

**“Los hijos y la belleza del mundo”: más allá de la moral sexual y familiar
en el Islam**

Mayra Soledad Valcarcel*

Resumen

En este texto nos proponemos puntualizar algunos de los principios que caracterizan la moral sexual y familiar en el discurso religioso que se construye y/o difunde en algunos sectores de la comunidad musulmana porteña. Prestaremos atención a los sentidos y contra-sentidos en torno al “rol” o “status” atribuido y auto-adscrito por las mujeres musulmanas. A partir del testimonio de algunas mujeres, se abren interrogantes respecto a los límites que impone la concepción imperante sobre la familia y la maternidad. Sin embargo, en este contexto, se dejan entrever distintas formas de interpretar y afrontar la normatividad.

Palabras clave: mujeres musulmanas-moral sexual y familiar-maternidad-agencia-normatividad

Abstract

This paper sets out to detail some of the principles that characterize sexual and family morality in the religious discourse constructed and/or circulated in certain sectors of the Muslim community in Buenos Aires. It draws the attention to the meanings and counter-meanings surrounding the ‘role’ or ‘status’ attributed to and self-ascribed by Muslim women. Through an examination of the testimony of a group of women, questions are raised about the limits imposed by prevailing conceptions of ‘family’ and ‘motherhood’. In this context we can nevertheless glimpse different ways of interpreting and approaching normativity or normativeness.

Keywords: Muslim Women-Sexual and Family Morality-Maternity-Agency- Regulations

* Licenciada en Ciencias Antropológicas, Orientación social, por la Facultad de Filosofía y Letras, UBA. Becaria doctoral, UBA. CONICET/IIEGE- UBA. Contacto: mayravalcarcel@yahoo.com.ar

Valcarcel, Mayra Soledad “Los hijos y la belleza del mundo”: más allá de la moral sexual y familiar en el Islam”, en *Zona Franca. Revista del Centro de estudios Interdisciplinario sobre las Mujeres, y de la Maestría poder y sociedad desde la perspectiva de Género*, N°24, 2016 pp. 74-99. ISSN, 2545-6504
Recibido: 22 de junio, 2016; Aceptado: 31 de agosto 2016

*La maternidad es la única inmortalidad posible,
gritaban de camino a los aposentos de la reina,
atravesando con paso vacilante las puertas del jardín,
detrás del cadáver del sha
(...)*

*La poetisa de Qazvin le había dicho que los hijos eran
una alegría. ¿Dónde estaba la alegría? Le había
prometido que ser madre era lo más dulce de la
creación. Bien, pues ¿dónde estaba la dulzura?*

(Bahiyih Nakhjavani, *La mujer que leía demasiado*)

Introducción

Nuestro objetivo es indagar en la(s) forma(s) en cómo las mujeres reinterpretan y gestionan el “modelo femenino” que se configura desde el discurso islámico hegemónico. Este tipo de discurso se erige sobre principios religiosos clásicos y/o tradicionales, pero al mismo tiempo se conjuga con preceptos morales que se han desarrollado en Occidente desde el ascenso y consolidación de la burguesía. El ideal maternal y conyugal, que ha emergido en las sociedades occidentales a partir del siglo XVIII, ha permeado el discurso religioso musulmán contemporáneo. Veremos, entonces, que ser una creyente piadosa (léase pudorosa/modesta, paciente, amable, solidaria), una buena madre y esposa son cualidades que definirían el “rol” de una mujer musulmana. Esto no limita o restringe su participación en el espacio público. Por el contrario, las mujeres redefinen su status y participación en el *continuum* dialógico que componen las esferas público-privado (Benhabib, 1993). Su agencia y ciertas prácticas de empoderamiento no siempre buscan la transgresión o subversión de las normas de género y religiosas sino, en cambio, su resignificación y apropiación.

En el mundo islámico se discute sobre la pertinencia de la categoría

género. Tanto teólogos representantes del discurso ortodoxo como aquellos intelectuales progresistas y reformistas, aunque con argumentos y objetivos disímiles, sostienen que este término no existe en el idioma árabe ni aparece en las fuentes sagradas. Por consiguiente, entraría en tensión con la epistemología islámica. Los primeros, se oponen categóricamente a este concepto porque creen que es un mecanismo o estratagema imperialista para destruir la familia musulmana e igualar hombres y mujeres, perjudicando así el *status* privilegiado que ellas gozan o detentan. Los segundos, en cambio, buscan la utilización de "categorías nativas" que den cuenta de la organización y diversidad sexual en el Islam. Mientras que, por su parte, las feministas decoloniales harán hincapié en la colonialidad del género (Lugones, 2014). Su énfasis está puesto en el género como una diferencia clasificatoria introducida por el capitalismo eurocéntrico e indisoluble de la taxonomía racial (ibíd.). Sin embargo, ciertas interpretaciones o utilizaciones de este modelo pueden caer en una excesiva romantización de los órdenes pre-intrusión. Algunas académicas y activistas, teniendo en cuenta estos reparos, promueven el desarrollo de un pensamiento islámico decolonial (Adlbi Sibai, 2014).

Es cierto que en muchas sociedades no existía una categoría homologable al género y que las desigualdades en base al sexo se intensificaron con el orden colonial y el imperialismo. Sin embargo, pensar el género exclusivamente como una categoría occidental o foránea limita el análisis. Por un lado, las distintas sociedades y comunidades han elaborado diferentes nomenclaturas clasificatorias concordantes con sus esquemas de parentesco y sistemas simbólicos en los que a hombres y mujeres se les

atribuyen específicas posiciones y cualidades. Por otro lado, en un contexto transnacional los flujos e intercambios -por cierto, desiguales- vuelven más permeables las fronteras territoriales y simbólicas. Margot Badran (2012) explica, por ejemplo, que históricamente el término árabe *jins* tiene un significado similar al vocablo inglés *gender*. Señala, a su vez, que en el mundo musulmán se han desarrollado estrategias lingüísticas de arabización y/o “asimilación” de conceptos foráneos. Así, hacia el año 1995 el Centro de Investigaciones Empíricas de Estudios de la Mujer de Yemen, popularizó el término *al-jander* para referirse a la organización de las relaciones intra e intergénero. Tuvo muy buena acogida dentro y fuera del campo académico. Sin embargo -y como era de esperar-, fue muy criticado por los islamistas quienes, paradójicamente, en su afán por erradicar el término, inventaron neologismos como *janderiyya* (genderista o especialista en género), entre otros.

Abdelwahab Bouhdiba (2012) piensa el Islam como una economía simbólica de placer. El autor explica que, incluso en las corrientes más ortodoxas, la sexualidad no es un tabú. Entiende que, en la cosmovisión coránica, la sexualidad es total y totalizante: la relación sexual amplifica el orden cósmico y la procreación (*al-nasl* o progenie) sería una mimesis del acto de creación (Bouhdiba, 2012). Para este autor la complementariedad o *zawj* (paridad y oposición entre los sexos), fundamentada en la idea de la creación del mundo por pares, implica una reciprocidad dialéctica entre lo masculino y lo femenino, entre la creación y la procreación. En cambio, Aït Sabbah¹ (2000) critica el énfasis que Bouhdiba hace en la consideración positiva que el Islam,

¹ Seudónimo empleado por Fátima Mernissi.

en contraposición al cristianismo, tiene sobre la sexualidad. La autora piensa que el sexo no es condenado, ni siquiera por el discurso ortodoxo, ya que no interviene ni contradice el orden impuesto. No es ilícito. El deseo, en cambio, es objeto de censura. Es lo opuesto a la razón y a la voluntad divina.

Existe un ordenamiento religioso del espacio cuyo objetivo es la separación entre los sexos y la preservación del contrato matrimonial (*nikah*) como el único ámbito legítimo (*halal*) para la satisfacción del deseo sexual (Saleh, 2010). El matrimonio se constituye, entonces, como la legitimación pública de la interacción sexual. Por esa razón, se establecen pautas para su concreción y disolución. Es decir, entre quiénes sí (Corán, 5:5) y quiénes no puede efectuarse (Corán, 4:23), cómo se realiza (dote, derechos de la mujer, poligamia limitada, etc.) y, en última instancia, se disuelve (Corán, 2:231). El divorcio es un acto permitido, pero no deseado ya que la unión matrimonial es concebida como la “expresión del principio de *tawhid* o unicidad” (Cabrera, 2006:105). En consecuencia, el adulterio y las relaciones extramatrimoniales (*zina*) son condenadas y penalizadas, ya que alteran el orden social y cósmico. El delito de *zina*, señala Aït Sabbah, “es la clave de bóveda del sistema familiar” (2000:37).

En este orden de cosas, entendemos que el matrimonio es la base de una organización familiar heteropatriarcal. Aunque las prácticas matrimoniales y reproductivas se han transformado con el correr de los tiempos, vale recordar el peso que las sociedades musulmanas históricamente le han concedido al crecimiento y continuidad de los linajes y familias extensas. Constituir una familia islámica es, para muchos musulmanes, un deber religioso. En este

sentido, a pesar de que las comunidades islámicas promueven la participación femenina en el espacio público y en la arena política -existen, por cierto, numerosos ejemplos históricos y contemporáneos de gobernantes mujeres, eruditas, científicas, escritoras y teólogas-, la maternidad asoma como una responsabilidad o deber y, simultáneamente, como un designio divino. Recuerdo que un día en las clases² de religión para mujeres -a las que asistí periódicamente entre los años 2014 y 2015- la profesora nos dijo que “cuando una le rogaba a Allah, no debía pedirle un solo hijo, sino, por el contrario, una gran descendencia”.

La teoría feminista y los estudios de género han demostrado el carácter construido de la maternidad (Tarducci, 2008). La antropología ha sido de gran utilidad, ya que ha permitido visibilizar otros sistemas de parentesco y formas de estructurar las relaciones de género (Collier, Rosaldo y Yanagisako, 1997). De esta manera, la familia nuclear o el “amor materno” se descubren como construcciones socioculturales específicas. En 1984 con *Une Histoire des femmes est-elle possible?*³, la maternidad se consolida como un objeto de estudio histórico. Se reconoce, siguiendo a Yvonne Knibiehler y Catherine Fouquet, que la maternidad y el cuerpo femenino tienen su propia historia (Bolufer Peruga, 2006). Así, comenzaron a estudiarse los discursos e instituciones que configuraron el mito o la ideología de la maternidad. Con el correr del tiempo, y gracias a los aportes de la historia social y la antropología, pasan a considerarse las experiencias y subjetividades de las mujeres en torno

² Dictada los días viernes en una mezquita de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires.

³ Trabajos presentados en un coloquio en Saint-Maximin y luego recopilados en el libro editado por Michelle Perrot.

a ella.

La maternidad y la reproducción se encuentran atravesadas por diversos factores; constituyéndose en símbolos polisémicos, asociadas a la vida, la muerte, la divinidad y la sexualidad, entre otros. En la sociedad occidental, el mito del amor materno o el “eterno maternal” -en palabras de Patrice Di Quinzio- impone una identidad generizada homogénea a todas las mujeres (Ávila, 2004; Saletti Cuesta, 2008). La idea de un sentimiento universal, abstracto e instintivo es construida a partir de discursos religiosos, institucionales y médicos. La fertilidad se asocia a la riqueza o abundancia, al mismo tiempo que define la descendencia, el patrimonio y el ámbito de lo privado.

El amor maternal encuentra su correlato en el discurso que revaloriza la infancia. Ambos se erigen como mecanismos de disciplinamiento al servicio de la sociedad capitalista. Pensemos en las tecnologías del sexo desarrolladas por la burguesía a partir del siglo XVIII (Foucault, 1998) o la moral victoriana del siglo XIX. Por consiguiente, el ideal o imperativo universal es, en realidad, un constructo socio-histórico particular. Esto no quiere decir que las mujeres, tal como algunos sugieren desde una visión romántica sobre los sistemas pre-intrusión, gocen de igualdad de hecho en otras organizaciones sociales. No obstante, existen diferencias -tal como advierte Adrienne Rich- entre la maternidad como institución de reproducción bajo control patriarcal y la experiencia o práctica maternal de cada mujer (en Saletti Cuesta, 2008). Asimismo, se puede distinguir la maternidad (*motherhood*) del maternazgo (*mothering*) o de las distintas formas de maternar (Lamas, 1986_a, 1986_b; Ávila,

2004).

El primer término refiere al proceso biológico de gestación y parto, mientras que el segundo comprende la crianza y cuidado de los niños. Existen distintas conductas reproductivas, así como diversas formas de maternazgo. El cuidado de los hijos es una responsabilidad que, históricamente, se ha atribuido a las mujeres, aunque existen ejemplos etnográficos que dan cuenta de otras formas de organizar esa práctica. Por lo tanto, no todas las culturas establecen una relación unívoca entre la mujer y el “hogar” (Moore, 1991). El imaginario del hogar como el “espacio seguro”, que condensa los vínculos personales y afectivos en contraposición al ámbito público y de las leyes de mercado, es una construcción de la sociedad occidental que debemos desnaturalizar (Collier, Rosaldo y Yanagisako, 1997).

Los primeros trabajos feministas sobre la maternidad se centraron, siguiendo la herencia de Simone de Beauvoir, en deconstruir el mito del “amor maternal”. La maternidad fue criticada como un destino impuesto que recluía a las mujeres en el espacio doméstico y las excluía de la participación pública. Una vez hecha la distinción entre institución y experiencia, entre el acto biológico y la práctica social, una segunda corriente de estudios -bajo la influencia de Luce Irigaray y Julia Kristeva- comienza a revalorizar la maternidad como fuente de conocimiento, poder y placer. En la actualidad pueden, incluso, encontrarse corrientes ecofeministas, que asocian la maternidad a la naturaleza sagrada. Perspectivas que, a veces, corren el riesgo de re-esencializar la práctica materna en su asociación con la “madre tierra” y la divinidad femenina. Sin embargo, creemos importante reconocer no sólo el

carácter sociocultural de la maternidad, sino también la capacidad y agencia política y cultural de las mujeres para recrear significados y prácticas en torno a esta compleja y múltiple función (Ávila, 2004). Su alcance simbólico, señala Bolufer Peruga, “trasciende la intencionalidad androcéntrica” (2010:66). Pero ¿qué sucede cuando trascenderla implicaría poner en juego la pertenencia a una comunidad religiosa?

La mayoría de las veces pensamos en los subterfugios desarrollados por las mujeres a la hora de resistir o subvertir (sutilmente o no) ciertas normas religiosas. Se nos ocurre, por ejemplo, la utilización de métodos anticonceptivos. Por cierto, aclaramos que la mayoría de las escuelas de jurisprudencia islámica (*fiqh*) aceptan los métodos de barrera. Ahora bien, ¿qué ocurre cuando el deseo personal de ser madre, que coincide además con un precepto socio-religioso, no se puede alcanzar? ¿Cómo se resignifica? ¿Qué alternativas surgen? La idea de la voluntad divina aparece no sólo como una explicación plausible, sino, también, como un elemento que ampara y protege. Aquello que se leería como un motivo de cuestionamiento de la fe, por el contrario, la fortalece. Se desarrollan ciertas cualidades, ampliamente valoradas por las creyentes y su comunidad, como son la paciencia, la humildad, la perseverancia y la sumisión al designio divino. Esta última no es concebida como la ausencia de capacidad, decisión y acción humana; sino, por el contrario, como la inscripción de la praxis y el intelecto humano en un entorno sacro-profano de influjos multidireccionales. Se configura como un modo de estar y ser-en-el-mundo (Valcarcel, 2014_{a, b}).

Lazos de sangre, maternidad y voluntad divina

El 3 de septiembre de 2014, en una sucursal del Banco Ciudad y en convenio con el Instituto Latinoamericano de Estudios Islámicos y la Dirección General de Cultos del gobierno porteño, sheijs provenientes de países africanos dictaron una conferencia sobre *“La moral en el islam”*. Disertación abierta al público en general, pero a la que asistieron principalmente miembros de la comunidad islámica de la ciudad. La mayoría de las mujeres allí presentes superaba los 40 años de edad y sólo un par de ellas llevaba vestimenta islámica. Durante la charla se trataron diversos temas entre los que se incluían, por ejemplo, la relación entre Islam y ecología. Sin embargo, el punto más destacado fue precisamente la moral familiar y sexual.

Las locuciones de los sheijs eran traducidas para que el público no árabe-parlante pudiera comprenderlas. Se enfatizaron los siguientes aspectos: 1) no separar las prácticas de culto de la vida cotidiana; 2) el respeto hacia los padres como una acción tan importante como la adoración a Allah; diciendo - incluso- que hay que tratar a los padres con dulzura y ser obedientes sin mostrar disgusto o malestar ni siquiera con una expresión como *“uff”*; 3) la obligación que tienen los padres de educar a sus hijos dentro del Islam, ya que los hijos son regalos de Allah; por esa razón, se aconseja dividir la vida de los hijos en 3 partes: 7 años para jugar con ellos, 7 para educarlos y 7 para ser sus consejeros; 4) recordar que la oración impide la realización de prácticas obscenas; 5) entender que la vida matrimonial es una inclinación innata del ser humana; y 6) valorar el cuidado y la apariencia personal, pero oponerse al exhibicionismo de las sociedades contemporáneas. Por el contrario, se citó un

hadith (dicho) del Profeta Muhammad en el que se aconseja casarse con una mujer de buen carácter, noble y religiosa, por sobre la que es bella y rica ya que estas últimas condiciones son efímeras.

La cuestión de los lazos de sangre en el Islam es algo que se menciona y recuerda constantemente. Veremos más adelante cuáles son las dificultades que acarrea pensar la maternidad y la paternidad en términos exclusivamente biológicos y sanguíneos, pero también las opciones disponibles. Por el momento y con relación a lo dicho, compartimos un fragmento de *lajutbah*⁴ ofrecida por el sheij de la mezquita *Al Ahmad*⁵, el 10 de octubre de 2014:

Nuestra vida, entonces, gira entre dos asuntos, el primero la adoración, el segundo, la benevolencia (...) ¿Dónde está la familia unida hoy? ¿Dónde el hijo que respeta al padre? ¿Dónde el padre que se sentaba y sus hijos lo rodeaban? ¿Dónde está el sentimiento de dolor por lo que le pasa al vecino? ¿Dónde está todo esto? El destello falso de lo material nos ha llevado a olvidarnos, o a hacernos los que nos olvidamos de todo porque dejamos de lado las enseñanzas del Islam e imitamos a otros y este fue el resultado. Si pretendemos que Allah nos salve de esta situación debemos tratar correctamente a los demás y reconocer sus derechos, debemos tratar a los familiares. Si lo hacemos verdaderamente Allah nos salvará y obtendremos la felicidad en esta vida y la Otra. Allah dice en el Sagrado Corán *“Temed a Allah, en cuyo nombre os reclamáis vuestros derechos, y respetad los lazos de parentesco. Por cierto, que Allah os observa”* (4:1).

En suma, durante la conferencia se enfatizó la importancia que tiene dentro del Islam respetar los lazos de parentesco. En palabras de uno de los oradores: *“el clan familiar”*. No obstante, existieron dos intervenciones muy singulares tanto por su carácter anecdótico como por parecer, supuestamente, contradictorias entre sí. Aunque, en verdad, no lo son. Configuran un discurso

⁴ Sermón” o disertación de los días viernes (*yumma*).

⁵ Mezquita de orientación sunnita ubicada en el barrio porteño de San Cristóbal. Inaugurada en el año 1985 y perteneciente al CIRA (Centro Islámico de la República Argentina).

religioso que reconoce fundamental el respeto y la ayuda mutua en el seno conyugal, al mismo tiempo que defiende la “diferenciación positiva entre sexos” (Valcarcel, 2013, 2014_a). Mientras un comentario apuntaba a un discurso más moderno y progresista, el otro -realizado por el mismo líder religioso- era de corte tradicionalista. Por un lado, se preguntaba cuasi horrorizado porqué se aprobaban leyes que permitían la renovación del matrimonio cada determinada cantidad de años, como si la vida conyugal fuese un contrato de alquiler. Con la misma sorpresa contaba que, según una estadística, en España la mayoría de las mujeres en edad fértil o reproductiva preferían tener una mascota que un hijo y remató “Es raro ¿no? Tener un hijo es parte de la belleza del mundo”. Por otro lado, decía que no había que generalizar y que, si bien existían musulmanes machistas, no todos lo eran e instaba a los hombres a colaborar en las tareas domésticas como cocinar, coser y planchar. Se retrató perfectamente el cuadro de una *moral islámica victoriana* (Atasoy, 2006; Ramji, 2007).

Discursos afines se replican en distintas instituciones, espacios sociales y religiosos de la comunidad musulmana porteña. A través de distintas entrevistas, charlas, conferencias, material de divulgación y discursos institucionales se puede esbozar un sistema moral sexual y familiar que se caracteriza por: 1) la “diferenciación positiva” de los roles femenino y masculino, 2) la importancia y veneración de la maternidad y 3) la respetabilidad y protección de la mujer (Valcarcel, 2013; 2014_a). Por ejemplo, en la clase de religión dictada el 12 de septiembre de 2014 en la “Mezquita de

Palermo⁶, el sheij habló sobre el buen trato hacia los padres y aquellas conductas que incitan a cometer *zina* (pecado de adulterio o fornicación). Las clases se realizan en la biblioteca del centro, antes o después de la oración del *magrib*⁷ y son accesibles al público en general. Ese día notamos una mayor concurrencia femenina (más de diez mujeres por sobre un total de dieciocho personas) que masculina, y ante mi pregunta, una de las participantes me respondió: “Ah, eso siempre es así (...) y las que tienen más conocimiento son las mujeres y cuando hay concursos [de religión] siempre saben más y ganan”.

El sheij se ubica en un escritorio frente a los concurrentes, quienes se sientan separados: por un lado, los hombres y, por el otro, las mujeres. Durante la clase (de una hora de duración aproximadamente) el sheij a cargo - de unos 40/50 años, con barba corta y vestido con *thawbojilabah* (túnica) blanca y un *kufiyeh* (pañuelo o turbante) cuadrillé rojo y blanco al estilo saudí- distinguió tres niveles de derechos sobre el ser humano. El primer derecho le corresponde a Allah, el segundo al Profeta Muhammad y el tercero a los padres. En sintonía, obedecer a los padres y tratarlos bien es fundamental. El sheij decía que hay que hablarles con suaves palabras y está prohibido gritarles o decirles -como otrora se afirmó en la conferencia- “uff” en señal de disgusto o molestia.

Por otro lado, la maternidad y la fertilidad son concebidas como el resultado del designio divino. Pero intentar construir una familia islámica es una

⁶ Designación informal con la que se conoce habitualmente al Centro Cultural Islámico “*Custodio de las Dos Sagradas Mezquitas Rey Fahd*”, ubicado en el barrio porteño de Palermo. Inaugurado en el año 2000; convirtiéndose en la mezquita más grande de América Latina.

⁷ *Elsalat* (oración) es uno de los cinco pilares del islam. Se realizan cinco oraciones diarias. Una de ellas (*magrib*) coincide con la puesta del sol. Indica, además, el fin del ayuno diario durante el mes de Ramadán.

obligación moral de todos los musulmanes. En palabras de Habi⁸:

Primero, para mí lo básico es que la mujer musulmana tiene que, si no tiene familia, tratar de formar una familia, y que su familia esté construida bajo los cimientos del islam. Tiene que respetar todo el tiempo el derecho del marido, así como van ser respetados sus derechos. Para el musulmán y para la mujer en especial, también, es más importante respetar el derecho de los otros que los propios. Tiene que ser eso primero y principal. (...) El islam se adapta bien en el mundo moderno, no es verdad lo que dicen que es anacrónico. Se adapta bien y en el mundo islámico muchas mujeres trabajan. Pero sí es importante para la mujer que elija una profesión que esté relacionada con su energía femenina ¿entendés? El islam no ve bien -y me parece bien- para la mujer un lugar del hombre, que la mujer quiera ocupar el espacio del hombre. Nosotros lo que bregamos es respetar la creación tal como la hizo Allah. No cambiarla. No podés cambiar la energía de la mujer, no es bueno para la salud de la mujer. Entonces, si trabaja elegir una profesión que sea adecuada a la energía femenina, es decir, una profesión con cierta tranquilidad, donde si la puede hacer en su casa mejor o en un lugar o ámbito tranquilo: como la mía que es una profesión de medicina natural. (...) Respetar la creación, respetar nuestra energía y nuestra esencia femenina ¿viste? Construir una familia islámica. Es muy interesante lo que el islam propone respecto del matrimonio islámico.

Podemos observar que en este discurso se promueve que las mujeres trabajen y se formen educativamente. Pero, al mismo tiempo, insta a respetar el orden de la creación y la “energía femenina”. Aparece, además, esta idea que une la creación con la procreación. En ese sentido, en caso de no poder concebir, se pueden realizar súplicas (*dua*) o recurrir a tratamientos médicos - aquellos aceptados o contemplados por la jurisprudencia islámica⁹-; sin

⁸ Se utiliza seudónimo para preservar el anonimato. Médica de 50 años. Abrazó el Islam vía sufismo hace 15 años, pero ahora concurre a otros espacios de culto como la mezquita de Palermo y la *musallahtabligh*. Entrevista realizada el 19 de septiembre de 2015.

⁹ Se prohíbe, por ejemplo, la inseminación artificial a través de donante de esperma. Por un lado, contradice el principio que brega por el derecho a la identidad del niño o niña. Por el otro, es fundamental asegurar la paternidad. Podría, incluso, considerarse como una forma o prueba de adulterio. La *sharia* (ley islámica) acepta la reproducción humana o fertilización asistida siempre y cuando se realice entre los cónyuges. La maternidad subrogada se permite en caso de que la mujer portadora sea una de las esposas [recordemos que el islam contempla siguiendo determinadas normas y aplicación contextual- la poligamia].

embargo, se debe aceptar siempre y sin cuestionamientos la voluntad de Allah.

Las aleyas 42:49-51 del Corán son muy claras al respecto:

De Dios sólo es el dominio sobre los cielos y la tierra. Crea lo que Él quiere: otorga descendencia femenina a quien quiere, y descendencia masculina a quien quiere; o le da hijos e hijas [a quien quiere], y hace estéril a quien quiere: pues Él es, ciertamente, omnisciente, infinito en Su poder. Y no es dado a ningún mortal que Dios le hable si no es por inspiración súbita, o [como una voz, por así decirlo,] desde detrás de un velo, o mandando a un enviado para que revele, con Su venia, lo que Él quiera [revelar]: pues Él es, ciertamente, excelso, sabio.

Como señalamos en la introducción, ser madre no es un deseo que toda mujer anhele. Pero siguiendo la línea de trabajo desarrollada, nos preguntamos ¿qué sucede con aquellas mujeres musulmanas que desean ser madres, pero no pueden conseguirlo? ¿Cómo impacta en todas, pero especialmente en ellas, este imperativo moral y religioso de construir una familia islámica? ¿Cuáles son sus interpretaciones ante los obstáculos? ¿Y las posibles alternativas? Los relatos de dos mujeres, que conocimos durante nuestra experiencia de trabajo de campo, nos pueden ayudar a comprender algunos aspectos. Debido a la sensibilidad que la temática en cuestión puede suscitar y para proteger su identidad, evitaremos nombrarlas -ni siquiera con seudónimos- o referirnos a su participación en los espacios e instituciones de la comunidad local.

Una de ellas es una joven de origen sirio que me ha contado, con cierto dejo de tristeza, que lleva varios años casada y aún no ha podido quedar embarazada. Debo reconocer que su comentario no me fue indiferente. Me movilizó en varios sentidos. En primer lugar, por el profundo cariño que le tengo y el vínculo que estrechamos, el cual posibilitó la conversación en la que emergió ese comentario. Segundo, porque la percibí afligida. Por momentos,

creí posible imaginar su desazón. Pero las experiencias son intransferibles. En otros, evaluaba y cuestionaba las restricciones religiosas, aunque luego entendía que la situación en cuestión las trascendía.

Dudé mucho en compartir esta historia porque, a diferencia de otros testimonios, éste no fue producto de una entrevista -aunque, por supuesto, ella sabe que soy antropóloga y no profeso el Islam-. Tenía miedo de exhibirla o exponerla. Espero, con absoluta franqueza y preocupación, que no sea el caso. Me sentí apenada en ese entonces, como ahora. Sin embargo, su persona e historia me interpelaron - sin todavía saber conscientemente la razón- de una manera especial. Tal vez, sea el hecho de recordar los tratamientos de fertilización -sin resultados positivos- realizados por mi mamá cuando yo era chica. Sus deseos de volver a ser madre; pero, sobre todo, la extraña responsabilidad que había asumido porque yo era -y sigo siendo- “hija única”. O, quizás, las conversaciones que tenemos en la actualidad en las que se cuestiona no haber tomado la decisión de adoptar, así como también desliza - tras su experiencia y encarnadura subjetiva- su rechazo a las técnicas de fertilización, la invasión y medicalización del cuerpo femenino.

¿Cómo lidiar con nuestro propio patio trasero? (Taylor, 2011). ¿Qué sucede cuando el trabajo de campo atraviesa de manera inesperada e ineludible fibras tan personales que ni siquiera habíamos problematizado? Pero eso, por el momento, es harina de otro costal. Me planteé algunos interrogantes, entre ellos: la cuestión de la maternidad. Ya no del modo en cómo la venía pensando, es decir, desde el rol prescripto por la religión y los debates en torno a ello, sino desde las (im)posibilidades y la experiencia de la

religiosidad. Si me había disparado tantas preguntas y emociones, no podía pasarlo por alto.

La joven enfatizó que si no lograba quedar embarazada era porque esa era la voluntad de Allah. Es más, durante un encuentro expresó que tal vez ella no tenía hijos porque Allah había planeado otra misión y destino para su vida. Sin embargo, me dijo que se sentía un poco sola al estar en un país lejano sin su familia y sin hijos. No obstante, me contó que realiza estudios y consultas médicas para poder concebir. Mientras tanto, quiere aprovechar su tiempo en la Argentina para seguir cursando estudios universitarios. Indica que con su esposo han decidido que, si logran tener hijos, desean criarlos en un país musulmán.

Por otro lado, aproveché la oportunidad para preguntarle¹⁰ sobre la cuestión de la adopción desde la perspectiva islámica. Allí me explicó que el Islam protege y prioriza la identidad de las personas. Podríamos agregar -tal como vimos anteriormente- que, además, determinados discursos enfatizan los lazos sanguíneos. Pero volviendo a lo que ella explicaba, la identidad es entendida como el nombre y apellido que el niño o niña tiene al nacer, por lo tanto, adoptarlo y cambiarle dicho nombre sería borrar su identidad. Además, decía que en caso de “adoptar” un niño, éste no sería *mahram*¹¹ para su madre adoptiva por lo que ella debería usar *hiyab* delante de él, incluso dentro de su casa. La niña tampoco sería *mahram* para el hombre ya que, aunque la críe como una hija, tendría -hipotéticamente- la posibilidad de casarse con ella a

¹⁰ Testimonio obtenido a partir de diferentes conversaciones informales.

¹¹ Término con el que se define a las personas con las que una mujer o un hombre no pueden contraer matrimonio. En el caso de las mujeres, ante estas personas puede mostrarse sin cubrir su cabello. Son: padres, hermanos, tíos e hijos.

futuro porque no comparten lazo sanguíneo. Sin embargo, se detuvo en señalar lo importante que es para cualquier musulmán colaborar con los huérfanos. Me contó que en los países de mayoría musulmana existen instituciones específicas y que las personas contribuyen con alimentos y horas de su tiempo para jugar con ellos y educarlos. Todo ello sería considerado *sadaka*¹².

También existe la *kafala*¹³ que es un sistema de guarda de menores. Es una institución mediante la cual un adulto (*kafil*) se compromete a cuidar, garantizar la educación y manutención, de un huérfano o niño que haya sido abandonado (*makful*). Por otra parte, la *kafala* no establece lazos de filiación ni confiere derechos de sucesión (Ortega Giménez, 2015). No entraremos en detalle en este sistema porque es específico de la jurisprudencia islámica (*fiqh*); suscitando muchos debates respecto a su correcta o incorrecta interpretación y aplicación¹⁴. Además, no existe como tal en la Argentina. No obstante, veremos cómo una mujer argentina conversa al Islam resignifica y contempla la posibilidad de la adopción.

Esta mujer expresó que tiene muchas ganas de formar una familia, pero que su marido -musulmán oriundo de la India- tiene un nivel de fe tan alto que cree que el embarazo ocurrirá sólo si Allah lo desea, sin importar qué tratamiento médico puedan llevar a cabo. Ella tiene algunos temores ya que ha

¹² Ayuda voluntaria, asistencia o caridad. *Sakat* (traducido generalmente como limosna) es uno de los cinco pilares del islam y se relaciona directamente con el principio de justicia y redistribución social.

¹³ En el árabe clásico *kafala* tiene dos significados: garantizar (empleado en transacciones comerciales y contratos) y cuidar (Bargach, 2002:39)

¹⁴ Incluso se ha creado una agencia de adopción musulmana en Estados Unidos llamada *New Star Kafala*. Se puede visitar su sitio web: <http://www.newstarkafala.org/>. También recomendamos visitar <http://kafalayadopcion.blogspot.com.ar/> y <http://www.islamweb.net/en/article/135420/>

tenido experiencias previas de pérdida de embarazos. Por este motivo, reconoce que han charlado la posibilidad de adoptar; siendo una opción que no descartan. Así lo cuenta y explica:

A ver el tema de la adopción islámica... sí, es verdad que en tiempos de la *Jahiliyya* [preislámica o tiempo de la ignorancia previo a la revelación coránica] e, incluso, el Profeta -Paz y bendiciones sean con él- adoptó a su primo menor como su hijo. Entonces, se reveló una aleya donde se prohibió que se negara la identidad de las personas. Lo que es lícito en el islam es la guarda, pero vos no podés ser Alí hijo de Muḥammad, si eras Alí Ibn Abi Tálib, hijo de Abu Talib. Él [el Profeta] no podía decir que era suyo porque no era suyo, además, porque los derechos de los huérfanos y los hijos son muy importantes. No es cualquier cosa. Este...lo que tiene acá la ley de Argentina, de que, lamentablemente cuando uno adopta a alguien pasa a tener el apellido de uno. El islam puede adaptarse a las leyes dónde uno vive, si no transgreden las leyes del islam. O sea, si acá me dicen “mirá, él tiene que llevar tu nombre, tu apellido”, “bueno, ¿él es huérfano de verdad o tiene padres biológicos?, se sabe cuál es el apellido. Bueno si su apellido es Gómez bueno que se llame Gómez X [x refiere a su apellido el que da como ejemplo]”. Él tiene que saber su origen. Lo que estaría más acorde al islam es lo que se llama acá una adopción abierta¹⁵, porque ellos tienen cerca a su familia y, de conservar el apellido como segundo apellido. Este derecho a la herencia que es lo que quiere conservar el islam, el derecho a la herencia tanto de tus hijos biológicos como de aquellos que están a tu cuidado y que tienen sus propios bienes. Es ilícita la apropiación.

[Ese sistema de guarda] eso se llama en el islam *kafala*, la guarda por siempre. De hecho, yo hablé este tema con Farasha. Esta es resumida la cuestión islámica, pero tiene sus recaudos: así como se prohibió la apropiación, prohibió negarle la identidad. También se dice “A quien se haga cargo de un huérfano va a estar lleno de bendiciones en el paraíso, de un montón de cosas”, o sea, es muy importante darle cuidados a quien no tiene familia. Pero existen muchos resguardos, respecto a la crianza de una criatura que biológicamente no es tuya, porque, porque Allah hizo lícito casarse con todos excepto, con tu padre, con tu hermano, con el hijo de tu esposa, con tu hija, con tu madre, etc. Padres no biológicos se podrían casar con sus hijos adoptivos porque Allah no lo prohibió porque no es de uno ni es del otro ¿entendes?, o sea, tenés que tener resguardos. Tenés que tener en claro en qué concepción lo estás cuidando. Tenés que tener en claro que mi marido no es *mahram* de mi hija ¿Sí? o que, llegada la adultez, o sea, él va a ser

¹⁵ Entendemos se refiere a la adopción simple según la ley nacional n° 24.779.

un hombre no va a ser mi hijo. Yo lo voy a querer como tal. El amor no se prohíbe: el que yo lo quiera como un hijo y que él me quiera como una madre. ¿Sí?, entonces, ahora de última yo no voy a andar en pelotas [desnuda], yo no ando. Pero digo: no podría andar en pelotas si él llegara a una edad de púber o mi marido lo mismo con mi hija, y más aún mi hija¹⁶.

Los testimonios y explicaciones de ambas coinciden en algunos puntos, principalmente, en las normas religiosas. Ambas reconocen lo importante que es el buen trato hacia los huérfanos. Recordamos que en una clase para mujeres, dictada el 2 de enero de 2015 en la “mezquita de Alberti”, al relatar la historia del Profeta Muhammad, se mencionó un *hadiz* que dice: “Quien pase su mano por la cabeza de un huérfano (con buenas intenciones y cariño), tendrá por cada pelo del niño una bendición”.

Las dos mujeres conocen las dificultades que implica el sistema de tutelaje en cuanto a la herencia y al vínculo con un *no-mahram*. No obstante, pareciera cambiar la consideración de la adopción como alternativa. Este hecho probablemente se deba, entre otras cuestiones, a los contextos culturales. El *habitus*, los procesos de socialización, las leyes existentes en Argentina a favor de la reproducción médicamente asistida (ley 26.862), el Programa Nacional de Educación Sexual Integral (ley 26.150), el Programa Nacional de Salud Sexual y Procreación Responsable (25.673) o las modificaciones¹⁷ introducidas a la ley de adopción, entre muchas prácticas e ideas que componen el imaginario social, hacen que una mujer nacida y criada en la ciudad de Buenos Aires (dejando momentáneamente de lado su conversión) tenga -al parecer y por el momento- otra conceptualización que

¹⁶ Entrevista realizada en agosto de 2015.

¹⁷ Léase: <http://www.telam.com.ar/notas/201507/114453-codigo-civil-adopcion.html>. Consultado 30 de abril de 2016.

aquella proveniente de un país árabe y musulmán. No sabemos, sin embargo, cómo se modificarían -o no- esas apreciaciones con el correr del tiempo y según las vicisitudes personales, el contexto social y geográfico e, incluso, el vínculo y nivel de confianza establecido con la antropóloga.

Reflexiones finales

Tal como advertía Mahmood (2012) las “sujetas pías” constituyen un desafío para la teoría feminista. Expresan un tipo de agencia distinta a la enarbolada por los movimientos de mujeres y feministas. Es cierto que su capacidad de negociación y empoderamiento se encuentran circunscriptos por los límites de la propia normatividad a la que adhieren, pero hablar de “falsa conciencia” o “sumisión” es menospreciar sus praxis a través de un modelo - también normativo- de emancipación.

Décadas atrás el feminismo poscolonial se preguntaba si *el subalterno tiene derecho a hablar* (Spivak, 2003 [1985]); reconociendo la existencia de mecanismos explícitos y sutiles de resistencia. Por otra parte, cuestionaba la colonización discursiva que representaba a las mujeres del tercer mundo como sujetos monolíticos (Mohanty, 2008 [1984]). Además, criticaba a las feministas (del centro y periferias del mundo) por asumir su propia cultura y posición de clase como la norma standard universalizable. Las corrientes poscoloniales y decoloniales priorizan el conocimiento situado (*situated know ledge and stand point theory*), algo que la teoría social y feminista ya había desarrollado tiempo atrás. Ahora, incluso, en términos de imaginación situada (Stoetzler y Yuval-Davis, 2002).

Al momento de describir e intentar analizar discursos y prácticas sociales, diferentes a las propias, el concepto de *situadness* adquiere gran importancia (Stoetzler y Yuval-Davis, 2002). Para Stoetzler y Davis esto implica reconocer que los sujetos están situados o posicionados en específicos contextos sociales, lingüísticos y práctico-discursivos. Bajo esta óptica, es posible, tal como propone Mahmood (2012), pensar otras formas de agencia más allá del modelo dualista y agnóstico. Stoetzler y Yuval-Davis (2002) complejizan la propuesta del “conocimiento situado”, incorporando la noción de imaginación. Ésta aparece como un elemento central en la construcción del conocimiento y rompe las dicotomías cuerpo-mente, individuo-colectivo. Entendemos, recuperando su propuesta, que la imaginación debe ser considerada no sólo en aquellos proyectos políticos que buscan cambios o transformaciones, sino también cuando nos aproximamos a prácticas, discursos, experiencias y sentidos que se mueven dentro de los límites de la normatividad. Repensar esos deseos individuales con relación a ciertos imaginarios compartidos. Sin lugar a dudas, es difícil trascender la intencionalidad o significación hegemónica sobre la maternidad.

Las mujeres no aceptan pasivamente el designio divino. Concurren a médicos, se hacen estudios, hacen súplicas, se informan sobre las alternativas posibles, entre otras actividades. El saber médico-científico, religioso y social se yuxtaponen. Sin embargo, conocen cuáles son sus posibilidades y limitaciones. Para mujeres con una importante práctica religiosa, la infracción de las normas tiene consecuencias o efectos indeseados dentro de la comunidad o, tal vez, en términos de recompensa futura (día del juicio final).

El conocimiento religioso sobre estos y otros temas sigue complejizándose; interpelado por las necesidades de las personas y desafíos de los tiempos que corren. A su vez, la hermenéutica coránica influye multidireccionalmente en los discursos institucionales e individuales. Por consiguiente, en las prácticas personales y colectivas que, como siempre, se ven afectadas por el contexto. Por un momento recordamos -salvando las evidentes distancias- la historia narrada en *'Um Ghayeb: Mother of the Unborn'* de Nadine Salib (2014). En este largometraje documental se relata la historia de Hanan, una mujer que vive en un pueblo rural de Egipto y que está casada hace más de doce años sin poder quedar embarazada. Se cuentan las peripecias, las pérdidas del embarazo, las visitas al médico y los rituales tradicionales de giros con talismanes, hierbas y demás objetos que emplean las curanderas.

Hanan es apoyada por su esposo quien no quiere divorciarse de ella ni tomar una segunda esposa. No obstante, ella se siente muy apenada porque en el pueblo la tratan con desprecio. Por otro lado, se siente vacía e incompleta. Reconoce que antes de casarse era más feliz: "el pasado era mejor". No es fácil para ella afrontar la inexistencia de hijos en un contexto en el que la maternidad y la paternidad son un imperativo social. Los hijos implican no sólo la descendencia, el linaje y la herencia; sino también parte de la fuerza de trabajo de la unidad doméstica. Su esposo, Arabi, la defiende frente a todos aquellos que la insultan, situación que la entristece aún más.

El film se acerca al final mostrándonos una gran celebración porque luego de trece años Hanan ha quedado embarazada; hecho que todos consideraron

como un milagro. Sin embargo, lamentablemente el embarazo no llegó a término. El documental concluye con una imagen de la protagonista en el cementerio. Lugar que asiduamente frecuentaba porque, según ella, allí consigue paz y tranquilidad. Vida y muerte se funden y confluyen. En una escena anterior se la ve atravesando el Nilo, mientras se escucha una canción árabe que dice: “Mi corazón no lo sintió, ningún pajarito me lo contó, te llevaré por dentro mi chiquito (...) mi no nacido”

Bibliografía:

ADLBI SIBAI, Sirin (2014) “El hiyab en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial”, en *Tabula Rasa*, N° 21, pp. 47-76

AÏT SABBAH, Fatna (2000[1986]) *La mujer en el inconsciente musulmán*, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo, Madrid

ATASOY, Yildiz. (2006) “Governing women’s morality: a study of Islamic veiling in Canada”, en *European Journal of Cultural Studies*, V. 9, N° 2, pp. 203-221

ÁVILA, Yanina (2004) “Desarmar el modelo mujer = madre”, en *Debate Feminista*, N° 30, pp. 35-54

BADRAN, Margot (2012) *Feminismo en el Islam: Convergencias laicas y religiosas*, Ediciones Cátedra, Madrid

BARGACH, Jamila (2002) *Orphans of Islam. Family, Abandonment and Secret adoptions in Marocco*, Rowman and Littlefield Publishers, New York & Oxford

BENHABIB, Seyla (1993) “Feminist Theory and Hannah Arendt’s concept of public space”, en *History of The Human Sciences*, V. 6, N° 2, pp. 97-114

BOLUFER PERUGA, Mónica (2006) “Formas de ser madre: los modelos de maternidad y sus transformaciones (siglos XVI-XIX)”. En Méndez Vázquez, Josefina (coord.) *Maternidad, Familia y Trabajo: de la invisibilidad histórica de*

las mujeres a la igualdad contemporánea (pp. 61-79), Fundación Sánchez Albornoz, Madrid

_____ (2010) “Madres, maternidad: nuevas miradas desde la historiografía”. En Gloria Franco Rubio (ed.) *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva históricas (siglos XVI-XX)* (pp.51-81). Icaria Editorial, Barcelona

BOUHDIBA, Abdelwahab (2012 [1975]) *Sexuality in Islam*, Saqi, Londres [Ebook, EISBN 978-0-86356-866-4]

CABRERA, Hashim (2006) *Iniciación al Islam. Un ensayo sobre el sometimiento a la realidad y algunas reflexiones sobre el Islam y la contemporaneidad*, Junta Islámica, Córdoba (España)

COLLIER, Jane, ROSALDO, Michelle y YANAGISAKO, Sylvia (1997), “Is there a family? New anthropological views”. En Lancaster y Di Leonardo (eds.) *The gender sexuality reader: Culture, history, political economy* (pp.71-81), Routledge, New York

EL CORÁN (2010) (traducción comentada de Raúl González Bórnez), Qom: Fundación Cultural Oriente

FOUCAULT, Michel (1998 [1977]), *Historia de la Sexualidad: La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, Madrid

LAMAS, Marta (1986a) “Maternidad y política”, en *Jornadas feministas. Feminismo y sectores populares en América Latina*, México.

_____ (1986b) “Feminismo y maternidad”, en *Fem*, diciembre-enero

LUGONES, María (2014) “Colonialidad y género: hacia un feminismo decolonial”. En Walter Dignolo (comp.) *Género y Descolonialidad*. (pp. 13-42). Ediciones del Signo, Buenos Aires

MAHMOOD, Saba (2012 [2005]) *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*, Princeton University Press & Oxford University Press, New York & United Kingdom

MOHANTY, Chandra (2008[1984]) “Bajo los ojos de occidente. Academia feminista y discurso colonial”. En L. Suárez Navaz y A. Hernández (eds.). *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*, (pp. 121-161), Ediciones Cátedra, Madrid

MOORE, Henrietta (1991) *Antropología y Feminismo*, Ediciones Cátedra, Madrid

ORTEGA GIMÉNEZ, Alfonso (2015) "La kafala de derecho islámico: concepto, naturaleza jurídica, caracteres y efectos jurídicos en España", en *Actualidad Jurídica Iberoamericana*, N° 3, pp. 819-826

RAMJI, Hasmita (2007) "Dynamics of Religion and Gender amongst Young British Muslims", en *Sociology*, V. 4, N° 6, pp. 1171-1189

SALEH, Waleed (2010) *Amor, Sexualidad y Matrimonio en el Islam*, Ediciones del Oriente y el Mediterráneo- Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Madrid

SALETTI CUESTA, Lorena (2008) "Propuestas teóricas feministas en relación al concepto de maternidad", en *Clepsydra*, n° 7, pp. 169-183

SPIVAK, Gayarty (2003[1985]) "¿Puede hablar el subalterno?", en *Revista Colombiana*, V. 39, pp. 297-364

STOETZLER, Marcel y YUVAL DAVIS, Nira (2002) "Standpoint theory, situated knowledge and the situated imagination", en *Feminist Theory*, n° 3, pp. 315-333

TARDUCCI, Mónica (organiz.) (2008) *Maternidades en el siglo XXI*, Espacio, Buenos Aires

TAYLOR, Jodie (2011) "The intimate insider: negotiating the Ethics of friendship when doing insider research", en *Qualitative Research*, V. 11, N° 1, pp. 3-22

VALCARCEL, Mayra (2013) *Mujeres Musulmanes: Identidad, Género y Religión*, Tesis de Licenciatura, FFyL, UBA

_____ (2014_a) "Sierva de Allah: Cuerpo, Género e Islam", en *Revista Cultura y Religión*, Chile, V. 8, N°2, pp. 54-82

_____ (2014_b) "El Islam como objeto antropológico. Estudio en Buenos Aires", en *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay*, N°12, pp. 155-169