



Una propuesta de interpretación decolonial de la figura de Sherezade y *Las mil y una noches*

A proposal for a decolonial interpretation of the figure of Scheherazade and The Thousand and One Nights

Tzitzí Janik Rojas Torres

Facultad de Música / Facultad de Filosofía y Letras, UNAM

Correo electrónico: janikrojas@filos.unam.mx

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6480-5295>

Este visir tenía dos hijas, ambas muy hermosas. La mayor se llamaba Sahrazad y la menor, Dunyazad. La primera había leído libros, historias, biografías de los antiguos reyes y crónicas de las naciones antiguas. Se dice que había llegado a reunir mil volúmenes referentes a la historia de los pueblos extinguidos, de los antiguos reyes y de los poetas.

Las mil y una noches

27

Resumen

El estudio de estos dos momentos de despojo y reconstrucción eurocéntrica de Sahrazad puede darse desde varios frentes: existen muchos estudios valiosos sobre Sahrazad y sobre *Las mil y una noches*, sin embargo, el que aquí nos interesa retomar es la perspectiva crítica y el recuento histórico-cultural planteados por la socióloga



ARTÍCULO

Marroquí Fátima Mernissi, quien dedicó una obra completa al análisis de cómo se ha concebido Sahrazad junto con la figura del harén fuera de medio oriente.

Desde nuestra perspectiva, Marroquí Fátima Mernissi y Fátima Mernissi pueden contribuir a la decolonización de la imagen de Sahrazad; cuya liberación podría parecer banal en tanto que heroína ficticia, sin embargo, no nos dejemos engañar por su existencia imaginada. Detrás de la decolonización de Sahrazad, como es el objetivo de este texto, se encuentra también la liberación de la violenta tokenización colonialista de la mujer musulmana.

Palabras Clave

Decolonialidad, Tokenización, Crítica, Figuras femeninas, Islámico

28

Abstract

The study of these two moments of dispossession and Eurocentric reconstruction of Sahrazad can occur from several fronts: there are many valuable studies on Sahrazad and on The Thousand and One Nights, however, what we are interested in taking up here is the critical perspective and the historical account. -cultural issues raised by the Moroccan sociologist Fátima Mernissi, who dedicated an entire work to the analysis of how Sahrazad has been conceived along with the figure of the harem outside the Middle East.



From our perspective, Moroccan Fátima Mernissi and Fátima Mernissi can contribute to the decolonialization of the image of Sahrazad; whose release might seem banal as a fictional heroine, however, let us not be fooled by her imagined existence. Behind Sahrazad's decolonization, as is the objective of this text, is also the liberation of Muslim women from the violent colonialist tokenization.

Keywords

Decoloniality, Tokenization, Criticism, Female figures, Islamic

Introducción

Pocas figuras femeninas de medio oriente tienen en occidente tanta relevancia como la de Sahrazad¹, la “enigmática” y “seductora” cuentacuentos de *Las mil y una noches*; imaginaria hija de un visir, su fama compite en occidente con la de reinas de carne y hueso como las históricas Cleopatra o Nefertiti. Esta fama, sin embargo, no es inocua: su concepción en el mundo occidental dista mucho de ser aquella de sus tierras nativa. Al igual que ha pasado con sus compañeras célebres orientales, al transitar de Medio Oriente a Europa ha sido despojada de sus características

¹ Para la transcripción de los nombres de personajes dentro de *Las mil y una noches* he seguido la transliteración utilizada por Juan Vernet su traducción consultada. También se han respetado los vocablos del árabe utilizados por Fátima Mernissi en la traducción al español consultada. Cfr. Bibliografía.



ARTÍCULO

fundamentales² para ser re-concebida en clave del patriarcado eurocéntrico. Mientras que en casa eran sabias, poderosas políticas, hijas de visires y de reyes, autónomas y desafiantes: en occidente se vieron reducidas a cuerpo: seductoras vacías cuya única forma de dominio es una sexualidad superficial, separada de todo intelecto. Este despojo de poder que sufren las figuras femeninas de medio oriente es una estrategia propia de la colonialidad/modernidad que fundamenta las relaciones centro-periferia. En el caso de Sahrazad – y la mujer de medio oriente- la violenta adjudicación de una nueva identidad se da en dos movimientos casi simultáneos: un primer movimiento de reducción orientalista en contra de la cultura a la que la mujer pertenece, o en el caso de Sahrazad de la obra literaria en la que ella habita, y un segundo momento de imposición de la dicotomía masculino-femenino del patriarcado europeo, que construye el género y las relaciones de género en términos distintos a cómo se construye en el contexto de la obra.

30

El estudio de estos dos momentos de despojo y reconstrucción eurocéntrica de Sahrazad puede darse desde varios frentes: existen muchos estudios valiosos sobre Sahrazad y sobre *Las mil y una noches*, sin embargo, el que aquí nos interesa retomar es la perspectiva crítica y el recuento histórico-cultural planteados por la socióloga Marroquí Fátima Mernissi, quien dedicó una obra completa al análisis de cómo se ha concebido Sahrazad junto con la figura del harén fuera de medio oriente, en su libro *El harén en Occidente* (2001), para demostrar por qué esta

² Para una crítica muy interesante de la lectura colonial de la figura de Cleopatra, puede verse el documental *Cleopatra and Me: In Search of a Lost Queen* (2020) del catedrático de la Universidad de Birmingham, Dr. Islam Isaa, producido por la BBC.



ARTÍCULO

conceptualización es falsa y explicar la verdadera identidad poderosa de la cuentacuentos oriental. Sin embargo, la explicación de Fátima Mernissi, aunque brillante e iluminadora, puede, y quizás debe, ser fortalecida por la crítica del proyecto decolonizador de los estudios islámicos encabezado por la arabista y politóloga sirio-española Sirin Adlbi, quién de hecho ha dialogado a lo largo de su obra con la de la marroquí. Subida a hombros de gigantes, Adlbi logra con los estudios islámicos lo que en su época hizo Edward Said: del orientalismo hacia el poscolonialismo, Adlbi se mueve del tipo de reflexión, preocupación y metodología del poscolonialismo, cuyo foco era una crítica posmoderna a la colonialidad eurocéntrica, hacia la decolonialidad; un proyecto sistémico que va más allá de la crítica hacia la descolonización de los pueblos -sus culturas, historias, sociedades y proyectos intelectuales- entendiendo como descolonización un proyecto creativo/reconstructivo de una nueva realidad pluriversal (Adlbi, 2014) -en contraposición con lo universal como monoverso- y transmoderno (Dussel, 1999) -donde se superen el postmodernismo pero también el proyecto violento de la modernidad -.³

31

Desde nuestra perspectiva, ambas autoras pueden contribuir a la decolonización de la imagen de Sahrazad; cuya liberación podría parecer banal

³ Con ello no se quiere implicar que el poscolonialismo no incluya ya en sí ideas y estrategias decoloniales -pues lo decolonial como esfuerzo de resistencia siempre ha existido frente a las intervenciones colonialistas- sino que el proyecto intelectual en sí del poscolonialismo no tenía como foco principal el proceso de descolonización, sino que comenzó como un primer momento dialéctico de crítica al colonialismo eurocéntrico, para ser el gran precedente y precursor de lo que luego desarrollaría el proyecto decolonial latinoamericano.



en tanto que heroína ficticia, sin embargo, no nos dejemos engañar por su existencia imaginada. Detrás de la decolonización de Sahrazad, como es el objetivo de este texto, se encuentra también la liberación de la violenta tokenización colonialista de la mujer musulmana.

El rapto de Sahrazad

Las mil y una noches (Tr. Vernet, 1964), también conocidas en inglés a veces bajo el nombre colonialista de “*Arabian Nights*”: no son en realidad mil noches, ni son tampoco árabes. La formación del libro como lo conocemos ahora se fue dando a través de un largo proceso a través de los siglos y de tierras lejanas en el que se compiló tradición oral de los muy distintos espacios geográficos el mundo preislámico e islámico desde sudasia -en lo sería hoy Irán, Pakistán e India-, el levante mediterráneo -o Asia central-, y el Magreb -o África del norte-. La obra es un ejemplo icónico de la compleja multiplicidad que se une en los mundos islámicos, pues recupera relatos que hunden sus raíces diversas culturas como la mesopotámica, egipcia, persa e india y los pone a interactuar en un fantástico mundo donde las distancias no existen, donde las culturas se distinguen pero se encuentran y dialogan, donde las diferencias se vuelven maravillas y posibilidades de diálogos: ese fantástico universo de *Las mil y una noches* es una metáfora del espíritu del islam. metáfora que se pierden cuando Occidente edita la obra invisibilizando su diversidad y etiquetándola, en ese movimiento colonialista ya denunciando por Edward Said, como únicamente “árabe”; ignorando por completo que un breve



ARTÍCULO

rastreo de los nombres denota la diversidad de orígenes, comenzando con que Sahrazad y el nombre del rey Sahriyar son nombres de origen persa.

Si bien las primeras compilaciones se dieron durante el período dorado del islam clásico -antes de siglo XII- y varios relatos fueron conocidos en Europa desde la edad media, las recopilaciones mundialmente más conocidas y famosas fueron editada por orientalistas europeos que llevaron la colección de cuentos a occidente en los 1700, en especial Antoine Galland, cuyo rol en el redescubrimiento de *Las mil y una noches* en Europa es vital.⁴ En 1964, Juan Vernet, en su prólogo a la traducción que él mismo realiza, afirma -como de hecho afirman muchos de los estudios de la obra, que fue gracias a la apreciación que hubo en Europa, que la obra tomo renombre en oriente mismo. Si bien es cierto que, en su momento, los cuentos de ficción en el periodo del islam clásico eran considerados *khurafa*; meras fantasías propias solo para niños y mujeres; para abuelas que quieren entretener; justamente en esta característica encontrará Fátima Mernissi la explicación del aparente desinterés de la obra en Medio Oriente. La socióloga marroquí incluso al referirse a *Las mil y una noches* recurrirá a la memoria de su propia abuela cuando relataba de memoria la obra. La figura de Sahrazad como narradora construye una metaoralidad que se refleja como un juego de espejos, pues es una obra que recopila tradición oral a la vez que narra los cuentos: para Mernissi, se crea ahí una dialéctica imaginación-concreción; un espacio de resistencia femenino, donde la dicotomía

⁴ Para una historia completa de las traducciones y ediciones de la obra, tanto en Medio Oriente como en Europa véase: J. Vernet, (1960), "Las mil y una noches' y su influencia en la novelística medieval española", Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, N°. 28, p.5-25.



ARTÍCULO

rey/narradora son correlato metafórico de múltiples duplas vivientes en el islam, aquí el rey y la narradora: el *Batin* (lo esotérico) y el *Zahir* (lo exotérico), la *Shar'ia* y la *Tariqa*: “*Shar'ia* (la Verdad sagrada) y ficción. El triunfo de Sherezade significa también el triunfo de *wahm* (la imaginación), que desafía la legitimidad de los poseedores de la *cidq* (la Verdad) y mina su credibilidad” (Mernissi, 2001, p.65-66). Se trata del diálogo triunfal acaso de esa otra espiritualidad -la mística-, distinta a la exotérica que existe en el islam y que coexiste como un contrapeso necesario y natural y cuya existencia ha sido negada por las aproximaciones orientalistas.

Justamente *Las mil y una noches* sufrirán del peso del orientalismo con su llegada a Europa; serán editadas, censuradas, se les anexarán historias que no pertenecían al compendio real y se realizarán múltiples traducciones con distintos estándares: serán vistas como un producto exótico que daba cuenta de la barbarie e irracionalidad del mundo islámico, concebido éste como una alteridad extrema de la alta cultura europea. No importaba cuán ilustres, cuán sabios, cuán ricos y refinados fueran los personajes de los relatos; la maravilla -del latín *mirabilis*: lo que se puede admirar, lo digno de mirar, de ser visto- no es un reto para el entendimiento sino sinónimo de irracionalidad. A la par de ese orientalismo que deconstruyó la esencia de los relatos, Mernissi nos relata magistralmente cómo la Sahrazad de occidente fue también despojada de su esencia. Representada por los pintores románticos como una belleza, rozagante, fresca, sumisa y seductora, pero vacía de otras estrategias: la Sahrazad de Ferdinand Keller de 1880, es una bella y seductora mujer con el pello apenas cubierto bajo encajes transparentes y, por si fuera poco, el



ARTÍCULO

cuadro lo adorna un guacamayo rojo endémico únicamente de sudamérica. La obra de Keller no es, sin embargo, la peor, pues al menos sultán y narradora dialogan y Sahrazad está ligeramente vestida. Otra pintura orientalista, como la de Wilhelm Vita de 1891, retrata una Sahrazad desnuda sobre la cama, con la vista perdida, los labios cerrados y los brazos abiertos imitando la postura religiosa de la estatuaría de la virgen María, iluminada y desnuda, parece encarnar el ideal de la virgen-prostituta freudiana. Mientras que, por mencionar una última, la representación contemporánea a las anteriores del francés Paul Emile Detouche, presenta a una Sahrazad infantilizada, nuevamente desnuda del torso, con mejillas rosadas como si se hubiera embriagado y con una sonrisa amplia que denota que no habla: solo sonrío. Esta representación de Sahrazad encontrará correlato también en las representaciones pictóricas del harén y las odaliscas -del turco *odalik*, “persona del cuarto”: como la de *El baño turco*, de 1862 de Dominique Ingres -quien por cierto jamás viajó a Medio Oriente-, donde un centenar de doncellas -blanquísimas todas casi como nórdicas, a excepción de dos mujeres negras- yacen desnudas, unas sobre otras en forma poco natural, o la *Odalisca con esclava* 1842, del mismo autor, donde una mujer blanquísimas y rubia yace completamente desnuda, pasiva e inerte, casi como si despertara de un sueño.

Sahrazad y las mujeres de oriente que -en el imaginario occidental- habita siempre en un harén, es caracterizada como pasiva, sensual, reducida a un cuerpo a la espera del otro masculino que la subjetivice pues si no, es simplemente objeto. Una de las dicotomías fundacionales de la civilización europea sistematizada por la



ARTÍCULO

modernidad y sus ilustrados: la de que lo femenino equivale a lo salvaje, lo irracional, lo infantil, lo sensual y corpóreo, se aplica brutalmente a la mujer de Medio Oriente -y se ha aplicado brutalmente a toda mujer fuera y dentro del canon europeo, pero con mayor crudeza a las extranjeras. La reducción de Sahrazad al cuerpo pasivo, a la seductora receptiva -pues no tiene agencia intelectual- se reprodujo en los múltiples objetos culturales que se crearon en torno a ella: desde las obras pictóricas ya antes mencionadas, hasta el ballet de *Sheherezade* de Michel Fokine y Alexandre Benois, sobre la suite sinfónica de Nikolái Rimski-Kórsakov, donde los personajes son exotizados y sensualizados en un orientalismo barroco hasta desconocerlos. Este ideal de mujer gestado en el orientalismo de lo siglos XVIII y XIX, donde la mujer de medio oriente como sinónimo de musulmana, sin agencia, sin voz, cuya única presencia es la del cuerpo para la disposición del otro, será un antecedente escondido para la islamofobia contemporánea.

36

Sherezade: la civilizadora

Narradora, política, poeta y erudita: Sahrazad dista mucho de ser una seductriz cuya única estrategia de sobrevivencia sea la seducción física: sin embargo, no es ella la única mujer cuya esencia radica en su intelecto, su sabiduría y en su inteligencia social. Las mujeres de *Las mil y una noches* son hábiles estrategas, éruditas que se valen de sus conocimientos para resistir, para dominar o para salvar a los otros, según sea el caso.



ARTÍCULO

Sahrazad y las mujeres de los relatos son presentadas como ciudadanas refinadas, formadas en el ambicioso proyecto educativo islámico del *adab*. El *adab*, heredado de la cultura iraní preislámica, era -por decirlo de una manera simple- el equivalente islámico de la *padeia* griega donde espíritu, mente y cuerpo se refinaban delicadamente bajo una estricta etiqueta sobre el supuesto de que la formación práctica y concreta tiene un correlato obligatorio en la formación espiritual y abstracta. En el *adab*, el proyecto educativo tenía miras eminentemente sociales y comunitarias. La elegancia del individuo educado en el *adab* era una contribución preciosa para el refinamiento de la sociedad en su conjunto, y era la señal visible de la riqueza de espíritu. En uno de los relatos de la primera mitad del compilatorio, el relato de la “Historia de la esclava Tawaddud”, la esclava al ser cuestionada por su amo sobre qué ciencias sabe, responde casi en una lectura del currículo del *adab* clásico:

37

¡Señor mío! La gramática, la poesía, el derecho canónico, la interpretación del Corán, la filología; conozco la música, la ciencia de partición de herencias, la aritmética, la geometría, la topografía y las antiguas tradiciones; conozco de memoria el magnífico Corán y sé leerlo según las siete, las diez y las catorce lecturas; conozco el número de sus azoras, de sus versículos, de sus partes, mitades, cuartos, octavos y décimos; el número de prosternaciones que exige su lectura y el de sus letras; sé lo que hay en él de abrogado y sus letras; cuáles son sus azoras mediníes y mequíes y las causas que motivaron su revelación; domino las tradiciones proféticas por estudio y tradición, sé cuáles arrancan de los compañeros del Profeta y cuáles proceden de la generación siguiente. He estudiado las ciencias exactas, la geometría, la filosofía, la medicina, la lógica, la



ARTÍCULO

retórica y la composición; he aprendido de memoria muchos textos científicos, me he preocupado de la poesía y sé tocar el laúd; sé acompañarme con él en el canto, conozco la técnica de tocar y arreglar las cuerdas y si canto y bailo, seduzco; si me arreglo y me perfumo, mato. En resumen: he llegado a un punto que sólo alcanzan “quienes están enraizados en la ciencia (Trad. Vernet, 1964, s/p).

La descripción que se hace Sahrazad no es menos impresionante: a lo largo de la obra son en mucho caso las mujeres eruditas, conocedoras y resguardo de las exquisiteces culturales, pero también, en otros casos, una fuerza temible, vengativa y poderosa, que dista mucho de la figura de la odalisca desde el eurocentrismo; la lánguida joven, echada a la espera, casi dormitando en una sensualidad bochornosa. La sexualidad presente en las mil y una noches es justamente muy distinta a esas representaciones: mujeres que desean, que activamente cortejan y que aman, y cuya seducción se da por medio de muchas estratagemas además del cuerpo físico. La lectura de Mernissi de las mujeres en la obra es fundamental porque pone en evidencia algo que no es aparente a los ojos de las lecturas colonialistas: la dialéctica de la sexualidad en la obra, la constante resistencia de las mujeres a la fidelidad impuesta, su ejercicio libre sexual, no es un libertinaje ni una afirmación de la dicotomía occidental violenta donde la mujer es sólo cuerpo sin intelecto: se trata, en palabras de la autora, del reconocimiento en el mundo islámico de la agencia de la mujer y de su voluntad libertaria frente a cualquier regla que le sea impuesta sin su acuerdo. Las mujeres no obedecerán reglas arbitrarias o violentas, y sin previa consulta, el esfuerzo de los hombres en la obra se concentra fallidamente en controlarlas. El relato inaugural de la obra *El harén de Occidente* demuestra



ARTÍCULO

justamente cómo la mujer del abrigo de plumas, huye pese al amor que le tiene a su esposo, al verse abandonada como individuo. Podemos afirmar, sin querer caer en anacronismos, que Mernissi, y su abuela Yasmina hacen del relato medieval una oda al feminismo: pues frente al amor romántico que la desplaza de su individualidad, la mujer decide recuperar su abrigo de plumas para volverse nuevamente ave, y volar.

En *Las mil y una noches* las mujeres son el detonante que pone en movimiento la maquinaria de un cosmos que busca de manera constante su equilibrio: mientras que la visión occidental concebía a la mujer ideal como pasiva, a la espera de la instrucción y orden masculina, la mujer ideal del relato de Sahrazad es voluntad y acto; pero no cualquier acto, se trata de un acto calculado, guiado por la razón cualesquiera que fueran los motivos. Incluso cuando son movidas por deseos terribles, como en la historia de Zobeida, traducido por Vernet como el relato de “La primera joven”, en la que las hermanas mayores consumidas por los celos urden el asesinato del esposo de su hermana menor, el terrible acto es cometido de acuerdo aún plan cuidadosamente pensado. Las mujeres son comerciantes, dueñas de casas, amas y señoras, esclavas que salvan a sus dueños y ganan su libertad gracias a su sabiduría enciclopédica, magas que toman venganza y magas que hacen justicia. El amor, que en occidente es opio para controlar a las mujeres, es en medio oriente, según Al-Jahiz, escritor árabe del siglo IX, «una enfermedad que reduce a los hombres a una total vulnerabilidad».



ARTÍCULO

Es ese poder femenino que se demuestra de múltiples formas el que los hombres buscan controlar con leyes, muros y promesas. Para Mernissi, lo femenino y masculino en los mundos islámicos, pero especialmente en *Las mil y una noches*, se encuentran en eterna lucha; en una dialéctica que mueve al mundo, a la cultura y a las civilizaciones, donde los impulsos de control y de libertad compiten y hasta encontrar un delicado equilibrio que inevitablemente se romperá solo para ser buscado de nuevo. La sharía impuesta en un sentido legal constrictivo es un esfuerzo masculino por controlar la energía femenina a la que temen.

Mernissi se apoya en el historiador marroquí Abdesslam Cheddadi, quien afirma que Cheddadi explica que, si admitimos que: “Sahriyar y Sherezade representan el conflicto cósmico entre el Día (lo masculino como orden objetivo, como territorio de la Ley) y la Noche (lo femenino como orden subjetivo, como territorio del Deseo), [...] En el mundo islámico los hombres solo pueden estar seguros de una cosa: que la guerra entre los sexos, si representa el conflicto entre las emociones y la razón, es una guerra sin final” (Mernissi, 2001, p. 65).

Las ideas plantadas por los académicos marroquíes parecen eco de otra de las célebres interpretaciones del mundo islámico: la lectura taoísta del cosmos en el islam, realizada por la filósofa japonesa Sachiko Murata: ella propone que dentro del *Tawhid*, la Unicidad de Dios, se da una dialéctica de fuerzas femeninas y masculinas⁵ representadas ya en los nombres de Dios, que ella lee en código del yin

⁵ Aunque de hecho llamarlas ya de antemano “femenino” o “masculino” es una conceptualización de la realidad pasada por el tamiz de la experiencia humana que configura ya un grupo de características como lo uno o lo otro.



ARTÍCULO

y el yang: Dios es masculino cuando es Poderoso, Inaccesible, Imponente, Altísimo, Privador y Colérico, los nombres de la Majestad o de la Severidad según la tradición, pero es femenino cuando es Hermoso, Dado de Vida, Enriquecedor y Cercano (Murata, 2002, p. 22). Murata afirma que ambos sentidos se dan en toda la creación: especialmente en el ser humano como espejo de Dios. Así, lo femenino y masculino cohabitan también en mujeres y hombres por igual, en una dialéctica móvil y viva.

Conclusiones

Sirin Adlbi en su artículo “El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. hacia un pensamiento islámico decolonial” tiende el camino a seguir para un proyecto de pensamiento islámico decolonial: las fases descritas, que deben darse simultáneamente, son la deconstrucción, la construcción y la reconstrucción (Adlbi, 2014, p.49). Es decir, identificar y desmontar los elementos de la colonialidad incorporados y camuflajeados dentro del pensamiento y las culturas islámicas, pero también en la hermenéutica y las prácticas de exégesis que se hacen del islam – identificar y comprender la genealogía de los prejuicios y fobias eurocentristas que anteceden y que imposibilitan el verdadero acercamiento al otro, para una vez desmontados estos prejuicios, comenzar a construir un conocimiento nuevo desde un pie de igualdad y una valoración que venga desde el reconocimiento de la voz misma de la alteridad estudiada y no de una voz impuesta desde el exterior, solo así podemos reconstruir una historia que sea epistémicamente justa y que fundamente nuevas formas de relacionarnos con la otredad.



ARTÍCULO

El ejercicio que hace Mernissi para deconstruir la figura de Sahrazad es valiosísimo porque nos rastrear la genealogía del estereotipo de la mujer musulmana a partir de la voz misma de una musulmana y de otros académicos de medio oriente, a la vez que se enfrenta a occidente y reta sus cánones artísticos, de belleza y sociales. Sin embargo, quizás por su propia postura con respecto al hiyab, o quizás porque no fue concebido como objetivo fundamental a la pesquisa, Mernissi no logra ligar la crítica que hace a la figura del harén y Sahrazad en occidente con el prejuicio islamofóbico. En algunos momentos pareciera que en lugar de plantear la interseccionalidad de la opresión entre mujeres de ambos espacios, Mernissi nos presenta una competencia entre ambas: o lo que Sirin Adlbi llamaría quizás una defensa de la localidad que ha absorbido la colonialidad: como si las imposiciones del patriarcado europeo fuesen más crueles, o como si el uso del velo fuera únicamente una imposición fundamentalista.

42

Sin embargo, desde el propio discurso de Mernissi es posible empujarla fuera de la colonialidad. Mernissi engarzó el relato de la concepción del harén en occidente con el de Sahrazad porque ambos desembocaban en lo mismo: en una re-concepción de la mujer de medio oriente encarcelada violentamente en la construcción de género eurocéntrica llevada al extremo por la exotización del proceso orientalista: es decir, si la mujer en Europa ya era concebida infantilizada, al pasar a la mujer oriental esta es completamente anulada como agente: figura eternamente pasiva, su cuerpo -ya sea desnudo o cubierto- está a disposición total del hombre -europeo o no-. La tokenización de la mujer musulmana con hiyab ha pasado el mismo camino



ARTÍCULO

que Sahrazad: como si toda mujer que usara hiyab fuera un ser completamente pasivo. El tema, que aquí nos supera por mucho, no es negar que en muchas sociedades, espacios y tiempos, incluyendo en el islam, el control de la vestimenta de la mujer es una forma violenta de dominación y represión. El velo islámico ha ciertamente sido usado así, pero también se ha usado libremente como una forma de afirmación política y espiritual; porque la tela es solo tela, pero la intención es un acto político.

Los maravillosos relatos de Sahrazad son maravillosos en muchos sentidos: ya mencionábamos antes que la palabra “maravilla” tiene su raíz en “*mirabilia*”: lo que es digno de ser admirado, sin embargo; la maravilla comparte la raíz “*mirari*” - admirar- con un término que en el español se ha perdido pero que sobrevivió en francés y en inglés: “*miroir*” o “*mirror*”, el espejo: hay algo en la maravilla que, al ser admirado, te devuelve a ti mismo, te permite verte a ti mismo al ver al otro. La liberación de Sahrazad no es al final de cuentas un logro únicamente para las mujeres musulmanas: sino para todas las mujeres, porque presenta, al ya vasto abanico de formas de existir, una otra manera de ser mujer: desde un espacio constructor, de cuidado y culturizador, de enriquecimiento y guía, donde la mujer es concebida como una pedagoga y una instructora en el proyecto común de una sociedad que busca su perfección intelectual, social y espiritual por igual.



Bibliografía

Anónimo. (1964). Las mil y una noches. (J. Vernet, Trad.). Editorial Planeta.

Adlbi Sibai, Sirin. (2012). Colonialidad, feminismo e islam. Revista Viento Sur, (122).

<http://www.vientosur.info/sumarios/index.php?x=12>

Adlbi Sibai, Sirin (2014). El «hiyab» en la obra de Fátima Mernissi o la paradoja del silenciamiento. Hacia un pensamiento islámico decolonial. Tabula Rasa, (21),47-76. [fecha de Consulta 30 de septiembre de 2022]. ISSN: 1794-2489.

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=39633821003>

Adlbi Sibai, S. (2016). La cárcel del feminismo: hacia un pensamiento islámico decolonial. Akal.

Castro-Gómez, Santiago. (2000). Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la «invención del otro», en Edgardo Lander (comp.) La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Buenos Aires, CIACSO-UnESCO.

Mernissi, Fátima. (2001). El harén en Occidente. Madrid, Espasa Calpe.

Murata, S. (2002). El Tao del Islam. SUFI. Recuperado de https://ibdigital.uib.es/greenstone/sites/oai-site/collect/sufi/index/assoc/sufi_200/2_n0004_/p020.dir/sufi_2002_n0004_p020.pdf