

Western, Wilda C. **Religión y familia en la ciudadanía de las mujeres en Egipto contemporáneo.** *En publicación: En los intersticios de la democracia y el autoritarismo. Algunos casos de Asia, África y América Latina.* Cornejo, Romer. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires. Octubre 2006. ISBN: 987-987-1183-60-9

Disponible en la World Wide Web:

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/sursur/cornejo/cwestern.pdf>

www.clacso.org

RED DE BIBLIOTECAS VIRTUALES DE CIENCIAS SOCIALES DE AMERICA LATINA Y EL CARIBE, DE LA RED DE CENTROS MIEMBROS DE CLACSO

<http://www.clacso.org.ar/biblioteca>

biblioteca@clacso.edu.ar

WILDA C. WESTERN*

RELIGIÓN Y FAMILIA
EN LA CIUDADANÍA DE LAS MUJERES
EN EGIPTO CONTEMPORÁNEO

Como todo hombre de buen gusto, Menard abominaba de esos carnavales inútiles, sólo aptos –decía– para ocasionar el plebeyo placer del anacronismo o (lo que es peor) para embelesarnos con la idea primaria de que todas las épocas son iguales o de que son distintas

Ficciones
J. L. Borges

CUANDO SE TRATA DE MUJERES, no podemos ser nostálgicos: no hubo un pasado mejor. En palabras de Anne Phillips (1996: 14), “todo el debate sobre la democracia ha procedido durante siglos como si las mujeres no estuvieran allí”. Las críticas y prácticas feministas han mostrado en reiteradas ocasiones hasta qué punto las ideas, conceptos e instituciones, con sus pretensiones de neutralidad y universalidad, están atravesados por nociones de género, y que esta situación no sólo tiene consecuencias teóricas, sino que afecta de modo concreto a las mujeres¹. Sin embargo, la desigualdad entre hombres y mujeres no ha

* Profesora-investigadora, Academia de Historia, Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

1 Las feministas sostienen que el desafío a las presunciones tradicionales de neutralidad y universalidad de las experiencias humanas requiere un cuestionamiento del sujeto que está implícito en los macro-relatos, así como de las categorías utilizadas por las distintas disciplinas. En este sentido, la incorporación del género no debería conducir a una simple acumulación positivista de datos o documentación sobre las mujeres para otorgarles “visibilidad”, sino a replantear la teoría, ya que el problema –además de político– es epistemológico. Cómo se organiza el mundo social es sólo una parte del problema; la otra es cómo se lo conoce y explica. Al respecto, es posible hallar una amplia literatura –no siempre

perdido su capacidad para naturalizarse; quizá, por esta razón, aún es necesario mostrar dónde, cómo y por qué ocurre, y quizá también por lo mismo, aún hay que señalar que una discusión sobre los derechos de las mujeres tiene que ver con la democracia. En este ensayo incursiono en el terreno legal para abordar el problema de la desigualdad de las mujeres en la sociedad egipcia contemporánea, centrando mi análisis en lo que se conoce como “leyes de estatus personal” o derecho de familia. Aunque me ocuparé del objeto en discusión y no de las demandas individuales y colectivas de mujeres en este terreno, mi punto de partida es que las acciones en favor de la reforma legal encierran un reclamo de democratización y contribuyen a una reflexión sobre la misma.

Tanto lo legal como el tipo de leyes escogidas tienen relevancia teórica. En el primer caso, porque tiende a subestimarse la importancia de la igualdad jurídica por considerarla “formal” cuando, como sostenía Sartori hace varias décadas, tal denominación “no es decir que nos dejen indefensos frente a la desigualdad del privilegio o que sólo son semejanzas de igualdad. Lo que es ‘formal’ es el método, no el resultado” (Sartori, 1965: 343). Un examen de la igualdad jurídica y legal nos permite conocer un terreno específico, aunque no el único, de las condiciones de la desigualdad y de la extensión de los derechos de ciudadanía.

En cuanto a las leyes elegidas, si la igualdad entre hombres y mujeres puede serlo de un modo más sustancial que en el mero derecho a voto, la democracia en la familia es crucial y la transformación de las leyes que organizan la “vida privada” es tan importante como otras demandas que apunten a alterar la desigualdad de poder. Asimismo, en las leyes de estatus personal podemos observar la continuidad de la religión y sus normativas definiendo parte de los derechos de las mujeres e incidiendo en los contenidos de la ciudadanía de estas. En Medio Oriente, la multiplicidad de estatus sólo desapareció de la letra, pero la desigualdad de los ordenamientos jurídicos previos y otros derivados del colonialismo permaneció vigente en lo que atañe a las mujeres. Como sostienen Joseph y Slyomovics (2001: 1-19), la ciudadanía está mediada por la membresía de las mujeres a sus familias y comunidades, entidades jerárquicas animadas de una lógica patriarcal que privilegia a los hombres sobre las mujeres y a los mayores sobre los jóvenes. En otras palabras, la ciudadanía continúa hablando el idioma de las relaciones de parentesco y de la familia. Es decir, continúa hablando el lenguaje de la importancia de los atributos y pertenencias

consensos— y enfoques diversos. Para una exploración inicial del tema se sugiere ver: con relación al género como categoría, Scott (1988) y MacKinnon (1987); sobre el sesgo de género de las instituciones, Goetz (1997) y Bibars (2001); sobre democracia, Pateman (1990), Jónasdóttir (1993) y Phillips (1996); y sobre ciudadanía, Jones (1990) y Mouffe (1993).

que se suponía debían ser abandonados como requisito esencial para la constitución del sujeto único de derecho, igual ante la ley.

Lo llamativo es que la familia siempre estuvo ahí aunque totalmente descuidada o desestimada por los académicos que no han sido capaces de pensarla sino hasta hace muy poco tiempo, como productora de normatividad, con legalidades propias que se entrecruzan, aunque no siempre, con las propuestas por el Estado. Lo mismo ha sucedido con la religión, bajo el supuesto de que la modernidad extendió el secularismo a todas las esferas, cuando esta tiene vigencia en la esfera pública o parte de ella, el recurso más sencillo es atribuir su presencia a que la sociedad en cuestión no es suficientemente moderna.

Entonces, antes de tentarnos con la idea de que la situación es atípica o que responde a un particularismo cultural, conviene recordar que el problema reside en que la conceptualización convencional ha dejado fuera a la familia y a la religión y que ambas son relevantes. Cualquier esfuerzo teórico que las deje fuera no puede ser sino insuficiente. A continuación muestro, en primer lugar, cómo ambas se entrecruzan en los debates y prácticas sobre los derechos de las mujeres; en segundo lugar describo, a través del proceso de modernización del derecho, cómo religión y familia se insertan en una trama moderna de derechos ciudadanos; descripción que utilizo como base para exponer, en tercer lugar, los contenidos de las leyes de estatus personal.

BATALLAS LEGALES

Durante la segunda mitad del siglo XX, la promulgación de ciertas leyes egipcias crearon climas políticamente intensos y provocaron reacciones que llegan hasta hoy. Entre las controversias no saldadas se hallan las generadas por la ley de nacionalidad (1975) que otorga la nacionalidad a los hijos e hijas de padre egipcio aun cuando hayan nacido fuera del territorio nacional y niega la transmisión de la nacionalidad a los hijos e hijas de madre egipcia casada con un extranjero; la ley de sistema de cuotas de representación política para las mujeres, promulgada en 1979 y derogada seis años después con el argumento de que contraría la igualdad ante la ley; las disposiciones legales relacionadas con la prohibición de la práctica de clitoridectomía² (1994 y 1996); y la ley de asociaciones civiles (1999), sólo por mencionar algunos ejemplos.

2 El debate sobre la clitoridectomía ganó audiencia nacional e internacional en la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo, realizada en El Cairo en 1994. La prohibición del Ministerio de Salud en 1996, retractándose de la autorización emitida dos años atrás para que la clitoridectomía se practicara en hospitales públicos, fue el resultado de la intensa presión de grupos feministas para erradicar la práctica. Una medida similar fue tomada en 1958 pero sólo había quedado en el papel. En lo que respecta a los orígenes de la clitoridectomía, se trata de una práctica pre-islámica y no árabe, y no hay acuerdo

La Constitución egipcia de 1971, en vigencia, sostiene la igualdad de hombres y mujeres ante la ley (art. 11), pero aclara:

El Estado garantizará la reconciliación entre los deberes de la mujer hacia la familia y su trabajo en la sociedad, considerándola igual al hombre en las esferas de lo político, social, cultural y económico sin detrimento de las prescripciones de la shari'a islámica³.

La estipulación no debe pasar inadvertida porque implica que la igualdad para las mujeres está condicionada al cumplimiento de sus funciones como madre y esposa y al respeto a la *shari'a*, instando a reconciliar los deberes religiosos con los restantes. A lo anterior se suma la enmienda constitucional de 1980, en la que se establece que la shari'a es la fuente de la ley, en lugar de una entre otras. La diferencia no es pequeña: en el primer caso figura como horizonte cultural al cual las leyes deben adaptarse pero no de manera conclusiva; la segunda interpretación deja abierta la alternativa de la aplicación de la shari'a en versiones más "puras" y desplaza a otras fuentes del derecho. En cualquier caso, generó una polémica que mantiene a las cortes en constante actividad⁴.

Igual polémica despiertan las leyes de estatus personal que regulan las relaciones entre hombres y mujeres durante y después del matrimonio, las relaciones de padres e hijos, así como normas relativas a la herencia. Después de un recorrido rápido observamos que durante el período nasserista (1952-1971), la ausencia de modificaciones de estas leyes no implica ausencia de debates, además que el período fue pródigo en legislar y en ir creando una forma de "ciudadanía protegida" para las mujeres. El gobierno de Anwar el-Sadat (1971-1981) se caracterizó tanto por la reforma de estas leyes como por las álgidas discusiones sobre la legislación resultante. Y, finalmente, menos por ecuanimidad que por condiciones internas y externas –mayor articulación de los intereses y demandas de los movimientos de mujeres

respecto de si es requerida o no por el islam. Por otra parte, en Egipto también es común entre los coptos (cristianos).

3 Bernard Botiveau define *shari'a* como "el cuerpo normativo contenido en las revelaciones coránicas, las que constituyen el marco de referencia para todas las conductas individuales y colectivas. Por el otro lado, los juristas musulmanes han establecido, a través de siglos, las normas de la ley en sentido estricto: *fiqh*, la cual, si bien procede de la *shari'a*, es esencialmente una producción humana basada en escritos, comentarios, interpretaciones y prácticas administrativas y judiciales" (Botiveau, 1993: 263).

4 Si bien juristas progresistas interpretan que el artículo segundo sólo es una sugerencia al poder legislativo para que observe los lineamientos religiosos, la falta de regulaciones y procedimientos claros permite que sirva de base a demandas que entrañan discriminación o violación de los derechos humanos (entrevista personal a Ahmad Sif al-Islam Hamid, abogado defensor de derechos humanos, El Cairo, abril de 1999).

y aplicación de instrumentos internacionales como la CEDAW (Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer, por sus siglas en inglés)–, que rodean los debates sobre las normas legales que atañen a las mujeres, el gobierno de Hosni Mubarak (desde 1981 al presente) ha oscilado entre lo poco y lo mucho que los gobiernos anteriores hicieron con respecto a las leyes de estatus personal.

Si consideramos que los artículos constitucionales y las leyes mencionadas modifican o recortan los derechos de las mujeres, no causa demasiada extrañeza que activistas y organizaciones de mujeres mantengan su modificación o anulación en sus agendas y que, en particular durante la década del noventa, hayan tomado como temas prioritarios la reforma legal y aun la aplicación de la legislación vigente. Situación que se expresa tanto en acciones puntuales de asesoría a mujeres, en programas de alfabetización legal, campañas nacionales e internacionales y en la publicación de numerosos informes, ensayos y libros. Lo que sí puede ser sorprendente es que en cada caso, y en otros que se tratarán más adelante, numerosos actores y con muy diferentes posiciones, salieran al ruedo para invocar razones o sinrazones en pro o en contra de las leyes dictadas o de aquellas que serían modificadas.

¿Es la sociedad egipcia más proclive que otras a resolver en la esfera legal sus conflictos y contradicciones sociales? ¿O es un fenómeno reciente, similar al que Smart (1994: 167-189) describe para los países desarrollados cuando advierte sobre los riesgos de la legalización de la vida cotidiana puesto que, según la autora, el derecho modifica los problemas sociales con los que se enfrenta en lugar de darles solución? ¿Egipto posee una cultura jurídica que hace del derecho un actor central en la articulación de la vida social y política? Es posible que la profusión de normas legales sea una característica propia de los gobiernos autoritarios, junto al hecho de que muchas leyes dictadas no se cumplen y otras se cumplen demasiado cuando se trata de las libertades individuales o colectivas.

No obstante, en Egipto se observa que cuando las respuestas son en apariencia “menos legales” se producen más disuasiones al ejercicio de los derechos de las mujeres, imperan los artilugios para evadir el cumplimiento de las normas o se desplazan los discursos de disuasión a otros terrenos como, por ejemplo, al recato femenino o las virtudes de la maternidad durante la crisis económica de los ochenta. Aun en este caso, las respuestas también fueron legales, empleando la retórica para propiciar el regreso a casa de las mujeres debido al estrechamiento de oportunidades laborales; y la “necesidad” de dejar espacio para los hombres desocupados fue acompañada de leyes de retiro voluntario para las mujeres, incluyendo medidas que amplían la duración de las

licencias por maternidad⁵. Dicho sea de paso, cuando lo anterior ocurre en países no islámicos sencillamente lo llamamos políticas de empleo, no retorno a la tradición.

La propaganda recurrente ensalzando las virtudes de la esfera privada, ratificadas por las políticas de empleo, debieron tener una consecuencia más profunda en la valoración del trabajo femenino que la mera reubicación de actores en el mercado. En ayuda de la coyuntura, convergen las oposiciones y divisiones utilitarias de lo público y lo privado. Y si la mistificación del espacio privado, su elogiada supremacía moral, no es suficientemente seductora, es posible aún echar mano a mecanismos culturales como la obligación de obediencia (*ta'á*) que las mujeres deben a la autoridad masculina y mediante la cual pueden limitar la movilidad e impedir el trabajo femenino extradoméstico si desautorizan la salida del hogar.

Cualquiera sea la respuesta a estas situaciones, lo distintivamente egipcio es la ola de debates, resistencias y críticas que se levanta cuando las normas legales atañen específicamente a las mujeres o a la familia. Parte de la explicación se halla dentro de un fenómeno característico de los procesos poscoloniales, el uso de las mujeres como símbolos culturales y de identidad durante la lucha nacionalista y, desde los años setenta en adelante, la apropiación de estos temas por parte de los grupos islamistas para oponerse a la autoridad del Estado nacional y medir su poder frente él. Quizás estos hechos sean indicios reveladores para explicar por qué el ámbito legal se convirtió en un campo de batalla en lo que refiere a la ciudadanía de las mujeres.

La persistente presencia del discurso islamista contemporáneo en la arena de la justicia para rediscutir y negociar las características y límites de la ciudadanía de las mujeres delata que algunos consideran que no está todo dicho sobre qué derechos le corresponden a las mujeres y, a la vez, muestra los usos políticos del derecho. Pero los islamistas no son los únicos que participan en la confrontación entre una concepción de ciudadanía surgida de la modernización política, secular, y otra, aún imprecisa en tanto resultado final, surgida de interpretaciones no contempladas en la formulación moderna occidental. Sin embargo, no debe entenderse que ese modelo simplemente condujo a una réplica, o, en el peor de los casos, a una caricatura de la ciudadanía tal como esta se pensó en Occidente. El de la ciudadanía también fue un lenguaje, una tradición política compartida entre sociedades de muy variada constitución aunque haya sido el resulta-

5 En 1978 se promulgó una ley otorgando dos años de licencia sin goce de sueldo para la crianza de los hijos, o la opción de trabajo de medio tiempo para las trabajadoras del sector estatal, con la poca disimulada intención de disuadir a las mujeres de mantenerse laboralmente activas.

do de la presencia o imposición colonial o la influencia occidental, a veces insidiosa, en las instituciones del resto del mundo. Quienes sostienen un discurso militante en contra de los préstamos culturales, voluntarios o forzados, a menudo olvidan cómo la ciudadanía fue reformulada en los espacios locales y, quizás sin advertirlo, le confieren una capacidad subversiva a la versión “original” de ciudadanía para las mujeres que esta no tuvo.

Al margen del o los modelos, durante el período analizado se produjeron una serie de cambios regidos por el principio de igualdad. Por ejemplo, la Constitución promulgada en 1956, sentó los lineamientos de la planificación económica y el compromiso con la provisión de servicios sociales para todos los ciudadanos, pero fue ambigua respecto a los derechos políticos de las mujeres y en ello no difirió demasiado de la Constitución de 1923⁶. A diferencia del sufragio masculino, el voto femenino no fue obligatorio y las interesadas debían registrarse y demostrar que eran letradas, requisito no pedido a los hombres⁷. Bajo las intensas presiones de los grupos feministas, en particular el activismo y la huelga de hambre de Doria Shafik (Nelson, 1996: 224-237), y contra la oposición de la Comisión de Asuntos Constitucionales del Senado y del Comité de *fatwas* de el-Azhar⁸ que sostenía que el islam no permitía el voto femenino (Badran, 1995: 216), una ley electoral del mismo año otorgó finalmente a las mujeres el derecho a voto y de ser elegidas para ocupar cargos públicos.

En otros terrenos, a lo largo del régimen nasserista (1952-1970) no disminuyó la vehemente invocación al igualitarismo social y económico. La igualdad de oportunidades, sin distinción de género, queda explícita en La Carta⁹ de 1962, entendida como los derechos a la aten-

6 La Constitución de 1923 establece la igualdad de todos los egipcios y garantiza la igualdad en los derechos civiles y políticos. Sin embargo, mediante una ley electoral se restringió el sufragio a los hombres. Ver Badran (1995: 207-219).

7 Amina Rashid, profesora universitaria, comenta que se organizaron grupos para impulsar la participación y el voto, visitando hogares y hablando con las mujeres, incentivándolas para que realicen su registro electoral (entrevista personal, El Cairo, mayo de 1999). En 1957, sólo 144 mil mujeres se habían registrado para votar, frente a 5,5 millones de hombres registrados. En 1965, el número de mujeres registradas aumentó a 250 mil, y dos años después la cifra llegó a 1 millón.

8 Las *fatwas* son opiniones legales en materia de interpretación de la shari'a o ley canónica del islam, emitidas por los mufti. En los meses previos al golpe militar de julio de 1952, varias *fatwas* repudiaron la reivindicación de los derechos políticos realizada por las feministas, insistiendo en el carácter “degradante” del voto femenino, contrario a la “naturaleza” y al islam (Nelson, 1996: 78-192).

9 La Carta Nacional de los Principios Socialistas es un texto de Gamal Abdel Nasser en el cual se formuló la nueva estructura política de la Unión Socialista Árabe. Fue reconocida como constitución provisional en marzo de 1964.

ción médica, a la instrucción “según sus disposiciones y facultades [...] a un trabajo compatible con su capacidad, con sus disposiciones y con su nivel de instrucción” y seguros contra la vejez y la enfermedad. Es decir, las garantías habituales acordadas a las mujeres en los programas liberales en un contexto de economía planificada y de fuerte control político, sumado a beneficios adicionales del sistema de subsidios a los bienes de consumo, en especial alimentos, la extensión de servicios básicos para los sectores populares, de importancia para las mujeres de escasos recursos (Fahmi, 1997) y la creación del programa Proyecto Productivo Familiar, fomento a micro-empresas a través de préstamos y capacitación¹⁰.

Entre 1952 y 1964, la intención de incorporar a las mujeres a la vida pública a través de la educación y el empleo fue acompañada por la promulgación de un conjunto de leyes protectoras: ilegalidad de la discriminación femenina en el acceso al empleo, cincuenta días de licencia por maternidad percibiendo el 75% del salario, prohibición de dejar cesante a las mujeres durante su ausencia, obligatoriedad de proveer servicios de guardería en las empresas privadas que empleen más de un centenar de trabajadoras, garantía de empleo en el sector público a todos los graduados de nivel intermedio sin distinción de género, beneficios agregados a las provisiones de educación gratuita en todos los niveles, y la virtual entrada de las mujeres en diferentes campos profesionales. Sin embargo, el nasserismo no se inmiscuyó en el problema más allá de la extensión de ciertos beneficios para mujeres y niñas que las posibilitaran ejercer los derechos formales (licencias maternales, ingreso irrestricto a la educación, etc.) y en el diseño de políticas generales orientadas a la reproducción de la familia (control de natalidad, servicios sociales).

En los últimos años, las académicas han evaluado de distinta manera los resultados de las reformas mencionadas. Para Hatem (1992: 233) el “feminismo estatal” de este período hizo a las mujeres económicamente independientes de sus familias pero dependientes del Estado en empleo, educación y otros servicios sociales, y en la representación política. Para Nadia Farah, en cambio, el Estado intentó el canje de mejoramiento económico por los derechos políticos (entrevista personal, El Cairo, abril de 1999). Con todo, las nuevas políticas alteraron la estructura de clase, afectaron el empleo, el ingreso y el consumo, produjeron cierto grado de movilización social, en especial

10 El programa se inició en 1964 a través del Ministerio de Asuntos Sociales, focalizado en los sectores más empobrecidos. Los problemas detectados son: las dificultades de acceso a los préstamos debido a las trabas burocráticas, que afectan particularmente a las mujeres; el desaliento a la organización colectiva, y las deficiencias en el monitoreo. Ver Fergany (1994: 14-15) y Bibars (1997: 10-11 y 19).

a través de la incorporación a la burocracia, pero el trabajo dentro de la casa siguió siendo responsabilidad de las mujeres. Lutfy (1995) señala que los beneficios legales otorgados por el régimen, requisitos de la modernización más que de la concientización de la justicia de la causa de las mujeres y originados en el Estado y no como demanda social, crearon, sin embargo, un contexto legal más favorable para las mujeres comparado con la situación actual.

Aun así, como agudamente sostiene Bibars (2001: 20), “si bien en ciertos períodos el Estado ha actuado generosamente hacia las mujeres, asignándoles ciertos derechos sociales, son esos mismos derechos los que serán sacrificados primero durante cualquier crisis económica o cultural”. Situación que efectivamente se dio a partir de la aplicación de la *Infitah*, política de “puertas abiertas” a la inversión extranjera y de fortalecimiento del sector privado adoptada en 1974 bajo el gobierno de Anwar el-Sadat. La liberalización económica fue seguida por la llamada abierta a las mujeres a volver a sus casas y por el abandono de las acciones afirmativas de la década anterior. La crisis económica abonó el terreno del descrédito del trabajo femenino alegando baja productividad e incompatibilidad con las responsabilidades hogareñas y fue acompañada, como se mencionó anteriormente, por medidas legales para reforzar el “regreso” de las mujeres al hogar.

Comprensivamente, estos cambios impactan en el estatus jurídico de las mujeres. La ciudadanía es una combinación de derechos y obligaciones, pero el equilibrio entre los dos componentes es imperfecto. Desde los setenta, la balanza se inclina más hacia las obligaciones que las mujeres deben cumplir. La Constitución Nacional de 1971 supedita los derechos a la obligación de mantener fidelidad al ethos religioso. Las leyes laborales fijan derechos que están condicionados al cumplimiento de las funciones de reproducción. Las prácticas sociales y culturales, en gran medida como intentos de resolución de la crisis económica y política, refuerzan la legitimidad de las exhortaciones a la “espiritualización” de las mujeres y sus equivalencias con el respeto a normas éticas y estéticas de la comunidad.

Cambios no exentos de contradicciones ya que hacia finales del gobierno de Anwar el-Sadat se reforman las leyes de estatus personal (1979) dotándolas de arreglos más favorables a las mujeres, los que serán suprimidos en 1985 durante el gobierno de Hosni Mubarak. Este impulsó una política legislativa hacia las mujeres más conservadora para reducir las confrontaciones con los grupos islamistas, incluyendo el levantamiento del sistema de cuotas de representación femenina (1972, enmendado en 1979 y 1983) alegando su inconstitucionalidad por ser contrario al principio de igualdad de los sexos ante la ley (1986).

MODERNIZACIÓN DEL DERECHO Y LA RELIGIÓN

La shari'a es la base de las leyes de estatus personal que regulan las relaciones maritales y establecen los derechos y obligaciones entre los esposos y hacia los hijos. A diferencia de otros campos del derecho egipcio, las leyes referidas a la familia se mantuvieron apegadas a las disposiciones islámicas; lo cual no quiere decir que no sufrieran transformación alguna ya que la misma restricción de la shari'a a determinados dominios implica un cambio importante. En todo caso, es más evidente la reforma cuando se habla de esos otros campos del derecho, por ejemplo, la legislación penal o comercial, donde pueden observarse los resultados de la influencia de la legislación francesa e inglesa durante la expansión colonial, pero no menos la extensión de la autoridad civil del Estado egipcio como proceso interno de modernización.

Precisamente en atención a ese proceso interno de modernización –que implicó pero no de manera exclusiva cierta secularización– deben considerarse distintos aspectos de la modificación del sistema judicial y del derecho egipcio: la difusión del derecho positivo desde el siglo XVIII dentro del Imperio Otomano, la codificación del derecho, la progresiva extensión del control de la autoridad civil y el aumento del rol del Estado en la administración de justicia, en la estandarización de normas jurídicas y gradual aplicación a todos los egipcios que, junto a la funcionarización de los jueces, puso los procedimientos judiciales bajo el control del Ministerio de Justicia, regulando de ese modo las jurisdicciones islámicas y no islámicas.

Judith Tucker observa que si bien los nuevos códigos y cortes civiles no tenían jurisdicción sobre las leyes de familia, la existencia misma de un sistema de justicia civil produjo cierta invasión en los dominios de la shari'a, de modo tal que las autoridades judiciales podían actuar como corte de apelación en juicios con resultados desfavorables para los demandantes, lo cual indica una interferencia en la competencia de las cortes religiosas, con la ventaja que las disposiciones civiles tenían los medios dados por el poder del Estado para obligar el cumplimiento (Tucker, 1985: 10-15). La abolición de las cortes religiosas y la definitiva nacionalización del derecho en 1955 durante el gobierno de Gamal Abdel Nasser, si bien no clausuró la posibilidad de soluciones sincréticas subordinó la producción del derecho a la autoridad política.

La vigencia del derecho islámico en lo referido al estatus personal ha sido explicada de diversas maneras. Por el momento, es interesante destacar que las feministas seculares y religiosas acuerdan en el sesgo masculino de estas leyes y en la discriminación que representan para las mujeres. También señalan la contradicción presente en el hecho que la shari'a no se implemente en otras situaciones donde sí es

más equitativa, como en lo concerniente a la penalización del adulterio, violación o prostitución, regidas por el Código Penal¹¹.

La cuestión no es la secularización del sistema legal sino las interpretaciones más equitativas; la existencia de códigos de familia en el mundo árabe más progresistas que en el egipcio demuestra que eso es posible. Por ejemplo, en Marruecos, Libia, Siria y Túnez, el marido no tiene derecho al repudio y el divorcio sólo se obtiene en instancia judicial; la poligamia en Marruecos, Libia y Siria debe ser aprobada por la Corte, mientras que en Túnez está legalmente prohibida fundamentando que el Corán la menciona negativamente, por lo que entiende que disuade su práctica.

Según Dalia Eissa, la diferencia entre las fuentes (el Corán y la Sunna) y el proceso de comprensión de las fuentes (*fiqh*), eminentemente subjetivo y permeado por las normas culturales medievales, tendieron a difuminarse y a ser considerados como shari'a, elevando el estatus de la jurisprudencia al nivel de la inspiración divina y otorgándole el carácter de objetivo, concluyente e inimitable (Eissa, s/f)¹². Dalia Eissa, aunque asume una postura religiosa, se distingue de los islamistas en la reinterpretación de los textos sagrados y pone en duda la viabilidad de aplicar la shari'a sin considerar que las construcciones y normas culturales discriminatorias de las mujeres durante la época medieval influyeron en las interpretaciones de la ley islámica y también en la Sunna. Los defensores actuales de la aplicación de normas lesivas para las mujeres ignoran o toman como orden natural lo que tuvo un contexto sociocultural preciso de creación y formulación y de esta

11 El Código Penal es secular y también ofrece innumerables pruebas de desigualdad ante la ley, desde la misma definición de los actos criminales. El adulterio masculino sólo es considerado tal si se comete en el hogar marital, a la vez que existe una diferencia en la severidad de las penas aplicadas a hombres y mujeres. En casos de violación, hasta hace muy poco tiempo atrás, el violador podía evitar la condena si se casaba con la mujer a quien había violado. Sólo en abril de 1999 la *Majlis al-Sha'b* (Asamblea del Pueblo) aprobó la anulación del artículo 291 del Código Penal que dejaba de lado los cargos contra el violador; actualmente, la oferta de matrimonio no suprime el delito ni evita la condena. Con respecto a la prostitución, los clientes no son castigados e incluso pueden atestiguar contra ella, aun en el caso de haber sido sorprendidos realizando el acto sexual.

12 Aunque no desarrollaré este punto, debo advertir que el término shari'a no es unívoco: su definición depende de quién lo utilice, y en qué contexto. En la tradición sunnita, las bases de la shari'a son el Corán (revelado por Dios) y la Sunna (dichos y actos del profeta). Los estudiosos islámicos tradicionales desarrollaron la ciencia de jurisprudencia (*usul al-fiqh*) para la investigación de las cuestiones legales. Los casos o situaciones no contemplados en el Corán o la Sunna son sometidos a un proceso de interpretación para formular principios legales consistentes, en letra y espíritu, con las fuentes textuales. Este proceso de razonamiento en materia de la *fiqh*, denominado *iytihad*, está restringido a los juristas o estudiosos cuya autoridad es reconocida, y se sostiene en el *iyma'* (consenso entre los estudiosos del islam) y la *qiyas* (proceso de razonamiento por analogía o silogismo).

manera cercenan la posibilidad de igualdad y justicia para las mujeres dentro del islam¹³.

Pese a la resistencia a los cambios, las leyes y el estatus jurídico de las mujeres sufrieron modificaciones durante el siglo XX y, en particular, después de la independencia. Gran parte de los cambios después de los cincuenta se relacionan con los derechos laborales, educativos, de salud, etc., es decir, en lo que respecta al “ámbito público”. Por el contrario, las leyes de estatus personal durante cincuenta años (1929-1979) no fueron enmendadas¹⁴.

¿Es la aplicación de la shari’a en cuestiones de familia sólo un remanente de la tradición? ¿Es la “misma” tradición que la de los siglos anteriores? Hasta hace poco tiempo, las respuestas más recurrentes señalaban que la aplicación de leyes “religiosas” representaba la resistencia al cambio y a la modernidad, un obstáculo para la democratización de las sociedades de Medio Oriente y un síntoma de la inadecuación del islam al mundo contemporáneo. Frente a tales descalificaciones, las reacciones defensivas no fueron más afortunadas.

Talal Asad introduce una explicación más compleja e interesante. Según este autor, la construcción del Estado moderno supuso distintos procesos de modernización e incluyó la esfera legal. Este tipo de modernización expresa una nueva relación entre lo secular y lo religioso, relación que conduce a la “privatización” de la religión al restringir la shari’a a los asuntos referidos al estatus personal. Es el Estado moderno quien autoriza su validez en la ley y admite que la religión se exprese en el dominio público como ley, no sin antes transformarla mediante el proceso de someterla a la intervención administrativa. En su visión, este arreglo se nos presenta como una “fórmula secular”, un tipo peculiar de secularismo con nuevas relaciones entre la moral y la ley (Asad, 2001: 8-9). Asad desecha, en una frase, la existencia de alguna cuestión relativa al género: la conversión de la shari’a en ley de familia no es un espacio de control de género (Asad, 2001: 9).

Aunque concuerdo en que el confinamiento de la shari’a al estatus personal es un ajuste singular entre lo secular y lo religioso en una trama moderna de ciudadanía, esto sólo nos habla de las formas de secularización pero no nos dice nada respecto a la manera en que este reacomodo repercute en los derechos de las personas y menos aún de las mujeres. Considero que es una pregunta necesaria y política-

13 Dentro de la misma corriente, en lo que respecta a la necesidad de realizar una exégesis de la Sunna e historizar las revelaciones coránicas, ver Mernissi (1991).

14 La Ley 62 (1976), que modifica las normas sobre la manutención, puede considerársela una excepción. Esta ley provee mecanismos para hacer cumplir el pago de la manutención a esposas, ex esposas e hijos por medio de la expedición de órdenes libradas por la Corte.

mente perentoria. Y creo que debe hacerse algo más que mencionar la ley de familia como si conociéramos su contenido. Una descripción con cierto detalle de las leyes que aquí se han venido mencionando en términos generales podrán iluminar por qué estas se relacionan con la autonomía, la justicia en la distribución de poder y posiciones sociales, la libertad para tomar decisiones y la igualdad, y, en su reverso, con la discriminación, subordinación y opresión de las mujeres. Nada más recordar las polémicas que despertó el eslogan de “lo personal es político” para caer en la cuenta de cuánto se dejaba de lado al considerar lo que ocurría en el hogar como carente de interés para el debate público y la democracia. Finalmente, resultó que no sólo eran asuntos triviales ni de quién cambiaba los pañales sino que se estaba discutiendo de política.

LAS LEYES DE ESTATUS PERSONAL

Las leyes egipcias de estatus personal basadas en la shari’a –teóricamente– se aplican sólo a los musulmanes, salvo que los esposos tengan diferentes religiones o cuando se trata de las disposiciones respecto de la herencia, aplicables a todos los egipcios con independencia de su religión. Desde que fueron abolidas las cortes religiosas en 1955, tanto musulmanes como no-musulmanes entablan sus disputas frente a las cortes civiles y, técnicamente, los casos relativos al estatus personal de los no-musulmanes son decididos sobre la base de las leyes de la comunidad religiosa a la que pertenecen.

No obstante, las cortes civiles tienden a aplicar las leyes egipcias como sinónimo de islámicas, todas las veces que esto sea posible, lo que en la práctica significa limitar la aplicación de las leyes de las minorías “e imponer soluciones de la ley islámica a situaciones no-islámicas” (Edge, 1990). En este sentido, el Código Civil (1948) brinda en su artículo 280 los elementos para cierta islamización en la aplicación de las leyes, puesto que establece que en ausencia de normas expresamente contenidas en la legislación pueden aplicarse opiniones de la escuela hanafita¹⁵.

La Ley 25 de 1920 establece disposiciones sobre la manutención, a cargo del marido; el derecho de la esposa al divorcio en caso de falta de pago de la pensión alimenticia, por desaparición del esposo y de la en-

15 Los musulmanes se dividen en *shi’itas* y *sunnitas* (pueblos de la Sunna, los dichos y actos del profeta transmitidos por sus compañeros). Entre los *sunnitas*, fueron reconocidas cuatro escuelas de jurisprudencia (shafita, hanbalita, malikita y hanafita), que difieren en sus concepciones acerca de los derechos de las mujeres. En Egipto prevalece la escuela de Hanafi. No obstante, el derecho islámico admite la aplicación de otra escuela cuando con ello se asegura el bien público o se evita un mal. Esto significa que en casos o situaciones puntuales las cortes normalmente adoptan la posición que más beneficia a la unidad familiar. Este pluralismo se manifiesta explícitamente en las leyes de estatus personal aprobadas desde la década del veinte.

fermedad como causal de divorcio (mencionadas expresamente: locura, lepra y vitiligo). Esta ley representa el primer intento oficial de codificación egipcia en materia de derecho de familia, basada en la interpretación de las cuatro escuelas de jurisprudencia, siguiendo la tendencia instaurada por el Código de Familia otomano de 1916, e introduce una definición precisa sobre la *nafaqa* (manutención a cargo del esposo) y legisla sobre las condiciones bajo las cuales las mujeres pueden obtener un divorcio judicial. El Decreto-Ley 24 de 1929 suma a las disposiciones anteriores provisiones relativas al repudio (anuncio a la esposa del deseo de divorciarse) revocable e irrevocable (*ra'yi* y *ba'in*); divorcio judicial demandado por la esposa sobre la base de perjuicios ocasionados por la convivencia (si los daños son comprobados por la Corte y falla la reconciliación); a la causal por desaparición del esposo, contenida en la ley anterior, se suma la ausencia por prisión. Los restantes artículos refieren a las demandas por paternidad, pago de pensión alimenticia (fijadas sobre los bienes del esposo, con independencia de lo que la mujer posea), disputas relativas a la dote (suma de dinero o propiedad para la novia, acordada antes del matrimonio), y sobre la extensión de la custodia materna autorizadas por el *cadí* (juez).

Ambas leyes son importantes por varias razones, además de ser los antecedentes de la legislación actual. Ilustran sobre la introducción de la modernización legal aludida anteriormente y muestran de manera concreta cómo se inicia la codificación de las leyes de estatus personal. Sus textos claramente limitan las posibilidades de discrecionalidad en la interpretación de la legislación religiosa definiendo los derechos de cada una de las partes y señalando dónde empiezan y terminan los mismos y, más importante –en especial con la Ley 25– indicando qué interpretación debe adoptarse. A la vez, establece mecanismos de control para la aplicación de la ley enfatizando la autoridad del Estado en tanto que son sus funcionarios –notarios y jueces– quienes administran el derecho. Si por un lado, la codificación se anticipa a ciertas formas que podrían menoscabar los derechos de las mujeres, por otra parte y en términos más generales, rigidiza la producción del derecho y reduce la pluralidad jurídica islámica.

Otro componente esencial es el espíritu reformista que recorre ambos textos legales. Por ejemplo, las notas explicativas de la ley de 1929 puntualizan en qué temas se aparta del rito hanafita, qué opinión se adoptó en su reemplazo y por qué razones, enfatizando que la elección fue determinada por los cambios en la sociedad y para facilitar la práctica y la interpretación de la ley¹⁶. Al remitir las interpretaciones a

16 El estudio de Hoda Fahmi, *Divorcer en Égypte* (1987), contiene las leyes de estatus personal promulgadas desde 1920. Sobre las notas explicativas de la Ley 25 de 1929, ver también el estudio de Abu Zahra (1950).

las distintas escuelas legales reconocidas también se está señalando el consenso de los juristas y autoridades religiosas sobre los temas particulares que aborda la ley pero, sobre todo, la legitimidad de las reformas. Punto que se explicita en los considerandos de la Ley 25 de 1920 cuando se menciona que el texto de la ley ha sido aprobado por un comité integrado por las más altas autoridades religiosas del país.

El polémico Decreto-Ley 44 de 1979 agrega nuevos artículos y modifica otros de las dos leyes anteriores. Dos artículos provocaron fuertes oposiciones. Uno de ellos es el que otorga a la esposa el derecho de mantener el domicilio conyugal mientras tenga a los hijos bajo su guarda. En esta ley se estableció que la custodia materna de los hijos es hasta que el hijo varón cumpla 10 años, extensible hasta los 15, y hasta que la hija tenga 12 años, o más tiempo si la Corte determina que conviene a sus intereses, en la práctica, hasta que la hija se casa. La disposición anterior preveía la custodia materna hasta los 7 y 9 años, respectivamente.

La modificación de la edad respecto a la custodia introduce una nueva concepción sobre el tema, puesto que toma en consideración la obligación paterna de proveer manutención a los hijos hasta que puedan alimentarse por sí mismos, deber que se extiende en el tiempo si los hijos padecen una enfermedad física o mental. La disputa y los desacuerdos por estas provisiones legales, además de ideológicas, son económicas. Los argumentos en contra refieren a los problemas habitacionales para cumplir con la provisión de vivienda a la esposa divorciada. Consideran injusta la dimensión del castigo material impuesto al ex esposo, teniendo en cuenta la defensa explícita de las mujeres divorciadas en cuanto al uso de la propiedad, mientras dure la custodia de sus hijos.

El segundo desacuerdo lo causó el artículo que afirma el derecho de la mujer a solicitar el divorcio si su esposo se casa sin su consentimiento con otra mujer aunque en el contrato matrimonial el incumplimiento de la monogamia no haya sido establecido como causal de divorcio. La ley establece el período de un año para presentar la demanda, desde el momento en que la esposa toma conocimiento del segundo matrimonio, a la vez que otorga el mismo derecho a la segunda esposa. Para los disconformes, esta disposición lesiona el derecho a la poligamia¹⁷, instituido en el Corán, y representa un problema ideológico,

17 La práctica de la poligamia ha decrecido en Egipto durante el siglo XX: entre la población masculina casada, representaba 3,6% en 1947, 3,8% en 1960, 2,5% en 1976 y 2,3% en 1986, con similares proporciones entre las zonas rurales y urbanas. La tasa es más alta entre hombres mayores de 40 años y entre oficinistas y vendedores, y con relación al nivel educativo, decrece entre los hombres con estudios secundarios o superiores. En contra de la creencia según la cual los hombres tienden a elegir como segunda esposa a una mujer divorciada o viuda, entre 1976 y 1986 la elección recayó en solteras (46,7%), divorciadas (44,4%) y viudas (9%) (Orabey y Abd El-Fatah, 1991).

político y social considerable para la comunidad musulmana en tanto contraviene la shari'a y, una vez enmendada, la Constitución.

Por otro lado, los defensores de los cambios¹⁸ niegan que estos afecten el derecho del hombre a la poligamia sino que limita su práctica sólo cuando el segundo matrimonio no cuenta con el consentimiento de la primera esposa, el cual es considerado un derecho de la mujer y su violación un perjuicio. En apoyo a esta opinión, se recuerda que la ley precedente (25/1929) fija como causal de divorcio judicial a iniciativa de la mujer la presencia de daño a la esposa si este es comprobado. A su vez, la poligamia es permitida con la condición de un trato justo y equitativo entre las esposas (Corán), lo cual implica que si al contraer matrimonio con otra esposa se lesionan los derechos de la primera, el mandato de trato justo con las esposas desaparece.

Complementario al derecho de demandar divorcio en caso de poligamia, la ley ratifica la obligación del hombre de declarar ante el notario (*ma'zun*) y registrar el repudio a la esposa, así como su estado civil al momento de registrar un contrato de matrimonio. Si ya está casado debe informar el número de esposas y el domicilio de estas para que el notario pueda girarles el acta correspondiente, de modo tal que puedan conocer la existencia del matrimonio del esposo con otra mujer y demandar divorcio si no aceptan tal hecho considerando que representa un daño material o moral. También se fija una pena de prisión (no mayor de seis meses) o sanción económica (no mayor de 200 libras egipcias) para quienes den información falsa al notario.

En 1985, el Decreto-Ley 44 fue anulado por la Suprema Corte Constitucional alegando que el momento de promulgación no ameritaba que el presidente hiciera uso de un mecanismo de emergencia (al ser un decreto/ley no fue discutido por la legislatura). La opción por un veto técnico de la ley, al margen de un cuestionamiento al estilo de gobierno de Sadat, significó una victoria para los grupos más conservadores, especialmente los islamistas, dejando abierta la discusión sobre los contenidos de la legislación y su conformidad con la shari'a, y muestra las dificultades de innovación en las prácticas legales cuando las cortes y los jueces recusan su aplicación.

La Suprema Corte Constitucional actual¹⁹ ha funcionado como árbitro en debates intensos como los comentados aquí y se ha mostrado cautelosa en lo que refiere a la aplicación del artículo 2 de la Constitución que sitúa a la shari'a como la principal fuente de legislación. En

18 Sobre las opiniones respecto de esta ley, ver el dossier de prensa publicado en Fahmi (1987: 105-161) y Botiveau (1990).

19 Creada en 1969 por un decreto/ley, funcionó hasta la promulgación de la Constitución de 1971.

un reporte de la Corte presentado a la Asamblea del Pueblo en septiembre de 1981 se afirma la necesidad de revisar la legislación previa a la reforma constitucional, advirtiendo que “su completo reemplazo por la Ley Islámica requiere pacientes esfuerzos y cuidadosas consideraciones prácticas” (Labib Gabr, 1996)²⁰.

La influencia de los islamistas en la vida pública, desde las posturas moderadas a las radicales, se desarrolló paralelamente a una mayor presencia en las instituciones (cortes, sindicatos de abogados, partidos políticos) desde las cuales han ejercido el poder de veto a las iniciativas para modificar las normas formales e informales que atañen al rol y al estatus de las mujeres en la sociedad.

Dos meses después de derogado el Decreto-Ley 44 (1979) se aprobó la Ley 100 de estatus personal que reconoce la mayoría de las disposiciones anteriores pero con algunos retrocesos para las mujeres. En caso de poligamia, por ejemplo, el divorcio ya no es automático sino que quien evalúa el daño material y moral causado a la esposa es el juez, un hombre, ya que en Egipto las mujeres no pueden ocupar ese cargo. Para Marlin Tadrus, el hecho que sea el juez y la Corte quienes resuelven si existe o no perjuicio representa un impedimento para obtener el divorcio; al mismo tiempo, señala la dificultad que entraña para las mujeres presentar evidencias sobre los daños recibidos (Tadrus, 1995: 56-57).

El 29 de enero de 2000 se aprobaron enmiendas a las leyes de estatus personal (Majlis al-Sha’b, 2000); las principales modificaciones se refieren a los procedimientos de divorcio. El texto fue aprobado por el Comité de Investigaciones Islámicas de Al-Azhar, integrado por cuarenta juristas prestigiados, y enfáticamente defendido por la máxima autoridad religiosa del país, el Sheij Mohamed Tantawi. Bajo esta ley, las mujeres pueden iniciar el proceso de divorcio bajo la figura *jul*, que implica la devolución de la dote y la renuncia a compensaciones económicas después del divorcio (*mu’ta*, *mu’ajar* y *mahr*), si bien no incluye la renuncia a la pensión alimenticia para los hijos. El divorcio *jul* será garantizado en tres meses, con carácter irrevocable y sin posibilidades de apelación por parte del marido, después de que el juez, con la intervención de mediadores de las dos familias, fracase en la reconciliación y que la esposa declare que “es odiosa la vida con su esposo y que ello es insuperable para la continuidad de la vida conyugal entre ellos y teme

20 Ver también los ejemplos de casos seleccionados por Labib Gabr en los que la Suprema Corte Constitucional falló en contra de peticiones de inconstitucionalidad de las leyes de estatus personal. La selección, si bien pequeña, es interesante porque presenta demandas realizadas en 1993 y 1994, dato significativo puesto que indica que las controversias y apelaciones a las instituciones judiciales no cesaron después de la derogación del decreto-ley de 1979.

violar las leyes divinas con motivo de este odio” (art. 20). Como mecanismo accesorio, el Banco Nasser pagará a las esposas las pensiones que luego requerirá del esposo.

Asimismo, se anuló la figura de “divorcio en ausencia”, la que permitía que el esposo se divorciase sin notificar a su esposa. Por último, se admite la posibilidad de divorcio en los casos de matrimonio ‘urfi²¹ (regido por el derecho consuetudinario y no registrado ante la autoridad civil) o bien la anulación del contrato, lo cual es, con ciertos condicionamientos, un reconocimiento formal de este tipo de uniones. Tanto la figura de divorcio *jul*, como el divorcio para los matrimonios ‘urfi generaron furiosas oposiciones desde la recurrente denuncia de no conformidad con la ley islámica a las críticas porque las mujeres estarían “comprando” la disolución de su matrimonio y abusarían del procedimiento, puesto que no necesitan demostrar perjuicio alguno, como el menoscabo de la autoridad masculina ya que no es necesario que preste su consentimiento. Este último alegato primó para quitar del texto legal definitivo el artículo que permitía a las mujeres conseguir el pasaporte sin la firma del esposo y obtener en la Corte el permiso para viajar cuando no cuenta con la aprobación del marido. Habría implicado la ruptura de la prohibición de viajar sólo cuando es consentida por el esposo, ya que este es considerado el guardián de la mujer.

Pese a las discusiones acerca de la pertenencia o no en la tradición jurídica islámica del divorcio *jul*, su práctica ha sido registrada durante el siglo XIX, pero no como la más utilizada por las mujeres, dado que implica pérdidas económicas (Tucker, 1985: 53-54). La renuncia de los derechos a compensación después del divorcio podría considerarse un obstáculo para las mujeres de sectores populares, sin embargo, de acuerdo un reporte de Marlin Tadrus, en los tres primeros meses de vigencia de la ley han sido presentadas 1.300 demandas bajo esta mo-

21 Cumple el requisito formal del consentimiento mutuo y la presencia de dos testigos para firmar el contrato. No obstante, no existe un acuerdo sobre la validez, desde el punto de vista tanto legal como religioso. De acuerdo con el islam, si cumple con la firma del contrato frente a testigos y no se convierte en una unión secreta, puede considerarse válido. Para las autoridades civiles no es un matrimonio, en la medida en que no cumple con el requisito obligatorio de registro ante el representante del Estado. En general, cuando se evalúa el estatus legal de estas uniones, se combinan los argumentos provenientes de la shari’a con la ley positiva (Azmi, s/f). Si el contrato desaparece o es destruido por el hombre, las mujeres tendrán muchos problemas para probar su existencia, igual que para probar la paternidad de los hijos. Algunos estudios consideran que de los 12 mil casos de demandas por paternidad, más del 70% corresponden a matrimonios ‘urfi. Originalmente, este fue usado por las viudas de guerra que recibían pensión del Estado para casarse nuevamente y no perder la pensión. Actualmente se extendió entre universitarios de clase media (Shahine, 1998: 17). Nadia Farah comenta que algunas mujeres que desean mantener mayor independencia y libertad de movilidad eligen este tipo de matrimonio (entrevista personal, El Cairo, abril de 1999).

dad, sin diferencias notorias considerando la pertenencia de clase. La aprobación implica una mayor igualdad para las mujeres ante la ley, con procedimientos más rápidos, eficaces y menos humillantes para obtener el divorcio y la posibilidad concreta de disolver un matrimonio a iniciativa de las mujeres.

A pesar de las reformas y contrarreformas, la institución del matrimonio parece tener una predisposición natural para la corrosión de los derechos. La edad legal mínima para casarse es de 16 años para las mujeres y 18 para los hombres. Sin embargo, el 35% de las mujeres se casan teniendo menos de la edad requerida dado que su guardián puede atestiguar, y mentir, sobre la edad de la mujer sin necesidad de presentar documentos (Tadrus, 1995: 56); y aunque se ha extendido el registro oficial de las personas, muchas mujeres aún carecen de documento de identidad.

Veamos otra situación. La legislación islámica prevé que la validez del contrato matrimonial está basada en el consentimiento mutuo de las partes, y los contrayentes tienen derecho a establecer condiciones sobre el divorcio, derecho a estudiar, viajar, trabajar, etc. En la práctica, pocas mujeres hacen uso de este derecho ya sea por desconocimiento o porque no es bien visto socialmente. Debido a esta situación, en los noventa, un grupo de mujeres presentó un proyecto para estandarizar el contrato de matrimonio, incluyendo en el formato la opción a diversas cláusulas. En su momento no fue aprobada la iniciativa pero la ley reciente estipula no sólo el cambio de formato de los contratos de matrimonio sino también la obligación del notario público de informar a las mujeres sobre las cláusulas que podrían registrar.

El matrimonio es una red intrincada de valores, conceptos, regulaciones y prácticas que no ha podido ser sustraída del curso de la historia. Sin embargo, la discriminación de género es la constante. En este universo legal, social, cultural y político, la vulnerabilidad de las mujeres se sostiene gracias a ciertos principios como el intercambio de bienestar por subordinación a la autoridad masculina. De acuerdo al Corán²² los hombres tienen la obligación de mantener a sus familias, condición que se refleja en las leyes de estatus personal como derivada del contrato matrimonial, esto es: las mujeres tienen el derecho a recibir una dote (*mahr*) y manutención (*nafaqa*) a cambio de obediencia

22 “Los hombres son los que mantienen a las mujeres, con lo que Allah ha hecho que algunos de ellos sobresalgan entre los demás y con lo que gastan de su fortuna. Así que las buenas mujeres son obedientes, custodiando lo invisible como Allah ha custodiado. Y [en cuanto a] aquellas mujeres de quienes teméis la deserción, amonestadlas y dejadlas solas en las camas y castigadlas. Así que si os obedecen, no busquéis un camino en contra de ellas”. Este verso es citado a menudo en las discusiones reafirmando el derecho de las mujeres a la manutención, aunque también es citado en lo que respecta a la desobediencia.

(*ta'a*) y en virtud de esta última, las mujeres no pueden dejar el hogar sin el permiso de su marido a riesgo de ser consideradas “insumisas” y perder el derecho a la *nafaqa*²³. Bajo similar criterio de intercambio, en caso de divorcio revocable²⁴, el esposo tiene el derecho unilateral de retornar a la casa durante los meses de *'idda* y continuar la vida marital, sin que el consentimiento de la esposa sea necesario.

No obstante, existen formas de resistencia por parte de las mujeres y acciones para tomar algunas ventajas de la situación. El enaltecimiento de las funciones de esposa/madre durante los noventa amalgama convicciones religiosas –que buscan sustento en la interpretación de los textos sagrados– y económicas. Mediante la reafirmación de la obligación del esposo de proveer a la familia, las mujeres optan por dejar de trabajar. Obviamente es un recurso que no todas pueden permitirse, con todo es una preferencia manifiesta, apropiada frente a la escasez de empleo, en especial para mujeres universitarias. También es posible que la queja por tener que trabajar sea el discurso sostenido en público pero se reivindicque y alabe a las mujeres que son capaces de realizar aportes económicos al hogar, como lo hacen las mujeres residentes en La Ciudad de los Muertos, una de las zonas más pobres de El Cairo. Este es el subtexto de muchas de las historias de vida relatadas por Watson (1972). Este desdoblamiento del discurso responde al no reconocimiento social del trabajo y a la experiencia de que los recursos obtenidos le dan un poder adicional para renegociar sus relaciones con el esposo (Seif al-Dawla et al., 1998: 92-97).

Dado el valor y los riesgos que representa para la mujer el matrimonio, es importante garantizar su duración y buen funcionamiento. El cuidado que prestan las mujeres de clase baja y media baja a la elección de los candidatos, a las negociaciones previas al matrimonio y al privilegio de la razón frente al amor, involucrando e incluso forzando a la familia a comprometerse en el proceso aun cuando estas propician una mayor libertad, es una forma de repartir responsabilidades y de situarse

23 La *nafaqa* va más allá de la simple manutención, como puede ser entendida en nuestros códigos, involucra todos los gastos en que se incurre durante el matrimonio. Como se ha dicho anteriormente, esta concepción más incluyente de obligaciones económicas del esposo, que se aparta del rito hanafita, aparece en el texto de la Ley 25 de 1929. En cuanto a la dote, tiene dos partes: la que se paga en efectivo o propiedad antes del matrimonio, y otra, *mua'jar* (restante) que será cumplida en caso de repudio o viudez. Sobre este punto, ver Mernissi (1991: 156-158); Tadrus (1995: 60-61); Farah (1998: 163-165) y Sha'rawi y Abu-Zid (1997: 103).

24 Existen dos tipos de divorcio: revocable o retornable, en el cual los lazos maritales no están completamente cortados, y el irrevocable. El período de *'idda* es el que la esposa debe guardar antes de contraer nuevo matrimonio; sirve para determinar la existencia de embarazo y, consecuentemente, la paternidad del recién nacido. Durante ese período la mujer recibe manutención.

mejor al momento de casarse. Si pese a todos los recaudos el matrimonio no resulta, la familia deberá apoyarla económicamente según mandan los preceptos islámicos (Rugh, 1988: 121-137; Hoodfar, 1999: 66-74).

El divorcio representa una amenaza seria para la vida de las mujeres. Ya de por sí lo era el derecho unilateral de los hombres al divorcio, enmendado en la nueva ley. Frente a la dislocación económica, la incertidumbre legal y la disminución del estatus social, las mujeres impulsan procesos de reconciliación para solucionar el conflicto marital e impedir el divorcio y sus consecuencias. Helen Watson analiza cómo, por medio del abandono del hogar y la separación temporal, las mujeres imponen la participación y mediación de familiares y amigos para la solución de la disputa, cuyos motivos son discutidos con el esposo. De este modo, si el proceso es exitoso, se restablece la armonía y equilibrio de la relación entre los esposos (Watson, 1995).

La pertenencia de clase incide en la decisión de recurrir a la Corte. Actitud que se relaciona con el grado de convencimiento en la capacidad y celeridad de la justicia, o bien en la desconfianza en el sistema judicial, y con el trato que las mujeres reciben en los tribunales. Hoda Fahmi señala que los jueces discriminan en función de la clase de las litigantes, a las que miden por su capacidad económica, apariencia física y educación, lo cual se refleja en la interpretación de las normas legales y en la rapidez con que dictan una sentencia (Fahmi, 1987: 21-22). Un ejemplo de esto es la manera de evaluar las quejas presentadas por mujeres de sectores populares, negando la validez de denuncias que son consideradas como abuso o violencia si la demandante pertenece a la clase alta.

No obstante, son precisamente las mujeres de sectores populares las que acuden a las cortes, ya que es la única vía que hallan para reclamar y obtener los derechos sancionados por las leyes. Es cuanto menos sugestiva la coincidencia de los resultados que presentan Tucker y Rugh sobre este tema. La investigación de Tucker sobre las condiciones de vida y participación de las mujeres durante el siglo XIX registra numerosas situaciones en que las mujeres recurren a las cortes. Analizando una de estas ocasiones, referida a las denuncias de empleadas domésticas por abuso sexual de sus patrones, concluye que el recurso a la Corte se debe a “la ausencia de organizaciones voluntarias entre sirvientas que pudieran proveer un refugio para las sirvientas maltratadas o imponer sanciones informales a los empleadores abusivos” (Tucker, 1985: 93). Un siglo después, de acuerdo a los estudios de Rugh, son las mujeres que carecen de medios alternativos, económicos y sociales, las que recurren a la Corte para solucionar problemas durante el divorcio (Rugh, 1988: 180).

Finalmente, la familia es considerada la unidad básica de la comunidad islámica y, en general, dentro de la sociedad egipcia, las trans-

gresiones a este concepto dañan a la comunidad en su totalidad. A ello se suma el privilegio otorgado a la comunidad sobre el individuo, cuyos intereses a menudo son subordinados a los de la familia y del grupo (familia extensa, vecindario, asociaciones informales). Estas ideas se comparten porque la familia ofrece un soporte concreto, material y emocional. No obstante, estos valores respecto de la familia se han reforzado en los últimos años debido a las condiciones económicas, que hacen imprescindibles las redes familiares para la subsistencia diaria, y por la difusión de ideologías más conservadoras que enfatizan la centralidad de la familia y la sujeción de las mujeres a la autoridad masculina. Los programas de asistencia de las asociaciones islámicas y de las mezquitas destinados a las mujeres, que proliferaron en número y en el tipo de actividades que realizan durante la década del noventa, remarcan el rol tradicional de las mujeres negando sus servicios a aquellas mujeres que no adoptan el “estilo de vida islámico”²⁵.

Por otra parte, y como prescribe el islam, en Egipto el matrimonio continúa siendo la única vía aceptable para que dos personas se relacionen sexual y afectivamente. La premisa se cumple aun en circunstancias que no todos consideran válidas como el matrimonio *'urfi*, en el cual se cumple la formalidad del contrato pero sin registro notarial. Como ya se dijo, el debate sobre este tipo de matrimonios continúa, aunque estos ya fueron reconocidos en la ley de estatus personal aprobada en enero de 2000. Teniendo en mente estas consideraciones es más comprensible la rispidez de las discusiones y por qué conservadores y reformistas defienden con tanta energía sus posiciones, fronteras adentro e internacionalmente. Egipto, por ejemplo, ratificó en 1981 la “Convención para la eliminación de todas las formas de discriminación contra las mujeres” de las Naciones Unidas, enfatizando que no debe contravenir la shari’a islámica. Las reservas fueron formuladas respecto al artículo 16 de la Convención sobre la igualdad de género en las relaciones familiares y que conciernen a las leyes que regulan el matrimonio, su disolución y los asuntos familiares, y el artículo 9, inciso 2, sobre la igualdad de derechos con respecto a la nacionalidad de los hijos. En el primer caso, en virtud de la legislación islámica, y en el segundo, en base a la legislación civil en la materia, considerando que las disposiciones vigentes no implican desigualdad entre hombres y mujeres.

25 En la década del setenta, bajo la categoría de Organizaciones Voluntarias Privadas, se constituyeron alrededor de 5 mil organizaciones islamistas que, incluso, brindan la infraestructura necesaria para el reclutamiento de militantes islamistas (Ibrahim et al., 1997). Dichas organizaciones cubren diversas actividades, incluyendo las estrictamente religiosas así como en escuelas, hospitales e instituciones de caridad. Poseen importantes recursos financieros y poder sobre la vida de las personas, en especial por los nexos que crean con la población que recibe sus servicios.

He insistido en las reformas legales, su relación con los derechos de las mujeres y, finalmente, en prácticas sociales más informales que rodean las ideas de justicia y equidad, puesto que en su conjunto circunscriben y a veces amplían la ciudadanía de las mujeres. Una lectura crítica de la ley evidencia su capacidad para reproducir las desigualdades de género, pero a la vez muestra cómo puede ser un instrumento de cambio. Esta doble y contradictoria característica evita una visión meramente instrumental de la ley y considerarla sólo como mistificación de la patriarquía o expresión desnuda del poder. El universo del derecho (actores, contenidos textuales, normas y debates) “funciona” alrededor de nociones universalistas de justicia, no sólo aquellas de los actores “oficiales” (jueces, abogados, cortes, etc.) sino también de las mismas mujeres que, individual o colectivamente, demandan sus derechos e intervienen en ese universo.

COMENTARIOS FINALES

La ciudadanía de las mujeres que emergió durante parte del siglo XX estuvo marcada por procesos varios, con sus propias dinámicas internas. Uno de ellos fue la vigencia de la shari’a en una parcela del derecho en la que parecieran dirimirse no sólo las relaciones familiares y los estatutos personales sino el futuro de la comunidad misma. Los debates y presiones de algunos grupos por la aplicación de la shari’a (particularmente después de la enmienda constitucional de 1980 que la sitúa como fuente privilegiada de legislación) muestran que, para algunos, una parcela no es suficiente y que la aspiración a ampliarla no ha desaparecido.

Pero aun en este territorio acotado, la discusión alcanza otros vuelos. Hijab atribuye la resistencia de los países árabes a romper con la legislación islámica en lo que refiere a las leyes de estatus personal a la interpenetración entre el islam y la cultura árabe y a la necesidad de protegerla de los avances imperialistas (Kandiyoti, 1991: 5). Ya mencioné cómo han sido usados los discursos de la identidad musulmana y la autenticidad cultural frente a la dominación colonial, asociación que tuvo consecuencias en la configuración de la ciudadanía, en particular en el caso de las mujeres. Pero las feministas actualmente cuestionan la manera en que han sido interpretados y manipulados los textos sagrados contribuyendo a la dominación patriarcal, objetando la distancia entre las prácticas sociales y culturales y las relaciones de género que se supone deben ser deducidas de la aplicación de las normas religiosas. De más está decir que el proceso de deducción es variado porque lo que varían son las interpretaciones.

Entonces, la pregunta es cuál shari’a. Como decía al principio, la ciudadanía de las mujeres egipcias continúa hablando el idioma de las

relaciones de familia y de las pertenencias comunitarias y, agrego, con un léxico religioso resignificado por los procesos de reforma legal y una secularización singular. No obstante, una ciudadanía que resulta de haber pasado la definición de los derechos y obligaciones a través del tamiz del “estatus personal” –con toda su carga de género– no puede sino estar en tensión con el tipo de membresía igualitaria y universal que supone la ciudadanía. Este es otro proceso, asociado a cómo se fueron diseñando las instituciones y cómo se fue connotando y particularizando la membresía de las mujeres, en diálogo con las luchas políticas y los cambios sociales y económicos.

Por último, el intento de reducir los ordenamientos religiosos a versiones estandarizadas expresadas en las leyes instituidas por el Estado genera numerosos conflictos, porque discutiendo ciertos derechos el horizonte teórico es el lugar de la religión y cómo esta ingresa a los dominios de las instituciones modernas. Sin embargo, no todo lo que se discute se relaciona directamente con el islam. El debate también incorpora cuánto consenso ético existe en la ley y en los principios legales, polémica aguda en contextos políticos en la que los actores se revelan más proclives a reforzar la legalidad en ausencia o fractura de la legitimidad.

Paralelamente, el Estado egipcio parece cada vez más dispuesto a traducir en legislación las discusiones sobre prácticas sociales y culturales, superponiendo la estructura formal al proceso social y sustrayendo las interpretaciones del derecho a los contendientes individuales o grupales. Como resultado contradictorio, las relaciones entre hombres y mujeres, la intimidad, la sexualidad y la corporalidad en la definición de los derechos –corporalidad en tanto materialidad del cuerpo pero también el mundo simbólico que gira a su alrededor– no abandonaron el dominio sacro sino que tendieron a expresarse de manera más rígida con el Estado nacional. Estas páginas sólo tocan una parte de este ensamble de religión, cultura y política y sus paradojas sobre el cual queda aún mucho por decir.

BIBLIOGRAFÍA

- ‘Azmi, Mamduh *s/f Al-zawaj al-`urfi* (Alejandría: Dar al-Fikr al-Yama’i).
- Abu Zahra, Muhammad 1950 *Al-Ahwal al-shajsiyya* (El Cairo: Dar al-Fikr al-Arabiyya).
- Asad, Talal 2001 *Thinking about secularism and law in Egypt* (Leiden: ISIM).
- Badran, Margot 1995 *Feminists, Islam and Nation. Gender and the making of Modern Egypt* (Princeton: Princeton University Press).

- Bibars, Iman 1997 "Is credit the most appropriate poverty alleviation mechanism?" en *People's Rights* (El Cairo) 5 de julio.
- Bibars, Iman 2001 *Victims & heroines. Women, Welfare and the Egyptian State* (Londres: Zed Books).
- Botiveau, Bernard 1990 "1979-1985: le droit de la famille en question" en *Maghreb-Machreq* (París).
- Botiveau, Bernard 1993 "Contemporary reinterpretations of Islamic law: the case of Egypt" en Mallat, Chibli (ed.) *Islam and public law: classical and contemporary studies* (Londres: Graham & Trotman).
- Edge, Ian 1990 "A comparative approach to the treatment of non-Muslim minorities in the Middle East, with special reference to Egypt" en Mallat, Chibli y Connors, Jane (eds.) *Islamic family law* (Londres: Graham & Trotman).
- Eissa, Dalia s/f "Defining woman as less than man. The influence of sex and gender stereotyping in the interpretation of the Qur'an and the implications for a modernist exegesis of rights", El Cairo, The Legal Research and Resource Center for Human Rights.
- Fahmi, Hoda 1987 *Divorcer en Égypte* (El Cairo: CEDEJ).
- Fahmi, Samia M. 1997 *Al-maratu fi-l-tanmya* (Alejandría: Dar al-Ma'rufa al-Gama'yat).
- Farah, Nadia 1998 "Al-Maratu al-misriyya baina al-qanun wa al-waqa'" en *Hagar* (El Cairo) Vol. 5 y 6.
- Fergany, Nader 1994 *Urban women, work and poverty alleviation in Egypt* (El Cairo: Almishkat).
- Goetz, Anne Marie (ed.) 1997 *Getting institutions right for women in development* (Londres/Nueva York: Zed Books).
- Hatem, Mervat 1992 "Economic and political liberation in Egypt and the demise of state feminism" en *International Journal of Middle East Studies* (Cambridge) Vol. 24.
- Hoodfar, Homa 1999 *Between marriage and the market. Intimate politics and survival in Cairo* (El Cairo: The American University).
- Ibrahim, Saad Eddin et al. 1997 *Grass roots participation in the development of Egypt* (El Cairo: The American University in Cairo Press).
- Jónasdóttir, Anna G. 1993 *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?* (Madrid: Temple University Press/Cátedra).
- Jones, Kathleen B. 1990 "Citizenship in a woman-friendly polity" en *Sign* (Chicago) Vol. 15, N° 4.
- Joseph, Suad y Slyomovics, Susan (eds.) 2001 *Women and power in the Middle East* (Filadelfia: University of Pennsylvania Press).
- Kandiyoti, Deniz 1991 "Introduction" en Kandiyoti, Deniz (ed.) *Women, Islam and the State* (Filadelfia: Temple University Press).

- Labib Gabr, Hatem Aly 1996 "The interpretation of article two of the Egyptian Constitution by the Supreme Constitutional Court" en Doyle, Kevin y Sherif, Adel Omar (eds.) *Human rights and democracy. The role of the Supreme Constitutional Courts in Egypt* (Londres/La Haya/Boston: Kluwer Law International).
- Leites, Justin 1991 "Modernist jurisprudence as a vehicle for gender role reform in the Islamic world" en *Columbia Human Rights Law Review* (Nueva York) Vol. 22.
- Lutfy, Arab 1995 "Women and democratic participation in Egypt", Grupo *Ma'an*, El Cairo, mimeo.
- MacKinnon, Catherine A. 1987 *Feminism unmodified* (Cambridge: Harvard University Press).
- Mernissi, Fatima 1991 *The veil and the male elite. A feminist interpretation of women's rights in Islam* (Nueva York: Addison-Wesley).
- Mouffe, Chantal 1993 (1992) "Feminismo, ciudadanía y política democrática radical" en *Debate Feminista* (México) Vol. 7, marzo.
- Nelson, Cynthia 1996 *Doria Shafik, Egyptian feminist* (El Cairo: The American University in Cairo Press).
- Orabey, Nosshy y Abd El-Fatah, Faten 1991 "Marital status in Egypt" en *Demographic analysis of 1986 census data* (El Cairo) Vol. 2.
- Pateman, Carol 1990 "Feminismo y democracia" en *Debate Feminista* (México) Vol. 1, marzo.
- Phillips, Anne 1996 *Género y teoría democrática* (México: UNAM).
- Majlis al-Sha'b (Asamblea del Pueblo) 2000 *Qanun tandim ba'du awda' wa-iyra'at al-taqady fi masa'il al-ahwal al-shajsiyya* (Egipto) N° 1. En <<http://www.parliament.gov.eg/EPA/ar/Levels.jsp?levelid=161&levelno=2&parentlevel=5>> acceso 25 de junio.
- Rugh, Andrea B. 1988 *Family in contemporary Egypt* (El Cairo: The American University).
- Sartori, Giovanni 1965 *Aspectos de la democracia* (México: Limusa/Wiley).
- Scott, Joan W. 1988 *Gender and the politics of history* (Nueva York: Columbia University Press).
- Seif al-Dawla, Aida; Amal Abdel Hadi, Amal y Abdel Wahab, Nadia 1998 "Women's wit over men's" en Petchesky, Rosalind P. y Judd, Karen (eds.) *Negotiating reproductive rights* (Londres: Zed Books).
- Shahine, Gihan 1998 "The double bind" en *Al-Ahram Weekly* (El Cairo) 1-7 octubre.
- Sha'rawi, Mayida y Abu-Zid, H. 1997 "Al-maratu wa-l-a'mal: baina qawanin wa-l-waqa' wa-l-tashrya" en Centro de Estudios Nueva Mujer de El Cairo (comp.) *Al-maratu, al-qanun wa-l-tanmyya* (El Cairo: CENM).
- Smart, Carol 1994 "La mujer en el discurso jurídico" en Larrauri, Elena (comp.) *Mujeres, derecho penal y criminología* (Madrid: Siglo XXI).

- Tadrus, Marlin 1995 "Al-Maratu baina al-Waqa' wa al-Qanun" en Tadrus, Marlin; al-Shabini, Abd al-Aziz y Abd al-Hakim, Amirah *al-Muwatanah al-manqusah* (El Cairo: Centro de Estudios e Información Legal para los Derechos Humanos).
- Tucker, Judith 1985 *Women in nineteenth-century Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Watson, Helen 1972 *Women in the city of the dead* (Londres: Hurst).
- Watson, Helen 1995 "Separation and reconciliation: marital conflict among the Muslim poor in Cairo" en Fawzi El-Solh, Camilla y Mabro, Judy (eds.) *Muslim women's choices* (Providence, Oxford: Berg).

