

FÁTIMA MERNISSI: UN HITO ESENCIAL EN LA HISTORIA DEL FEMINISMO ISLÁMICO

FATEMA MERNISSI: AN ESSENTIAL LANDMARK IN THE HISTORY OF ISLAMIC FEMINISM

José Cepedello Boiso

Universidad Pablo de Olavide de Sevilla

jcepboi@upo.es

Recibido: noviembre de 2015

Aceptado: diciembre de 2015

Palabras clave: feminismo islámico, Fátima Mernissi, sociología crítica, pensamiento marroquí.

Keywords: Islamic feminism, Fatema Mernissi, Critical theory, Moroccan thought.

Resumen: Fátima Mernissi (1940, Fez-2015, Rabat) ha sido una de las más conocidas feministas del mundo **árabo**-musulmán. Sus estudios sobre las relaciones entre la ideología sexual, la identidad de género y el status de la mujer en el Islam suponen un hito de singular valía en la historia del pensamiento contemporáneo. A lo largo de su extensa obra, se mostró, en todo momento, como una luchadora incansable en la denuncia del control de la sexualidad femenina, como forma secular de marginación y subordinación de la mujer en el seno de sociedades marcadamente patriarcales, tanto en el ámbito islámico como occidental.

Abstract: Fatema Mernissi (1940, Fez – 2015, Rabat) has been one of the best known feminist of the Arab-Muslim world. Her studies on the relationship between sexual ideology, gender identity and status of women in Islam are a milestone of singular value in the history of contemporary thought. Throughout her extensive work, she shown herself at all times as a tireless fighter in denouncing the control of female sexuality, as a secular form of marginalization and subordination of women within the bosom of highly marked patriarchal societies, both in the Islamic and Western spheres.

I. Apuntes biográficos

Fátima Mernissi nació en Fez (Marruecos), en 1940, en el seno de una familia de clase media. Su educación estuvo marcada por tres etapas esenciales que condicionarán sobremedida el desarrollo posterior de su pensamiento: en un primer momento, la enseñanza coránica inicial, posteriormente, los estudios primarios realizados en una

escuela promovida por el incipiente movimiento nacionalista marroquí y, por último, los cursos de secundaria recibidos en un centro fundado por el Protectorado francés (Arroyo Medina: 2002). A lo largo de toda su extensa obra, estos tres influjos educativos originarios se harán omnipresentes y determinarán tres de los ejes esenciales de su quehacer intelectual: en primer lugar, las continuas referencias al acervo doctrinal coránico como sustrato último de la cultura islámica, en segundo término, la preocupación constante por la realidad nacional marroquí y, por último, su decidido interés por entroncar las estructuras sociales y políticas de los países de raíz islámica con elementos esenciales de la cultura occidental como el feminismo, el humanismo laico, los modernos modelos educativos, la democracia o los derechos humanos.

Junto con la educación formal recibida en estos tres diversos centros docentes, su infancia y adolescencia estuvieron marcadas, de forma decisiva, por las intensas experiencias vividas en el seno de la institución familiar. De sus recuerdos en este ámbito, la propia Fátima Mernissi realizó un relato pormenorizado en un libro de memorias publicado, en un primer momento, en inglés, en 1994, bajo el título *Dream of Trespass: Tales of a Harem Girlhood* y posteriormente, reelaborado, en una doble versión francesa, con una primera edición, publicada, en 1996, en París, titulada, *Rêves de femmes: Une enfance au harem* y otra, posterior, años después en Casablanca, como *Rêves de femmes: Contes d'enfance au harem*. Al tratarse de un libro de memorias en el que conviven lo real y lo ficticio, algunos autores, como Carine Bourget y Anne Donade, resaltan que el elemento más determinante de la obra radica en su capacidad para contarnos el desarrollo de la conciencia feminista de Fátima

Mernissi (Bourget: 2013: 30-31). En su relato, Mernissi reconoce que el propósito esencial de la obra no era ser un recuento fiel de su infancia, sino mostrar cómo las experiencias vividas o imaginadas se constituían como las raíces más profundas del específico modelo de liberación femenina que, posteriormente, fue moldeando, tras sus estudios superiores y su labor última como docente e investigadora en el ámbito universitario y en los muy diversos foros en los que participó tanto a nivel nacional como internacional.

Sus estudios superiores se iniciaron en la Universidad Mohammed V de Rabat. En 1957, se trasladó a París, para estudiar Ciencias Políticas en la Universidad de la Sorbona. Posteriormente, realizó el doctorado en sociología en la Universidad de Brandeis, en los Estados Unidos, que culminó en 1973, con la presentación de la tesis *Beyond the veil: Male-Female Dynamics in Modern Muslim Society*. Después de doctorarse, volvió a Marruecos, a la Universidad Mohammed V de Rabat, en la que ejerció la docencia, en la Faculté des Lettres, dentro del departamento de sociología, en materias como metodología de la investigación social, sociología familiar o psicología. En sus primeros momentos de su incipiente labor universitaria, fueron muy significativas sus intervenciones en el 24 Congreso de Sociología, celebrado en abril de 1974, en Argel, en donde empezó a mostrarse como una de las representantes más destacables del feminismo islámico.

Como intelectual feminista profundamente comprometida fundó diversas asociaciones, como las *Caravanes civiques* o el colectivo *Femmes, familles, enfants*, que denunciaban el intenso sustrato patriarcal de las sociedades no sólo islámicas, sino también occidentales. Fue, igual-

mente, directora de diversas colecciones como “Femmes Magreb Horizons 2000”, “Marocaines”, “Citoyennes de Demain” y “Approches”. En esta línea, realizó una labor importante como consultora de la Unesco, en tanto que especialista en el estudio de la situación de la mujer en las sociedades musulmanas. Y, como premio a su ingente labor en este ámbito y a su extensa producción literaria, recibió, junto a Susan Sontag, en 2003, el Premio Príncipe de Asturias de las Letras.

Tras una larga enfermedad, que la acompañó durante más de tres años, pero que no mermó, de manera significativa, su actividad tanto investigadora como divulgadora, Fátima Mernissi falleció en Rabat, el 30 de noviembre de 2015.

2. El sustrato espiritual del feminismo islámico de Fátima Mernissi y los límites del harén

Su libro de memorias, *Dream of Trespass: Tales of a Harem Girlhood*, que se constituye como el sustrato vivencial (con elementos reales y ficticios) del feminismo islámico de Fátima Mernissi, está marcado por una profunda religiosidad (Izquierdo López: 2014: 82). En este sentido, es la corriente mística del Islam denominada *sufismo* la que domina en casi toda la obra, inspirada, según relata Mernissi, por su madre, su tía Habiba y, especialmente, por su abuela, Yasmina, una campesina analfabeta, originaria del alto Atlas. Las primeras líneas de este libro son una muestra clara del tono general de la obra:

“Nací en 1940 en un harén de Fez, ciudad marroquí del siglo IX, cinco mil kilómetros al oeste de La Meca y mil kilómetros al sur

de Madrid, una de las peligrosas capitales de los cristianos. Mi padre decía que con los cristianos, al igual que con las mujeres, los problemas empiezan cuando no se respeta la frontera sagrada o *hudud*. Yo nací en pleno caos, porque ni los cristianos ni las mujeres respetaban las fronteras. En nuestra misma puerta, podía verse a las mujeres del harén discutiendo y peleándose con Ahmed, el portero, mientras que los ejércitos extranjeros del norte seguían llegando a la ciudad. En realidad, los extranjeros estaban al final mismo de nuestra calle, que quedaba exactamente entre la ciudad antigua y la *Ville Nouvelle*, una ciudad nueva que estaban construyendo para sí mismos. Por alguna razón, decía mi padre, cuando Alá creó el mundo separó a los hombres de las mujeres y colocó un mar entre musulmanes y cristianos. Existe armonía cuando cada grupo respeta los límites de los demás; la transgresión sólo causa pena y desdicha. Pero las mujeres soñaban con ella continuamente. Su obsesión era el mundo del otro lado del umbral. Fantaseaban durante todo el día con pasear por calles desconocidas, en tanto que los cristianos seguían cruzando el mar, trayendo consigo la muerte y el caos.”

La figura de Yasmina permite a Mernissi recrear una línea experiencial muy unida al mundo campesino y la tradición oral que se ofrece como una alternativa más acorde con el Islam que el modelo especulativo y dogmático, impuesto a partir del siglo VII por los califas ortodoxos omeyas y abasíes para legitimar su poder autoritario y despótico. En este sentido, la concepción feminista elaborada a lo largo de toda su extensa obra por Fátima Mernissi se derivaría de este rechazo de la visión legalista y externa del Islam y su sustitución por la concepción del Islam inspirada en ese ámbito familiar descrito en el libro.

Otro de los elementos esenciales de esta obra es la figura del harén. En la misma,

el harén aparece descrito en dos ámbitos muy diferentes. Por un lado, el harén burgués y urbano de Fez perteneciente a su familia paterna y, por otro, el harén campesino y rural de la granja de la familia materna. Mientras que, en el de Fez, se acumulan los relatos que nos muestran experiencias de reclusión y sometimiento a una férrea disciplina, Mernissi nos cuenta cómo, en el de la granja, entraban y salían con libertad, no llevaban velo, no tenían horario para las comidas, vestían como querían e, incluso, podían ir a bañarse al río Sebou durante el verano. Además, en ambos ámbitos, las mujeres privilegiadas defendían el dogmatismo misógino del islamismo, mientras que las subordinadas eran partidarias del espíritu igualitario del sufismo. Bajo la égida de este espíritu igualitario, Mernissi recuerda de qué manera su abuela le decía que tan importantes eran las fronteras físicas del harén como las “fronteras íntimas”, al mismo tiempo que la alentaba para que se esforzara por romper tanto con las primeras como con las segundas. Esta necesidad de romper con los límites, tanto internos como externos, no sólo afecta a la mujer en el ámbito islámico, sino también en el occidental, donde, según Mernissi, el harén también está todavía presente, aunque más o menos invisible, dentro y fuera de todas las mujeres y de los múltiples ámbitos en los que éstas se desenvuelven (De Rensis: 2009: 12).

En esta labor de ruptura de los límites del harén, Mernissi destaca, en varias de sus obras, como en el *El harén en Occidente*, la labor de aquellas que, como su abuela, contaban cuentos en el ámbito familiar. Generalmente, para Mernissi, eran mujeres que representaban la “exclusión dentro de la exclusión” (Izquierdo López: 2014: 93) y que, en el ámbito literario,

están magníficamente representadas por la figura de Sherezade que lejos de identificarse con la figura frívola y superficial, casi pornográfica, que aparece en la cultura occidental, simboliza a la libertadora política y a la mujer culta que defiende, en el limitado espacio que le permiten los férreos muros, internos y externos, del harén, la capacidad de expresión de la singularidad de lo femenino y su lucha por la igualdad con los hombres.

En esta línea de recuperación del papel representado por la mujer en la historia de las sociedades islámicas, Mernissi, en su obra, *Sultanes oubliées* (1990), analiza las prácticas y la semiología patriarcal característica de los títulos de poder en el Islam. En este sentido nos hace ver cómo el término Califa, que designa al poder religioso que sustituye al Profeta, sólo existe en masculino, por lo que no hubo nunca mujeres califas. Sí que hubo, sin embargo, mujeres sultanas, tanto *Malikas*, titulares del poder terrestre, como *Hurras*, esposas legítimas aristocráticas (en oposición a *Jaryas* o mujeres esclavas). Dentro de la lista de estas *sultanas olvidadas*, Mernissi nos muestra la figura de mujeres como las dos reinas yemeníes de los siglos XI y XII, Ana y Urwa, la reina de Granada, Aisha al-Hurra y Sida al-Hurra quien estuvo al mando de la piratería de las costas del norte de Marruecos. En todo momento, el relato de las vicisitudes políticas de todas estas mujeres está marcado, según Mernissi, por la necesidad de eliminar el mayor número posible de clichés sobre el Islam, ir más allá de aquellos que, durante siglos, han sido idealizados por la doctrina dogmática como los únicos y exclusivos grupos legitimados para ejercer el poder, mostrar los movimientos de resistencia y estudiar los casos tradicionalmente marginados y excluidos por la historia, con la

finalidad de sacar a la luz los hechos de aquellos y aquellas que nunca aparecen en los recuentos oficiales de los acontecimientos históricos considerados como más relevantes para la configuración presente de las sociedades islámicas.

En esa línea, dedicó diversos estudios, entre los que destaca su libro, *Marruecos a través de sus mujeres*, a estudiar la situación real de las mujeres en el mundo islámico contemporáneo, centrándose, de forma especial, en el caso marroquí. Se trata, en general, de estudios de campo en los que realiza entrevistas a diversos colectivos de mujeres como campesinas, obreras, videntes o criadas. Con el contenido de las entrevistas y con las anotaciones realizadas por la propia Mernissi, consigue realizar una atinada descripción de la realidad femenina marroquí, así como mostrar la vida de las mujeres, en su lucha constante contra la exclusión, la pobreza, el analfabetismo y la opresión sexual. De esta forma, intenta dar voz a colectivos tradicionalmente relegados al silencio para hacer más visible su situación, resaltar su importancia social y mostrar la necesidad de otorgarles entidad política.

3. La construcción islámica de la diferencia sexual

En el ámbito del descubrimiento de los mecanismos ideológicos utilizados en la historia del pensamiento islámico para justificar la situación específica de la mujer en las sociedades musulmanas, y como continuación y reelaboración de las principales ideas expuestas en su tesis doctoral, *Beyond the veil*, podemos destacar la importancia de una de sus primeras obras, *Sexe, Idéologie e Islam*, en la que

reunía apuntes teóricos, conversaciones y algunos estudios de campo con la finalidad de profundizar en el estudio de las relaciones entre los hombres y las mujeres en el seno de las sociedades islámicas e iniciar el estudio crítico de la ideología islámica tradicional sobre el papel de la mujer musulmana. En esta obra, con la finalidad de mostrar el concepto musulmán de la sexualidad femenina, que Mernissi consideraba como una “sexualidad activa”, compara la construcción ideológica de la sexualidad occidental de origen freudiano con la tradicional islámica. En su opinión, tanto un caso como en el otro, se realizan procesos de regulación de la sexualidad con la finalidad de someterla tanto a la legalidad religiosa como a la social. Sin embargo, mientras que, para Freud, la cultura occidental se había caracterizado como una guerra continua y abierta contra la sexualidad, siguiendo el modelo establecido por la tradición judeocristiana, en la tradición musulmana, la civilización se presenta, en un primer momento, como la consecuencia de la satisfacción de la energía sexual (Mernissi: 1983: 29). Así, Mernissi, hace referencia al imán Ghazali, para quien, en la relación amorosa no hay una lucha, sino dos personas que cooperan. Desde esta perspectiva, Mernissi se propone realizar una reinterpretación de la imagen islámica de lo femenino en el Islam, entendiendo que la construcción dogmática tradicional de la mujer como un ser silencioso, pasivo y obediente no tiene nada que ver con el auténtico mensaje del Islam, sino que fue una paulatina construcción de los *ulema*, con la finalidad de manipular y distorsionar los textos religiosos, para apuntalar, en un primer momento, y, posteriormente, consolidar y preservar, durante siglos, el sistema patriarcal impulsado, en su origen, por los primeros Califas.

Para Mernissi, frente a Freud, quien, pese a haber descubierto el aspecto esencialmente represor del sistema ideológico de construcción de la sexualidad propio de la civilización occidental, siguió perpetuando un modelo de lo femenino basado en el sometimiento, la cultura islámica originaria, de sustrato coránico, entiende la sexualidad femenina como una fuerza potente y creadora, cuya capacidad de acción es tan ilimitada que acabó siendo identificada por los pensadores dogmáticos posteriores que modificaron el espíritu original del mensaje del Profeta como la principal fuente de desorden social, que había que reducir a toda costa, para el supuesto mantenimiento más adecuado de la paz social. A lo largo de los siglos, por tanto, se fueron consolidando los intentos, tanto religiosos como sociales, económicos y políticos, de someter esta fuerza inherente de las mujeres, caracterizada, ahora, como el principal peligro para el orden social y no como un principio creativo imprescindible para el desarrollo de la sociedad en su conjunto. El control de la sexualidad de las mujeres, se convirtió, así, en el eje principal sobre el que sustentar toda la estructura ideológica de legitimación de las prácticas políticas despóticas y autoritarias, características de los sucesivos gobiernos califales. Sobre esta base, Mernissi estudia el impacto de este sistema ideológico históricamente constituido en relación con la construcción del género y la organización de la vida doméstica, social y política de las sociedades islámicas contemporáneas.

Por esta razón, en la segunda parte de este libro, Mernissi analiza diversos casos de campo para mostrar las contradicciones profundas entre el mensaje islámico originario y las prácticas actuales y concluye que esta traición al espíritu original

del Islam es una de las causas esenciales de los principales problemas que, en todos los ámbitos, afectan a las sociedades musulmanas contemporáneas, caracterizadas por la falta de legitimidad política, el estancamiento social, el sometimiento a las potencias occidentales y a los países islámicos de influjo fundamentalista y la ausencia de democracia.

De esta forma, los puntos de partida de esta obra se constituyen como los ejes esenciales del feminismo de raíz islámica propugnado por Mernissi, y que desarrollará en obras posteriores como *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*. En este libro, el Profeta es presentado como un férreo defensor de la dignidad de las mujeres y el Corán como el sustento teórico religioso de la igualdad radical entre sexos, al establecer como principio esencial, de manera textual y en diversos versículos, que hombres y mujeres son completamente iguales ante Dios. Por el contrario, el contenido misógino en el Islam se iniciaría no en la actitud del Profeta, ni en los versículos del Corán, sino en *hadices* posteriores, cuya autenticidad, en tanto que relatos veraces sobre hechos o palabras del Profeta, Mernissi ve como muy dudosa. En su opinión, se trataría de *hadices* impulsados, tras su muerte, por Compañeros del Profeta, como Abu Bakra o Abu Huraira, para contrarrestar el poder y la autoridad de Aisha, la esposa preferida del Profeta y figura determinante en los años iniciales del Islam, por su influencia decisiva ejercida sobre los mandatos de los primeros Califas. A partir de la imposición del modelo sociopolítico de sometimiento de la mujer inspirado por estos *hadices*, la historia del mundo islámico no sería, según Mernissi, sino el relato de un fracaso que afectaría no sólo a las mujeres, sino a la totalidad de las sociedades musulmanas.

En la segunda parte de esta obra, Mernissi analiza el papel desarrollada por el *Hiyab* o velo, como elemento determinante en la construcción islámica de lo femenino (Adlbi Sibai, 2014). Para Mernissi, el *Hiyab* es la principal marca de segregación en el mundo islámico y uno de los signos más palmarios de su fracaso. En su opinión, el concepto de *Hiyab* es tridimensional. La primera dimensión es visual y supone “ocultar a la mirada” (de la raíz árabe *Hayaba*, que significa “ocultar”). La segunda, por su parte, es espacial e indica separación o establecimiento de rígidas fronteras. Y, por último, la tercera, es ética, y supone la determinación del ámbito de lo prohibido (Mernissi: 1987: 120). Como afirmará posteriormente en su obra, *El miedo a la modernidad. Islam y democracia*, las mujeres son utilizadas en las sociedades islámicas para asegurar la identidad a través del *Hiyab* (Mernissi: 2007: 20) a costa de profundizar en estas tres dimensiones que suponen su ocultamiento, su separación de los centros de decisión social y política y su marginación mediante su identificación con lo prohibido.

4. Modernidad, Islam y Democracia. La importancia de la educación

En este libro, ya clásico en esta materia, *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*, Mernissi identifica el miedo como el sentimiento más importante que obstaculiza la permeabilidad de las sociedades islámicas al necesario influjo democrático. Desde su punto de vista, este miedo general a la democracia está conformado por toda una serie de miedos complementarios como el miedo a un Occidente

que se observa como extraño y ajeno, a la libertad de pensamiento, al individualismo, al pasado y al propio presente, sobre los que se sustenta una barrera que parece manifestarse como ontológicamente infranqueable pero que, en realidad, no es sino una construcción histórica que, como tal, puede ser derrumbada, si se dan las circunstancias que lo faciliten.

Mernissi defiende que este miedo a la democracia no es sino el producto inevitable de una amputación cultural, con hondas raíces históricas en todo el mundo islámico, derivada de las dificultades experimentadas por estas sociedades para acceder al humanismo laico que permitió, en Occidente, la expansión y consolidación del poder de la sociedad civil (Mernissi: 2007: 91). La imposibilidad de acceder (o, en todo caso, el acceso incompleto e inconcluso) a este humanismo impidió que las sociedades islámicas superaran las estructuras feudales de la autoridad política y los modelos teístas de la autoridad moral. Un humanismo laico, además, que, de forma paradójica, se encuentra en los orígenes mismos del Islam y que, a pesar de haber sido injustamente olvidado por gran parte de la historiografía occidental e islámica, debe ser considerado como el origen medieval más directo del humanismo cristiano renacentista.

Mernissi sostiene que las sociedades islámicas fueron privadas de este influjo humanista laico, por los poderosos intereses de las estructuras de poder y gobierno vigentes, en dos momentos históricos fundamentales. En primer lugar, a lo largo de la Edad Media, cuando la expansión del espíritu humanista en el seno del incipiente Islam fue bruscamente frenada por las prácticas coactivas de las estructuras de poder califales con el sustento y legitimación otorgados por algunas auto-

ridades religiosas que, al unísono con las políticas, comenzaron a atisbar que este humanismo contenía elementos que ponían, de manera crítica, en cuestión los fundamentos teóricos sobre los que se sustentaba la alianza espuria entre política y religión que comenzaba a forjarse en estos primeros siglos del Islam. Posteriormente, durante los siglos XIX y XX, la recepción del humanismo racionalista laico, como uno de los componentes esenciales de la modernidad occidental, se vio truncada justamente en los momentos políticos decisivos que condujeron a los procesos de liberación poscolonial. Mernissi entiende que, durante estos procesos históricos críticos, las sociedades islámicas se encontraron ante la disyuntiva de sustentar sus impulsos de liberación en dos polos diversos: o bien en el espíritu liberador contenido en el humanismo racionalista laico occidental o, por el contrario, en la búsqueda de las raíces originarias del Islam en el pasado supuestamente más auténtico y remoto. Para Mernissi, la segunda opción se consolidó como una elección generalizada, mediante la identificación de la lucha de liberación colonial como un combate contra la totalidad del humanismo occidental. Sin embargo, esta elección, en lugar de fortalecer las sociedades islámicas y facilitar su liberación, no hizo sino debilitarlas y consolidar unas estructuras políticas estatales de dominación y control, sustentadas, al unísono, por las antiguas potencias coloniales, que seguían ejerciendo una significativa, radical y determinante influencia en los asuntos internos de los incipientes Estados islámicos, en connivencia con las nuevas élites políticas autóctonas, que intentaban consolidarse como estructuras de poder caracterizadas por una marcada ambivalencia; se mostraban sumisas frente a las antiguas metrópolis, pero implacables, al

mismo tiempo, en relación con sus propios ciudadanos (Mernissi: 2007: 97).

Esta lógica de la oposición, que obstaculizaba, de forma significativa, el acceso de las sociedades islámicas a aspectos esenciales de la modernidad como la democracia y los derechos humanos, ha conducido a estas a un estado general de angustia, de sensación de hastío, de miedos irracionales y, en definitiva, de frustración generalizada que se extiende por la mayor parte de los pueblos de raíz islámica (Mernissi: 2007: 111). Para Mernissi, un elemento decisivo en todo este proceso se encuentra en las graves carencias en el ámbito educativo islámico, en la medida en que, en su opinión, la escuela pública se constituyó, en Occidente, como la gran correa de transmisión del humanismo laico. Por esta razón, a pesar de que, desde el punto de vista de la filosofía y el pensamiento político, aunque este hecho sea comúnmente olvidado, es posible encontrar pensadores reformistas islámicos que, ya desde los inicios del siglo XIX, defienden la necesidad de incorporar todos aquellos elementos occidentales que propicien un desarrollo más armónico y libre de las sociedades musulmanas, la gran debilidad de estos movimientos reformistas fue que, aunque se preocuparon de legitimar teóricamente la posibilidad de instaurar en el mundo islámico las instituciones y los conceptos sustentadores de las incipientes Estados democráticos occidentales, no mostraron la misma dedicación en buscar las vías para educar a los creyentes en el contenido de los mismos. De ahí que, mientras sólo algunos miembros de las élites intelectuales se esforzaban, desde un punto de vista meramente intelectual, por *democratizar el Islam*, la mayor parte de la población se mantuvo en un horizonte sociopolítico

enraizado en el despotismo tradicional, en el que la democracia continuó siendo percibida, por amplios sectores de la población, como un sistema político impulsado, de manera aviesa, espuria e interesada, por el Occidente invasor y, en consecuencia, como una realidad extraña y enemiga del Islam.

En esta línea, Mernissi pone un especial interés en destacar la importancia del necesario impulso de la acción social activa y participativa, como mecanismo imprescindible de democratización de las sociedades islámicas. De nada sirve, en su opinión, establecer una configuración democrática meramente formal del Estado, si la sociedad no se constituye a sí misma como tal, mediante procedimientos realmente democráticos.

En la base de este necesario proceso de impulso y a activación social se encuentra, para Mernissi, la creación de un sistema educativo universal, como requisito imprescindible para conseguir impregnar las sociedades islámicas del necesario nivel de concienciación democrática que permita que los sujetos y grupos puedan configurar, a través no ya sólo de sus deseos, sino también de sus actos conscientes e intencionados, un horizonte político, tanto individual como social, en el que la democracia pueda ser entendida como un sistema de organización política acorde con sus intereses y expectativas vitales. En esta línea, Mernissi destaca el hecho de que algunas figuras intelectuales, como el intelectual marroquí Ali Umlil, en su obra, *Islam et État National*, supieran detectar, de forma acertada, una de las deficiencias de que adolecían los proyectos reformistas de modernización democrática de las sociedades islámicas, iniciados ya en el siglo XIX, en la medida en que, “si bien legitimaron instituciones

y conceptos propios de la democracia representativa occidental, tales como ‘Constitución’, ‘Parlamento’, ‘votación por sufragio universal’, evitaron educar a las masas en lo esencial: la soberanía individual y la libertad de opinión, que son sus bases filosóficas” (Mernissi: 2007: 99), por lo que las diversas importaciones, forzadas y meramente formales, de algunos de los elementos constitutivos de los sistemas democráticos occidentales como la Constitución o el Parlamento, entre otros, al no haberse erigido sobre una auténtica base social civil democrática, se convirtieron en una herramienta más al servicio, al igual que lo había sido el Corán durante siglos, de los intereses de las élites dominantes. En estas coordenadas, no resulta extraño que, para un gran número de creyentes musulmanes, la democracia continuara siendo, durante décadas, un sistema político extraño y hostil que no podía ser entendido sino como una imposición de un modelo occidental fijado a través de la coacción y la violencia estatal metropolitana, por fuerzas ajenas y hostiles al Islam y perpetuado mediante las prácticas autocráticas de toda una extensa y variopinta relación de mandatarios poscoloniales omnipotentes y radicalmente autoritarios.

Para Mernissi, el principal déficit educativo que impedía a las sociedades islámicas apostar, de forma decidida, por el establecimiento de unas estructuras del poder político auténticamente democráticas, había sido fruto de una amputación cultural: los obstáculos establecidos por las autoridades políticas para que el conjunto de la sociedad no accediera al humanismo laico que había permitido la expansión de la sociedad civil en Occidente (Mernissi: 2007: 91). En esta línea, la mayor parte de los movimientos nacionalistas musulmanes, si bien buscaron una

fuerza de inspiración y legitimación, para sus luchas de liberación colonial, en los principios teóricos políticos que habían sustentado estos mismos procesos revolucionarios y emancipadores nacionales en los Estados occidentales, al mismo tiempo, se opusieron a la extensión a la totalidad de la sociedad del humanismo laico, en tanto que uno de los sustratos culturales esenciales de estas doctrinas. El humanismo laico era presentado como uno de los recursos utilizados por las potencias occidentales para legitimar sus múltiples empresas militares y colonizadoras. De esta forma, los modelos estatales poscoloniales impidieron que germinala, en su seno, una auténtica sociedad civil, con la clara intención de evitar que se instauraran y consolidaran instancias de poder social que pudieran limitar su capacidad de acción política. Además, con esta amputación de la sociedad civil, consiguieron circunscribir la labor emancipadora, resultante de la lucha frente a las estructuras de poder colonial, al grupo reducido y exclusivo conformado por los miembros de las nuevas élites dominantes que lograron con ello una libertad casi absoluta para actuar, limitada tan sólo por las exigencias económicas de las antiguas potencias coloniales.

5. A modo de conclusión

No faltan, en la actualidad, diversas y variadas perspectivas críticas acerca del feminismo islámico representado por Fátima Mernissi (Rhouni: 2010: 1-40). En general, la mayor parte de esas críticas achacan a Mernissi su incapacidad para constituir un modelo feminista de pensamiento realmente descolonial, al mantenerse fiel, por un lado, a muchos de los elementos característicos del modelo

hegemónico occidental y, por otro, a gran parte de los rasgos más relevantes de la tradición coránica. Sin embargo, muchas de esas críticas no tienen en cuenta sus numerosos escritos en los que denuncia los elementos negativos que marcan profundamente el desarrollo histórico y la realidad contemporánea, tanto del ámbito occidental como del islámico. Son continuas, en este sentido, sus referencias críticas hacia el modelo capitalista global y a sus métodos de imposición colonial, así como a las espurias herramientas ideológicas utilizadas por la doctrina ortodoxa islámica para perpetuar estructuras de poder basadas en el sometimiento, la exclusión y la invisibilidad de amplios sectores de las sociedades musulmanes, entre ellos, de manera significativa, el de un colectivo en su totalidad, las mujeres.

Es indudable, por tanto, que el feminismo de Mernissi representa, en el mundo contemporáneo, uno de los más significativos proyectos revisionistas de indagación en las falacias que, contenidas tanto en el discurso occidental como en el islámico, son utilizadas como herramientas ideológicas de legitimación de las situaciones sociopolíticas que perpetúan la marginación y la subordinación (Benalil: 2010: 19-27). Todo ello a través de la feminización del saber histórico masculino sobre el Islam, como una nueva forma de descolonización de la revolución feminista que intenta devolver a las mujeres la libertad y poner en cuestión las estructuras de conocimiento y poder impuestas durante milenios por los hombres, en un proyecto que podríamos denominar, siguiendo a Marc Angenot, como de *ruptura cognitiva* (Angenot: 2001: 85). Ruptura cognitiva sustentada en la interrogación, la reorganización, la reconstitución y la reinterpretación del saber masculino como

mecanismos de subversión y liberación del yugo de la historia, de la simbología patriarcal y de los más recientes peligros representados, por un lado, por las renovadas formas de la imposición poscolonial y, por otro, por los penumbras ideológicas del extremismo religioso. Tanto en un caso como en el otro, mediante su imagen del *harén occidental*, Mernissi consigue poner en juego renovadas herramientas metodológicas que permiten mostrar de qué forma, en el mundo contemporáneo, se está produciendo el paulatino, pero aparentemente implacable, desarrollo de formas totalitarias que intentan consolidar la idea de la exclusión de la mujer y profundizar en su manipulación simbólica.

La liberación femenina supone, por tanto, para Mernissi, profundizar en los mecanismos que permitan la eliminación de los límites sobre los que se sustentan esas estructuras autoritarias en todos los órdenes de la vida social, tanto a nivel local como nacional o global. Eliminación de límites y fronteras que, como declaró en una de sus últimas entrevistas, constituye un elemento esencial de la cultura islámica:

“Creo que en el siglo XXI el Islam da más miedo que nunca a los países occidentales porque dicha religión niega la existencia de fronteras geográficas establecidas por los seres humanos, y afirma nuestro privilegio de circular libremente por la tierra, a la que el Corán describe como una alfombra en la sura Nuh nº 71 (...) Por lo tanto, no es demasiado sorprendente, que las naciones occidentales, que inventaron las fronteras cuando colonizaron el planeta, sean las primeras en alarmarse ante una globalización que las pone en tela de juicio y que insiste en la dimensión cósmica de nuestro entorno natural, que nos enraíza a todos en una misma base común” (Roque: 2014: 205).

Bibliografía

Adlbi Sibai, Sirin, (2014), “El ‘hiyab’ en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial”, *Tabula Rasa*, nº 21, julio-diciembre, pp. 47-76.

Angenot, Marc, (2001), *D’où venons-nous? Où allons-nous? La décomposition de l’idée de progrès*, Éd.Trait d’union, Montréal.

Arroyo Medina, Poder, *Fatima Mernissi (1940)*, (2002), Ediciones del Orto, Madrid.

Benalil, Mounia, (2010), “Du mythe au concept: barbarie et historicité dans les essais de Fátima Mernissi”, *Protée*, vol. 38, nº 3, pp. 19-27.

Benmessaoud, Sanaa, (2013), “The Challenges of Translating Third World Women in a Transnational Context”, *The Translator*, 19:2, pp. 183-205.

Bernardi, Floriana, (2010), “Gazes, targets, (en)visions: Reading Fátima Mernissi through Rey Chow”, *Social Semiotics*, vol. 20, nº 4, pp. 411-423.

Bourget, Carine, (2013), “Complicity with Orientalism in Third-World Women’s Writing: Fátima Mernissi’s Fictive Memoirs”, *Research in African Literatures*, vol. 44, nº 3, pp. 30-49.

Mernissi, Fátima, (1983), *Sexe, Idéologie et Islam*, Tierce, Paris.

Mernissi, Fátima, (1987), *Le Harem politique. Le Prophète et les femmes*, Albin Michel, Paris (edición española, Mernissi, Fátima, *El harén político: el profeta y las mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1999).

Mernissi, Fátima, (1990), *Sultanes oubliées*, Albin Michel, Paris (edición española, Mernissi, Fátima, *Las sultanas olvidadas. La historia silenciada de las reinas del Islam*, El Aleph, Barcelona, 2004).

- Mernissi, Fátima, (2000), *Marruecos a través de sus mujeres*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.
- Mernissi, Fátima, (2004), *Sueños en el umbral. Memorias de una niña del harén*, E Aleph Editores, Barcelona.
- Mernissi, Fátima, (2006), *El harén en Occidente*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Mernissi, Fátima, (2008), *El amor en el Islam: a través del espejo de los textos antiguos*, Aguilar, Madrid.
- Mernissi, Fátima, (2005), *El hilo de Penélope (la labor de las mujeres que tejen el futuro de Marruecos)*, Lumen, Barcelona.
- Mernissi, Fátima, (2007) *El miedo a la modernidad. Islam y Democracia*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid.
- Cepedello Boiso, José, (2012), *Islam, laicismo y democracia*, Aconcagua, Sevilla.
- De Rensis, Alice, (2009), “I confini dell’harem di Fátima Mernissi”, *Diacronie. Studi di Storia Contemporanea*, nº 2, pp. 1-12.
- Izquierdo López, Natalia, (2014), “Fátima Mernissi o el feminismo espiritual del Islam. La alianza entre sufismo y saber tradicional femenino como instrumento al servicio de la transformación del mundo y el individuo”, *La voz ascendente*, nº 53, *Espéculo*, julio-diciembre, pp. 82-97.
- Mohomed, Carimo, (2011), “Islam y Mujer: a propósito de dos obras de Fátima Mernissi”, *Cadernos Pagu*, 36, janeiro-junho, pp. 395-403.
- Rhouni, Raja, (2010), *Secular and Islamic Feminist Critiques in the Work of Fatima Mernissi*, Brill, Boston.
- Roque, Maria-Àngels, (2014), “Entrevista: Mis encuentros con Fátima Mernissi”, *Quaderns de la Mediterrània*, 20-21, pp. 201-206.