

Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica

por **Dña. Gema Martín Muñoz**

*Conferencia pronunciada
el 16 de febrero de 1999*

Forum Deusto

Mujeres musulmanas, patriarcado mediterráneo e identidad islámica

por Gema Martín Muñoz¹

En las sociedades árabes e islámicas conviven factores de inmovilismo tradicional junto con otros de efectos transformadores, existiendo incluso una relación dialéctica entre ambos.

Al igual que en toda la cuenca mediterránea, la estructura social predominante que organiza las relaciones de parentesco y entre los sexos es de orden patriarcal, y por tanto, patrilineal y de rígida jerarquía piramidal.

Normalmente, la familia en el ámbito rural, o en poblaciones emigradas a la ciudad pero poco o nada urbanizadas, se organiza en torno a dos células de referencia: la *`aila* o «gran familia» que, compuesta por el padre, la madre, los hijos solteros, los hijos casados con sus esposas e hijos, e incluso las tías solteras por vía paterna, funciona como una unidad socioeconómica bajo la autoridad del más viejo de los hombres; y la *hamula* o clan, formado por todos aquellos que descienden del mismo ancestro por vía paterna y que normalmente agrupa varias grandes familias.

¹ Gema Martín Muñoz. Profesora de Sociología del Mundo Árabe e Islámico de la Universidad Autónoma de Madrid y Miembro del Consejo directivo del Instituto Universitario de Estudios de la Mujer de dicha Universidad. Es miembro del Comité científico del *Programa Transmediterráneo* del Centro Norte-Sur del Consejo de Europa, del *Journal of Spanish Cultural Studies* (Cambridge University & Duke University), de la revista *Confluences Méditerranée* (Paris) y del *Annuaire de la Méditerranée* (Rabat). Directora del Seminario *Town, Youth and New Generation in the Mediterranean Region* en el Instituto Europeo de Florencia, y Miembro del Consejo académico del programa *Religion, State and Civil Society and the Euro-Mediterranean Partnership* de la International Dialogues Foundation de La Haya. Ha sido profesora visitante en universidades de USA, Méjico, Teherán y Roma.

Sus últimos libros son *Islam, Modernism and the West* (Londres&Nueva York, IB Tauris, 1999), y *El Estado Árabe. Crisis de legitimidad y contestación islamista* (Barcelona, Edicions Bellaterra, 1999).

Todos los individuos de la familia se identifican con los demás miembros a través de la composición de sus nombres. Cuando un niño nace, sus padres en lugar de ser llamados por su nombre toman tradicionalmente el nombre del hijo recién nacido (*Abu 'Ali; Umm 'Ali* = el padre de Ali; la madre de Ali), incluso si el primer hijo es una niña, aunque en cuanto nace un niño en la familia se sustituye el de la niña por éste.

Ambas células implican compromiso mutuo por parte de todos sus miembros y una poderosa relación de interdependencia y protección entre ellos. De ahí que las mujeres árabes, a diferencia de las europeas, conserven siempre su propio apellido familiar y nunca lo sustituyan por el de su marido al casarse (como ocurre también en España ¿quizás por la herencia árabe de nuestro país?). Esta costumbre sirve para recordar siempre al marido que su esposa está bajo la protección de su familia y clan.

La tendencia en las familias tradicionales a la endogamia (casar a las hijas con los primos por vía paterna) tiene su origen en cuestiones relacionadas con la herencia y la sociedad tribal. Uno de los pilares de la estructura tribal, basada en el linaje patrilineal y el clan, es la necesidad de conservar unido el patrimonio familiar.

Este orden fue desafiado por la nueva sociedad predicada por el Islam, dado que hay que tener en cuenta que desde el punto de vista sociológico, el Islam significó la consolidación de una nueva organización socio-económica que promovía los elementos sedentarios y urbanos existentes en la Península Arábiga frente a la forma de vida predominante, nómada y beduina, y la expansión del comercio, para lo cual se hacía necesaria la cohesión político-social frente a la disgregación propia de una sociedad tribal móvil, fragmentada y belicosa basada en el clan. De ahí que el nuevo orden islámico favoreciese una forma de vida proclive al desarrollo de la ciudad y que hiciese del principio de la unidad sociopolítica (*al-wahda*) uno de sus valores más reiterados.

En este sentido, el texto coránico introdujo importantes cambios en lo relativo a la herencia, fundamentalmente la concesión a las mujeres de este derecho, lo cual iba sin duda en detrimento de la estructura social tribal. Si según el Corán la hija podía heredar, dicha herencia pasaría a sus hijos, los cuales pertenecerían jurídicamente a la familia de su padre, y por tanto su parte saldría del patrimonio familiar. Así pues o bien se transgredía el reglamento coránico o se aceptaba la progresiva destrucción de la tribu. No obstante, casar a las hijas con los primos (hijos del tío paterno) ofrecía una solución alternativa, y por ello la tendencia a la endogamia se reforzó al punto de que el matrimonio entre

primos acabó convirtiéndose en un derecho no-escrito del primo a casarse con la hija de su tío paterno (*bint 'amm*), y si no a dar su consentimiento para que ella pudiese casarse con otro pretendiente.

El hecho de que exista hasta hoy día un importante nivel de supervivencia de estructuras sociales tribales, tanto en el Norte de África como en el Medio Oriente, indica no sólo la perpetuación de la endogamia sino también el incumplimiento de las reglas islámicas. Porque, en realidad, son múltiples las ocasiones en que el porcentaje de herencia que les corresponde a las hijas les es escamoteado de una manera o de otra².

De manera parecida, la dote (*mahr*), que de acuerdo con las prescripciones islámicas es ofrecida por el novio y constituye una propiedad inalienable de la novia, no siempre acaba en manos de ésta. No obstante, se da una protección adicional en este caso, dado que dicha dote se divide en dos partes, y la segunda es adquirida por la esposa en caso de ser divorciada o repudiada por el marido lo que supone una cierta seguridad económica en un marco social donde la separación matrimonial favorece en todos los sentidos al hombre.

En realidad hay que tener en cuenta que en el orden social tradicional lo verdaderamente preponderante para la mujer no es lo religioso sino las normas sociales patriarcales. El papel de la religión es funcionar como ideología que les haga asumir ese orden patriarcal, y prueba de ello es que el cumplimiento de los deberes religiosos —oración, peregrinación...— para la mujer van siempre después de sus deberes conyugales y familiares. Es sólo una vez terminados sus deberes en el hogar cuando la mujer realiza la oración en la propia casa porque la tradición así lo ha establecido, de manera que, por ejemplo, se la margina del espacio público que es la mezquita, poco o nada frecuentada por ellas.

² El Corán detalla los porcentajes de herencia que deben recibir hombres y mujeres en una gran variedad de casos, pero en todos ellos lo que han de percibir las mujeres es siempre inferior a lo que deben recibir los hombres. Enviar un mensaje de igualdad completa entre los sexos a las sociedades patriarcales del siglo VII, período en que es revelado el mensaje islámico, estaba fuera de toda lógica socio-histórica. El problema vuelve a ser el no admitir la libre adaptación del espíritu progresista islámico de entonces a las sociedades de ahora. La resistencia de los legisladores a interpretar en vez de adoptar literalmente las prescripciones coránicas ha traído consigo que persista hasta la actualidad la discriminación sexual en la ley de herencia en todo el mundo musulmán.

Así mismo, la madre es una figura clave de la familia patriarcal, desempeñando el papel de protectora del orden establecido. Anclada en un mundo que la ha fijado en el interior del hogar, ha elaborado complejas estrategias que le permiten influir en el que es su universo propio. «Castradora, la madre árabe está a la altura de su propia castración y reproduce el dolor que le viene de la privación social de la que es objeto»³. Las madres llevan en ellas la estructura de la tribu llegando en ocasiones a ser más ortodoxas que los hombres, más «conservadoras». El hijo varón es la llave que abre a la mujer la estima del grupo y le dota de poder, a cambio de lo cual, se convierte en la gran «sacerdotiza» del orden basado en la dominación de los hombres y la opresión de las mujeres. La gran valoración de la fecundidad femenina, medida en hijos varones, convierten la función maternal de las mujeres en un factor clave que las dota de influencia en toda una serie de relaciones y representaciones familiares. La imagen venerada de la mujer-madre les permite beneficiarse de las leyes patrilineales a las que han estado sometidas porque logran tener bajo su influencia y dependencia a algunos hombres de la familia: sus hijos.

Una institución, la *nafaqa*, perpetúa este orden ancestral. La *nafaqa* es el deber de manutención del marido a la esposa, a cambio de lo cual ella debe corresponderle reconociendo su autoridad y obedeciéndole. De hecho, la *nafaqa* consagra la división sexual del trabajo e infantiliza a la mujer colocándola bajo la protección económica y la dependencia de su marido. Por un lado, marca la separación entre el espacio público y el doméstico, obstaculizando el libre acceso de la mujer al mundo del trabajo asalariado. Por otro, convierte a la esposa en una menor temerosa de la capacidad del esposo a recurrir sin trabas al divorcio o al repudio, como permite frecuentemente la ley.

Todo este orden será legitimado por la religión a través de la exégesis conservadora del Corán y la sacralización de los usos sociales tradicionales, plasmándose en un orden jurídico, enmarcado en las Leyes de Familia o de Estatuto personal, que organiza la institución del matrimonio de manera que perviva la autoridad del hombre sobre la mujer. Unido a esto, un establecimiento religioso muy conservador e inmovilista (centralizado en el Consejo Superior de Ulemas o instancias similares) se convertirá en el censor moral de la sociedad, siempre dispuesto a bloquear los intentos de reforma a favor de la igualdad entre los sexos de dicho código. El enorme poder social que acumula este sector procede de su condición de Islam *oficial*, el cual a cambio de avalar políti-

³ Malek CHEBEL, *L'Imaginaire arabo-musulman*. Paris, Puf, 1993, p. 46.

camente a los gobiernos respectivos obtiene su beneplácito para controlar a la sociedad en las vertientes cultural, religiosa y educativa. Cuanto más dependientes sean dichos gobernantes de procedimientos de legitimidad exterior, a causa de su resistencia a la democratización, mayor será la capacidad de influencia de los ulemas *oficialistas* siempre opuestos a modificar un orden social y familiar que atentaría contra su concepción de la moral y la relación entre los sexos.

Del campo a la ciudad

No obstante, la sociedad tradicional y los comportamientos familiares están siendo transformados en muchos aspectos como consecuencia de los procesos de modernización socio-económica experimentados a lo largo de las últimas décadas. Sin embargo, dada la consagración jurídica de la cultura patriarcal, dichos cambios se están realizando fuera de todo marco conceptual y de toda reforma jurídica, siendo básicamente el producto de los efectos transformadores de importantes cambios sociales y económicos. Ahora bien, tanto la profundidad de los cambios como su alcance social y espacial recubren un panorama muy diferenciado y con grandes disparidades según se trate del ámbito urbano o rural, o de unas clases sociales u otras.

Pero quizás la mayor diferencia la constituya la enorme distancia que existe entre el campo y la ciudad. Es en la ciudad donde está teniendo lugar el paso de la gran familia a la familia nuclear, de la familia numerosa a la reducida, y es donde se está modificando el estatuto tradicional de la mujer y se están erosionando las jerarquías patriarcales porque es donde se están desarrollando los tres factores principales del cambio social: la educación, el acceso al trabajo asalariado y el control de la natalidad.

Fruto de la industrialización y de la modernización de la actividad económica, desde los años setenta la ciudad marroquí ha favorecido el declive de la antigua «gran familia», sustituyéndola por agrupaciones más reducidas donde la pareja y sus hijos son la célula de referencia. Por otro lado, la importante mutación sociológica que supone el paso de la familia numerosa a la reducida afecta particularmente a la sociedad urbana: la media de hijos por mujer en Marruecos era en 1992 de 2,3 en la ciudad y de 5 en las áreas rurales.

Si bien no se puede negar el papel que en el descenso de la natalidad han desempeñado las políticas de planificación familiar asumidas

por los Estados, la asunción de éstas depende de la decisión de las mujeres a modificar su estatuto tradicional de madres de familia numerosa y orientarse hacia una nueva racionalidad, lo cual está en estrecha relación con la urbanización progresiva de la población (en el Magreb, el 54 % de las mujeres tunecinas viven en región urbana, el 52 % de las argelinas y el 48 % de las marroquíes), con el nivel de estudios de la mujer y con su acceso a un salario reconocido y valorado, ambas actividades muy centradas en la ciudad.

Así mismo, en todo el mundo árabe se observa una relación directa entre la fecundidad de la mujer y su nivel de instrucción. Simplemente el paso del analfabetismo a los estudios primarios marca ya una importante diferencia: tan sólo unos cuantos años en la escuela parece corresponderse con una disminución de la fertilidad en un 50 %.

Como las alumnas de 1993 están llamadas a ser las madres del 2008 y la observación de las cifras de escolarización nos indica que en 15 años el nivel de instrucción será mucho mayor, todo indica que por tanto también seguirá descendiendo la natalidad y progresando el cambio social que ello conlleva.

Así mismo, recurriendo a la contracepción⁴ la mujer marroquí introduce un nuevo comportamiento que transforma su papel en la pareja y le aporta un estatuto más valorado. Todo ello está trayendo consigo lento pero un profundo cambio sociológico en la relación entre los sexos y, concretamente en la pareja. La disminución de los repudios, de la tradicional diferencia de edad entre los cónyuges y de los matrimonios endogámicos que se detecta en muchos en el mundo urbano refleja una dinámica de erosión del patriarcado.

No obstante, la escolarización es el factor transformador más determinante para la emancipación de la mujer porque le lleva a controlar su fecundidad, a realizar un trabajo profesionalmente satisfactorio, la invita a retrasar su edad matrimonial y a establecer familias conyugales. De ahí la importancia de identificar las trabas que bloquean la escolarización de las niñas en el ámbito rural: por la ayuda que aportan a la familia cuidando a los pequeños o contribuyendo a las labores del hogar; porque se considera poco rentable ya que están destinadas a casarse; y

⁴ El uso de contraceptivos afecta a una mujer sobre dos en Argelia (50,8), un poco más en Túnez (53,6), un poco menos en Marruecos (41,5). En Egipto alcanza al 60% de las mujeres en edad fecunda.

porque lograr la reproducción del poder masculino y «mejorar» el trabajo doméstico femenino exige dejar a las mujeres analfabetas.

La participación de la mujer en la escala laboral remunerada es otro factor sin duda muy importante pero no está siendo tan determinante como el de la urbanización y el de la escolarización, dado que los índices son aún débiles, sobre todo tratándose de mujeres casadas, y porque es el trabajo profesional, para el cual media un título universitario o un diploma, el que tiene efectos emancipadores en la mujer. No obstante, el trabajo asalariado es socialmente cada vez más tolerado.

En consecuencia, siendo, como hemos visto, la familia urbana la más expuesta al cambio, es también la que, en consecuencia, se está diversificando más, resultado de los distintos niveles de ruptura con el modelo tradicional.

La *familia neo-patriarcal extendida*, la *familia para-conyugal*, la *familia conyugal* y la *familia monoparental* (formadas por viudas y sus hijos) son los cuatro grandes tipos de familia que existen hoy día en la ciudad. En las tres primeras el factor económico y cultural tienen un gran peso a la hora de diferenciarse entre sí a la hora de gestionar su fecundidad y su relación de pareja.

El primer tipo de familia, cuando su nivel económico y cultural es muy bajo, la mujer no utiliza nunca medios contraceptivos dado que es su fecundidad quien le protege del repudio, mientras que si su nivel económico y cultural es más elevado, la mujer tiende a controlar su fecundidad de forma aleatoria (no obstante, cualquier conflicto en la pareja la lleva a suspender la contracepción y a buscar en la maternidad su seguridad matrimonial). Sin embargo, hay que señalar que de forma cada vez más extendida las mujeres provenientes de medios populares urbanos recurren a métodos anticonceptivos.

En la familia para-conyugal, donde existen lazos afectivos porque su matrimonio no ha tenido que pasar por las redes familiares, aunque por razones económicas tienen que vivir, al menos provisionalmente, con la familia del marido, la mujer controla su fecundidad de forma regular pero no sistemática. En realidad el control de la natalidad de forma sistemática y rigurosa es el que caracteriza a la familia conyugal (pareja libremente constituida, con nivel educativo elevado, ingresos estables y un hogar autónomo de la familia del marido, en muchos casos la mujer tiene una actividad laboral asalariada). En este caso la mujer controla su individualidad y la fecundidad pierde su función de mantenimiento del lazo matrimonial.

Resalta, sin duda, la importancia de los factores económico y educativo a la hora de marcar las distancias que separan a los distintos tipos de familia. De hecho, esta realidad no hace sino profundizar en la distancia que separa a unas clases sociales de otras, añadiéndose a las ya existentes entre el mundo urbano y el rural. Según se pertenezca a la población urbana moderna, a la tradicional o a la urbana-rural (siendo estas dos últimas categorías mayoritarias frente a la primera) los comportamientos familiares patriarcales estarán más o menos alterados. La primera es cultivada, está empleada en el sector económico moderno de la ciudad y su forma de vida varía poco de las de cualquier área metropolitana del mundo (partidarios del universalismo, la racionalidad, y receptivos a las innovaciones y al panorama científico). Los segundos han continuado viviendo en las zonas originales de la ciudad, han continuado en su forma de vida tradicional y normalmente están unidos a las actividades pre-industriales de la villa. Los terceros son emigrantes del campo que conservan en lo esencial sus formas de vida rurales, pueden ocupar trabajos productivos o improductivos, y su integración en la ciudad no es en absoluto fácil. Se concentran en zonas periféricas, donde viven entre ellos, lo que favorece su conservadurismo rural.

El problema radica en la gran desconexión, si no enfrentamiento, que se da entre estas diferentes franjas sociales que abriga la ciudad, consecuencia de una explosión urbana acelerada y descontrolada (en sus tres cuartos rurales hace cincuenta años, las poblaciones árabes son hoy día en su mayoría urbanas representando el 52 % de la población total).

Así, el fenómeno de la urbanización ha ido unido a la constitución de grandes metrópolis (la capital normalmente) donde se concentra el grueso de la población urbana, sin que se hayan creado las condiciones de planificación necesarias y donde el crecimiento no ha ido unido a avances en la agricultura o en la industrialización o en el desarrollo económico. Por tanto, la urbanización ha sido causa de la ruptura de las relaciones sociales en la ciudad, donde se viven modelos muy diferenciados entre sí, particularmente entre la primera categoría social y las otras dos. La ciudad, pues, no consigue convertirse en un polo de integración del espacio nacional.

Otro factor social es también de gran importancia actualmente, el de la existencia de una juventud demográficamente muy representativa que se afirma en la familia y reduce la autoridad de los «Mayores» (los menores de 30 años constituyen los dos tercios de la población marroquí). Esa nueva generación, en buena parte, se reafirma individualmente a

través de referencias islámicas, de ahí el uso del velo *hiyab* entre las jóvenes marroquíes urbanas, cultas y realizando un trabajo asalariado y profesional. No nos debe engañar esta vestimenta que en muchos aspectos se aparta del modelo tradicional que representa al de sus sumisas madres. Y lejos de significar regresión tiene también una lectura modernista.

El mundo de la vestimenta esconde hoy día un mundo diverso lleno de símbolos que hay que descodificar correctamente y que, normalmente, tienen sobre todo que ver con los diferentes espacios y con las diferentes generaciones. De esa manera, entre el velo *haiik* (tradicional) y el *hiyâb* (versión islámica moderna)⁵ hay todo un lenguaje sociológico que expresa la diferencia entre la nueva generación y la precedente, entre la que estudia y sale y la recluida, entre la que se afirma y la que se somete. Por ejemplo, la joven que hoy día se pone voluntariamente el *hiyâb* rechaza el velo tradicional de su madre porque es símbolo para ella de la ignorancia, la superstición, la reclusión, es decir, todo aquello de lo que se han desprendido gracias a los estudios, a la educación: el *hiyâb* les permite hacer visible también su ruptura con los Mayores, y afirmar a través de él que su sumisión a Dios prima sobre su sumisión al hombre.

En este sentido, hay que tener en cuenta que desde la sociedad civil musulmana no son sólo las corrientes feministas, según el modelo occidental, quienes están llevando a cabo un proceso de ruptura con respecto a la sociedad tradicional sino que desde la autoafirmación cultural islámica, una nueva generación de mujeres está transformando su propio papel en la sociedad y su espacio de actuación.

Su acceso al espacio público va unido al uso voluntario del *hiyâb*, lo cual tiene sobre todo una gran carga de autoafirmación cultural que les hace sentir que están contribuyendo a una misión de reconstrucción de su propia cultura, y les permite desempeñar un papel social que difícilmente tendrían en su reducido entorno tradicional.

En consecuencia, su adopción del *hiyâb* no se realiza como símbolo de la transmisión tradicional de la religión sino más bien como signo de

⁵ El *hiyâb* es el pañuelo que cubre la cabeza pero no la cara y que se identifica con la militancia islamista aunque no se limita sólo a ella. No todas las mujeres que usan *hiyâb* son militantes islamistas, muchas se lo ponen como símbolo de afirmación cultural islámica y de identidad, fenómeno que alcanza a toda una numerosísima generación de jóvenes.

su reapropiación del Islam como identidad cultural. El velo reaparece con fuerza, pues, como un fenómeno característico de las grandes ciudades y de las mujeres con formación y estudios.

De las encuestas y entrevistas realizadas a estas nuevas veladas del Islam, se desprende que entre la variedad de argumentaciones que aducen a favor del uso del *hiyâb* (profesionales, feministas, nacionalistas o anti-imperialistas) la religiosa *stricto sensu* no viene casi nunca sola ni ocupa el primer lugar en el discurso de estas mujeres. De hecho, es sobre todo su voluntad de «estar presentes en la sociedad» la que, en la práctica, se conjuga con el uso vestimentario del *hiyâb*.

Otro importante factor es que esta «salida» y «visibilidad» pública se efectúa *sin conflicto*, ni físico ni moral, a pesar de que sus madres normalmente sean mujeres tradicionales dedicadas al espacio doméstico y las labores maternas. La oposición de la autoridad familiar es difícil de ejercer cuando dicha ruptura con la tradición se hace en nombre y a favor del Islam. Ello les da a estas mujeres una legitimidad difícil de confrontar en un medio familiar donde los valores musulmanes nutren y legitiman el modelo social. De esta manera, el cambio social, en sí mismo objeto de resistencia y escándalo, se filtra en las costumbres más fácilmente porque se realiza en función de una práctica considerada legítima.

Todo ello nos lleva a tener en cuenta que a medida que estas mujeres acceden al espacio público se opera una transformación que fuerza las fronteras del espacio privado; y cuanto más las mujeres desarrollen estrategias de vida individual más pondrán en duda las prohibiciones para ir al espacio exterior y más se forjarán su propia identidad redefiniendo las relaciones entre los hombres y las mujeres.

Lo cierto es que dada la débil adhesión que han suscitado en los países árabes los movimientos feministas reivindicativos de los derechos de la mujer según el modelo europeo, cabe preguntarse si la andadura desde la militancia islámica por ser más pragmática no acabará siendo más eficaz.

En cualquier caso todo ello no viene sino a demostrar la complejidad de las dinámicas sociales en curso actualmente en las sociedades árabes y musulmanas y lo incorrecto de la tan extendida visión del mundo musulmán como un universo inmóvil donde todo ocurriese por un determinismo islámico proclive al fanatismo y a la regresión.

Con respecto a las mujeres podríamos concluir resaltando dos aspectos fundamentales. Primero, que si bien las resistencias y bloqueos

son aún muchos y pesan como una losa en la vida de las mujeres musulmanas, existen procesos sociales dinámicos que muestran y denotan cambio: se da una mayor tolerancia al trabajo asalariado femenino, la contracepción aumenta, el matrimonio tiende a sobrepasar la endogamia parental y tribal a favor de las elecciones individuales, la juventud se reafirma ante la herencia familiar, el celibato aumenta —tanto deliberado como forzado por el paro y la inflación—, la emigración incita transformaciones en el lugar de origen y en el de acogida...

Segundo, que la imagen que se tiene en Occidente y que reflejan monolíticamente los medios de comunicación es tan simplista como alejada de la realidad, y la razón principal de ello es porque pasa por alto (porque no «accepta») la adhesión consciente y deliberada de millones de mujeres a la identidad islámica. No es que el sentir de todas las mujeres musulmanas sea unánime, sino que las diferencias entre ellas no se establecen de acuerdo con el criterio mujer islámica=mujer tradicional y retrasada; mujer occidentalizada=mujer moderna. Tras este estereotipo (deducido gratuitamente a través de la vestimenta y, particularmente de una visión tradicionalista del velo), se da una realidad en que la divisoria, si bien se establece entre mujeres «tradicionales» y «modernas», estas últimas se reparten entre «islamistas» y «no-islamistas». Y el factor que distingue a «tradicionales» de «modernas» no es el velo, cuyas distintas formas lejos de ser inocentes traducen representaciones sociológicas diversas, sino el hecho de haber tenido o no acceso a la educación. Son jóvenes, urbanas y cultas muchas de las mujeres que hoy día en los países musulmanes desde referencias socio-culturales islámicas están modificando el estatuto tradicional en las que se les ha encasillado⁶.

⁶ Gema MARTÍN MUÑOZ, «Mujeres islamistas y, sin embargo, modernas» en M. Del Amo (ed.) *El imaginario, la referencia y la diferencia: siete estudios acerca de la mujer*. Universidad de Granada, 1997, pp. 75-90; y «Fundamentalismo islámico y violencia contra las mujeres. Las razones de un falso debate» en M.^a D. RENAU (ed.) *Integrismos, violencia y mujer*. Madrid, Ed. Pablo Iglesias, 1996, pp. 45-59.

