

Desigualdad ciudadana.

Temas de justicia de género en el Medio Oriente y el África septentrional¹

Mounira Maya Charrad

El 10 de octubre de 2003, Shirin Ebadi, una abogada iraní poco conocida fuera de Irán, ganó el premio Nobel de la Paz en reconocimiento a su trabajo sobre los derechos de las mujeres en su país. El premio resaltó la lucha por los derechos de las mujeres no sólo en Irán, sino en el Medio Oriente y el mundo islámico. Al otorgar el premio, el comité del Nobel expresó su intención de animar al mundo musulmán a reconocer que el Islam y los derechos humanos pueden ir de la mano... [y] estimular la lucha del movimiento reformista en Irán en una época de insurrección y turbulencia extendidas en el Medio Oriente (*New York Times*, sábado 11 de octubre de 2003). La noticia produjo reacciones divididas dentro del país: mientras unos celebraban, muchos otros criticaban a Shirin Ebadi por su trabajo como *advocate* de los derechos de la mujer.

En el mismo mes, octubre de 2003, en el otro extremo de la región del MOAS (Medio Oriente y África septentrional) ocurrió otro evento importante relacionado con los derechos de la mujer. El rey de Marruecos anunció reformas a la ley de la familia, a favor de las mujeres con respecto al matrimonio y al divorcio. Al presentar estas reformas, invocó el Islam y citó textos del Corán para justificar cada innovación. Dijo que las reformas "mantenían las palabras de su ancestro, el Profeta" (*New York Times*, 11 de octubre de 2003). El anuncio produjo reacciones mixtas en Marruecos. Fueron menos dramáticas que las manifestaciones callejeras iniciales que surgieron como respuesta a una promesa de reformas a la ley de la familia, aunque las recordaron. El proyecto de reformas había llevado a muchos manifestantes a las calles de Casablanca para protestar contra cualquier cambio, mientras que otros protestaban el mismo día en la capital Rabat, a favor de las reformas.

¹ Una versión anterior de este documento se presentó en el taller del proyecto sobre Justicia de Género, Ciudadanía y Derechos (IDRC), Ottawa, realizado el 3 y 14 de noviembre de 2003. Las secciones de ese documento se tomaron de Mounira M. Charrad (2000). "Becoming a Citizen: Lineage Versus Individual in Morocco and Tunisia", en *Gender and Citizenship in the Middle East*, Suad Joseph, ed. Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Los dos sucesos que involucraron a Irán y Marruecos nos guían hacia varias observaciones que deberían recibir mayor atención en el discurso sobre el género en la región MOAS. Definida de manera general, esta región se extiende desde Afganistán por el oriente hasta Marruecos en el occidente, Turquía en el norte y Yemen en el sur. La primera observación es que las opiniones en los países de esta región están divididas, con porciones apreciables de la población a favor de reformas legales que amplíen los derechos de las mujeres. El punto de vista del mundo islámico formado de manera abrumadora por los tradicionalistas respecto al tema del género está, por consiguiente, seriamente cuestionado. Segunda observación: se mantienen diferentes interpretaciones del Islam y los modernistas que proponen las reformas, como el rey de Marruecos, apelan a ellas al igual que los conservadores, haciendo del Islam la justificación final ante posiciones contradictorias. Tercera observación: en ocasiones las reformas parecen provenir de lo que tiende a verse como regímenes políticos conservadores, como es el caso de la monarquía marroquí.

Este ensayo presenta un marco conceptual para el análisis de los derechos de las mujeres y la justicia de género en la región MOAS, identifica temas fundamentales para reflexionar y hace

recomendaciones sobre prioridades en las que se debe enfatizar en investigaciones futuras. Se señalan varias organizaciones de mujeres y tendencias importantes en la literatura.

Justicia de género en sociedades basadas en el parentesco: un marco conceptual

Como socióloga, defino los papeles de género como la posición asignada y relativa de mujeres y hombres en la sociedad. Considero que es útil pensar en la justicia de género como un medio para contar con relaciones más equitativas entre hombres y mujeres, que tiene como consecuencia que las mujeres se definan como ciudadanas iguales, con igualdad en autonomía y derechos dentro el orden social. En su centro, la ciudadanía implica el modo de incorporación de los individuos dentro del marco de una comunidad social y política. El concepto de ciudadanía, como se entiende en la actualidad, se conformó con la creación de la soberanía de las naciones Estado, donde la autoridad política está determinada por la Constitución. El punto de partida de los debates contemporáneos en casi todo el mundo se encuentra en la visión liberal de ciudadanía. Implica un concepto de la sociedad ideal como una asociación de ciudadanos libres e iguales dentro de una comunidad política. En principio, la ciudadanía no se da a través de relaciones de dependencia y se aplica a individuos con los mismos derechos, definidos por la ley dentro de una nación Estado. Sin embargo, en realidad el acceso a los derechos individuales, en una nación Estado en particular, con frecuencia se diferencia en muchas dimensiones, especialmente en el género.

Los temas de ciudadanía han recibido mucha atención de los expertos dentro del contexto de las sociedades de Occidente basadas principalmente en la clase social, que desde el punto de vista histórico se ha considerado como la principal división (Tilly 1996). En particular, el trabajo de Marshall (1964) avanzó en la discusión sobre la ciudadanía en Occidente, distinguiendo entre derechos civiles, políticos y sociales, y demostrando la manera cómo se diferencian por clase social. En la misma línea, el paradigma teórico de raza, clase y género ha dominado la discusión de la ciudadanía marcada por el género en las sociedades occidentales. Aunque estos modelos han probado su utilidad en el análisis de la historia social de Occidente, sugiero que no pueden transponerse para el estudio de la región MOAS, y que debemos reconceptualizar tanto los temas como el modo en que los explicamos.

Enfoque teórico y posición central del parentesco

El enfoque teórico que propongo resalta la importancia del parentesco en las sociedades de la región MOAS. Me refiero a ellas como "sociedades basadas en el parentesco", con lo cual quiero decir que, aunque las clases sociales realmente representan una división importante, los lazos familiares constituyen un mecanismo fundamental de integración social y una base del conflicto social. Utilizo el concepto de "solidaridades basadas en el parentesco", para indicar la forma de solidaridad social que une a las personas en diversas formas de acción colectiva en esas sociedades (Charrad 2001).

Una característica interesante de la organización social en la región MOAS ha sido el lugar que ocupan las estructuras de parentesco, dentro de la estructura social y en la política. La historia de la región se ha caracterizado por la importancia de la familia extensa patrilineal y su ramificación, en cuanto se refiere a linajes, linajes por línea paterna, clanes, grupos de familiares o tribus. El término "tribu" plantea problemas semánticos en las ciencias sociales y el discurso político, porque evoca diferentes significados para los eruditos que estudian distintas partes del mundo. Los grupos sociales llamados tribus en África subtropical, Australia, Irak y Yemen en efecto tienen poco en común en cuanto a su organización social. El término se ha sacado del discurso de la mayoría de las demás regiones del mundo, pero no en MOAS. Como reflejo de la importancia del concepto en

el Medio Oriente, la Biblioteca del Congreso de Estados Unidos la consideró desde hace tiempo como una categoría clasificatoria adecuada para la región. Resulta muy interesante que los medios de noticias, impresos y de otra índole, ahora usan el término de manera rutinaria en sus informes sobre el Medio Oriente. Aunque debemos conservar el concepto de tribu, considero que "estructuras de parentesco" es un término más neutral. Sin considerar una terminología particular, lo importante es que las estructuras de parentesco que se extienden desde la línea paterna han desempeñado papeles importantes en la economía, la política y cada aspecto de la sociedad.

Lejos de ser un vestigio del pasado, los linajes siguen ocupando un lugar central en las relaciones sociales actuales. Como la coyuntura entre política y relaciones de género, conforman la posición de hombres y mujeres en la familia y en la comunidad más grande. Sin embargo, tienen un significado especial para las mujeres, quienes están sujetas no sólo al poder de los esposos o la dominación masculina, sino también al poder de la familia. Limitando severamente la autonomía de la mujer, los linajes tienden a imponer opciones en los hombres, igual que en las mujeres con base en lo que es mejor para el linaje como un todo; y la imposición es mayor para las mujeres. El peso de los linajes y la familia extensa en la región MOAS hace necesario distinguirlo de la forma de patriarcado, definido como dominación masculina y empleado en las discusiones de género en Occidente. El concepto de "patriarcado estructurado por el parentesco", dentro del cual me refiero específicamente a la primacía del grupo familiar acoplado con el poder de los parientes masculinos sobre las mujeres, es más apropiado para la región MOAS.

Naciones Estado y solidaridades basadas en el parentesco

Los conceptos de sociedades basadas en el parentesco, solidaridades basadas en el parentesco y patriarcado basado en el parentesco tienen implicaciones para el desarrollo de las naciones Estado en la región MOAS, SUS políticas sobre género y los procesos mediante los cuales las mujeres han alcanzado sus derechos. La importancia del parentesco afecta al Estado, uno de los actores sociales principales involucrados en la construcción de ciudadanía y justicia de género. La diversidad de políticas y experiencias relacionadas con la ciudadanía y la justicia de género en la región MOAS se debe principalmente a los distintos patrones de desarrollo del Estado. En esta discusión, presento ejemplos empíricos de mi investigación en el Magreb (es decir, la parte occidental del mundo árabe y África septentrional constituida por Túnez, Argelia y Marruecos). El análisis se considera como un modelo general, también con aplicabilidad en otros países de la región MOAS.

Los académicos han interpretado el surgimiento de los estados modernos como un proceso social que amenaza y en ocasiones erradica los lazos específicos de las aldeas, comunidades locales, linaje, grupos familiares o tribus. Al tratar el desarrollo de la nación Estado, los académicos hacen hincapié en la trascendencia de las lealtades tribales y de parentesco. El desarrollo de un Estado moderno ciertamente implica integrar los lazos específicos de la comunidad a una nueva entidad política más amplia: el Estado. En el caso de Europa occidental fueron los lazos de las aldeas, mientras que en el Magreb, fueron los de las tribus. Sin embargo, estos vínculos específicos no siempre pierden su importancia política dentro de la nación Estado. Pensemos en Arabia Saudita, Irak o Kuwait como ejemplos de naciones que han preservado el papel que tienen estos linajes y familias extensas en la política y la economía. Jordania, en donde las tribus están integradas realmente como grupos reconocidos dentro del sistema político, también es un ejemplo notable de este fenómeno.

El desarrollo del Estado nacional en Túnez, Argelia y Marruecos ilustra cómo las estructuras de parentesco jugaron un papel importante en la formación de la política, y la manera como esto, a su

vez, conformó toda la política de género del Estado soberano en las postrimerías del dominio colonial. En Marruecos, el Estado soberano, encabezado por la monarquía, se desarrolló como la autoridad suprema bajo la cual se permitieron y, en ocasiones, se estimularon, alianzas y formaciones muy particulares, basadas en el parentesco. En Argelia, las divisiones dentro de la élite produjeron facciones poderosas que movilizaron a las comunidades vinculadas por parentesco de las áreas rurales como un mecanismo de presión para mantenerse en el poder dentro del gobierno nacional. Otras fracciones de la élite se desarrollaron de manera independiente de esas comunidades y se dedicaron a debilitarlas. Por el contrario, el Estado tunecino se desarrolló manteniendo su autonomía respecto a dichas alianzas, y cuando llegó al poder organizó políticas que las minimizaran o erradicaran. En consecuencia, muchas políticas de Túnez se dirigieron a transferir la lealtad de comunidades particulares a la entidad de la nación Estado soberano. Las diferentes orientaciones generales de la política señaladas antes, moldearon el marco de referencia para la manera como los temas de ciudadanía y género se tratarían en cada uno de los países del Magreb.

Diferencias en la ciudadanía de hombres y mujeres

Sostengo que la ciudadanía tomó diferentes formas y adquirió particularidades distintas para mujeres y hombres, en parte como resultado de las diferentes posiciones ocupadas por las estructuras de parentesco, en el desarrollo de la nación Estado soberano. Esta teoría propone que los derechos individuales de las mujeres se vieron afectados en las sociedades donde los linajes y las estructuras sociales de parentesco se mantuvieron como elementos centrales de la estructura social, y como anclaje del poder político, tras la caída del régimen colonial como en Marruecos y Argelia (Charrad 2001). Los derechos de las mujeres se subordinaron a los privilegios de los hombres como miembros del linaje patriarcal. Por el contrario, las mujeres ganaron mayor autonomía legal cuando los linajes patriarcales extensos se debilitaron, como en el caso de Túnez.

Mientras que en Marruecos el discurso legal en el Estado poscolonial tendía a ratificar los privilegios del parentesco, en Túnez la ley dedicó mucho más espacio a la formación del individuo y, en consecuencia, incluyó más derechos para las mujeres. En Marruecos y Argelia, los linajes conservaron más importancia en la política que en Túnez. Marruecos es un ejemplo de la manera como, al final del régimen colonial, los derechos de ciudadanía de las mujeres se redujeron a favor de los linajes patriarcales dominados por los hombres. Por el contrario, en Túnez, donde las estructuras de parentesco ejercieron mucha menos influencia social y política en el Estado moderno, las mujeres alcanzaron derechos individuales significativos, aunque se mantuvieron muchos aspectos de la desigualdad de género. A medida que las estructuras de parentesco perdieron poder en Túnez y mantuvieron su fuerza en Marruecos y Argelia, el discurso legal exhibió un equilibrio diferente entre la universalidad de los derechos individuales y los privilegios particulares de los hombres o del linaje.

La política implementada en las naciones Estado recién formadas después del régimen colonial dio forma a la agencia [o falta de] de las mujeres la cual se desarrollaría décadas más tarde. Si tomamos un enfoque histórico a largo plazo, las organizaciones y los movimientos feministas sólo se desarrollaron hasta hace poco. Surgieron en serio en el Magreb en las décadas de 1980 y 1990. En ese período, entraron en actividad para exigir reformas legales respecto a la familia y la ciudadanía. Por ejemplo, las *advocates* de los derechos de la mujer desempeñaron un papel importante para ejercer presión sobre el sistema político de Marruecos, a finales de la década de 1990 y comienzos de la de 2000. Las reformas de 2004, que ampliaron los derechos de la mujer en relación con el matrimonio y el divorcio, en parte se debieron a sus acciones (Women's Learning Partnership for Rights Development and Peace 2004). Las reformas a la Ley de Ciudadanía en

Túnez, a comienzos de la década de 1990, son otro ejemplo (Charrad 2000). Las activistas de Marruecos y Túnez no están solas. Hoy día, la atención a la política de género en cualquier país específico de la región MOAS debe tener en cuenta la función de las *advocates* de los derechos de la mujer.

Islam y diversidad

El marco de referencia propuesto en este documento desafía el enfoque imperante que considera al Islam como la fuente principal (o a veces la única) del estatus de la mujer en el Medio Oriente. Un excelente trabajo en la región MOAS ha buscado descubrir la ideología de género incorporada en los principales textos originales del Islam (Joseph 2000; Ahmed 1992). Esto es importante porque los textos, aunque abiertos a diversas interpretaciones, han brindado un elemento común en todo el mundo islámico. Sin embargo, esto es sólo un aspecto del tema. El Islam también ha entremezclado muchos otros factores como costumbres locales, política, estructuras socioeconómicas y la coyuntura histórica para conformar la interpretación de la ley de distintas maneras, dependiendo de la época y las circunstancias. Como otras culturas del mundo, el Islam provee un marco de referencia general, que considero útil para referirse a él como una identidad general, con una serie de posibles interpretaciones que se encuentran a lo largo y ancho de la tradición islámica. El Islam como cultura exhibe tanto similitudes como elementos de diversidad.

En su convincente crítica del orientalismo, Edward Said (1978) muestra que el argumento que ve al Islam como atemporal y monolítico, presenta deficiencias intelectuales y responde a intereses políticos. Tratar la cultura islámica como estática oscurece los procesos mediante los cuales la ley islámica se ha construido histórica, social y políticamente. Esa perspectiva no sitúa a las sociedades islámicas dentro de su verdadero contexto histórico y geográfico; además, desconoce las particularidades de tiempo y lugar que son centrales para la formación de una cultura. Aunque el determinismo islámico se ha puesto de moda en el discurso público, especialmente con respecto a las normas de género y la posición de las mujeres en la sociedad, no refleja la diversidad de normas, leyes y comportamientos del mundo islámico. En el mundo islámico, las manifestaciones culturales permiten que los símbolos se usen con flexibilidad. En las sociedades islámicas, como en cualquier otra, el Estado, los grupos sociales y los individuos renegocian la cultura en el contexto de sus circunstancias sociales particulares e intereses. Esto se aplica a los grupos políticos que acuden al Islam como la máxima fuente de inspiración para su posición particular, incluso cuando el propio Islam toma posiciones muy diferentes sobre las normas de género y la ley islámica.

Los debates más recientes sobre ciudadanía en diferentes regiones del mundo reflejan los temas principales involucrados en el futuro de cada región. En la actualidad, en Occidente, los debates sobre igualdad de derechos y libertades consideran a la ciudadanía en relación con clase social, diversidad étnica, bienestar, multiculturalismo, multilingüismo e inmigración. En la región MOAS, los debates más profundos se concentran en el género y la incorporación de la mujer en la vida política. De hecho, el carácter futuro de las sociedades y estados de la región MOAS se siguen objetando cuando se debate la integración plena de las mujeres en la comunidad política. Los temas sobre derechos de las mujeres en esta región indudablemente involucran preguntas acerca del papel fundamental de los lazos de parentesco en la estructura social, el de la formación social basada en los vínculos familiares dentro de la política y la suerte del patriarcado basado en el parentesco. Estos temas ponen en duda lo que ha sido las entrañas mismas de la organización social en el Medio Oriente y África septentrional.

Derechos de la mujer: áreas más debatidas dentro de la ley

Si se acepta el concepto de ciudadanía de Rawls (1971) como libertades y derechos básicos iguales, entonces en el contexto del mundo actual, se deben incluir derechos personales básicos, como el derecho a escoger cónyuge, el derecho al divorcio, el derecho a tener la custodia de los propios hijos, o el derecho a heredar propiedades de los parientes. Si las mujeres se van a convertir en ciudadanas con derechos plenos en la comunidad política de la nación Estado, se han ganado estos derechos tanto como los hombres. Los derechos personales básicos de las mujeres han estado entre los temas más debatidos de la ley en la historia del mundo islámico, durante el período contemporáneo en la región MOAS.

Los debates sobre la ley familiar han llevado a conflictos y derramamientos de sangre en muchos períodos de la historia islámica, y especialmente en épocas recientes. El punto crucial del problema es el conjunto de leyes sobre matrimonio, divorcio, custodia, herencia y nacionalidad, que tienen en común temas de autonomía legal para las mujeres. En el discurso diario, con frecuencia se alude a las leyes como derechos de la mujer. En el mundo islámico, la ley familiar tiene un punto de similitud con el tema del aborto en Occidente. Tal como el aborto para el cristianismo, las leyes familiares promulgadas en el Islam son "la punta del iceberg" bajo el cual existen perspectivas del mundo complejas y en conflicto. Ellas incluyen preguntas profundas que a menudo no se hacen. De manera similar al aborto en otras partes del mundo, la ley familiar implica un "choque de absolutos" (Tribe 1992). Esto genera controversias intensas a menudo basadas en fundamentos morales sobre los que es imposible dialogar.

Cualquier ley familiar contiene en sí misma un concepto de género y un concepto de parentesco. La ley familiar islámica da a las mujeres un estatus subordinado, dando poder a los hombres sobre ellas, como esposos y como parientes masculinos. La ley islámica aprueba el control sobre las mujeres por parte de su propio grupo familiar. Cualquier ley familiar también define el parentesco, porque determina algunas relaciones en la unidad familiar, a algunas las privilegia y a otras les da menor significado. Los conceptos de solidaridad en la unidad familiar penetran la legislación familiar, aunque pueden ser implícitos. Por ejemplo, después de que en Occidente surgiera la familia nuclear moderna centrada en los hijos, la legislación familiar generalmente ha definido las relaciones entre padres e hijos y entre cónyuges como privilegiadas. La ley islámica es muy diferente en este sentido: presenta una imagen del vínculo conyugal como frágil y fácil de romper, mientras que identifica el linaje paterno con una red de vínculos duraderos. La ley familiar islámica decreta que la cohesión del linaje paterno -un grupo extenso con vínculos de parentesco- está construido sobre lazos fuertes que unen una comunidad de parientes masculinos. Organiza el patriarcado basado en el parentesco y las solidaridades basadas en el parentesco, que han sido las características principales de la organización familiar de la región MOAS.

El análisis siguiente presenta unas de las áreas sobre derechos de las mujeres que suscitan más debates en la región. Dado que las interpretaciones de la ley islámica varían de país a país, y de comunidad a comunidad, no es apropiado considerar una sola interpretación como representativa de esa ley. La discusión siguiente debe entenderse como una identificación de temas importantes, y no como una descripción de jurisprudencia real en la región MOAS, y se basó en Charrad (2001), Esposito (2001), Ahmed (1992) y Cherif (1991). Señalo algunas de las interpretaciones más rígidas o conservadoras de la ley: aquellas que las *advocates* de derechos de la mujer están debatiendo, y en las cuales quieren ver cambios en la legislación de sus respectivos países.

Edad para el matrimonio

El tema es la edad mínima para casarse. Las *advocates* de los derechos de la mujer en toda la región han esgrimido razones a favor de establecer una edad mínima ante la ley, y los debates se

han referido a cuál debería ser esa edad. Las interpretaciones conservadoras de la ley islámica no establecen una edad mínima para el matrimonio, de manera que éste se puede realizar legalmente a cualquier edad, pero con una condición: aunque el contrato mismo puede celebrarse antes de la pubertad, la consumación real no puede ocurrir sino hasta después de ésta. Como no es posible fijar una edad exacta para la pubertad, el tiempo para esa consumación queda a criterio de cada familia. El contrato y la consumación del matrimonio pueden ocurrir, por consiguiente, en diferentes épocas. En realidad, pueden presentarse con uno o dos años de diferencia o, en algunos casos, con muchos más. De hecho, la estipulación autoriza a las familias a concertar el matrimonio de sus hijos e hijas cuando el novio y la novia aún son niños. Al no existir una edad mínima para el contrato matrimonial, la ley deja abierta la posibilidad de matrimonios infantiles. Por consiguiente, las interpretaciones conservadoras dejan la decisión directamente en manos de las familias, y hacen posible que ellas controlen las alianzas matrimoniales.

Consentimiento para el matrimonio y guardianes matrimoniales

Las interpretaciones conservadoras de la ley islámica otorgan prerrogativas al padre o tutor legal de la mujer respecto al contrato matrimonial. Una novia no necesita expresar su consentimiento para casarse cuando existe un contrato. En realidad, la ley no exige la presencia de la novia en el contrato matrimonial para que sea válido. Ella tiene un "guardián matrimonial", generalmente su padre o, en ausencia de éste, otro pariente masculino, a quien los miembros de la familia designen como su guardián legal. El guardián matrimonial habla en nombre de la novia y transmite su consentimiento ante dos testigos que asisten al contrato de matrimonio. Sólo la expresión verbal del consentimiento del guardián, no de la novia, hace que el matrimonio sea legalmente válido. En caso de desacuerdo entre la mujer y su padre sobre la elección de un esposo, el derecho de la decisión está otorgado legalmente al padre o guardián legal. Así, la Ley Maliki otorga la última palabra sobre el matrimonio de una mujer a un hombre.

Un concepto legal específico (*jabr*) expresa el poder restrictivo del guardián o padre sobre el matrimonio de una mujer. El término se refiere a la prerrogativa legal de un hombre para mantener a una mujer bajo su custodia hasta que él elija al esposo, si considera que el matrimonio es benéfico para ella. Durante siglos, en la historia de varios países de la región MOAS, la ley ha combinado la costumbre y la práctica para fortalecer el poder paterno sobre las hijas. Las interpretaciones conservadoras de la ley islámica otorgan al padre el derecho a que su hija contraiga matrimonio obligatoriamente. Al combinar este derecho paterno con la posibilidad del matrimonio entre niños, la ley legitima el control sobre las alianzas matrimoniales por parte de los miembros masculinos de la red familiar. En la práctica, las hijas pueden oponerse a las decisiones paternas; sin embargo, si hay conflicto, la ley valida el poder del grupo familiar antes que las elecciones individuales. Los defensores de los derechos de la mujer han demandado la abolición del principio del "guardián matrimonial".

Divorcio y repudio

Las interpretaciones conservadoras de la ley islámica facilitan el fin del matrimonio. En ellas se ofrecen tres procedimientos para este fin: el repudio unilateral de la esposa por parte del esposo, un repudio "negociado" entre los cónyuges o una disolución judicial del matrimonio mediante una apelación ante un juez religioso (*qadi*). Las formas más notables de divorcio son las dos primeras. En el repudio unilateral, el esposo tiene derecho legal a dar por terminado el matrimonio simplemente pronunciando tres veces la fórmula: "Yo te repudio". Esto es suficiente para que el divorcio sea efectivo. La ley no establece la intervención de ninguna autoridad judicial o religiosa; el marido tiene el privilegio de terminar el matrimonio a su voluntad, sin presentarse ante un tribunal.

En el divorcio por repudio unilateral se deben subrayar varias características: i) La ley hace del repudio una prerrogativa exclusiva del esposo y no da ningún derecho equivalente a la esposa. ii) Una mujer no cuenta con ningún recurso legal; una vez que su marido ha tomado la decisión de repudiarla, ella solamente puede aceptar. iii) El repudio es un acto doméstico en donde no intervienen los tribunales. Es una cuestión privada. Si un hombre desea dar por terminado su matrimonio, la ley pone pocos obstáculos en su camino.

De acuerdo con los textos originales, un repudio no puede ser una decisión instantánea. En principio, la fórmula del repudio tenía que pronunciarse en tres ocasiones diferentes, con un intervalo de tres a cuatro meses entre la primera y segunda oportunidad, y de nuevo entre la segunda y la tercera. Los intervalos significaban que se daba al esposo la oportunidad de considerar su decisión y quizá recuperar a su esposa. Además, establecía el tiempo necesario para determinar la paternidad, si se requería. Entonces, originalmente, un repudio sólo podía ser efectivo después de un período de seis a ocho meses. No obstante, con el paso del tiempo, la simple pronunciación de la triple fórmula del repudio comenzó a ser aceptada ampliamente. Una declaración, en lugar de tres, se convirtió en la forma predominante del repudio ante la ley, la cual evolucionó en la dirección de dar una permisividad gradualmente mayor con respecto a este tema.

Incluso, el esposo puede divorciarse de su esposa simplemente declarando su intención de hacerlo, mientras que la mujer no puede hacer lo mismo. Ella debe interponer un proceso legal si quiere divorciarse. Debe apelar ante un *qadi*, quien puede ordenar el fin del matrimonio, si considera que la mujer tiene razón. La Ley Maliki recomienda al juez otorgar el divorcio a una mujer si ha ocurrido cualquiera de las situaciones siguientes: i) El esposo no reveló un problema que ya existía antes del matrimonio, como en el caso de una enfermedad física o mental grave o impotencia sexual. ii) El marido tiene una ausencia prolongada por razones legítimas o desconocidas; dependiendo de las circunstancias particulares, la ausencia tiene que ser por lo menos de uno a cuatro años para ser considerada como causal de divorcio. iii) El esposo no mantiene a su esposa y sus hijos aunque cuenta con los recursos financieros para hacerlo. iv) El esposo abusa físicamente de su esposa. El juez religioso decide si la esposa ha podido suministrar suficiente evidencia convincente. Si lo ha hecho, la ley le exige otorgarle el divorcio. Las *advocates* de los derechos de la mujer han exigido la abolición del derecho unilateral de repudio del esposo, que el divorcio solamente se presente ante una corte y que las mujeres tengan igualdad de derechos para iniciar un divorcio y entablar un proceso para eso.

Poligamia

La poligamia se combina con el repudio unilateral para amenazar la unión marital. Las interpretaciones conservadoras de la ley islámica permiten que un hombre se case hasta con cuatro mujeres, con una pequeña reserva. El texto de *la sharia* indica que un hombre que tenga varias esposas debe tratarlas con equidad y evitar la injusticia. Si se considera incapaz de tratar por igual a varias esposas, se le aconseja permanecer monógamo. Un famoso verso del Corán señala: "Cásate con las mujeres que parezcan buenas para ti: dos, tres o cuatro de ellas. Sin embargo, si temes que no puedes mantener la igualdad entre ellas, cástate sólo con una..." En la *sharia* no hay ninguna especificación adicional de lo que constituiría trato desigual. La valoración subjetiva de lo que del esposo considera justo constituye la única restricción.

La poligamia ha atraído bastante atención hacia las discusiones sobre la ley familiar islámica. Junto con la amenaza del repudio unilateral, la poligamia es una fuente importante de desigualdad en la relación entre un hombre y su esposa. El solo hecho de que una mujer tenga que compartir su casa y su esposo con otras esposas dice mucho acerca de la desigualdad de género inmersa en la ley.

Una mujer vive con la posibilidad constante de que su esposo tome otra esposa. Si ella no se comporta de acuerdo con los deseos de su esposo, corre el riesgo de tener que vivir en un hogar polígamo. Esto crea un incentivo para que la mujer cumpla con las decisiones y preferencias de su esposo. Para entender el significado pleno de poligamia, es importante tener en cuenta algunas de sus implicaciones complejas en la vida de las mujeres y para la estructura familiar.

Con frecuencia, la poligamia es un mecanismo para producir herederos en el Medio Oriente, pero disponible sólo para algunos. Si la primera esposa es estéril, la poligamia permite que un hombre se case con una segunda esposa con la esperanza de tener herederos, particularmente varones. Esto preocupa, dado que la presencia de los hijos históricamente ha contribuido al estatus social de un hombre, su poder en el grupo familiar y su seguridad en la vejez. Sin embargo, no todos pueden sostener un matrimonio polígamo. Un hombre debe contar con suficientes recursos para pagar el precio de dos o más bodas y para sostener a varias esposas. Si varias de ellas tienen hijos, también debe mantenerlos.

Aunque las imágenes de los harenes han cautivado la imaginación de los observadores occidentales, debe señalarse que la poligamia sólo pueden practicarla unos pocos. William Goode (1970: 90) señala que, "como es obvio para un pensamiento sensato, únicamente una pequeña minoría de árabes vivieron alguna vez en el harén clásico de la fantasía occidental". Aunque no tiene una extensión numéricamente importante en el Magreb, la poligamia tiene implicaciones importantes en la vida de las mujeres. Paradójicamente, permite contar con una forma de seguridad económica cuando las mujeres no disponen de medios de subsistencia independientes. Un hombre puede tomar una segunda esposa y, al mismo tiempo, mantener a su primera esposa estéril en lugar de divorciarse de ella. La poligamia permite que la primera esposa permanezca legalmente casada. Como según la ley islámica, el matrimonio obliga a un hombre a sostener a su esposa, la primera conserva su derecho al apoyo económico. La poligamia también hace posible el matrimonio levirático. Un hombre casado puede, no obstante, contraer nupcias con la viuda de su hermano y mantenerla a ella y a sus hijos. Como en el sistema de parentesco patrilineal del Medio Oriente los hijos pertenecen al grupo familiar del padre, un matrimonio levirático permite que la mujer viva con sus hijos en la familia de su esposo fallecido. Sin este tipo de matrimonio, ella podría quedar separada de sus hijos por el resto de su vida.

La legalidad de la poligamia también tiene otro conjunto muy diferente de implicaciones. Es probable que afecte la vida emocional de los cónyuges y la naturaleza del vínculo entre esposo y esposa. Por definición, la legalidad de la poligamia implica el concepto de que el enlace matrimonial no es exclusivo. Como un hombre puede repudiar a su esposa o tomar una segunda, tercera o cuarta, hay muy pocos incentivos para que cultive la relación con cualquiera de ellas. Las mismas presiones se aplican a las mujeres, pero por diferentes razones. Pueden ser repudiadas al antojo del marido o pueden tener que compartirlo con una, dos o tres mujeres más. La ley desalienta el vínculo de la esposa y la inversión emocional en la unión marital. Aunque Fátima Mernissi analiza la tradición islámica desde una perspectiva diferente a la que se presenta aquí, ella señala (1987: 115): "La poligamia es... un intento directo para impedir el crecimiento emocional de la unidad conyugal y lleva al empobrecimiento de la inversión de esposo y esposa entre ellos...".

Las *advocates* de los derechos de las mujeres han exigido abolir la poligamia. La mayoría de los países ha impuesto alguna forma de restricción en esto. Por ejemplo, exigen que la primera esposa sea informada de que su esposo planea tomar una segunda esposa, y al juez se le recomienda otorgar el divorcio a la primera esposa si ella así lo quiere. Turquía y Túnez son los únicos países que han prohibido la poligamia.

Separación de bienes en el matrimonio

La ley islámica prescribe la separación de bienes en el matrimonio. No ofrece la propiedad conjunta como una opción para una pareja casada. El patrimonio del marido y la mujer permanecen separados mientras dura el matrimonio. La esposa no tiene ninguna responsabilidad legal de sostener el hogar. Su propiedad le pertenece, y la ley le da derecho a administrarla a su manera, excepto por una pequeña restricción incluida en el rito Maliki: puede ceder libremente su propiedad a un miembro de su familia, en cuyo caso el esposo no tiene derecho a intervenir. Sin embargo, si trata de dar más de un tercio de sus activos a alguien que no sea miembro de su familia, el esposo tiene derecho a impedirlo y una donación hecha de esta manera será declarada nula. De otro modo, la mujer tiene autoridad sobre la administración y uso de su riqueza.

El esposo tiene control completo sobre sus propios activos sin ninguna restricción, cualquiera que sea. Su esposa no tiene ningún derecho legal a intervenir en la administración de esa propiedad bajo ninguna circunstancia. La ley le da derecho a la esposa a recibir alimento, vivienda, vestido y mobiliario de su esposo. Una vez que los ha recibido, no tiene por qué preguntarle a su esposo qué hace con el resto de sus activos o ingresos. La separación de bienes es total entre esposo y esposa, haciendo que los asuntos de propiedades sean manejables en caso de repudio o muerte. Bajo la ley islámica, el matrimonio puede crear algunos vínculos financieros, si los hubiere, entre los cónyuges.

Las *advocates* de los derechos de las mujeres han tenido dos opiniones sobre este tema: algunas consideran que es positivo que la mujer conserve el control sobre los activos con los que llega al matrimonio pues así se protegen del control del marido. Otras sostienen que la separación de la propiedad despoja a las mujeres de los activos que acumuló la pareja durante el matrimonio, ya que esos activos tienden a quedar a nombre del él.

Adopción y custodia de los hijos

En la ley islámica, la filiación solamente se puede establecer por vínculos de sangre. La ley no reconoce la adopción e incluso, si se practica, no es válida legalmente, en el sentido de que no permite que el hijo adoptado tenga los derechos de los hijos sanguíneos; por ejemplo, no permite ningún derecho de herencia. Una pareja casada no puede tomar la decisión de integrar a un extraño a la red de parentesco. Tiene que existir una conexión real de la sangre con el linaje para que un individuo tenga una identidad plena y sea parte del grupo familiar.

Las normas que regulan la custodia de los hijos después del divorcio son diferentes para hijos e hijas. Los varones quedan bajo custodia de la madre hasta la pubertad, mientras que las hijas permanecen bajo custodia de la madre hasta cuando se casan. Cuando el hijo varón llega a la pubertad, la custodia pasa automáticamente de la madre al padre. Si el padre no puede hacerse cargo de su hijo, uno de sus parientes varones tendrá la custodia. En un sistema de descendencia por línea paterna, como el que ha predominado históricamente en Medio Oriente, los hijos importan más que las hijas para perpetuar el linaje. En consecuencia, la ley islámica establece que el linaje paterno debe recuperarse a los varones tan pronto como los jóvenes empiezan a convertirse en adultos. A las hijas, quienes de cualquier modo perderán su linaje si se casan fuera de él, se les permite quedarse con la madre hasta el matrimonio.

Las *advocates* de los derechos de las mujeres en la región MOAS han exigido que las mujeres tengan mayores derechos de custodia sobre los hijos varones. Tales derechos se han extendido en algunos países donde la ley ahora establece, con frecuencia, que, en caso de divorcio, el juez debe

considerar el "mejor interés del niño" para otorgar la custodia. Todavía está lejos de ganarse esta batalla para que después del divorcio a las madres no se les prive de sus hijos.

Sucesión y herencia

Ninguna otra área del derecho islámico regula los derechos de la filiación paterna masculina tanto como lo hace en los asuntos de sucesión y herencia. Cualesquiera que sean las regulaciones específicas, en casos particulares, el eje básico de la ley tiene dos sentidos: i) Favorece a los hombres sobre las mujeres; una mujer siempre recibe la mitad de la herencia que recibiría un hombre en una situación similar. ii) La ley otorga privilegios de herencia a parientes agnáticos (o parientes masculinos por el lado paterno). Por ejemplo, dada la configuración de parentesco, un primo lejano por línea paterna puede heredar tanto como la esposa o la hija del fallecido, y más que su nieta. La legislación sobre herencia se encuentra en el corazón mismo de la ley familiar islámica. Muchos musulmanes la consideran la parte más sagrada e intocable de la *sharia*. Estrictas y precisas, las leyes sobre herencia incluyen normas detalladas y permiten pocas elecciones personales en cuestiones de sucesión. Los derechos de herencia se basan en los vínculos familiares. Un hombre o una mujer puede disponer solamente de un tercio de su propiedad en su testamento. La ley distribuye los otros dos tercios a parientes específicos con base en las relaciones de parentesco.

Los textos religiosos identifican cuidadosamente a quienes recibirán esos dos tercios y los porcentajes que cada uno recibirá como herencia. Una persona no puede privar a otra de su derecho a la herencia, cambiar el tamaño de lo que le corresponde, o modificar el orden de los diferentes individuos que de acuerdo con la ley tienen derecho a heredar. Existe una jerarquía establecida en el orden de los herederos y el porcentaje que les corresponde y las normas son imperativas. Por ejemplo, el Corán incluye normas sobre herencias con el siguiente grado de detalle. Obsérvese que las reglas constituyen un mandamiento de Dios:

Si hay más de dos niñas, ellas recibirán dos tercios de la herencia, pero si sólo hay una, heredará la mitad. Los padres heredarán un sexto cada uno si el fallecido tenía un hijo, pero si no tenía ningún hijo y sus padres son sus herederos, la madre recibirá un tercio. Si tiene hermanos, la madre tendrá un sexto después del pago de cualquier herencia que él pueda haber dejado o de cualquier deuda que haya tenido... Tú heredarás la mitad de los bienes de tus esposas, si ellas mueren sin hijos. Si dejan hijos, un cuarto de su herencia será tuya después del pago de cualquier herencia que ellas puedan haber dejado o de cualquier deuda que hayan tenido. Tus esposas heredarán un cuarto de tu propiedad si mueres sin hijos. Si tienes hijos, ellas heredarán un octavo... Si un hombre o una mujer no dejan hijos ni padres y tienen un hermano o una hermana, ellos heredarán una sexta parte cada uno. Si hay más, compartirán por igual el tercio de la herencia... Éste es un mandamiento de Dios. Dios todo lo sabe y es todo gracia (Charrad 2001: 41-42).

El agnatismo penetra la ley islámica, en el sentido de que otorga derechos de herencia significativos a los parientes masculinos por línea paterna (agnatos). Las normas según las cuales una mujer hereda la mitad respecto a un hombre se aplican en todos los casos. Sin considerar su posición en la jerarquía de los herederos, o su relación de parentesco con la persona cuya propiedad se está repartiendo como herencia, ella recibe solamente la mitad de lo que recibiría un hombre en la misma posición. Si, por ejemplo, un hermano del fallecido recibe el equivalente a US\$10.000, una hermana recibiría US\$5.000.

El ejemplo siguiente ilustra con más claridad las consecuencias que tiene la desigualdad de género sobre los derechos de herencia de las mujeres, junto con la norma del agnatismo. Tomemos el caso de un hombre que deja una herencia y cuyos únicos parientes vivos son un hijo y un primo lejano por línea paterna. Dado que el agnato más cercano excluye al más lejano, toda la herencia le corresponde al hijo. Supongamos ahora el caso de un hombre cuyos únicos parientes son una hija y un primo lejano por línea paterna. La hija recibirá la mitad de la herencia, mientras que la otra mitad la recibirá el primo lejano, quien hereda como el agnato más cercano. Ambos casos presentan la misma configuración de parentesco. El sexo por sí solo establece la diferencia en el resultado: el hijo obtiene el doble respecto a la hija. En el segundo ejemplo, un primo lejano hereda tanto como una hija.

Con la desigualdad de género y la herencia de los agnatos como dos de sus características centrales, la ley islámica de sucesión se ajusta a una sociedad donde predominan la organización tribal y los grupos extensos de parentesco. Al favorecer al pariente masculino lejano sobre las mujeres, la ley aprueba la solidaridad del grupo de parentesco más grande. En efecto, la ley favorece a los herederos tribales. La herencia de los parientes agnáticos está adaptada a una estructura social en la que se recurre a los agnatos en busca de ayuda, y donde la fuente principal de solidaridad se encuentra en el grupo familiar.

Las reformas a la ley de herencias han sido raras en la región MOAS y, cuando se han presentado, se han referido a puntos menores. Con pocas excepciones, las *advocates* de los derechos de la mujer han sido cautas y mucho menos expresivas sobre los temas de herencia que sobre otros. Una explicación de su cautela es el estatus especial que tienen las normas sobre herencias que, como demuestra la cita anterior, se extraen explícitamente del texto del Corán. Esto contrasta con otras normas, como las de la poligamia, que están escritas de tal manera que permiten múltiples interpretaciones. Una reforma a la ley de herencias exigiría un cambio de una ley basada en la *sharia* a una legislación secular.

Ciudadanía o derechos de nacionalidad

Otro terreno de la ley que ha sido muy debatido en la región MOAS se refiere a los derechos de ciudadanía que convierten a una persona formalmente en el ciudadano de un país, simbolizados, por ejemplo, a través de la posesión de un pasaporte. Me refiero a este tema específicamente como "derechos de nacionalidad" para distinguirlos de los derechos de ciudadanía que son más amplios y cubren más aspectos. Un tema central alude a la capacidad respectiva de hombres y mujeres para transmitir los derechos de ciudadanía a sus hijos o cónyuges extranjeros. El tema ha adquirido importancia en la última década debido al aumento de la migración, además del creciente número de mujeres musulmanas de los países de la región MOAS que tienen hijos con hombres que no son musulmanes, ya sea dentro o fuera del matrimonio.

En la mayoría de países de esta región, la ley facilita que los hombres otorguen la ciudadanía a sus esposas no musulmanas y a sus hijos, mientras que para una mujer hacer esto mismo es extremadamente difícil o imposible. Dentro de la región MOAS, la adquisición de ciudadanía está definida fundamentalmente por el *jus sanguini* (derecho de sangre), en oposición *al jus soli* (derecho por nacimiento en el territorio), lo cual significa que la descendencia y no la residencia otorga el derecho a ser ciudadano. Sin embargo, la sangre usualmente se define como la del padre. Para que las mujeres sean ciudadanas iguales en la nación Estado, la "sangre" ya no deberá ser solamente la de la línea paterna, sino también la de la madre. Éste es un tema tomado por las *advocates* de los derechos de la mujer en la mayor parte de la región.

Organizaciones de mujeres

Las organizaciones de mujeres en su mayoría surgieron a comienzos de la década de 1980, en un intento por separar los grupos de mujeres del Estado y establecer asociaciones cívicas independientes. La primera formación organizacional del nuevo movimiento surgió con el establecimiento del Instituto para Estudios de la Mujer en el Mundo Árabe (IWSAW, por sus siglas en inglés de Institute for Women's Studies in the Arab World) en 1973, en la Universidad de Beirut (BUC, por sus siglas en inglés de Beirut University College) y conocida en la actualidad como Universidad Libanesa Americana (LAU, por sus siglas en inglés de Lebanese American University) en Líbano (Meghdessian 1980); y en 1982, la reconocida feminista egipcia Nawal el Saadawi fundó la Asociación de Solidaridad con las Mujeres Árabes (Arab Women's Solidarity Association). La formación de estas dos organizaciones coincidió con la década de las mujeres de Naciones Unidas que tuvo lugar entre 1975 y 1985 (Hijab 1998).

Sólo en los estados árabes, existen más de 180 organizaciones de mujeres, cuyo trabajo al igual que sus miembros y líderes así como el cambio, que están tratando de lograr, ameritan una seria consideración académica y el consiguiente apoyo organizacional.

Las asociaciones y organizaciones feministas han ganado parte del espacio político de la región MOAS durante la última década, y están tratando de desempeñar un papel importante en la promoción de los derechos de las mujeres. Si los estados nacionales han desempeñado una función crítica para formular la política de género, después de la terminación del período colonial en esta región, ahora las asociaciones de mujeres representan actores primarios que muy probablemente le darán forma al futuro del tema del género en esta parte del mundo. No obstante, la academia de Occidente y el Medio Oriente le ha dedicado muy poco estudio, y la mayor parte del trabajo que ha analizado el activismo de las mujeres en el Medio Oriente ha girado alrededor de la discusión de los pensamientos y la obra de algunas pocas feministas de la región.

Relacionada con las organizaciones feministas, la cantidad de ONG en el Medio Oriente supera la cifra de 22.335 (Fisher 1998), y muchas de ellas están vinculadas en actividades que afectan la vida de las mujeres. Las actividades de las ONG se han unido para formar una corriente de organizaciones de mujeres y representaciones políticas que están impugnando las definiciones tradicionales de ciudadanía y política.

Tendencias en la literatura

La literatura sobre justicia de género y derechos de las mujeres en la región MOAS se ha enfocado en los temas planteados en la segunda parte de este documento, en las áreas del Islam y la ley islámica, la reforma legal y los derechos personales básicos. Descrita a grandes rasgos, en un mapa general mostraría las siguientes tendencias: un primer enfoque presenta un análisis histórico de género en el Islam, donde algunos eruditos defienden la equidad de género, demostrando que las enseñanzas originales eran favorables a las mujeres. Por ejemplo, mediante una revisión histórica del discurso islámico sobre mujeres y género, Ahmed (1992) explora las premisas de la tradición islámica sobre las mujeres. Ella sostiene que los conceptos básicos se alteraron en respuesta a la exposición a las sociedades occidentales y al imperialismo, y en este proceso se transformaron, de manera que se volvieron hostiles hacia las mujeres.

Dentro de este contexto, es necesario discutir la justicia de género en relación con la cultura, el imperialismo, el cambio social y la modernización.

En la misma línea, Mernissi (1991) también presenta un soporte histórico para sus hipótesis relacionadas con la naturaleza igualitaria del Islam. Ella se concentra en los primeros años de la tradición islámica para demostrar que los derechos de las mujeres son compatibles con el Islam. Por ejemplo, expresa que el profeta Mahoma trató de construir una sociedad igualitaria sin esclavos ni discriminación sexual, y sugiere que esta intención se demuestra en el papel activo que desempeñaron sus esposas, no como figuras en el fondo sino, con frecuencia, como parejas que compartieron la toma de decisiones con él. Afirma que la discriminación contra las mujeres en el mundo islámico no es un precepto fundamental del Islam, sino un reflejo de los intereses políticos y económicos de las élites masculinas.

Una segunda tendencia amplia se enfoca en la implementación de la ley familiar islámica en países o comunidades específicos, principalmente en el período contemporáneo. Los temas considerados incluyen la reclusión de las mujeres, el matrimonio, el divorcio, la poligamia, la custodia de los hijos, la herencia y los derechos a la propiedad. Muchos sostienen que el Islam y las mujeres han sido victimizados por agencias religiosas y del Estado. An-N'aim (2002) muestra cómo la aplicación práctica de la ley de la *sharia* toma su forma por diferencias teológicas de interpretación, las prácticas tradicionales particulares de un país, la política estatal y la ley. A través del trabajo de campo etnográfico, realizado entre mujeres marroquíes solteras en Sidi Slimane, Davis (1983) indica que las mujeres se dirigieron hacia las agencias del Estado antes que a la familia en busca de protección contra la violación y el acoso sexual. Estudiando los procesos sobre matrimonio y divorcio en las cortes de Marruecos e Irán, Mir-Hosseini (1993) presenta la manera como la resolución de disputas sobre divorcio y custodia de los hijos están definidas por la interpretación de la ley islámica en cada país. Muftuler-Bac (1999) arguye que el proceso de modernización de la ley de la familia en Turquía ha otorgado a las mujeres derechos sociales, políticos y legales, sin que finalmente hayan tenido éxito en su emancipación, debido a que la cultura y la tradición perpetúan la desigualdad de género.

Un tercer enfoque se dirige hacia la relación entre los derechos personales de la mujer y el contexto social y político más amplio. Afkhami (1995) sitúa la lucha por los derechos de las mujeres musulmanas en el contexto de la lucha general por los derechos humanos. Los artículos en Joseph (2000) examinan la legislación nacional sobre el estatus personal y las leyes penal, laboral, de nacionalidad y seguridad social; en ellas se consideran las formas como los derechos de ciudadanía de las mujeres se han restringido en diferentes países. Charrad (2001), usando un método histórico-comparativo, analiza el efecto de la formación de la nación y las políticas estatales sobre las relaciones de género en Túnez, Argelia y Marruecos. Ella explica la naturaleza característica de los códigos legales islámicos al ubicarlos en el contexto más amplio del poder del Estado en diferentes sociedades, y demostrando cómo países similares han tomado caminos muy diferentes. Ella sostiene que la lógica del modelo basado en el parentesco para la vida social y política afectó las relaciones entre los sistemas familiares, la ley familiar y el Estado.

Un cuarto enfoque considera la vinculación de las mujeres en la economía y la vida política de la región MOAS. Bahramitash (2003) utiliza datos empíricos tomados después de la revolución iraní, para demostrar que las tasas de empleo formal de las mujeres aumentaron en la década de 1990 mucho más rápido de lo que se había registrado durante las décadas de 1960 y 1970. Este notable aumento desafía seriamente la imagen de que la religión restringe el desempeño económico de las mujeres en países musulmanes. Otros estudios incluyen la investigación de Brand (1998) sobre el movimiento político de las mujeres durante el período de liberación en Jordania, Túnez y Marruecos. Brand estudia el efecto que tuvo esa participación sobre el acceso de las mujeres a anticonceptivos, aborto, trabajo, pensión y protección contra el acoso y la violencia. Al-Ali (2003) explora los objetivos, las actividades y los desafíos de los movimientos de mujeres en el Medio

Oriente, y considera los temas alrededor de los cuales tienden a movilizarse. Badran (1995) muestra cómo el movimiento feminista egipcio en la primera mitad del siglo XX avanzó, a la vez, en la causa nacionalista y trabajó dentro de los parámetros del Islam, mientras que Jacoby (1999) ofrece un análisis del movimiento de mujeres palestinas e investiga la relación entre nacionalismo y feminismo.

Conclusión: retos para investigaciones futuras

El tema de justicia de género y ciudadanía en la región MOAS constituye un desafío para académicas, feministas y planificadores de políticas públicas en el futuro cercano. En conclusión, destaco sugerencias encaminadas a la investigación y la acción.

1. Una pregunta básica se refiere a la diversidad de las políticas de género y ciudadanía dentro de la región MOAS. Necesitamos continuar afinando nuestros modelos teóricos para entender por qué los derechos de las mujeres, tal y como se definen en las áreas más controvertidas de la ley, se aumentaron en algunos países, pero se redujeron en otros. Mi línea de pensamiento es que debemos buscar enfoques novedosos para el análisis de la política de género y los cambios en los papeles de hombres y mujeres en el mundo occidental, en general y en la región MOAS, en particular. Debemos desarrollar un análisis que cubra más matices sobre las condiciones bajo las cuales las mujeres logran sus oportunidades en diferentes clases de sociedades.

Los modelos teóricos que dominan el discurso en las ciencias sociales y en la investigación sobre políticas públicas hacen énfasis en el papel de los movimientos sociales y las presiones desde las bases, para lograr mayores derechos y oportunidades en grupos marginados. El supuesto es que si las mujeres han logrado derechos, debe ser porque en ciertos lugares se organizaron en un movimiento feminista eficaz. Sin embargo, esto no se ha corroborado con evidencia en la región MOAS al final del período colonial. Por ejemplo, no hubo ningún movimiento feminista de base popular en Túnez, en la década de 1950, cuando las reformas a la ley de la familia ampliaron los derechos de la mujer más que en cualquier otro lugar del mundo islámico, con excepción de Turquía. Allí, la expansión de los derechos de las mujeres en la ley familiar llevó a un extenso plan de reformas, iniciado por el gobierno. A medida que más mujeres ganan acceso a la educación, el grupo de *advocates* de los derechos de la mujer se amplía, y más mujeres comienzan a participar activamente para exigir mayores oportunidades. La mayor participación de la mujer en la educación, el trabajo y la política, puede ser producto de las presiones desde abajo por parte de las activistas, pero también puede ser que no sea así. Por ejemplo, aunque las activistas por los derechos de la mujer contribuyeron a un cambio en la ley familiar en Marruecos, en 2004, esa situación no se ha presentado en muchos otros de los países de la región MOAS. En lugar de suponer que los procesos son iguales que en las sociedades occidentales, resulta más prometedor iniciar planteando preguntas acerca de la naturaleza de las fuerzas y los actores que están detrás de los cambios.

2. Se requiere más investigación comparativa dentro de la región sobre políticas y conductas. Cuando los eruditos consideran la región, tienden a concentrarse en los textos del Islam y de la tradición islámica. Por el contrario, la investigación sobre temas de género en el Medio Oriente ha estado dominada por estudios de casos sobre un solo país o una sola comunidad. Gran parte de la literatura está constituida por estudios etnográficos o antropológicos de pequeñas entidades sociales. Hay una gran brecha por llenar. Es probable que si el trabajo comparativo considera tendencias y patrones sociales a escala

nacional, arroje luces sobre los adelantos en la región. Debe estimularse en diferentes países a los investigadores a trabajar de manera individual o en equipo, usando la misma metodología, marco de referencia y conjuntos de preguntas en sus investigaciones.

3. Se necesita explorar más las implicaciones de la posición central del parentesco y la importancia de la organización social basada en el parentesco. Sabemos poco acerca de la manera como el parentesco ayuda o entorpece el acceso de la mujer a la educación y al trabajo en la actualidad. Podría ser que basarse en un sistema de parentesco extenso realmente ayuda a las mujeres a trabajar fuera del hogar. O podría ser que el control del parentesco sigue generando obstáculos a la justicia de género y a que las mujeres obtengan derechos básicos personales. Estos temas deben investigarse con [metodología de] observación y entrevistas en profundidad sobre la vida de las mujeres.

La solidaridad basada en el parentesco también se debe estudiar al nivel colectivo con respecto a la política, las alianzas y los conflictos que conforman las políticas públicas que afectan la ciudadanía en las mujeres. Afganistán, por ejemplo, es un caso a examinar, aunque es muy temprano para decir qué ocurrirá. Allí podrían implementarse diferentes escenarios, porque en esa nación, históricamente, las solidaridades basadas en el parentesco han penetrado en la política, y es muy probable que influyan en los avances de las políticas de género. Del mismo modo, en Irak, una de las fuentes de resistencia contra los derechos de la mujer bien podría fundamentarse en los grupos regionales y locales basados en el parentesco.

4. Necesitamos entender mejor la naturaleza y el papel de las organizaciones de mujeres. Éste es un tema estudiado de manera muy deficiente con respecto a la región MOAS. A medida que más mujeres ganan acceso a la educación, el grupo de *advocates* de los derechos de la mujer se amplía, y más mujeres comienzan a participar activamente para exigir reformas a la ley. Se requiere más investigación sobre las organizaciones mismas, sus miembros, el modo de organización y estrategias. Así mismo se requiere investigación sobre las diferentes agendas de las asociaciones de mujeres: sabemos poco acerca de lo que en realidad quieren las mujeres pertenecientes a estas asociaciones, y cuáles son sus exigencias. Necesitamos averiguar más acerca de lo que las mujeres mismas definen como temas decididamente importantes en los países de la región MOAS.

También debemos saber más acerca de cuáles organizaciones son eficaces para aumentar la justicia del género y cuáles no, y examinar las razones para explicar la diferencia. Que los grupos de mujeres puedan reunir bastante apoyo en la política nacional, por su propia cuenta, es algo dudoso en la mayoría de los países de la región MOAS; sin embargo, las feministas han actuado eficientemente para ganar batallas -si bien limitadas- mediante alianzas estratégicas con otros grupos interesados en apoyar su causa. Los avances que condujeron a las reformas de la ley familiar en Túnez, a comienzos de la década de 1990 y en Marruecos en 2004, son un ejemplo de alianzas estratégicas. Entender los procesos de esta clase ayudará a esclarecer la manera como las mujeres ganan sus derechos en la región en el período contemporáneo.

5. Se requiere más investigación sobre los vínculos entre las feministas y las organizaciones de mujeres dentro de la región MOAS. Y entre los países que integran esta región y otras partes del mundo. Debemos aprender más acerca de la manera como los *advocates* de los derechos de las mujeres en esa región consideran que sus contrapartes en otros lugares del mundo pueden ayudarlas para que su voz se escuche con más fuerza en Occidente. Debemos entender mejor la ideología de las feministas en la región MOAS, en particular la

compatibilidad entre Islam y feminismo. En Occidente, los medios de comunicación han presentado estereotipos e imágenes simplistas sobre la incompatibilidad entre los dos. Sin embargo, claramente éste no es el caso. Se requiere con urgencia entender en profundidad el feminismo islámico y las tendencias ideológicas en la región.

Referencias

- Afkhami, M., ed. (1995). *Faith and Freedom: Women's Human Rights in the Muslim World*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Ahmed, L. (1992). *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*, New Haven y Londres: Yale University Press.
- Al-Ali, N. (2003). "Gender and Civil Society in the Middle East", *International Feminist Journal of Politics* 5(2): 216-237(17).
- An-N'aim, A. (2002). *Islamic Family Law in a Changing World: A Global Resource Book*, Londres: Zed Books Ltd.
- Badran, M. (1995). *Feminists, Islam and Nation: Gender and the Making of Modern Egypt*, Princeton: Princeton University Press.
- Bahramitash, R. (2003) "Islamic Fundamentalism and Women's Economic Role: The Case of Iran", *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 16(4): 551-568.
- Brand, L. A. (1998). *Women, the State and Political Liberalization: Middle Eastern and North African Experiences*, Nueva York: Columbia University Press.
- Charrad, Mounira M. (2000). "Becoming a Citizen: Lineage Versus Individual in Morocco and Tunisia", en Suad Joseph, ed. *Gender and Citizenship in the Middle East*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- (2001). *States and Women's Rights: The Making of Postcolonial Tunisia, Algeria, and Morocco*, Berkeley: University of California Press.
- Chérif Chamari, A. (1991). *La femme et la loi en Tunisie*, Casablanca: Le Fennec.
- Davis, Susan Schaefer (1983). *Patience and Power: Women's Lives in a Moroccan Village*, Cambridge, MA: Schenkman.
- Esposito, J. L. (2001). *Women in Muslim Family Law*. Syracuse, NY: Syracuse University Press.
- Fisher, J. (1998). *Non Governments, NGOs and the Political Development of the Third World*, West Hartford: Kumarian Press.
- Goode, William J. (1970). *World Revolution and Family Patterns*, Nueva York: Free Press.
- Jacoby, T. A. (1999). "Feminism, Nationalism, and Difference", *Women's Studies International Forum*, 22(5): 511-523.

Joseph, S. E. (2000). *Gender and Citizenship in the Middle East*, Syracuse, NY: Syracuse University Press.

Marshall, T. H. (1949, 1964). "Citizenship and Social Class", en T. H. Marshall, *Class, Citizenship, and Social Development*, Chicago: University of Chicago Press.

Meghdessian, S. R. (1980). *The Status of the Arab woman: A Select Bibliography*, Westport, CT: Greenwood Press.

Mernissi, Fátima (1991). *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, Reading, MA: Addison Wesley.

Mir-Hosseini, Z. (1993). *Marriage on Trial: A Study of Islamic Family Law -Iran and Morocco Compared*, Londres: Tauris.

Muftuler-Bac, M. (1999). "Turkish Women's Predicament -A Short History", *Women's Studies International Forum* 22(3): 303-315.

Rawls, J. A. (1971)., *Theory of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Said, Edward (1978). *Orientalism*, Nueva York: Random House.

Tilly, C., ed. (1996). *Citizenship, Identity and Social History*, Nueva York: Cambridge University Press.

Women's Learning Partnership for Rights, Development and Peace (2004). *Morocco Adopts Landmark Family Law Supporting Women's Equality*, www.learningpartnership.org/events/newsalerts/morocco0204.phtml