

Una fractura desde el feminismo árabe: a propósito de Fatema Mernissi*

A Breakdown from Feminism Arabic about Fatima Mernissi

Edward Javier Ordóñez

Resumen

La relación de la protagonista más notable de la tradición oral de Oriente Medio, Sherezade, con los valores occidentales y los derechos humanos, contribuirá a la reflexión sobre la configuración política en el mundo árabe de la feminidad. Sherezade y los derechos fundamentales resquebrajan la barrera ideológica impuesta por la imagen que de Occidente se tiene en Oriente. Mernissi será la curadora porque mostró rigurosamente cómo la mujer árabe enfrenta y subvierte los valores machistas de la sociedad oriental. Mernissi y Sherezade muestran a las mujeres la necesidad que tienen de luchar por el reconocimiento; así, Sherezade cierra la brecha entre el mundo Oriental y la democracia; sin embargo, se requiere de la mujer real, la de carne y hueso y de su realidad para concretar su dignidad, su libertad y su igualdad en el mundo árabe.

Palabras clave: Mernissi, feminismo, derechos humanos, Joumana Haddad, Ayaan Hirsi Ali.

Abstract

The relationship between the protagonist of the Middle East oral tradition, Scheherazade, and Western values, human rights, contribute to the reflection of the political configuration from femininity in the Arab world. Scheherazade and fundamental rights fracture the ideological barrier imposed by the image of "the West" in the East. Mernissi is the curator showing rigorously how Arab women face and subvert the macho values of Eastern society. Scheherazade and Mernissi teach women the need to fight for recognition. Thus, Scheherazade allows compatibility between the Oriental world and democracy. Nevertheless it requires real women, of flesh and blood, to realize dignity, freedom and equality in the Arab world.

• Fecha de recepción del artículo: 25-11-2012 • Fecha de aceptación: 14-02-2013

EDWARD JAVIER ORDÓÑEZ. Licenciado en Filosofía por la Universidad del Valle. Psicólogo por la Universidad San Buenaventura Cali. Magíster en filosofía por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Doctorando en Estudios Latinoamericanos en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM). Catedrático en la Global Talent University, Puebla, México. Docente investigador de la Universidad Unimetro de Monterrey. Correo electrónico: edward.javier11@gmail.com.

* Este artículo de reflexión es producto de la estancia investigativa (5 de enero de 2012 a 2 de julio 2012) en la Universidad Carlos III de Madrid, España, para la realización del proyecto "Acerca del multiculturalismo como reto de la sociedad por venir" con la tutoría del doctor Carlos Thiebaut Luis-André y financiado por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, (CONACyT). Convocatoria 290604, CVU. 376950.

Keywords: *Fatema Mernissi, feminism, humans rights, Joumana Haddad, Ayaan Hirsi Ali.*

Introducción

—*Si han hecho una copia de la llave de la radio, pronto harán una para abrir la puerta de la calle—
refunfuñó mi padre.*

FATEMA MERNISSI

Fatema Mernissi provoca y a la vez convoca a través de la feminidad y de su sexo. Su lucha por el reconocimiento y satisfacción de las necesidades básicas y por los derechos humanos es constante. En este contexto, las intelectuales de oriente se hacen un lugar en el debate que pretende una esfera pública democrática y justa. Así, los análisis acerca de Sherezade imprimen originalidad al sentir femenino de oriente hasta el punto de depurar la erotizada mirada occidental que recae sobre ella. Mernissi hace de Sherezade un instrumento de denuncia y esperanza. Por un lado, denuncia el machismo que determina la feminidad oriental; por el otro, subvierte dicho sistema. Sin embargo, el sentir de Mernissi es duramente criticado por intelectuales como Joumana Haddad, quien al hacer un diagnóstico del fracaso de los análisis y contraanálisis sobre Sherezade propone su muerte. Entonces, ¿por qué recuperar una figura literaria de la tradición oral? Para intentar dar respuesta esbozo tres nodos analíticos: 1) caracterización de Sherezade desde la perspectiva de Mernissi; 2) Sherezade y los derechos fundamentales a partir de la comprensión que hace Mernissi; y 3) un análisis del feminismo de Mernissi, nodos que permitirán concluir con una postura oriental abierta al respeto de los derechos humanos; en otras palabras, en la ilustración de Oriente.

Sherezade en escena

Las mil y una noches narra entre otras cosas el adulterio de las esposas de Sahriyar y de su hermano menor Sah Zamán, así como el asesinato de ellas y el de otras tantas mujeres del reino. Sahriyar ordena asesinar en la mañana siguiente a la boda a cada mujer con la que decidió casarse.

El “duelo” no resuelto (pareciera que el engaño sigue presente en cada mujer esposada que pasa la noche con él) y el poder (mecanismos políticos y económicos para imponer su voluntad ante la de los demás) impuestos a su figura pública justifican tales asesinatos. Pero el texto se abre a más historias gracias a Sherezade (nombre persa que traduce hija de la ciudad), hija del visir del rey que pide ser esposa de este por voluntad propia: “Por Alah, padre. Cásame con el rey porque si no me mata. Será la causa de rescate de las hijas de los musulmanes y podré salvarlas de entre las manos del rey” (Mardrus, 2007, p. 112). Sherezade tiene un plan con el que confía salir viva: contar historias con tal efecto y gusto que cautivarán al rey y seguirlas contando hasta que el rey le perdone la vida. Así lo imagina Mernissi:

Curaría el alma atormentada del rey hablándole de las cosas que les habían pasado a otros, simplemente. Lo llevaría a tierras lejanas para que observara costumbres ajenas y se acercase más a su propia enajenación interior. Lo ayudaría a ver su propia prisión, su odio obsesivo hacia las mujeres. Shahrazad estaba segura de que si conseguía que el rey se viera a sí mismo, él desearía cambiar y amar más (Mernissi, 2000, p. 18).

Pero, ¿por qué iba a ser efectivo dicho plan? ¿Por qué la palabra sería eficaz? Hay dos razones que quisiera destacar. La primera estriba en que las historias evocan realismo; la segunda es el temple de ánimo para negociar cara a cara con el verdugo. Sherezade era una gran autodidacta: “Había leído libros, historias, biografías de los antiguos reyes y crónicas de las naciones antiguas. Se dice que había llegado a reunir mil volúmenes referentes a la historia de los pueblos extinguidos, de los antiguos reyes y de los poetas” (Mernissi, 2006, p. 59). Es decir, su palabra fue educada. Entonces, si Sherezade evoca historias que conjugan elementos reales es porque su palabra es inteligente. Cabe destacar que la palabra no sirvió exclusivamente para salvar su vida, sino también la vida de las demás mujeres que llegasen a desposarse con el rey y la propia vida del rey. La otra facultad es su temple para estar frente al verdugo sin perderse. ¿Quién ante la muerte no pierde los estribos? Perderse algún detalle del verdugo o tener alguna duda durante la ejecución del plan podría significar su condena a muerte.

Más tarde, recordé que en uno de los cuentos de *Las mil y una noches*, una palabra mal dicha podía

ser catastrófica para el desdichado que, al pronunciarla, hubiese disgustado al califa. A veces, incluso llamaban al *siaf*, que era el verdugo. Sin embargo, las palabras podían salvar a la persona que sabía ensartarlas ingeniosamente. Que es lo que le pasó a Shahrazad, la autora de los mil y un cuentos. El rey estaba a punto de cortarle la cabeza, pero ella supo impedirlo en el último instante, todo lo que hizo para conseguirlo fue utilizar palabras. Yo deseaba saber cómo lo había hecho (Mernissi, 2000, p. 15).

Por su parte, nuestra autora presenta otra facultad de Sherezade (un talento de naturaleza psicológica) que le permitió conseguir el objetivo: “modificar la mente de un criminal usando solo palabras” (Mernissi, 2006, p. 59). Sahriyar –esposo y juez, implacable y silencioso– fue a quien Sherezade le ganó. Salió victoriosa después de más de tres años y tres hijos. Cabe destacar una historia no canónica que cuenta un final alternativo para Sherezade, a saber, su muerte en el cuento mil dos. Ella se confió del logro ya obtenido y contó una historia que aburrió al rey. Edgar Allan Poe la sentenció después de que contara aquellas historias de Simbad omitidas en principio para no aburrir al rey:

Basta —dijo el rey—. No puedo ni quiero aguantar más. Me has levantado un terrible dolor de cabeza con tus patrañas. El día además, por lo que veo, comienza a despuntar. ¿Cuánto tiempo llevamos ya casados? (“mil y dos noches con esta”, pensó Sherezade). Mi conciencia está volviendo a atormentarme. Y luego ese detalle del dromedario [...] ¿Me tomas por tonto? Lo mejor que puedes hacer es levantarte e ir a que te estrangulen (Poe, 2010, p. 578).

Como consecuencia de este doble juego literario, Mernissi acusa a Poe de tres desproporciones: 1) “considerar a Sherezade portavoz de la vanguardia científica” (Mernissi, 2006, p. 95), es decir, testigo oriental de la revolución científica occidental, lo que no es malo en sí; lo malo es la “incompetencia” del discurso. Sahriyar desconoció tales palabras, las creyó ficción y condenó a Sherezade por mentirosa. 2) Identificarla con Maquiavelo y con Eva. Con Maquiavelo es proponer una lectura cercana a la postura política de *El Príncipe*, en la cual la acción política moralmente mala quedaría justificada si el cumplimiento de un fin está en juego; pero identificarla con Eva es mucho más arriesgado es satanizarla. “Decidió exagerar el potencial diabólico de Sherezade haciendo aparecer a Eva como una mera aprendiz” (Mernissi, 2006,

p. 97). Y 3) considerar que Sherezade aceptaría la muerte sin más. La muerte de Sherezade es exigida por los contemporáneos de Mernissi ya que parece que “el contraanálisis y el cuestionamiento intelectual de ese personaje no eran lo bastante eficientes” (Haddad, 2011, p. 129); el asesinato de Sherezade también se dio a manos de una coterránea suya, Joumana Haddad, quien furiosa la estranguló. Sus manos cerradas sobre el cuello de aquella le quitaron la vida.

Haddad comienza exaltando las bondades de Sherezade: “En nuestra cultura Sherezade es ensalzada como una mujer con estudios que tuvo los recursos, la imaginación y la inteligencia para poder escapar de la muerte sobornando ‘al hombre’ con sus historias infinitas” (Haddad, 2011, p. 127). Luego, antepone un análisis opuesto a Mernissi en el cual propone que Sherezade negocia con los derechos fundamentales. Haddad no comparte la visión de Mernissi. Mientras la primera aboga por la irreductibilidad de los derechos fundamentales, la segunda los posiciona desde una perspectiva hermenéutica. Es decir, aunque en Mernissi no hay valor más exigido que este, su interpretación y discusión es posible; en cambio, en Haddad no hay negociación posible sobre ellos. Así, es posible afirmar que Mernissi exhibe una concepción liberal de los derechos fundamentales en cuanto permite su interpretación, pero su agencia sobre ellos es conservadora. No los exige de manera radical; se dedica solo a evidenciar su fractura a partir del feminismo árabe. Por su parte, Haddad muestra una postura radical en torno a ellos sirviéndose de la discusión con la masculinidad. Los exige sin vacilar:

Creo que transmite a las mujeres un mensaje equivocado: “convence a los hombres, dales las cosas que tienes y que ellos quieren y ellos te salvarán la vida”. Corríjanme si me equivoco, pero resulta obvio que este sistema coloca al hombre en una posición omnipotente y a la mujer en una comprometida y de inferioridad. No enseña resistencia y rebelión a las mujeres, tal como se insinúa al discutir y analizar el personaje de Sherezade. En realidad les enseña a hacer concesiones y a negociar con sus derechos fundamentales (Haddad, 2011, p. 128).

Este recurso cuenta con una perspectiva occidental no condenable y sin embargo cabe cuestionarla. Si el valor de Sherezade es oriental, ¿por qué antepone un recurso occidental como los

derechos humanos? ¿Es válido el análisis sincrónico que hace Haddad? ¿Los derechos fundamentales son universales y por tanto aplicables al caso de Sherezade?

Los derechos fundamentales y Sherezade

Un derecho fundamental¹ reconoce la demanda de satisfacción para una necesidad básica –también denominada “valor objetivo”– en el seno de un contexto particular. En el campo jurídico hay dos interpretaciones de este. Por un lado, la fundamentación iusnaturalista que aboga por la independencia que tiene el derecho fundamental del ordenamiento jurídico vigente, por lo que corresponde a la ley natural; por el otro, la fundamentación iuspositivista que rescata la tesis contraria, es decir, la naturaleza y la obligación de satisfacer tales valores objetivos se debe al ordenamiento jurídico. Si el Estado nacional ha firmado los convenios sociales concernientes está obligado a la satisfacción de dichas realidades, de lo contrario no tiene ninguna responsabilidad jurídica ante la violación de estos. Así, Sherezade tendría dos opciones: o velar por su dignidad como ser humano, esto es, fundar la correspondencia entre la demanda de reconocimiento y la ley natural, o bien exigir el acuerdo jurídico que cuide de sus derechos fundamentales. Sin embargo, en el mundo musulmán los derechos humanos son

contrafácticos² ya que la fuente de moralidad y legalidad es la *Sharía*.

Los países musulmanes se adhirieron a la declaración de los derechos humanos con la firma de la declaración de El Cairo en 1990. Pero de acuerdo con el artículo vigésimo quinto según el cual “la *Sharía* islámica es la única fuente de referencia para la aclaración o interpretación de cualquiera de los artículos” cabe preguntarse qué tan compatibles son el islam y la democracia.

La somalí Ayaan Hirsi Ali exiliada en Holanda, nos permite entender la incompatibilidad entre ambas realidades en su texto *Yo acuso: defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*. Hirsi se dio a la tarea de indagar por el 11 de septiembre y su relación con el mundo musulmán, concretamente si la “agresividad” ostentada en dicha fecha es propia del islam. No es una indagación sin sesgos. Conlleva una postura crítica frente al mundo musulmán –en particular con el lugar que ocupa la mujer en él– que se manifiesta al contraponer el mundo musulmán con el docto mundo de Occidente. Spinoza, Voltaire, Mill y Kant³ sirven de referente para tal comparación de la cual nace el reto más grande para Oriente: ilustrarse. Sin embargo, la ilustración del mundo musulmán requiere romper tabúes, dogmas e imaginarios sociales y ello no será posible desde el interior sino desde las instituciones occidentales propias de la globalización. “El conocimiento de la razón ilustrada liberaría al espíritu del individuo

1. En Latinoamérica, gracias a los estudios poscoloniales se ha dado una crítica al considerar que los derechos fundamentales nacen de una experiencia particular, la europea. El problema resulta porque algunas realidades particulares se instituyeron como universales, esto es, la historia europea se posicionó como la historia universal. Edgardo Lander, sociólogo venezolano, posiciona el cuestionamiento de la historia europea como historia universal, historia que había encontrado en el “espíritu absoluto” hegeliano y su universalidad y el derecho a la propiedad de Locke sus más valiosos defensores. “Esta construcción tiene como supuesto básico el carácter universal de la experiencia europea. Las obras de Locke y de Hegel –además de extraordinariamente influyentes– son en este sentido paradigmáticas. Al construirse la noción de la universalidad a partir de la experiencia particular (o parroquial) de la historia europea y hacer la lectura de la totalidad del tiempo y del espacio de la experiencia humana a partir de esa particularidad, se erige una universalidad radicalmente excluyente” (Lander, 1993, pp. 16-17). Cabe destacar que en relación a Hegel, Judith Butler recoge una posición matizada, es decir, insiste en la anterior crítica, pero también muestra la bondad hegeliana. De la crítica insiste en la apropiación “imperialista” con la que se asume la otredad. Como bondad señala que la relación con el otro siempre se da en cuanto exterioridad; es decir, el sí mismo y el otro se encuentran afuera, espacio en el que el sí mismo se desarrolla y pierde porque cuando se recoge no es capaz de recoger todo su pasado. “Siempre soy, por decirlo así, otra para mí misma, [...] de hecho, si seguimos la Fenomenología del espíritu, los encuentros que experimento me transforman invariablemente” (Butler, 2009, p. 44).
2. Por contrafáctico se entiende la imposibilidad de poner en la práctica una realidad. Pero la temática de trasfondo en esta ocasión (según Thiebaut) es cómo puede una teoría política o un fragmento de ella ser leída en un contexto distinto al de su surgimiento. En otras palabras, cómo determinadas instituciones y justificaciones teóricas (p.e., de la experiencia democrática usamericana o de otras) pueden ir más allá de sus contextos de surgimiento; cómo puede una teoría política liberal ser recibida en países de deficiente experiencia histórica democrática como los musulmanes; cómo pueden algunos conceptos ligados a experiencias –por ejemplo, el pluralismo religioso y la libertad de conciencia– ser leídos en sociedades en las que esas experiencias han estado ausentes (Cf. Thiebaut, 2008).
3. Cabe destacar que para Mernissi este pensador posicionó en occidente la desposesión del logos en la mujer: “La mujer ideal en Kant es la que no abre la boca. Según Kant, los vastos conocimientos no solo destrozaban los encantos de una mujer sino que además mostrar dicha sabiduría aniquila la propia femineidad” (Mernissi, 2006, p. 107).

musulmán del yugo del más allá, de los continuos sentimientos de culpa y de la tentación del fundamentalismo” (Hirsi, 2007, p. 34).

La estructura social islámica impide todo acercamiento interpretativo y menos si llega de la democracia occidental. Los tres baluartes del mundo musulmán, a saber, la religión, la moral y la sexualidad, impiden tal aproximación. El primero forja una relación con Dios basada en el miedo; el segundo establece una única fuente de moral: el profeta, y en este sentido Hirsi señala la imposibilidad de consensuar los criterios valorativos morales de la cultura musulmana. Y el tercero pone en evidencia la carga cultural tribal y machista de la moralidad sexual musulmana: la mujer como propiedad del hombre y el dogma de la virginidad (que justifica en muchos casos la ablación del clítoris). Es decir, aunque la necesidad de ilustrarse es apremiante, los tres pilares del islam antes descritos impiden dicho proceso y junto con la idea del ciudadano no musulmán como infiel le permiten afirmar a Montserrat Iglesias lo siguiente: “El Islam –asegura Hirsi–, no es compatible con las exigencias del Estado de derecho occidental y los problemas de integración de los musulmanes en el mundo occidental son por tanto graves e incluso irresolubles” (Iglesias, 2010, p. 26).

Entonces, ¿cómo entender la declaración de El Cairo en la obra de Mernissi? En mi opinión hay dos maneras: la primera corresponde a una actitud esperanzadora manifestada en *Sueños en el umbra*; la segunda incumbe a un posición más realista exteriorizada en *Islam and democracy: fears of the modern world*. En efecto, mientras la primera obedece a los sueños de la pequeña nacida en un harén, la segunda atiende a un análisis más riguroso de la realidad y los textos del Corán en el que se vale de la metáfora de la *Haguza* –un monstruo temido por desconocido–, para concretar una perspectiva.

Ahora tu abuelo ha cambiado y apoya los ideales nacionalistas como casi todos los notables de las grandes ciudades, y esto incluye el respeto al individuo, la monogamia, la abolición de la esclavitud y

todo lo demás. [...] Llamar al pato Lalla Thor era la forma en que Yasmina participaba en la creación del Marruecos nuevo, hermoso, el Marruecos que yo, su nietecita, heredaría. [...] Yo crecería en un reino maravilloso en que las mujeres tendrían derechos, incluida la libertad de abrazar a sus maridos todas las noches. Pero aunque Yasmina lamentaba tener que esperar ocho noches para yacer junto a su esposo, añadía que no debía quejarse demasiado porque las esposas de Harun al-Rasid, el califa abasí de Bagdad, habían tenido que esperar novecientos noventa y nueve noches, porque él tenía mil jaryas o esclavas (Mernissi, 2000, p. 41).

The human rights charter is a little like haguza: neither seen, nor known, and resembling everything bizarre. It will remain like haguza, until the day it leaves the briefcases of our diplomats and enters the public schools and the suqs (Mernissi, 2002, p. 62).

En otras palabras Mernissi es consciente de la incompatibilidad entre la democracia y el mundo del islam, pero también empodera dicha relación a partir de un rasgo progresivo, es decir, los derechos fundamentales exigen una “lucha de reconocimiento”. Así, la muerte de Sherezade –según Haddad por negociar sus derechos fundamentales– debe ser condenada ya que ellos, aun contando con el apoyo restringido de la ley natural⁴, exigen una “lucha” progresiva. Mernissi ayuda a comprender esta realidad pues posiciona la disputa en las escuelas públicas y el mercado, lucha que extiende en su obra a favor de los derechos de la mujer⁵. En este sentido se puede afirmar que su análisis de Sherezade le permite asumir una postura política en la que invita a la transformación del consenso vigente, y algunas críticas para Occidente desde el mundo musulmán (entre ellas la belleza sin inteligencia) fundadas en la contraposición de la estética oriental del harén y la recepción que hizo de él la estética occidental, además de la práctica de estereotipar la imagen corporal femenina exigida por la industria publicitaria.

Pero Sherezade también le sirve a Mernissi como plataforma de denuncia de la cultura machista y misógina que subyace al consenso vigente

4. Muguera denominó a este el “principio de disidencia”, un espacio que se caracteriza porque sobre sus certezas no acepta discusión alguna. Pero no es un espacio cerrado; acepta aquellos nuevos elementos normativos discutidos y aceptados por la esfera pública. (Cfr. Muguera, 1998).
5. Cabe destacar autores como Said y Sardar que denuncian la imagen orientalizada de oriente; es decir, aquella en la que se olvidan espacios vitales y propios en la construcción de una imagen válida de Oriente. Occidente creyó poseer la verdad de Oriente. “Occidente vivió con el Oriente islámico y con sus propias ideas orientalistas por espacio de ochocientos años antes de tener encuentros significativos con cualquier otro Oriente” (Sardar, 1999, pp. 99-100).

en Oriente. Si en *Los sueños del umbral* señala la ausencia de activistas feministas en Marruecos, es decir, la desaparición de las mujeres en cuanto sujetos de derecho también las reivindica con las voces de algunas mujeres árabes (campesinas, obreras y mujeres dedicadas al servicio doméstico) que irrumpen en el escenario público para exigir una revisión crítica de la perspectiva masculina dominante. Aunque el diálogo y la colaboración entre los sexos es el hilo conductor en este libro, su intención es denostar ese discurso masculino (al que denomina “sonoro”) sobre la base de la estructura familiar, espacio en el cual se visualiza esta transformación: “El discurso femenino pone de manifiesto que las mujeres están en una situación de subversión total en lo que concierne a la pareja, reivindican una relación basada en la igualdad en el plano afectivo y económico, como único modelo conyugal viable y se vuelcan totalmente en su construcción” (Mernissi, 2000a, p. XIX).

Sin embargo, hay dos críticas importantes que se hacen al análisis de Mernissi⁶ y que de manera particular recaen sobre su desarrollo feminista. La primera es la no existencia de la comprensión unificadora de cultura y la segunda alude a una posición ambigua en su crítica a la agencia identitaria del “nombre del padre”; es decir, la posición excluyente del machismo, aunque la crítica es retomada y reforzada por su análisis feminista⁷:

Dismissing the conventional anthropological notion of culture as a set of social practices common to a special locale, nation, or tribe, and the assumptions of Muslim feminists like Mernissi about the territorialized oppressive Islamic culture of the Maghreb, this book argues not only that there is no homogeneous or unifying Islamic culture in the Maghreb but more important, that the so-called Islamic culture that Mernissi denounces is in fact nothing but a current ideological or political invention that masquerades as an authentic Islamic tradition (Zayzafoon, 2005, p. 2).

Mernissi reinforces the Law of the Muslim Father she is criticizing. She does nothing but reverse the

terms of the Muslim symbolic: to the Law of the Muslim Father, she substitutes the Law of the Muslim Mother (Zayzafoon, 2005, p. 22).

Entonces, ¿cuál es el feminismo de Mernissi?; ¿cuál es su relación con Sherezade?

El feminismo en Mernissi

Mernissi acepta que la disposición normativa del instinto sexual es lo que distingue a las sociedades⁸. Por un lado están aquellas en las que se interioriza la prohibición sexual; por el otro se tienen las sociedades que confían en las medidas externas. Sin embargo, Mernissi discute el papel de la normatividad en el sentido de que para ella esta no es efectiva en la regulación de la moralidad social, por tanto ha de ser otro el elemento distintivo de las sociedades y es el concepto de sexualidad femenina el que cumpliría dicha condición. Así, Mernissi ubica dos sociedades de acuerdo con la concepción que estas tengan de la sexualidad femenina. Si es pasiva la sociedad exige la aceptación de la normatividad; si es activa la sociedad es represora. Para determinar la dinámica sexual de la sociedad musulmana Mernissi plantea dos perspectivas: una explícita, que apunta al varón como activo y a la mujer como pasiva (cabe la metáfora conquista-subyugación) y una implícita, en la cual la mujer desempeña un papel activo. No obstante, los teóricos de la subjetividad han señalado equivocadamente la actividad y la pasividad femeninas como destructoras; es decir, ni la actividad ni la pasividad se libran de ser enjuiciadas por la esfera pública ya que de ellas provienen los dilemas que erosionan la sociedad.

Mernissi toma a Freud como ejemplo de la perspectiva explícita. Cuando este reconoció al sexo como la fuente de la civilización propició el examen de la diferencia de los sexos, diferencia que reconoce en primera instancia la bisexualidad. Freud desestima la base biologicista de la sexualidad a favor de una valoración cultural; sin

6. Para una revisión de las posturas críticas sobre Mernissi, Cfr: Rhouni, 2010.

7. A propósito de este reforzamiento de lo criticado, Butler señala cómo no necesariamente debe haber una correspondencia entre el agente y la subversión: “Aunque muchos lectores interpretaron que en *El género en disputa* yo defendía la proliferación de las representaciones travestidas como un modo de subvertir las normas dominantes de género, quiero destacar que no hay una relación necesaria entre el travesti y la subversión, y que el travestismo bien puede utilizarse tanto al servicio de la desnaturalización como de la reidealización de las normas heterosexuales hiperbólicas de género” (Butler, 2002, p. 184).

8. Cabe destacar que el posicionamiento feminista de Mernissi obedece a procesos sociales que aunque comienzan en la década de los cuarenta se pueden fechar en los noventa. (Cfr: Posada, 2006).

embargo, termina dejando de lado la restricción del biologicismo debido –según Mernissi– a un “capricho” suyo ya que era evidente su punto de vista a favor del condicionamiento cultural. “Freud elabora una teoría de la sexualidad femenina basada en la reducción: la castración de las características fálicas de la hembra” (Mernissi, 2003, p. 19). En lo que toca a la teoría implícita esta es analizada en la obra de Imam Ghazali. Según Mernissi, este refiere la lucha contra la mujer que se da en el seno de toda sociedad: “La mujer debe ser controlada para evitar que el hombre se distraiga de sus obligaciones sociales y religiosas. La sociedad puede sobrevivir solo creando instituciones que fomenten el dominio masculino mediante la segregación sexual y la poligamia para los creyentes” (Mernissi, 2003, p. 14).

Freud y Ghazali priorizaron la evidencia biológica sobre la cultura. El primero consideró la pasividad de la mujer en cuanto que su aporte a la reproducción era el óvulo, receptor del espermatozoide. El segundo consideró el óvulo con todo el poder creador y del cual dependía la vida. Sin embargo, uno y otro consideraron que las mujeres son destructivas para el orden social ya sea desde el punto de vista de su sexualidad o por sí mismas: “La ironía consiste en que las teorías musulmana y europea llegan a la misma conclusión: las mujeres son destructivas del orden social; para Imam Ghazali porque son activas, para Freud porque no lo son” (Mernissi, 2003, p. 23). En consecuencia, según Mernissi es comprensible que el mundo musulmán haya constituido una lectura masculina de la sociedad:

Parece que estamos ante las distorsiones más graves en el plano de las percepciones, distorsiones que por otra parte, repercuten en la manera como el Estado, aparato de decisión en materia de planificación y legislación, se sitúa y reacciona, a saber: el hecho de ver al hombre como el pilar de la familia, su proveedor y el único miembro activo en su seno (Mernissi, 2000^a, p. XVII).

Sin embargo, no es comprensible que haya olvidado y menospreciado a las mujeres, motivo por el cual no es insubstancial resaltar el posicionamiento estratégico de Sherezade. Ella se inserta en un lugar político en el que las lecturas que se hicieron de ella y de su triunfo –según Mernissi– alentaron y subvirtieron los elementos culturales que la desconfiguraban y rechazaban. Sherezade triunfa ante

Sahriyar pero también contra el sistema. Mernissi recoge la tradición literaria que expuso la bondad de Sherezade. De la obra *Sueños de Sherezade* dice: “[...] la narradora de cuentos se convierte en el símbolo de los inocentes aniquilados durante la Segunda Guerra Mundial”. De Taha Hussein conceptúa: “[...] la civilización podrá florecer cuando los hombres aprendan a dialogar en su intimidad, con los seres humanos que tienen más cerca: las mujeres que comparten su lecho”. De los pensadores musulmanes precisa: “Toda reflexión sobre la modernidad, entendida como la ocasión para eliminar por fin la violencia despótica, adoptó en el mundo islámico la forma de una ineludible exigencia de feminismo” (Mernissi, 2006, pp. 61-63). Pero el ingrediente decisivo –según Mernissi– por el cual se considera a Sherezade como la máxima exponente de la valoración femenina (y en relación también con los derechos humanos) es el rechazo a su origen en la tradición oral.

Si queremos comprender mejor por qué nuestra narradora sirve como símbolo de los derechos humanos en el Oriente actual debemos recordar que durante siglos las elites conservadoras se burlaron de *Las mil y una noches*, pues lo consideraban un producto del populacho y lo tachaban, salvo raras excepciones, de obra carente de valor cultural, dado que dichas fábulas se transmitían por vía oral (Mernissi, 2006, pp. 67-68).

Mernissi no solo recurre a Sherezade para posicionar el valor de la mujer sino que asimismo trabaja rigurosamente con las mujeres de carne y hueso. Ella no encuentra “[...] un solo caso en el que el discurso femenino presente al hombre como un ser fuerte y protector, y a la mujer como un ser débil que espera del hombre la protección y largueza” (Mernissi, 2000a: XVII; Cfr. Mernissi, 2004; 2002a).

Hasta ahora se ha señalado de manera sumaria la perspectiva feminista de Mernissi ante la cultura árabe. En ella se rescata el valor de personajes femeninos ficticios y reales a favor de una transformación social del mundo musulmán, transformación que elimina no solo el machismo y la misoginia que esconde el discurso oficial, sino que propicia las condiciones culturales, económicas y sociales que dan cuenta de sociedades cobijadas por los derechos humanos.

Conclusión

El feminismo de Mernissi es una propuesta que media entre dos posturas académicas. Por un lado, exige que la “ilustración” de Occidente llegue a Oriente y un claro ejemplo de ello es la defensa de los derechos humanos. Por el otro, exige que en el mundo musulmán se propicien los elementos necesarios para la implementación de los mencionados derechos. Es decir, mientras la lucha por el reconocimiento de las mujeres es la plataforma social y real que permite la subversión auténtica de la sociedad musulmana, el análisis de Sherezade demuestra que dentro del mundo árabe se dan posibilidades que alientan la lucha. Mientras Hirsi demuestra la incompatibilidad entre el mundo occidental y la democracia, Mernissi cree posible la existencia de compatibilidad. Mernissi tan solo depura en Occidente el imaginario que se tiene de Sherezade pero también del harén;

sin embargo, el discurso de Mernissi subvierte los imaginarios femeninos orientales, trabaja con ellos, reconstruye relatos autobiográficos, deconstruye ideas de Oriente y Occidente, y sobre todo, muestra los vacíos estereotipados tanto de Oriente como de Occidente. Entonces, ¿por qué comenzar con Sherezade? Porque ella es la excusa para implantar los gérmenes de la compatibilidad en la sociedad. Sherezade es la voz de los excluidos y despreciados del mundo árabe presente en todos los tiempos; es la feminización del discurso masculino, proceso que no pretende algo distinto de una sociedad justa. Sin embargo, es necesario señalar en Mernissi la posibilidad de que su feminismo caiga en la corriente ideológica. Es decir, si su discurso es libertario se debe evitar que bajo el pretexto de la libertad se manipule a la sociedad que cree en dicho valor. En otras palabras, las críticas apuntan a la posibilidad de una ideologización de su feminismo.

Bibliografía

- BUTLER, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires: Paidós.
- _____ (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia ética y responsabilidad*. Madrid: Amorrortu.
- HADDAD, Joumana. (2011). *Yo maté a Sherezade. Confesiones de una mujer árabe furiosa*. Madrid: Debate.
- HIRSI ALI, Ayaan. (2007). *Yo acuso: defensa de la emancipación de las mujeres musulmanas*. Barcelona: De bolsillo.
- IGLESIAS SANTOS, Montserrat. (2010). *Imágenes del otro. Identidad e inmigración en la literatura y el cine*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LANDER, Edgardo. (1993). “Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos”. En: Lander, Edgardo (compilador). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: Clacso.
- MERNISSI, Fatema. (2000). *Sueños en el umbral: memorias de una niña del harén*. Buenos Aires: Muchnik.
- _____ (2000a). *Marruecos a través de sus mujeres*. Madrid: Oriente y Mediterráneo.
- _____ (2002). *Islam and democracy: fears of the modern world*. New York: Basic Books.
- _____ (2002a). *El harén político: el profeta y las mujeres*. Guadarrama: Oriente y mediterráneo.
- _____ (2003). “El concepto musulmán de la sexualidad femenina activa”. En: Roxana Vásquez Sotelo. *Serías para el debate n°1*. Perú: Campaña por la convención de los derechos sexuales y los derecho reproductivos.
- _____ (2004). *Las sultanas olvidadas*. Barcelona: Quinteto.
- _____ (2006). *El harén en Occidente*. Madrid: Espasa Calpe.

- MARDRUS, J. C. (2007). *El libro de las mil noches y una noche*. Navarra: Cátedra.
- MUGUERZA, Javier. (1998). "Ética, disenso y derechos humanos". En: *Conversación con Ernesto Garzón Valdés*. Madrid: Argés.
- POE, Edgar Allan. (2010). "El cuento mil dos de Sherezade". En: *La narrativa completa*. Madrid: Cátedra.
- POSADA, Luisa Kubisa. (2006). "Sobre multiculturalismo y feminismo: diferencia cultural y universalidad". En: Cono, Rosa (Editora). *Interculturalidad, feminismo, educación*. Madrid: Catarata, Ministerio de Educación y Secretaría General Técnica.
- RHOUNI, Raja. (2010). *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*. Netherlands: Brill.
- SAID, Edward. (2010). *Orientalismo*. Barcelona: De bolsillo.
- SARDAR, Ziauddin. (1999). *Extraño Oriente. Historia de un prejuicio*. Madrid, Gedisa.
- THIEBAUT, Carlos. (2008). "Re-reading Rawls in Arendtian light: Reflective judgment and Historical Experience". En: *Philosophy and Social Criticism*, 34, 1-2 (Jan.), 137-155.
- ZAYZAFOON, Lamia Ben Youssef. (2005). *The Production of the Muslim Woman: Negotiating Text, History, and Ideology*. Lanham: Lexington Books.