes, creyendo ambos que la mujer es producto de la naturaleza asociado con el desorden y el caos, por lo que una mujer hermosa puede ser señalada como una mujer fatal, y hay que contenerla para salvaguardar el orden social (Mernissi, 1987, p. 31).

También se requiere control porque se vinculan el honor del hombre y de la familia a la castidad en la mujer, exaltando el hombre de esta forma su honor no por su propia castidad, sino a través de las mujeres de su familia. La castidad exigida a la mujer a causa de la cultura tradicional patriarcal ha llevado a controlarlas e incluso a silenciarlas

y a esconderlas, mucho más en las zonas urbanas y dentro de grupos sociales acomodados donde la mujer no tenía necesidad de salir a trabajar fuera de su casa. En caso de que estas mujeres saliesen, tenían que hacerlo con su cuerpo y rostro totalmente velados, prácticas que se achacaron al Islam para darles más fiabilidad. Además, en caso de que la mujer tuviese que salir a trabajar fuera, hacia las clases más pobres y también en zonas rurales, el control se hacía mediante formas de vigilancia y sanciones comunitarias (Mernissi, 1995, pp. 5-10).

La imposición de la MGF (mutilación genital femenina) ha sido uno de los mecanismos de control que han ayudado a mantener el poder patriarcal. Es una violación de la integridad corporal y sexual de la mujer, a la que también se denomina *circuncisión femenina*. Para las feministas o activistas por los derechos humanos constituye un caso legal por propio derecho. Posteriormente, el movimiento abolicionista de la MGF en Egipto pasó a ocupar la primera página en la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo en El Cairo en 1994. Aunque, como ya hemos indicado, Nawal al-Saadawi, en las décadas de 1970 y 1980, ya había llamado la atención sobre ello; pero fue ciertamente durante esta Conferencia cuando la MGF se convirtió en un asunto politizado en Egipto y en el resto del mundo. El problema de la MGF también entra dentro del mundo de la ciencia médica, por los problemas de salud que conlleva esta práctica. Para las mujeres, sin embargo, lo principal era salvaguardar su propio cuerpo y su sexualidad. No obstante, para el hombre por norma general no hay problema porque es el cuerpo y la sexualidad del *otro*. (Badran, 2012 pp. 259-261).

Para poder controlar mejor a sus mujeres, la MGF fue uno de los peores mecanismos ejercidos sobre el cuerpo y la propia sexualidad de las mujeres, garantizando de esta forma el honor tanto del hombre como de toda la familia. Debemos indicar que la MGF es una costumbre muy antigua, posiblemente se remonta al Egipto faraónico y fue practicada por todos los estratos sociales.

Hay que señalar que la MGF es directamente una mutilación del cuerpo femenino de la mujer, dejando de esta forma una huella permanente en ella. Existe una enorme obra escrita sobre la diversidad que hay de invasiones genitales, desde la forma más extrema, la infibulación, que incluye la escisión total del clítoris y de los labios mayores y menores, además del posterior cosido de las paredes de la piel, dejando tan solo una

pequeña abertura para poder orinar; a la menos invasiva, en la que se retira la piel de la punta del clítoris (Badran, 2012, pp. 262-263).

En Egipto se suele efectuar la MGF en niñas con edades comprendidas entre seis y doce años, siendo los que efectúan esta mutilación en zonas rurales los barberos o las parteras del pueblo; solo en las ciudades y no en todos los casos, estas prácticas son efectuadas por sanitarios y médicos.

El Grupo de Trabajo de la MGF formalizó la coalición de las mujeres feministas. Defensoras de los derechos humanos y activistas, con mujeres de distintas generaciones y clases sociales tanto cristianas como musulmanas, mantuvieron siempre fuertes lazos de unión con las mujeres que vivían en el ámbito rural. Este grupo estaba dirigido por Marie Assaad, que trabajó al amparo de dos organizaciones: la Comisión Nacional de Población y Desarrollo (NCPD), nombrada por el Ministerio de Sanidad para ayudarlas en su labor, y la Sociedad Egipcia para la Población y el Desarrollo (ESPD), que está bajo la jurisdicción del Ministerio de Asuntos Sociales, dándoles un apoyo considerable. El Grupo de Trabajo de la MGF tomó una postura firme contra la circuncisión en cualquiera de sus formas y exigió su cese total. Su declaración de intenciones de 1997 decía:

“Nuestra postura en relación a la MGF es de denuncia incondicional. Se basa en una profunda convicción en el derecho de la mujer a mantener la integridad y plenitud de su cuerpo y la libertad de su mente; a elegir su forma de vida y a basar sus elecciones en la propia valoración de lo que debe o no debe hacerse.”(Badran, 2012, p. 274)

Al incluirse tanto cristianas como musulmanas dentro de este Grupo de Trabajo, se le puede considerar como una entidad laica, no siendo religioso su principal discurso. Sin embargo, por exigencias del Islam político, tuvieron que declarar públicamente su postura, haciéndolo de la siguiente forma: “el papel de la religión es desarrollar la justicia y la equidad entre las personas, promover su felicidad y bienestar. Cualquier uso de la religión en detrimento de esa felicidad es un abuso de la religión basado en el interés, ya sea personal o político”. Dejaba muy claro este Grupo que “no era su intención interpretar los textos religiosos” ni pretendía llevar a cabo pronunciamientos religiosos (*fatwas*). Sin embargo, insistían: “Es responsabilidad de aquellos que se han

asignado la tarea de interpretar los textos religiosos hacerlo de manera que promuevan el bienestar de la humanidad en hombres y mujeres” (Badran, 2012, p. 276).

Con este discurso el Grupo de Trabajo reveló su política y su estrategia; y decidió como coalición unificada con un enfoque común. Aunque hubo cierta diversidad operativa, decidieron que la mejor forma de enfrentarse al tema de la MGF era abordarlo como una costumbre histórica de base social, siendo su principal desafío el de corregir todo el entramado que había de los discursos populares sobre género, sexualidad y dignidad u honor que rodeaban a la MGF. Este Grupo defensor de los derechos humanos ante la MGF empleó el mismo argumento que se utilizó en Egipto a principios del siglo veinte para combatir la práctica de velarse el rostro. La castidad y el honor de la mujer no venían de la forma de vestir o de la circuncisión, sino protegidos por el propio comportamiento tanto de mujeres como de hombres. Las activistas musulmanas recalcaron que la práctica de la MGF realmente no aparece en el *Corán*, aunque prefirieron no utilizar en demasía el discurso del *Corán* en los debates públicos. Sin embargo, las abolicionistas musulmanas sí destacaron más la versatilidad de los testimonios religiosos islámicos como parte de su estrategia para minar la MGF (Badran, 2012, p. 278).

Cuando politizaron la MGF, todos (ya fueran miembros de la élite religiosa o de la médica) rebatieron sus testimonios; tan solo las mujeres médicas se colocaron en la vanguardia de la campaña abolicionista, aunque también algunos médicos varones defendieron su eliminación gradual. Los clérigos que defienden la circuncisión femenina son los que intentan islamizar la práctica para afianzarla más y ampliarla al alcance del Islam político, y de esta forma, obtener el poder sobre el cuerpo de las mujeres y también del cuerpo político. Por contra, otros hombres de religión que afirman que la circuncisión femenina no es islámica, aunque no apelan con gran entusiasmo a su erradicación, sí dejan que esta tarea la dirijan los médicos. Las políticas de poder sobre el cuerpo femenino aún siguen siendo controladas por los hombres, ya sean del Estado, médicos o la élite religiosa: todos utilizan a las mujeres y a sus cuerpos para llevar a cabo sus propósitos (Badran, 2012, pp. 292-294).

Habría que hacer una breve referencia al uso del velo, puesto que, como hemos podido comprobar, también está relacionado con la política del cuerpo. Empezaremos indicando que hubo un lapso de tiempo en Egipto entre el descubrimiento por parte de

las mujeres musulmanas de que cubrirse el rostro no era una exigencia del Islam y su decisión de deshacerse de él. Incluso si llevar el rostro cubierto no estaba ordenado por el Islam, la asociación de dicha práctica con la religión era perentoria y estaba vinculada con los asuntos de identidad, seguridad y respetabilidad (Badran, 2012, p. 121).

A este respecto, cabría recordar a Mernissi cuando decía en su libro *El harén político* lo relacionado con la Hiyab, indicando que la palabra es literalmente “cortina” y que descendió no para hacer de barrera entre un hombre y una mujer, sino en realidad entre dos hombres. Este suceso corresponde a la aleya 53 de la azora 33, revelada en el año cinco de la hégira(627):

“¡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 (la comida está preparada). Cuando se os llame, entrad y, cuando hayáis comido, retiraos sin poneros a hablar como si fuérais de la familia. Esto molestaría (yu’di) al Profeta y, por vosotros, le daría vergüenza (le daría vergüenza decíroslo). Dios, en cambio, no se avergüenza de la verdad. Cuando les podáis un objeto (a las esposas del Profeta) hacedlo detrás de una cortina (hiyab). Es más decoroso para vosotros y para ellas” (Mernissi, 1991, p.103).

El concepto del *hiyab* es tridimensional y en él coinciden tres percepciones. La primera es visual: sustraer a la mirada. Siendo la raíz del verbo *hayaba* la que quiere decir ‘esconder’. La segunda es espacial, marcar una frontera, establecer un umbral; y la tercera es ética: incumbe al dominio de lo prohibido. Vemos que el concepto de *hiyab* es clave en la civilización musulmana, como el pecado lo es para la cristiana, o el del crédito para la América capitalista. Reducir dicho concepto a un pedazo de tela que los hombres han impuesto a las mujeres para ocultarlas cuando caminan por la calle es empobrecerlo y vaciarlo de su sentido, sobre todo cuando sabemos que el *hiyab*, según la aleya coránica y la explicación de Tabari *descendió* del cielo para separar el espacio entre dos hombres (Mernissi, 1991, pp. 112-114).

Para los musulmanes, el problema simbólico del velo era un obstáculo para su eliminación, ya que constituía una ideología popular de sexualidad vinculada al honor familiar que estaba enraizada en la mente de la gente tanto con el Islam como con convicciones sociales más amplias. La creencia popular era ver a las mujeres como seres esencialmente sexuales (a los hombres se les consideraba solo parcialmente sexuales). Se creía que una mujer poseía instintos sexuales más fuertes que un hombre y

que por ello amenazaba con crear ese caos con el que se la identificaba. Era necesario controlar la fuerza perturbadora de la sexualidad femenina en su propio beneficio y, también, porque el honor de la familia estaba estrechamente vinculado a su pureza sexual. Otra creencia popular defendía que la proximidad de un hombre y una mujer auguraba peligro. Los mecanismos de control ideológico se construían a partir de estas creencias. En la ciudad, en aquellas clases en que las mujeres no necesitaban trabajar fuera, se obligaba a estas a vivir encerradas y, cuando salían de la reclusión doméstica, cubrían su rostro y su cuerpo con un velo como medida para mantener las distancias. (Badran, 2012, p. 127).

Habría que indicar que el uso del velo, más que un precepto religioso, era un convencionalismo social considerado un símbolo de honestidad, castidad y honor, y un signo de distinción que en su momento diferenciaba y separaba a las mujeres libres de los grandes palacios de las esclavas que libremente se movían por la calle (Pérez y Rebollo, 2009, p. 227).

Para terminar y en palabras de Asma Lambaret (hematóloga y directora del Centro de Estudios Femeninos e Islam en Rabat), el velo islámico se menciona en el libro sagrado haciendo referencia a ambos sexos y no como una imposición, sino como una sugerencia espiritual. Sin embargo, hoy el velo se ha convertido en un símbolo de gran polémica entre la opresión y la libertad en torno a la mujer musulmana. Como Lambaret hay muchas otras que reivindican el feminismo islámico y que escriben sobre él, entre ellas la docente egipcia Leila Ahmed, la cual sostiene una interesante teoría sobre el uso del velo islámico fuera de Oriente, interpretándolo como un símbolo de orgullo y de reivindicación de las mujeres musulmanas que reclaman ser aceptadas tal y como son, sin que sean consideradas menos occidentales que las demás (Ahmed, 2015)

3.5 Última ola del feminismo en Egipto

En la década de 1980, el feminismo en Egipto había vuelto a organizarse, fundándose en 1985 la *Jam'iyyatTadamun al-Mar'a al-Arabiyya* (Asociación Solidaria de Mujeres Árabes, AWSA en inglés). Esta asociación se hizo oficial bajo la presidencia de Nawal al-Saadawi, con su base en El Cairo, pero con filiales en diversos países árabes e incluso en comunidades en Occidente. Estas feministas, mujeres en la vida política, económica, social y cultural del mundo árabe, eran esenciales para llevar a cabo la auténtica democracia en la sociedad árabe y exigir el final de la discriminación de la mujer tanto en el ámbito social como familiar. La AWSA se reforzó institucionalmente y fundó una revista, *Nun*. Su feminismo era muy polémico y crítico con las posturas conservadoras islamistas. En 1990, el Gobierno ordenó que dejaran de publicar la revista por las protestas que habían tenido hacia el desarrollo de la primera guerra del Golfo;e incluso un año después, cesó en su actividad la propia AWSA. En los años ochenta se crearon de manera informal otros grupos feministas y se organizaron alrededor de un proyecto específico (Badran, 2012, pp. 208-210).

En 1986, el grupo que se instauró dos años antes del movimiento estudiantil fundó la revista *Majallat al-mar'a al-jadida* (*Nueva Mujer*), formado más tarde para propagar su propia visión feminista, en la que incluían también la salud, conocimientos legales y cómo poder generar ingresos. Ya en 1990, este grupo se anunciaba por el siguiente comunicado:

“*Nueva Mujer* es un grupo progresista y democrático de mujeres feministas que opina que mientras las mujeres egipcias y árabes comparten con los hombres las dificultades resultado del retraso, la dependencia y la crisis económica, también deben acarrear una doble carga y sufrir variadas formas de subordinación, opresión y supresión que surgen específicamente de su condición de mujeres” (Badran, 2012, p.211).

Hubo otro grupo que surgió por la misma época en la zona del Delta, donde jóvenes habían protagonizado protestas contra la invasión israelí del Líbano en 1982; este grupo fundó la revista *Jam'iyyatBint al-Ard* (de la Sociedad de la Hija de la Tierra), publicándola dos años después. Este grupo trabajaba fundamentalmente con mujeres de

la zona de Mansura y alrededores; y se basaba principalmente en la concienciación del feminismo en los trabajos laborales y en cómo gestionarlos. Puesto que no se habían registrado oficialmente estos grupos, no corrían el riesgo, como AWSA, de ser disueltos por el gobierno. El ambiente no era muy receptivo con el feminismo, principalmente por razones de conciencia y de inseguridades, haciendo que muchas mujeres progresistas y feministas orientaran sus asociaciones de forma más discreta evitando las etiquetas que les daban y haciendo que hoy en día en Egipto todavía coexistan el feminismo visible y el invisible (Badran, 2012,p. 213).

Lo que realmente es asombroso es que, durante estos más de cien años, las mujeres feministas hayan podido conservar su tradición independiente; estas feministas que comenzaron a darse cuenta de que estaban sometidas a un patriarcado, y no realmente al Islam, hicieron de ello la gran defensa de su causa, rechazaron todo tipo de oposiciones referentes a las restricciones de la mujer en nombre del Islam. Emplearon argumentos islámicos para acabar con la gran tiranía patriarcal en el ámbito familiar y para legitimar su entrada en el ámbito público.

En los últimos años, desde la década de los noventa del siglo pasado, se ha desarrollado una corriente del movimiento islamista que defienden la causa del papel público de la mujer, en el que Badran emplea el término *activismo de género* para describir el enfoque común hacia este papel público por parte de las mujeres feministas e islamistas. A finales del siglo XIX, se llega a un cierto vacío en la sociedad, donde las feministas quieren mantener su espacio y las islamistas ganar territorio. Aunque ambas habían analizado la mentalidad patriarcal, lo cierto es que las dos posturas dan a entender su preocupación por tal hegemonía, llegando a producirse una reorganización de género. El propio Estado obstaculiza, además de las partes conservadoras de la sociedad, el florecimiento tanto del feminismo como del islamismo y ello ha llevado a que estas mujeres hayan actuado de forma pragmática.

En Egipto, las mujeres intelectuales seguirán con sus posturas con el fin de poder conservar su puesto en la sociedad. Su activismo seguirá basado en ideologías divergentes que reflejan las distintas visiones de una sociedad justa. Siguen manteniendo su presencia en la sociedad y promocionando la presencia de las demás mujeres. A pesar de los distintos conceptos, estas feministas tienen similares objetivos y proyectos. Para estas feministas, la religión es ante todo una cuestión individual y

personal, no defienden principalmente un Estado islámico, puesto que mantienen una actitud más plural respecto a la sociedad. Por su parte para el feminismo islámico, el objetivo de una sociedad y un Estado islámico es fundamental. Creen que las mujeres y los demás miembros de la UMMA (Nación Islámica) disfrutarán de lo que piensan y será una auténtica liberación cuando esto se alcance. A pesar de estas diferencias, ambos grupos de mujeres se han comprometido en formas comunes de activismo (Badran, 2012, pp. 245-256).

El feminismo islámico hoy en día sigue en plena evolución, se pronuncia como un Islam equilibrado respecto al género y socialmente justo, más arraigado al *Corán*. Saca a la luz las prácticas patriarcales que ya se indicaban poco después de la muerte del profeta Mahoma. Los conceptos básicos del feminismo islámico son los principios coránicos de la igualdad de género y de la justicia social, aunque según Badran, ninguna de las dos se puede llevar a la práctica dentro de este sistema tan patriarcal. Este feminismo aspira a recuperar la idea de la UMMA o comunidad islámica, para que sea un espacio compartido tanto por hombres como por mujeres dentro de una comunidad pluralista. Repercute en las divisiones Oriente-Occidente, público-privado y laico-religioso y está en contra de dividir y gobernar, dividir y reprimir o dividir y disciplinar, que son cualidades hegemónicas y no se encuentran en el mensaje coránico. No debemos olvidar que el *Corán* es la única de las tres religiones de los “Pueblos del Libro” que presenta el mensaje de la igualdad entre ambos géneros, los derechos que tiene la mujer y la justicia social, aunque por el contrario, este mensaje se haya alterado de forma muy considerable en nombre del Islam. Se denuncia que la manipulación fue tal que el Islam patriarcal se convirtió en *lo natural*, ocultando de esta forma la contradicción innata entre la Palabra revelada y el patriarcado, frustrándose de esta forma la igualdad de género y la justicia social. Es curioso que la única religión que surge con una idea de igualdad de género sea hoy en día la más patriarcal (Badran, 2012, pp. 489-490).

Las primeras señas que se conocieron como feminismo islámico se dieron en la década de los ochenta, pero no fue hasta la década de los noventa cuando definitivamente se acuñó este término y su nombre viene de aquellas mujeres musulmanas intelectuales, periodistas y estudiosas que fueron las observadoras del giro en el pensamiento y la práctica de género, y reconocieron una nueva forma de feminismo, articulado más en torno a un prototipo islámico. Acuñaron este término en diversas partes del mundo, con sedes tanto en Oriente como en Occidente. Estas iniciadoras del discurso feminista

islámico, que llevaban a cabo la interpretación coránica, buscaban las respuestas en las propias Escrituras, o consideraban que ofrecían mejor otra lectura del Islam. (Badran, 2012, pp. 493-494).

Leyla Ahmed, hablando de las feministas de Oriente Medio, expresa el dilema de muchas mujeres que están atrapadas entre su identidad sexual y su identidad cultural, “entre dos lealtades opuestas”, y se ven obligadas prácticamente a elegir “entre la traición y la tradición” (Ahmed, 1982, p. 122). Esta forzada decisión ha dividido aún más las filas de las mujeres de acuerdo a cómo cada una ha elegido para resolver el dilema. (Mochissi, 2005, pp. 171-172).

¿Existe el feminismo islámico? si profundizamos un poco en el tema, descubriremos fácilmente que *feminismo islámico* no es otra cosa que feminismo a secas, es decir, la lucha por la igualdad. El único punto que diferencia al feminismo del feminismo islámico no es otro que la religión musulmana, de la cual estas feministas rechazan desprenderse porque no la ven en absoluto incompatible con la reivindicación de la igualdad de género. Para alcanzarla, las feministas islámicas ponen el foco en la educación e insisten en la necesaria reinterpretación del *Corán* que, para ellas, está sometido a una lectura patriarcal que no se corresponde con lo que en él se expone. (Ahmed, 2015).

Hoy en día, existen grupos que apoyan la implantación de una recopilación de la *sharia* que se remonta al siglo diez, que en la práctica significa la ejecución de castigos corporales, la justificación de la violencia doméstica contra las mujeres, los códigos de vestimenta que coartan la libertad, unos códigos de familia fuertemente machistas y discriminatorios, que limitan el derecho de las mujeres al divorcio, a la herencia o a ejercer determinadas profesiones. Todo un sistema de pensamiento que pretende relegar a las mujeres a un segundo plano, eliminarlas del espacio público de los centros de poder y decisión, de todas aquellas tareas a través de las cuales las mujeres musulmanas podrían desarrollar su propia creatividad, en una palabra: liberarse de unas estructuras de poder creadas para someterlas. Desde el feminismo islámico se denuncia que esta pretendida ley islámica no es la *ley de Dios*, como pretenden sus defensores, sino una creación humana (demasiado humana, que diría Nietzsche). (VV.AA, 2008, pp. 23-24).

4. Conclusiones

Este recorrido que hemos presentado del origen y evolución del feminismo egipcio en la época contemporánea, ha servido para conocer con más detalle y complejidad la situación de la mujer en el mundo árabe en general y en Egipto en particular. Pero sobre todo, ha sido útil para profundizar en el contenido de los proyectos gestados con el objetivo de cuestionar y modificar una situación que se ha entendido de exclusión, discriminación u opresión.

El trabajo está dividido en dos partes: en la primera se ha querido desarrollar la trayectoria sociopolítica de Egipto, sobre todo a partir del surgimiento modernista nacionalista, que fue el que dio pie a que ciertas mujeres alzaran la voz para poder salir de ese yugo al que habían estado sometidas durante siglos. En la segunda parte, la idea ha sido recoger y exponer sus reivindicaciones, desde finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX; y cómo a medida que avanzaban los años estas reivindicaciones iban en aumento y lograban cambiar los tiempos vividos.

Dentro de esta segunda parte destacan otros apartados, entre ellos la política del cuerpo, en donde resaltamos la defensa a ultranza del cuerpo femenino por parte de la doctora Nawal al-Saa'dawī contra la circuncisión femenina, que no solo conlleva la humillación de la mujer con la pérdida de su satisfacción sexual, sino el daño irreparable que se hace a las mujeres con esta práctica tanto física como emocional y psicológicamente. Una práctica que, hasta no hace tanto tiempo, (en 2008 fue prohibida) se venía ejerciendo en todo el país y que, mayoritariamente en zonas rurales, hoy en día se sigue practicando de forma clandestina.

Siguiendo con la idea de la política del cuerpo, hemos dedicado un breve apartado al debate sobre el velo. Se ha reflexionado acerca de su origen, la orientación errónea que de él se ha dado, su utilización vejatoria hacia la mujer cuando se les cubría el rostro con excusas tan absurdas como la incitación al pecado o la mal interpretada exaltación de la pureza de la mujer y la dignidad de la familia. Por último, hemos destacado cómo en la última etapa del feminismo, ya llamado *islámico*, el derecho que pide la mujer en la utilización del velo es cubrir solo la cabeza, en defensa o como diferenciador de la pertenencia a la religión islámica.

En el apartado final se intenta reflejar el tránsito del feminismo laico al feminismo islámico, por lo cual debemos preguntarnos cuál ha sido o de dónde viene la causa de esta vuelta a la religión y a sus preceptos. En este caso, este cambio dentro del feminismo se inserta dentro de una transformación más amplia, según la cual, los proyectos basados en el KAUM tras fracasar, han sido desplazados por aquellos versados en la UMMA. (Abu-Tarbush, 2007, p. 171)

Sea como fuere, debemos resaltar la controversia que muchas autoras indican, afirman y demuestran en lo referente a la lectura del *Corán*, la propia manipulación de las Palabras del Profeta por sus interesados intérpretes, que han cambiando el contexto y han hecho del Islam la gran religión patriarcal. La reflexión que podríamos aplicar es que no solo los factores imbricados con la religión han perpetuado el estado de inferioridad y desigualdad civil y legal de la mujer musulmana. El culpable no es únicamente el Islam, pues en determinadas cuestiones son los propios musulmanes los que han convertido en preceptos religiosos las leyes e imposiciones de los hombres. Todo ello ha marcado al Islam con la impronta del estancamiento y, lo que es aún más grave, se ha privado a la mujer de los derechos que su religión les había otorgado.

Por último como se puede observar en la película *Mujeres en El Cairo*, en la que se habla de la vida cotidiana de esta ciudad en la época actual, muy bien reflejada y bastante fidedigna, podemos comprobar cómo, con el paso del tiempo, se ha llegado a una libertad e igualdad social e incluso familiar, tras la lucha de las mujeres feministas. Aunque no podemos olvidar que esta ansiada libertad se da casi en exclusiva en ambientes de la clase alta, donde llegan a vivir incluso a espaldas de la realidad del resto de las clases sociales existentes en este país. En el transcurso de la película, vemos cómo la mujer, el matrimonio y el celibato siguen siendo temas políticos y cómo el hombre es el que tiene la última palabra sobre todo lo referente a la economía y a la libertad de movimiento de la mujer, comprobando que al final los prejuicios sociales y políticos solo dejan la mano abierta si no les perjudica a ellos directamente.

Tendríamos que preguntarnos dónde acaba la política y donde comienza la cuestión de la condición femenina, ya que al descubrir la protagonista un terreno minado por abusos, engaños religiosos, sexuales y políticos, termina siendo ella misma brutalmente maltratada. Todo esto nos hace preguntarnos si después del esfuerzo y avance de estas mujeres, se ha llegado realmente a una realidad social diferente o si

cada día está más atascada con el nuevo peligro que se centra hoy en día en la efervescencia de los movimientos islamistas más radicales, partidarios de la vuelta a la esencia original del Islam.

Bibliografía

Ahmed, L. (1992). *Women and gender in Islam: Historical roots of a Modern debate*. New Haven & London: Yale University Press.

Azaola P., B. (2008). *Historia del Egipto Contemporáneo*. Madrid: Ed. Catarata.

Badran, M. (2012). *Feminismo en el Islam: Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Ed. Cátedra.

Castañeda R., J. C. (2011). *Historia de Egipto: Economía, política y sociedad*. México: Ed. Colegio de México.

Martínez C., J. U. (1991). *El Mundo árabe e Israel*. Madrid: Ed. Akal.

Martín M., G. (1992). *Política y elecciones en el Egipto Contemporáneo*. Madrid: Ed. ICEMA.

Mernissi, F. (1987). *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Society*. Bloomington, Indiana: Ed. Bloomington University Press.

Mernissi, F. (1991). *Le harem politique*. París: Ed. Albin Michel. Versión en español: *El harén político; el profeta y las mujeres* (2002). Madrid: Ed. Del Mediterráneo.

Mernissi, F. (1995). *Feminist, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*. Princeton, New Jersey: Ed. Princeton University Press.

Nash, M., Diez, E., Deusdad, B. (2013). *Desvelando la Historia: Fuentes históricas coloniales y postcoloniales en clave de género*. Granada: Ed. Comares S.L.

Pérez Á., M. Á. y Rebollo Á., M. J. (2009). "El Islam en la vida de la mujer a través de los tiempos". *Cauriensia* (vol. IV).

Ruíz de Almodóvar S., C. (1989). *Historia del Movimiento Feminista Egipcio*. Granada: Universidad de Granada.

Sha'rawi, H.(1986). *Harem Years. The Memoirs of an Egyptian Feminist (1879-1924)*. New York: The feminist Press at the City University of New York, New York.

Mochissi, H. (ed.) (2005). *Women's movements in Muslim societies*. Critical concepts in sociology vol. III. Taylor and Francis Group. London and New York

VV. AA. (2008). *La emergencia del feminismo islámico. Selección de ponencias del Primer y Segundo Congreso Internacional de Feminismo Islámico*. Barcelona: Oozebap.

Recursos electrónicos

Abu-Tarbush Q., J. (2007). “Del nacionalismo a los islamismo” Disponible en: http://www.academia.edu/6047763/Del_nacionalismo_a_los_islamismos [Consulta: 20/06/2016, 20:05].

Ahmed L. (2015). *Feminismo Islámico*. Disponible en: postgradoperiodismodigital.com/tag/leila-ahmed [Consulta: 19/06/2016, 22:10].

De las Heras G., J. L. (2007). *Egipto: democracia de papel*. Disponible en: [BuscaLegis.ccj.ufsc.br](http://buscalegis.ccj.ufsc.br) [Consulta: 18/06/2016, 13:47].

Vázquez M., R. (2011). *El partido político egipcio Al-Wasat al- Yadid. ¿Un nuevo islamismo?* Doc. de trabajo núm 9, marzo de 2011. Disponible en Documentos de trabajo de Casa Árabe. Casa Árabe e Instituto Internacional de Estudios Árabes y del Mundo Musulmán: <http://www.casaarabe.es/documents/download/1156> [Consulta: 08/06/2016, 20:00].

Películas

Nasrallah, Y. (2009). *Mujeres de El Cairo*. Misr Cinema Company.