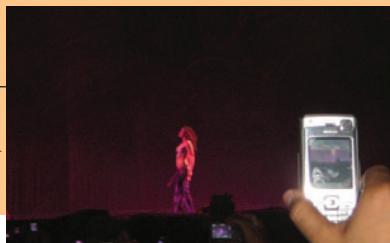


Karina Shalaby*



Políticas sexuales en Egipto

HOSSAM BAHGAT | WESAL AFIFI

INTRODUCCIÓN

Cuando, en 2004, Hind el-Hinnawy decidió entablar una demanda legal por paternidad contra Ahmed el-Fishawy, un famoso actor de 25 años, quien descende de una familia de estrellas de cine egipcios, ella sabía que con ello estaba asestando un golpe a uno de los pilares más sólidos del patriarcado en Egipto. La estilista y diseñadora de vestuario de la televisión, de 28 años, electrizó a la sociedad egipcia cuando reconoció públicamente que su recién nacida, Lina, era el fruto de un matrimonio “*urfi*” entre el-Fishawy y ella.

Un matrimoni “*urfi*” (en árabe por “habitual”) es una práctica contemporánea con raíces en el islamismo sunita. Por lo general, estos matrimonios son clandestinos e incluyen que, tanto el hombre como la mujer, redacten su propio contrato matrimonial y decidan no registrarlo con las autoridades oficiales. Mientras que distan mucho de ser ilegales, los matrimonios “*urfi*” no conceden derechos a la esposa, excepto la posibilidad de entablar una demanda de divorcio —si ella puede probar que en efecto hubo un matrimonio en principio.

Las hipnotizadas audiencias de Egipto conocían perfectamente la existencia y la costumbre de los matrimonios “*urfi*”, especialmente entre las generaciones jóvenes, pero estaban acostumbradas a la representación negativa de este tipo de relaciones en las telenovelas, los programas de entrevistas, y los artículos periodísticos, cuyo objetivo era desalentar a los jóvenes de hacer uso de esta práctica. Ante la demanda de paternidad de el-Hinnawy

* Foto del concierto gratuito de Shakira en El Cairo, en marzo de 2007, el cual reunió a miles de jóvenes en las Pirámides.

fue cuando esta audiencia vio por vez primera en sus pantallas televisivas, la valiente aparición de una joven mujer, junto con sus padres que la apoyaban, para admitir un matrimonio “*urfi*” y pelear por demostrar la paternidad de su hija; el curso común de acción hubiera sido practicarse un aborto, seguido del reemplazo del himen, mientras se hacía todo lo posible para que la historia no saliera a la luz pública.

El-Hinnawy le comentó a la prensa que ella “trataba de decirle a otras personas, no solamente a las chicas, que traten de tener el valor de responsabilizarse de lo que hacen... Hice lo correcto: No me escondí, y finalmente él tendrá que darle su apellido al bebé. La gente prefiere que las mujeres vivamos una vida psicológicamente atormentada; eso no importa, mientras que no se suscite un escándalo,” (MacFarquhar, 2005).

Más allá de los detalles particulares de esta historia, la postura de el-Hinnawy atrajo al centro de atención, como nunca antes se había hecho, el tema de los matrimonios “*urfi*” y las miles de demandas de paternidad similares que actualmente se encuentran en proceso en el país. Los egipcios comunes y corrientes se enfrentaron de pronto a las estadísticas que mostraban alrededor de entre 14 000 y 21 000 casos presentados ante las cortes egipcias (Lufti, 2005), de los cuales, según estimaciones de analistas legales, entre el 70 y el 90 por ciento eran una consecuencia directa de matrimonios “*urfi*” (Shahine, 1999).

Para muchos intelectuales y activistas de derechos humanos y de las mujeres, el-Hinnawy y sus padres se convirtieron en héroes por su valor al desafiar los tabúes sociales. Sin embargo, muchos de quienes apoyaron su causa decidieron obviar el hecho de que el-Hinnawy, por razones comprensibles, sólo podría llegar hasta cierto punto. Después de todo, el caso seguía siendo el de una inocente mujer casada que era incapaz de probar su matrimonio —ya que acusaba a el-Fishawy de engañarla con la copia del contrato matrimonial— y que peleaba únicamente por el derecho de su hija a ser una hija legítima de un padre reconocido. Y mientras que muchos de los defensores de el-Hinnawy admitirían en conversaciones privadas que pudo no haber habido nunca un matrimonio, ya fuera “*urfi*” o de cualquier otra índole, todos comprendían que el-Hinnawy perdería cualquier pequeño apoyo del que disfrutaba, fuera de los círculos de las élites progresistas si desafiaba a la sociedad y a la ley, a reconocer una hija nacida fuera del matrimonio.¹

¹ En Egipto la Ley de Estado Civil, la Ley del Niño y las cortes familiares aplican una determinada interpretación de la shari’a (la ley Islámica) que no reconoce la paternidad ni

Fuera de este pequeño círculo de simpatizantes, la mayoría de los analistas y egipcios comunes y corrientes, condenaban tanto a el-Hinnawy como a el-Fishawy por suscitar este escándalo, y le otorgaban mucha mayor culpa a el-Hinnawy; al ser la mujer, argumentaban, debió haber sido más cuidadosa en preservar su honor y el de su familia, o por lo menos tratar el asunto bajo la mayor confidencialidad. Por otro lado, la mayoría de los defensores progresistas de el-Hinnawy optaron por hacer campaña tan sólo por una enmienda legal, que obligue a los supuestos padres en las demandas de paternidad,² a someterse a una prueba de ADN, ignorando el hecho obvio de que establecer la consanguinidad por una orden de la corte, una prueba de ADN o inclusive hasta la confesión del padre biológico, no resolvería el problema, si la mujer resulta incapaz de probar que hubo un matrimonio, o, en los casos en los que nunca hubiera habido matrimonio.

El caso de Hind el-Hinnawy resulta significativo para comprender, en todo su alcance, la situación de los debates públicos en torno a la sexualidad, especialmente la sexualidad femenina, en Egipto. Este trabajo detalla y analiza las estrategias de, y la coordinación entre, las fuerzas conservadoras en sus ataques a los derechos sexuales³ en general, y los de las mujeres en particular. Estos actores conservadores dominan el reducido espacio disponible para un debate público en torno a las políticas relacionadas con la sexualidad. Este semi-monopolio permite a las fuerzas conservadoras un mayor espacio para influir en la formulación de políticas sexuales estatales, tanto en los foros domésticos, como en los internacionales. Mientras que algunos

el consiguiente derecho de los niños “ilegítimos”. Estos niños llevan a menudo el apellido de sus abuelos maternos, o cualquier otro nombre ficticio elegido por la madre o por las autoridades públicas.

² Ver por ejemplo, la declaración emitida por un sinnúmero de intelectuales y por grupos de derechos de las mujeres y de derechos humanos, luego de que, en 2006, la Corte Familiar falló en contra de el-Hinnawy con el argumento de que no logró convencer al jurado de la existencia de un matrimonio *‘urfi* con el-Fishawy, disponible en: <http://www.hrinfo.net/egypt/nwf/2006/pr0129.shtml>.

³ Utilizamos el término “derechos sexuales” de acuerdo con la actual definición establecida por la Organización Mundial de la Salud, la cual incluye el derecho de todas las personas a: salud sexual, libre de coerción, discriminación y violencia, que incluye el acceso a servicios de salud sexual y reproductiva; buscar, recibir e impartir información relacionada con la sexualidad; educación sexual; respeto a la integridad física; elección de pareja; decisión de ser o no sexualmente activo; relaciones sexuales consensuales; matrimonio consensual; decidir si tener o no hijos y cuando; y tener una vida sexual satisfactoria, segura y placentera. Ver: http://www.who.int/reproductive-health/gender/sexual_health.html.

pueden argumentar que esto es simplemente un reflejo del poder y la popularidad, cada vez mayores, que disfrutan las fuerzas conservadoras musulmanas en las esferas políticas y sociales de Egipto, y a todo lo largo del mundo árabe,⁴ el artículo demostrará que la mayoría de la evidencia empírica revela que las prácticas de la vida diaria de muchos individuos en Egipto no están estrictamente conformadas de acuerdo a la agenda de estas fuerzas. Esta evidencia muestra, por lo menos, aspectos significativos, principalmente de gente joven, de los que recurren a los mecanismos silenciosos de resistencia y/o de adecuación a pesar de los discursos y las políticas públicas predominantemente conservadores. La larga lista de mecanismos incluye inventar estilos novedosos para usar el velo, involucrarse en encuentros sexuales prematrimoniales y/o tipos de matrimonio no ortodoxos, y practicarse abortos ilegales.

La última parte del artículo sostendrá que a esta comunidad se le aparta en gran medida de los discursos y las políticas públicas referentes a la sexualidad. La evidencia empírica demuestra que las percepciones y no solamente los discursos, se encuentran también rezagadas en las prácticas actuales. La falta de un contra discurso progresista sobre sexualidad deja a esta población joven sin las herramientas necesarias para defender sus elecciones individuales y sus mecanismos de defensa. En vez de ello, se les deja solos para luchar contra los estigmas sociales, así como contra sus propios sentimientos de vergüenza y negatividad hacia sus propias prácticas. Así, se pospone mucho más el enfrentamiento con las realidades de la sociedad y se mantiene una hipocresía moral. El artículo saca en conclusión que el desafío actual para las organizaciones de derechos humanos y de las mujeres, es movilizar y empoderar a esta comunidad con el fin de permitirle a aquéllos que la conforman, que defiendan su autonomía frente a los ataques conservadores.

LOS ATAQUES

En Egipto, las instituciones y fuerzas religiosas, y las fuerzas que utilizan el discurso religioso para lograr sus objetivos, son responsables de la mayoría

⁴ En las elecciones parlamentarias de 2005 en Egipto, la Hermandad Musulmana obtuvo un sorpresivo 20 por ciento de las 454 curules de la Asamblea Popular, convirtiéndose en el mayor bloque parlamentario de oposición.

de los ataques a los derechos sexuales.⁵ En una sociedad en la que la religión ha sido siempre un elemento sólido y ha jugado un papel significativo en la vida diaria de los egipcios, la tarea de separar la religión de las costumbres cotidianas y de las creencias socio-culturales no es ni prácticamente posible, ni necesariamente útil. Esta sección muestra cómo los grupos políticos islámicos, así como las instituciones islámicas oficiales, las dos fuerzas principales que trabajan en Egipto contra los derechos sexuales, capitalizan el papel principal que juega la religión en la sociedad, y cómo la utilizan en sus guerras contra la sexualidad.⁶

La historia de los políticos islámicos en Egipto durante más o menos los pasados 25 años es una historia compleja que va más allá del alcance de este artículo. Sería suficiente decir que existe un acuerdo entre la mayoría de los observadores respecto a que a principios de la década de los setenta ocurrió un hecho crucial cuando el ex presidente Anwar Al-Sadat liberó de la prisión a muchos activistas islámicos que su predecesor, Gamal Abdel-Nasser, había encarcelado en la década de los sesenta. El objetivo de Sadat era manipular a esos islamistas de manera tal que pudiera contrarrestar la influencia de la oposición izquierdista y Nasserista a su régimen. Los islamistas aceptaron este paso, pero tenían planes propios. Al trabajar estratégicamente por la obtención del poder, han empleado tácticas dobles. Por un lado se oponen y desafían al régimen en la esfera política, (algunas veces a través de parlamentarios combativos, de elecciones locales y sindicales, otras veces a través de actos de violencia) con la intención declarada de establecer un estado islámico. Al mismo tiempo, trabajan para “islamizar” a la sociedad (a través de la promoción del uso del velo entre las mujeres, el establecimiento de escuelas religiosas, y por lo general predicando la piedad

⁵ Para más acerca del impacto de las fuerzas religiosas, ver también en esta publicación: Girard, F., *Negociando en la ONU los derechos sexuales y la orientación sexual*, pp. 347-398; Cáceres, C., Cueto, M., Palomino, N., *Las políticas de derechos sexuales y reproductivos en Perú: revelando falsas paradojas*, pp. 139-184; Nowicka, W., *La lucha por el derecho al aborto en Polonia*, pp. 185-220.

⁶ Debido a que esta sección se enfoca en la influencia de la religión en las políticas públicas y las actitudes sociales, aquí el enfoque es en el rol de las instituciones islámicas. Los derechos sexuales de los cristianos egipcios (aproximadamente el 10% de la población) se encuentran también en la mira debido a las posiciones ultraconservadoras de la Iglesia Copta Ortodoxa en los temas relacionados con la sexualidad, tales como: el acceso al divorcio, el derecho a volver a casarse luego del divorcio y la homosexualidad. Sin embargo, los objetivos principales de estas posturas son los ciudadanos cristianos, que como tales, no influyen directamente en las políticas o en los discursos públicos.

y un “regreso al Islam” en las prácticas diarias) para acrecentar su comunidad y preparar a la sociedad para una próxima transformación política.⁷

A riesgo de una simplificación, estas dos tácticas podrían ser llamadas respectivamente: “Islamización desde arriba” e “Islamización desde abajo”. En las décadas de los ochenta y los noventa, la primera de estas tácticas significó algunos contratiempos para los Islamistas, por ejemplo, la disolución del parlamento en 1984 y 1987, donde la proscrita Hermandad Musulmana tenía una presencia significativa, y el violento enfrentamiento entre el estado y grupos de militantes islámicos, en la década de los noventa, que terminó con una declaración unilateral de cese de hostilidades, anunciada por los líderes islámicos desde la cárcel. Pero la segunda táctica ha sido más exitosa y ha dado como resultado que el Islam ocupe hoy un espacio enorme en la esfera pública del Egipto actual.⁸

Frente al crecimiento de la fuerza y la popularidad del movimiento islamista, el régimen gobernante decidió ejercer su control sobre la institución religiosa oficial, representada por la milenaria mezquita seminario de Al-Azhar, con el fin de contrarrestar la influencia de los islamistas. El proceso de vincular a Al-Azhar, la más alta autoridad dentro del Islam Sunita, al estado, comenzó bajo la presidencia de Nasser con la promulgación, en 1961, de la Ley 103 sobre la reorganización de Al-Azhar. Este proceso se vio acelerado en las décadas siguientes a la muerte de Nasser, en 1970, hasta que la venerable institución se convirtió casi en una rama del estado egipcio, siendo objeto de ataques por parte de los islamistas políticos y de sus simpatizantes, por su falta de autonomía. Al mismo tiempo, y en un intento por aumentar sus credenciales islámicas y desafiar a los islamistas como los únicos voceros del Islam, el estado colocaba cada vez más a Al-Azhar en el centro del proceso de elaboración de las políticas y le concedía poder sobre

⁷ El término “Islámico” se utiliza aquí para referirse a la gran variedad de actores que se describen como tales, y a las posiciones y tendencias que se perciben como islámicas.

⁸ Entre el gran conjunto de literatura sobre los islamistas y la política islámica en Egipto, los siguientes son algunos de los estudios más agudos: Baker, R. (2003). *Islam without fear: Egypt and the new Islamists*. Cambridge, Massachusetts: Prensa de la Universidad de Harvard; Hirschkind, C. (2005). *The ethics of listening: Cassette-sermon audition in contemporary Egypt*. *American Ethnologist*, 28 (3), pp. 623-49; Mahmood, S. (2005). *Politics of piety: The Islamic revival and the feminist subject*. Princeton: Prensa de la Universidad de Princeton; Gaffeny, P. D. (1991). “The changing voices of Islam: The emergence of professional preachers in contemporary Egypt,” *Muslim World*, LXXXI (1): 2747; Starrett, G. (1998). *Putting Islam to work: Education, politics and religious transformation in Egypt*. Berkeley y Los Ángeles: Prensa de la Universidad de California.

las políticas claves en torno a los asuntos religiosos. Todo esto tuvo un impacto directo en los temas relacionados con los derechos y la sexualidad de las mujeres.

Resulta importante subrayar que Al-Azhar y la oposición política islamista discrepan en temas fundamentales tales como la naturaleza islámica del estado, el papel del Islam en el proceso legislativo, los intereses bancarios, y las relaciones con Israel.⁹ Sin embargo, resulta asombroso que, cuando se trata de temas con respecto a la moralidad, las mujeres y la familia, la mayoría de las veces, ambos están en completa armonía. Estos campos religiosos en disputa coinciden puntualmente en la mirada del papel de la religión en la esfera privada, el mantenimiento del sistema de familia patriarcal y la censura de libros y películas cuyo contenido se estime contrario a la moralidad o a la religión y muchos otros temas de esta índole, y se esfuerzan por coordinar sus esfuerzos con el fin de servir a lo que ellos consideran como “el bien común”. El estado muy rara vez se opone a ellos, porque estos esfuerzos no son vistos como amenaza a su autoridad.

Es verdad que desde su fundación, Al-Azhar nunca ha estado en la vanguardia de la defensa de los derechos de las mujeres, y en la primera mitad del siglo xx presenció una acérrima oposición de parte de casi todos los funcionarios Azharitas a las exigencias expresadas por el entonces naciente movimiento feminista. Cuando se trata de sexualidad, la institución religiosa ha optado casi siempre por las interpretaciones más ortodoxas y restrictivas de los textos islámicos.¹⁰

No obstante, no fue sino hasta mediados de la década de los noventa que Al-Azhar fue transformado de un actor menor a un actor principal en las guerras de la sexualidad y, desde entonces, ha mantenido firmemente su

⁹ Para el significado de la diferencia entre “oficial” y “fundamentalista”, “jihadi”, predicador, ó salafi Islam, ver: al-Sayyid, R. (2004). *al-Sira'a 'ala al-Islam: al-usuliyah wa-al-islah wa-al-siyasat al-dawliyah* (La lucha por el Islam: Fundamentalismo, reforma y política internacional). Beirut: Dar al-Kitab al-Arabi.

¹⁰ Este artículo no se extenderá en las diferentes posturas del Islam y de los académicos islámicos sobre los distintos aspectos de la sexualidad, ya que esto queda fuera de su propósito. Existe un sinnúmero de referencias, tanto en árabe como en inglés, sobre el Islam y la sexualidad, tales como: Musallam, B. (1983). *Sex and society in Islam: Birth control before the nineteenth-century*. Cambridge: Prensa de la Universidad de Cambridge; Omran, R. A. (1992). *Family planning in the legacy of Islam*. Londres: Routledge; Mazrui, A. (1994). *Islamic doctrine and the politics of induced fertility change: An African perspective*. Revista de Población y Desarrollo, vol. 20, Suplemento. *The new politics of population: Conflict and consensus in family planning*, pp. 121-134.

postura. Al-Azhar fue lanzado en 1994 al centro de los debates sobre sexualidad cuando El Cairo fue anfitrión de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo de las Naciones Unidas (CIPD) que fue vista por los defensores de los derechos sexuales, como un hito en la lucha por los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres y de los hombres.¹¹ Aún cuando las fuerzas religiosas, incluyendo a las de Al-Azhar, fueron tomadas de sorpresa por esta conferencia, Al-Azhar comenzó a desafiarla y socavarla gradualmente. Convocó a un boicot de los estados musulmanes y, conjuntamente con otras fuerzas religiosas, y medios de comunicación conservadores, hizo declaraciones atacando a la conferencia y a su Programa de Acción, por contradecir lo que consideraba los valores islámicos acerca de las mujeres y la familia (Abdel-Hadi, 1996. pp. 47-54).

Es probable que estos ataques hayan jugado un papel para presionar a Egipto y a otros estados de mentalidades parecidas, para que introdujeran reservas y explicaciones de posturas, en el Programa de Acción, un documento de políticas que no es legalmente obligatorio en los estados. Abdel-Hadi afirma que, sin embargo, los islamistas se sintieron derrotados cuando el documento, con su lenguaje innovador acerca de la sexualidad, especialmente respecto al derecho a tener “una vida sexual satisfactoria y sin riesgos”, fue adoptado por consenso. Esta sensación de derrota, explica Abdel-Hadi, condujo a la adopción por parte de Al-Azhar y de sus aliados, de una nueva estrategia en los meses entre la CIPD y la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer en Beijing, en 1995.

La nueva estrategia comprendía un mayor compromiso al analizar los borradores de la conferencia de Beijing —identificando temas polémicos y produciendo material de cabildeo que ofreciera respuestas desde un punto de vista “islámico” conservador— y participando de forma activa en las reuniones preparatorias y en los procedimientos de la conferencia en sí. En vez de convocar a un boicot y hacer declaraciones generales condenatorias a la conferencia, el Consejo de Investigación Islámica, el cuerpo gobernante de Al-Azhar, presidido por el Gran Líder, emitió una declaración detallada, un mes antes de que se llevara a cabo la Conferencia. Esta declaración analiza-

¹¹ Ver también en esta publicación: Girard, F. *Negociando en la ONU los derechos sexuales y la Orientación Sexual*, pp. 347-398; Ramasubban, R. (2005). *Cultura, políticas y discursos sobre sexualidad: una historia de la oposición a la Ley Anti-Sodomía en la India*, pp. 99-138; Le Minh, G., & Nguyen, T. M. H. *De la planificación familiar al VIH/SIDA en Vietnam: cambio de prioridades, brechas restantes*, pp. 309-345.

ba los “peligros que contenía el borrador del documento y hacía un llamado a los “países islámicos” y a todas las personas que buscan una vida pura y virtuosa... [para] para hacerle frente a la destrucción y al desastre que buscan aquéllos que hicieron el borrador de la Plataforma de Acción [de Beijing],” (citado en Abdel-Hadi, 1996).

Otro hecho significativo que siguió a la CIPD fue la decisión, por parte de los actores islámicos, de formar la primera organización especializada no gubernamental para mujeres islámicas, para contrarrestar la influencia de las ONG's feministas y pro-mujeres progresistas, en el nivel internacional. El Comité Internacional Islámico para Mujeres y Niños (IICWC por sus siglas en inglés) fue creado en 1994 como un organismo afiliado —una coalición de 85 organizaciones islámicas alrededor del mundo— presidida por el Gran Líder de Al-Azhar. De hecho, el sitio web de IICWC admite: “La idea de crear un comité internacional islámico para las mujeres, que actúe como un consejo internacional para las mujeres musulmanas, surgió durante los preparativos para la Conferencia de Beijing de 1994 [sic]”. Como se ilustra más adelante, en los años siguientes a su creación, el Comité se ha convertido en la herramienta más poderosa de los islamistas en la lucha sobre los temas de género y los derechos sexuales y reproductivos.

El interés de Al-Azhar en estos temas, surgido de estos dos años de intensa lucha por las mujeres y la sexualidad, se reveló como nunca antes. Se volvió una norma en el discurso y la literatura Azharita —ya fuera de su liderazgo o de alguno de los miles de académicos y líderes— referirse a una “guerra internacional” a la familia dirigida por la ONU, así como hacer referencia a las conferencias de El Cairo y de Beijing como hitos en esta guerra. Además, estas dos conferencias fueron consideradas como aberraciones que merecían la movilización de los musulmanes para asegurar que no se repitieran.

Mientras que Al-Azhar dejó en gran medida las batallas en la ONU al nuevo IICWC (Comité Internacional islámico para la defensa de los Derechos de la Mujer y de los Niños), continuó con sus esfuerzos nacionales para aumentar su influencia en las políticas del gobierno egipcio, con respecto a los temas de la moralidad y la familia. En este contexto, 1994 fue otro año significativo en el largo camino de Al-Azhar por conseguir una mayor influencia. En febrero, el Consejo Estatal, en respuesta a una indagación del Gran Líder de Al-Azhar, transmitió una opinión legal, que otorgaba a Al-Azhar el poder para emitir recomendaciones contractuales al Ministerio de Cultura y a otras autoridades públicas relevantes, con respecto a la aprobación o confiscación de libros y otros productos artísticos, cuyo contenido fuera conside-

rado contrario al Islam.¹² A pesar de que algunos fallos siguientes de la corte, han intentado limitar el alcance de este vasto mandamiento, fue considerada una importante victoria para la institución religiosa en su intento de monopolizar las políticas públicas sobre temas relacionados con la moralidad.

Una decisión ejecutiva, emitida por el Presidente Mubarak en 1996, en la que se nombraba a Mohamed Sayed Tantawi como el 43avo Gran Líder de Al-Azhar, anunciaba una relación más íntima entre el régimen y la institución religiosa. Antes de esta designación, Tantawi había pasado diez años como el Mufti del estado (consejero de asuntos religiosos)¹³ durante los cuales había mostrado un interés mínimo de oponerse a las posturas del gobierno en casi cualquier tema, en comparación con el anterior ultra ortodoxo y mucho más independiente Gad El-Haq, quien fuera Gran Líder de Al-Azhar de 1982 a 1996.

Desde su nombramiento como Gran Líder, Tantawi ha generado, en muchas ocasiones, severas críticas del movimiento político islámico, entre otras fuerzas, por asumir controvertidas posturas pro-gubernamentales y por actuar ocasionalmente como un agente del régimen. Estas posturas incluyen su reunión en 1998, con el Rabino Jefe de Israel, en violación del legendario legado de la institución religiosa, de boicotear aquel estado, y una conferencia de prensa conjunta, a finales de 2003, con el Ministro francés del Interior, en la que expresó su apoyo a la controvertida ley francesa que prohibía a las chicas musulmanas el uso de pañuelos en las escuelas públicas del país.

No obstante, no debe exagerarse la descripción de Tantawi como un lacayo del régimen en asuntos políticos, ya que resulta importante subrayar el poder que ha adquirido la institución religiosa sobre el estado, en el terreno de las políticas sociales. Dos ejemplos recientes son muestra clara de este nuevo y destacado papel. El primer incidente ocurrió en 2004, cuando el Consejo Nacional para las Mujeres (ncw por sus siglas en inglés), un organismo oficial asesor, presidido por Suzanne Mubarak, Primera Dama de Egipto, intentó revisar las numerosas dudas de Egipto acerca de la Convención sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW

¹² Para un análisis legal reciente acerca de la extensión de este auto judicial ver: Organización Egipcia de Derechos Humanos, Reporte de junio de 2004. Obtenido en febrero de 2006, de: <http://www.eohr.org/ar/report/2004/re1021-1.htm>

¹³ Para la historia y la naturaleza de la Institución de los Mufti en Egipto, ver: Skovgaard-Petersen, J. (1997). *Defining Islam for the Egyptian State: Muftis and fatwas of the Dar al-Ifta*. Leiden: Brill.

por sus siglas en inglés) de La ONU en 1979. La intención del ncw era retirar la mayoría de las reservas anteriores, excepto una declaración general en la cual el gobierno se comprometería a la implementación del tratado, sin violar los principios de la Shari'a Islámica. El Ministro de Relaciones Exteriores estaba, en principio, a favor de este esfuerzo del ncw, ya que el gobierno había sido criticado durante muchos años por el lenguaje dogmático de las reservas, de algunas de las cuales se decía, eran contrarias a los objetivos y al propósito del tratado en sí. No obstante, en vez de presentar el tema ante el Parlamento, el cual es la autoridad legal autorizada para ratificar tratados, el Ministerio decidió obtener antes la opinión de Al-Azhar.¹⁴

El Consejo Islámico de Investigación de Al-Azhar no sólo rechazó el intento de eliminar las reservas, sino que propuso también nuevas reservas que el gobierno no había planteado cuando ratificó CEDAW, en 1981. El Ministerio de Relaciones Exteriores decidió entonces cerrar calladamente el expediente de las reservas, temeroso de un escándalo público, ya que el gobierno podría ser acusado de defender provisiones anti-islámicas, como resultado de la presión de Occidente.

El segundo incidente tuvo lugar en 2005, cuando el mismo ncw decidió buscar la opinión de Al-Azhar sobre un nuevo proyecto de ley para penalizar la circuncisión/mutilación genital femenina (FGM por sus siglas en inglés) casi diez años después de que el Ministro de Salud había emitido un decreto prohibiendo la práctica en hospitales e instituciones médicas. Nuevamente, el Consejo de Investigación de Al-Azhar rechazó la idea, en una reunión llevada a cabo en noviembre de 2005, y reiteró su vieja postura de que, mientras no hubiera consenso acerca de la naturaleza obligatoria de la FGM, ésta era considerada un acto deseado con resultados deseados y, por consiguiente, no debía ser penalizada en un país musulmán.¹⁵ Desde entonces no ha habido intentos públicos ni del gobierno ni de ncw de volver a presentar el tema.

En ninguno de estos dos incidentes se requería legalmente que el estado obtuviera los puntos de vista de la institución religiosa. Sin embargo, el hecho de que el estado no pudiera seguir adelante con estos esfuerzos sin el apoyo de la autoridad religiosa, y estuviera dispuesto a darle carpetazo total a las iniciativas cuando no lograra este apoyo, indica el poder que Al-Azhar ha llegado a detentar, más allá de su mando, sobre los procesos de elaboración de políticas del estado en los temas de las mujeres.

¹⁴ <http://www.islamonline.net/Arabic/news/2004-06/07/article19.shtml>.

¹⁵ <http://www.misralarabia.com/article.asp?article=8834>.

La agenda conservadora sobre la moralidad y la familia recibió otro impulso con las elecciones parlamentarias, en el otoño de 2005, cuando la Hermandad Musulmana (MB por sus siglas en inglés) surgió como la mayor fuerza política opositora y aseguró un 20 por ciento, sin precedentes, de los 454 escaños de la Asamblea del Pueblo. Esta victoria electoral motivó cierta preocupación entre los círculos seculares de Egipto y detonó especulaciones en torno a las posturas que asumirían en el parlamento los diputados de la Hermandad Musulmana, en especial con respecto a derechos de las mujeres y temas culturales. Estas preocupaciones fueron resultado de varios intentos por parte de los 17 diputados de la Hermandad, en el parlamento anterior, de aumentar la censura del gobierno sobre las obras de arte que percibía como violatorias de la moral pública. De hecho, la Hermandad Musulmana puso estos esfuerzos en primer plano de su propio informe sobre su actuación en el parlamento del año 2000, emitido en el periodo preparatorio de las elecciones de 2005. Los esfuerzos enumerados en el informe incluían procedimientos parlamentarios contra videos musicales, concursos de belleza, revistas con fotografías reveladoras en sus portadas; la prohibición de la aparición de presentadoras con velos en la televisión estatal y el aumento del porcentaje de educación religiosa en el plan de estudios de las escuelas públicas.

Durante las elecciones de 2005, la plataforma electoral de la Hermandad Musulmana, dedicó tan solo una pequeña parte a las mujeres. Esta incluía declaraciones generales acerca del rol de la mujer en la crianza de las generaciones futuras y acciones como el aumento de la participación política de las mujeres, incrementar los esfuerzos para combatir el analfabetismo entre ellas, y establecer esquemas financieros y de crédito para ayudar a los hogares encabezados por mujeres.¹⁶ Tan pronto como la Hermandad lanzó su campaña electoral, se destacaron sus posturas acerca de los temas de las mujeres en la cobertura de las elecciones por los medios de comunicación, en especial en el distrito de la Ciudad de Nassr, al norte de El Cairo, donde la única mujer candidata de la Hermandad era candidata por uno de los dos escaños del distrito.

La candidata, Makarem El-Diri, fue descrita y entrevistada en casi todos los medios de comunicación del país, en los que se explayó sobre la postura de la organización islámica de las mujeres y su papel en la política y en la sociedad. En la mayoría de estas entrevistas, El-Diri se presentó a sí

¹⁶ http://www.cihrs.org/Release/PDF/24_123200664331.pdf.

misma como una miembro activa del Comité Internacional islámico para la defensa de los Derechos de la Mujer y de los Niños *icwc* (por sus siglas en inglés) y en sus discursos de campaña y sus entrevistas en los medios de comunicación, se vieron reflejados los mensajes de las políticas de este Comité. El-Diri identificó “la protección a la familia”, entre sus políticas prioritarias, y reiteró que el papel principal de una mujer era ser buena madre. Asimismo se opuso a los llamados por una “igualdad absoluta” entre mujeres y hombres debido a que, adujo, una igualdad así estaba “contra un orden natural”.¹⁷ Como dato interesante podemos mencionar que, a lo largo de los dos meses de campaña, fue la única mujer candidata, en hacer referencia a los documentos y a la conferencia de Beijing. En una entrevista para el sitio web www.Islamonline.net, El-Diri declaró que una de sus principales prioridades era “combatir algunos de los resultados de la conferencia de Beijing y sus reuniones de seguimiento, los cuales violaban la Shari’a Islámica.”¹⁸

La campaña electoral de Makarem El-Diri fue evidencia de las posturas comunes asumidas por la institución islámica oficial del estado (Al-Azhar) y la principal opositora del gobierno (la Hermandad Musulmana), cuando se trata de temas que corresponden a las mujeres y a la sexualidad. El-Diri, profesora de literatura árabe en la Universidad Al-Azhar, fue miembro y candidata de la Hermandad Musulmana, una organización política islámica que ha criticado siempre la falta de autonomía de la institución religiosa oficial con respecto al régimen y de las posturas pro-gubernamentales asumidas por el actual Gran Líder de Al-Azhar. Al mismo tiempo, fue también miembro activo del *icwc* (Comité Internacional islámico para la defensa de los Derechos de la Mujer y de los Niños), una institución afiliada a la organización sombrilla presidida por el mismo Gran Líder. Incluso, el *icwc* identifica a El-Diri como la cabeza de sus unidades de investigación. La mayoría de los miembros del *icwc* son mujeres que están activas dentro de la Hermandad Musulmana y quienes, al igual que El-Diri, no parecen ver ningún conflicto de intereses entre los dos organismos, precisamente debido a que sus posturas y actividades con respecto a las mujeres y la sexualidad son intrínsecamente idénticas.

Makarem El-Diri no fue electa, quizás para alivio de las activistas feministas y de los derechos de las mujeres. Su fracaso electoral, de acuerdo a fuentes de la Hermandad Musulmana e informes de observadores electora-

¹⁷ *Al-Masry Al-Youm*, 20 de octubre de 2005, p. 16.

¹⁸ <http://www.islamonline.net/arabic/adam/2005/10/article05.shtml>.

les independientes, se debió a una fuerte interferencia gubernamental en su distrito, lo cual incluyó intimidación a votantes y la alteración de resultados a favor del candidato presentado por el Partido Democrático Nacional en el poder. Mientras que las elecciones parlamentarias en El Cairo se desarrollaron dentro de una calma relativa y presenciaron una interferencia gubernamental mínima, en comparación con otras ciudades, la mano dura selectiva empleada en este distrito en particular, demuestra que el régimen estaba consciente de que tener una mujer de la Hermandad Musulmana en el Parlamento, aumentaría el perfil de la Hermandad, especialmente en círculos occidentales. Asimismo, indica la conciencia del régimen acerca de que la elección de una mujer diputada de la Hermandad Musulmana significaba que los temas de las mujeres ocuparían un lugar más predominante en la agenda del grupo islámico legislativo, una perspectiva que el gobierno no estaba preparado para aceptar.¹⁹

Pero, mientras el gobierno combatía sin piedad alguna a El-Diri en El Cairo al norte, la agenda en la ONU de ese mismo gobierno se acercaba más que nunca a la del ICWC de El-Diri.²⁰ A través de estrategias de alcance creativas y de hábiles tácticas ante los medios de comunicación, el ICWC ha ganado una mayor visibilidad en los medios nacionales durante los años posteriores a su establecimiento. Esta visibilidad y cobertura de los medios, así como el exitoso uso de los vínculos de la organización con Al-Azhar, le dio mayores influencias sobre las posturas asumidas por los representantes del gobierno en la ONU y en otros eventos internacionales que tienen que ver con las mujeres y la sexualidad. A partir del año 2000 el ICWC se ha convertido en un participante regular en la reunión anual de la Comisión de la Condición Jurídica y Social de la Mujer (CSW por sus siglas en inglés) así como en otros eventos importantes de la ONU.

Las campañas en los medios de comunicación y el cabildeo directo del gobierno en las Naciones Unidas, comenzaron a dar frutos para el ICWC en el año 2001. La delegación de Egipto en la primera Sesión Especial de la Asamblea General de la ONU sobre VIH/SIDA (UNGASS por sus siglas en inglés), dirigió la exitosa campaña para excluir de la Declaración de Compro-

¹⁹ A finales de junio de 2006, la Corte de Casación anuló los resultados en este distrito electoral, argumentando irregularidades en el proceso. Al momento de escribir este artículo no está claro si el gobierno intenta obedecer este fallo final de la corte y llevar a cabo nuevas elecciones en el distrito.

²⁰ Para una visión general y un análisis de estos debates globales, ver también en esta publicación: Girard, F. *Negotiating sexual rights and sexual orientation at the UN*.

miso de la reunión, la única referencia a grupos vulnerables a contraer VIH, es decir drogadictos que se inyectan, trabajadores del sexo comerciales, y hombres que tienen sexo con otros hombres.²¹ Además, Egipto propuso una moción para prohibir que representantes de organizaciones dedicadas al trabajo sobre orientación sexual e identidad de género, participaran en la sesión sobre VIH/SIDA y derechos humanos. (La moción fue puesta a votación y rechazada).²² Los periódicos del gobierno egipcio aclamaron estas posturas como actos heroicos dirigidos a defender los valores islámicos. Desde entonces, la defensa de los denominados “valores islámicos” se ha convertido en parte integral de las posiciones de Egipto en todos los eventos de la ONU que tengan que ver, aunque sea remotamente, con género y sexualidad.

Al año siguiente, Egipto asumió similares posturas “pro-familia” en otra Sesión Especial de la Asamblea de la ONU, esta vez dedicada a los niños, en la que el ICWC estuvo más activo y visible que nunca. Además, en 2003, cuando Brasil presentó a la Comisión de Derechos Humanos de la ONU un borrador de resolución que hubiera sido el primer documento oficial de la ONU en reconocer los abusos a los derechos humanos basados en orientación sexual, Egipto estuvo a la vanguardia del bloque opositor que utilizó tácticas de procedimiento para posponer la consideración de la resolución hasta el siguiente año.²³ En el año 2004, una gran delegación egipcia luchó exitosamente porque la resolución fuera sacada de la agenda. Hay informes que sugieren que, tanto Egipto como otros estados árabes, llegaron hasta a amenazar a Brasil con un boicot de una reunión cumbre de comercio Árabe-Sudamericana, planeada para llevarse a cabo en el otoño del mismo año.

Egipto tuvo éxito al luchar contra y finalmente derrotar, la resolución brasileña sobre orientación sexual, a pesar de la ausencia del ICWC o de

²¹ Para más acerca de los efectos de las políticas en MSM y otros grupos marginados, incluyendo PLWHA y trabajadores del sexo, ver también en esta publicación: Ramasubban, R., *Cultura, políticas, y discursos sobre sexualidad: una historia de la oposición a la Ley Anti-Sodomía en la India*, pp. 99-138; Cáceres, C., Cueto, M. & Palomino, N., *Las políticas de derechos sexuales y reproductivos en Perú: revelando falsas paradojas*, pp. 139-184; de Camargo, K. & Mattos, R., *Buscando sexo en todos los lugares equivocados: el silenciamiento de la sexualidad en el discurso público del Banco Mundial*, pp. 399-424; Le Minh, G. & Nguyen, T. M.H., *De la planificación familiar al VIH/SIDA en Vietnam: cambio de prioridades, brechas restantes*, pp. 309-345.

²² <http://www.iglhrc.org/site/iglhrc/section.php?id=5&detail=157>.

²³ Para un análisis y una visión general detallados ver también en esta publicación: Girard, F., *Negociando en la ONU los derechos sexuales y la orientación sexual*, pp. 347-398.

cualquier otra organización islámica, quienes han limitado su esfera de activismo en las reuniones de las Naciones Unidas en la sede de Nueva York, haciendo a un lado las oficinas de Ginebra donde la Comisión de Derechos Humanos (CHR por sus siglas en inglés) lleva a cabo sus sesiones anuales. Para el año 2003, el gobierno egipcio ya se había convertido en un miembro activo de un “club pro-familia” que también incluía a los Estados Unidos, la Santa Sede, Pakistán, Irán, Sudán y Malasia, entre otros. Pero en este grupo de estados, el gobierno egipcio tenía intereses particulares en bloquear cualquier reconocimiento de violaciones de derechos humanos contra homosexuales. Al mismo tiempo que los diplomáticos egipcios estaban involucrados en el acalorado debate sobre el tema de la orientación sexual en el UNGASS de 2001 y las otras dos sesiones subsecuentes de la Comisión de Derechos Humanos (CHR), sus colegas en el Ministerio del Interior organizaban una campaña igualmente activa que dio como resultado el arresto de 200 hombres por sospechas de conducta homosexual de 2001 a 2004.²⁴ Esta campaña de arrestos, torturas y otras violaciones del proceso debido y de los derechos humanos, ya estaba siendo analizada y condenada por los organismos de Naciones Unidas, tales como el Comité de Derechos Humanos, el Comité contra la Tortura, y el Grupo de Trabajo sobre la Detención Arbitraria. Por tanto, resultaba de vital importancia para el gobierno egipcio bloquear cualquier otro reconocimiento en Ginebra de los derechos humanos de los “pervertidos” a los que encarcelaba y golpeaba allá en El Cairo.

En todos los eventos a los que asiste, el ICWC trabaja muy de cerca con organizaciones cristianas y “pro-familia”. La literatura publicada por el comité es asombrosamente parecida a la de sus contrapartes occidentales conservadores, como el enfoque en el valor de la castidad (el nombre de la revista del comité es *Al-‘Afaf*, que significa castidad) y las críticas que dirigen a las organizaciones de derechos de las mujeres, por estar “basadas en la realidad” mientras no hacen ningún intento por cambiar esa realidad por un futuro mejor.

Si bien la coordinación entre estos dos grupos conservadores puede ser rastreada hasta la reunión HABITAT II de la ONU, en Estambul en 1996,²⁵ su culminación tuvo lugar en la Conferencia Doha, organizada en noviembre

²⁴ Informe de Human Rights Watch. (marzo de 2004). *In a time of torture: The assault on justice in Egypt's crackdown on homosexual conduct*.

²⁵ Brian Whitaker, The Guardian, Fundamental Union, <http://www.guardian.co.uk/elsewhere/journalist/story/0,7792,1398055,00.html>; Cynthia Rothschild, Written Out, IGLHRC & CWGL.

de 2004, para marcar el décimo aniversario del Año de la Familia de la ONU. La reunión de Doha es un ejemplo fascinante de la cooperación fluida entre estados conservadores muy diferentes y actores no gubernamentales. Esta reunión fue realizada por el gobierno de Qatar y fue inaugurada por Sheikha Mousa bint Nasser al-Misnad, la esposa del gobernante de Qatar, quien es también la Presidenta del Consejo Supremo de Asuntos Familiares en su país. El gobierno de Qatar había comisionado al Centro Mundial de Políticas de la Familia (WFPC por sus siglas en inglés) con sede en Estados Unidos para preparar el contenido de la conferencia y sostener reuniones preparatorias en la Ciudad de México, Suecia, Ginebra, Kuala Lumpur, Manila y Estrasburgo. El WFPC está afiliado a la Universidad de Brigham Young, dirigida por la Iglesia de Jesucristo de los Santos de los Últimos Días (mormones).

En virtud de que en los meses que precedían a la conferencia, el WFPC se encontraba ocupado convocando a las reuniones mundiales preparatorias, el ICWC asumió la responsabilidad de llevar a cabo reuniones similares en los países árabes, es decir, Jordania, Yemen y El Líbano. Al igual que en otros eventos internacionales, el ICWC fue a la conferencia de Doha con la Coalición de Organizaciones Islámicas (OIC), una red transnacional de organizaciones islámicas para las cuales el ICWC actúa como coordinador. Entre los líderes de la delegación se encontraba Makarem El-Diri, quien, como ya hemos visto, se convertiría, un año más tarde, en la única mujer candidata de la Hermandad Musulmana, en las elecciones parlamentarias.²⁶

La conferencia culminó con la adopción de la Declaración de Doha, la cual reafirma notoriamente el Artículo 16(3) de la Declaración Universal de los Derechos Humanos: “La familia es la unidad fundamental y natural de la sociedad y tiene derecho a ser protegida por la sociedad y el estado”. Sin embargo, la Declaración de Doha expone sutilmente la oposición del ICWC a la planificación familiar y al aborto, así como su defensa al matrimonio tradicional entre un hombre y una mujer. La Declaración establece: “Reconocemos la dignidad inherente del ser humano y subrayamos que el niño, debido a su inmadurez tanto física como mental, necesita una salvaguarda y cuidado especiales, antes y después del nacimiento... todos tienen el derecho a la vida, a la libertad y a la seguridad y la protección personal.” Asimismo, identifica la necesidad de “evaluar y reafirmar las políticas demográficas del gobierno, especialmente en aquellos países con tasas bajas de natalidad de reemplazo y de “reafirmar la importancia que tienen la fe y las

²⁶ <http://www.icwc.org/conferences/doha/doha01.htm>.

creencias religiosas y éticas, a la hora de mantener la estabilidad familiar y el progreso social”.

Por su parte, en diciembre de 2004, la Asamblea General de la ONU emitió una resolución que recibía con agrado que el gobierno de Qatar fuera la sede de la Conferencia Doha, pero solamente tomó nota de sus resultados. Sin embargo, no transcurrió mucho tiempo para que el ICWC comenzara a apoyarse en la Declaración de Doha en la ONU. En la reunión de 2006 de la Comisión sobre el Estado de la Mujer (CSW), la OIC cabildeó a los estados islámicos, para introducir el lenguaje de Doha en las conclusiones acordadas en la reunión sobre la participación igualitaria de la mujer en el desarrollo. El párrafo propuesto recomendaba que los estados “examinen y evalúen las políticas económicas y sociales y otras, para apoyar a las madres y a los padres a la hora de llevar a cabo sus roles básicos.”²⁷

La Declaración de Doha resurgió nuevamente dos meses después en la reunión de revisión de UNGASS sobre el VIH/SIDA, llevada a cabo en Nueva York en mayo de 2006. Durante las difíciles negociaciones en torno a la Declaración Política de la reunión, los estados miembros de la OIC decidieron utilizar lenguaje de Doha para contrarrestar varias propuestas canadienses a favor de la salud y los derechos sexuales y reproductivos. La OIC propuso que los estados “reafirmaran la importancia de la fe y las creencias religiosas y éticas a la hora de mantener la estabilidad familiar y el progreso social”. La propuesta de la OIC fue subsecuentemente desechada, a cambio de que Canadá renunciara a sus propuestas, pero este incidente fue un ejemplo más de la influencia ejercida en la ONU por el ICWC y otras organizaciones religiosas sobre Egipto y otros gobiernos de ideas similares.

En este mismo tenor, el ICWC, ha estado trabajando con el fin de producir documentos alternativos a los tratados internacionales de derechos humanos relativos a la familia. El más exitoso de estos esfuerzos ha sido la adopción en 2003 de la Carta sobre el Niño en el Islam, como respuesta a la Convención sobre los Derechos del Niño, la convención internacional más ampliamente ratificada.²⁸ Asimismo el Comité ha estado trabajando durante muchos años en una carta similar sobre la familia.²⁹

²⁷ “Enmiendas sugeridas para el borrador del 21 de febrero de la Coalición de Organizaciones Islámicas”. En el archivo de los autores.

²⁸ <http://www.icwc.org/methak/index.shtml>.

²⁹ <http://www.icwc.org/methak/osra/mithakosra00.htm>.

Resulta interesante observar que entre las resoluciones de la Cumbre de la Meca de la oic en diciembre de 2004, estaba la reunión de un comité para redactar un borrador de la declaración de derechos de las mujeres en el Islam. Algunos activistas familiarizados con la Declaración sobre los Derechos Humanos del Islam de la oic emitida en El Cairo en 1990, esperan que la nueva declaración sobre las mujeres hiciera retroceder los derechos ganados por las mujeres en la legislación de derechos humanos internacionales.

De todo lo anterior podemos observar cómo entre el estado egipcio, conjuntamente con la institución religiosa oficial y su principal oponente político, la Hermandad Musulmana, se forjó un matrimonio de conveniencia en asuntos relacionados con las mujeres y la sexualidad. El grupo conservador resultante ha ido ganando terreno sostenidamente en los últimos años, tanto nacionalmente como en los foros internacionales. Sin embargo, el trabajo de este grupo conservador de fuerzas religiosas, recibió un revés significativo debido al interés y debate públicos sin precedentes que se desencadenó por el caso Hind El-Hinawy y el dictamen de la corte, para reconocer la paternidad de su hija. En general, el fallo fue bienvenido por los medios de comunicación y el público en medio de muchos llamados en pro de un reconocimiento, valiente y muy necesario, de la frecuencia de los matrimonios “*wrfi*” y las relaciones sexuales entre los jóvenes. Previsiblemente, el grupo conservador se movió rápidamente para reactivar el llamado a la penalización del *zina* (relaciones sexuales entre parejas no casadas) —el Código Penal de 1937 castiga el adulterio con encarcelamiento, pero no penaliza las relaciones sexuales consensuales entre mujeres y hombres solteros. No mucho después del fallo del caso el-Hinawy, el Consejo Islámico de Investigación de Al-Azhar se reunió en junio de 2006 para discutir las implicaciones. El Consejo emitió un llamado al parlamento para ampliar el ámbito de la penalización de *zina* con el fin de adecuar a la ley con la shari’a islámica”.³⁰

El argumento principal proporcionado para el llamado a penalizar las relaciones heterosexuales consensuales entre adultos era, una vez más, muy elocuente acerca de las diferentes perspectivas de las fuerzas conservadoras y progresistas al interior de la sociedad: Al-Azhar sostenía que la actual ley acerca de la *zina* “favorece realidades sociales corruptas”.³¹ La siguiente sección tiene como objetivo analizar esas “realidades sociales” que tanto alarman

³⁰ (Julio 1, 2006). Al Ahram, p. 9.

³¹ (Julio 2 de 2006). Al Ahram, p. 30.

a las fuerzas conservadoras y las llevan a invertir esfuerzos tan considerables para cambiarlas.

LAS REALIDADES

Luego de la emisión, por parte de una estación satélite egipcia, de un programa de entrevistas sobre disfunciones sexuales entre los jóvenes y el aumento de las tasas de divorcio entre los recién casados, a causa de problemas sexuales, los periódicos egipcios se vieron inundados de cartas y artículos que expresaban indignación por esta “afrenta” a la moral y a los valores egipcios. Luego de esto, el programa fue catalogado infamemente como “el episodio de masturbación”. La aplastante respuesta negativa al programa, subrayó la aversión, profundamente arraigada en la sociedad, a sacar a la luz pública asuntos relativos al sexo y a la sexualidad, especialmente cuando esos mensajes están dirigidos a los jóvenes. La apasionada respuesta subrayaba asimismo cuán restringido es el espacio para cualquier tipo de debate público en torno a la sexualidad, aún cuando sea a través de programas televisivos claramente creados para propósitos educativos.

Como se muestra más adelante, el hecho ilustra el grado al cual la juventud egipcia debe enfrentarse, por un lado, con las influencias contradictorias de una esfera religiosa conservadora, y por el otro con sus propias prácticas y valores, que no siempre se adecuan a las estrictas normas socio-religiosas. La disonancia entre estas dos partes produce una complicada madeja, en la que la juventud egipcia ni se acomoda completamente ni se resiste a ninguna de las dos esferas, sino que más bien hace uso de sus propios mecanismos, para abrirse camino a través de las contradicciones.

ALCANZAR LA MAYORÍA DE EDAD EN EL CAIRO CONTEMPORÁNEO

Un estudio reciente, acerca de la mayoría de edad en el Cairo contemporáneo, describe cómo los jóvenes son continuamente criticados por las generaciones de más edad, y confrontados con la “diatriba contra la juventud presentada en... el discurso oficial,” (Arvizu, 2004, p. 27). En este discurso, los jóvenes son acusados algunas veces de ser islamistas radicales y fanáticos religiosos; paradójicamente, a esos mismos jóvenes se les atribuye otras veces ser fácilmente susceptibles a las influencias corruptas de la cultura occi-

dental a través de Internet, los videos musicales, los programas de televisión, el cine y los juegos de video, que se perciben como promotores de violencia y promiscuidad sexual. La unión entre religiosidad extrema y promiscuidad sexual podría parecer poco usual, pero refleja el surgimiento en Egipto, de dos fenómenos dentro de la cultura popular juvenil, el de Amr Khaled, el predicador laico y el de los videoclips musicales árabes, sexualizados.

A pesar del hecho de que no es un académico entrenado religiosamente, Amr Khaled posiblemente se haya convertido en el predicador más reconocido de Egipto y también de una buena parte del mundo árabe. Su utilización del idioma egipcio coloquial, sus mensajes y sus historias contadas en un estilo simple y directo y su ropa de alta costura, lo colocan en un universo totalmente distinto del de los rígidos y barbados académicos Azharitas que usan la *gallabiyah*. Asef Bayat (2003) describe el estilo de Khaled como “un matrimonio entre la fe y la diversión” que se encuentra “marcado y enmarcado por el gusto y el estilo de los ricos, en especial de la juventud y las mujeres pudientes. El auditorio de Khaled es, en su conjunto, joven y relativamente rico. Sus afirmaciones acerca de que el culto y la piedad religiosos pueden encajar con los estilos de vida modernos, es lo que hace que su mensaje sea tan atractivo para este auditorio en particular, lo cual permite a “los ricos egipcios sentirse bien acerca de sus fortunas,” (Bayat, 2003). El mensaje de Khaled subraya la piedad personal y la modestia corporal, de ahí que aliente fuertemente a las mujeres a usar el velo. Durante sus conferencias, Khaled analiza temas éticos y morales de la vida diaria, que van desde citas románticas, beber y vacaciones de verano, y se enfoca en valores tales como “la humildad, la generosidad, la confianza, la lealtad y el arrepentimiento”, asegurándole a los jóvenes que, al llevar vidas normales y divertidas, pueden también seguir los principios religiosos (Bayat, 2003).

A diferencia de los predicadores que lo han precedido, el mensaje de Khaled ha desencadenado una nueva búsqueda de espiritualidad y devoción entre los musulmanes egipcios, y especialmente entre la juventud de clase alta y clase media alta. Esta nueva espiritualidad ha influenciado también otros aspectos de la cultura popular, tales como el cine egipcio, como podemos ver en el surgimiento del concepto de “un cine limpio”. Karim Tartoussieh (2006) explica que el término “cine limpio” fue “acuñado alrededor de la mitad de la década de los noventa, para describir un nuevo género de películas surgido en Egipto e inspirado por un nuevo tipo de ola de religiosidad impulsado localmente... [que] evita... cualquier representación manifiesta de sexualidad o desnudez”.

Dentro de este nuevo género, Tartoussieh subraya la importancia de las estrellas femeninas, porque un “cine limpio” se sustenta fuertemente en una “nueva modalidad de personificación”, en la cual el cuerpo se experimenta y es representado en la pantalla y en la sociedad, de una manera radicalmente diferente. Las prostitutas, las seductoras, las adúlteras se han convertido en papeles prohibidos y rechazados por las artistas, quienes ven los roles que aceptan como un reflejo de los personajes de su vida real. Tartoussieh (2006) ofrece el ejemplo de una joven actriz, May Ezz El-Din, quien rechazó de manera tajante cualquier posibilidad de hacer un papel que implique besar o desnudarse, porque su “ser fundamental” no está de acuerdo con esos papeles. Parecería que Ezz El-Din ha hecho caso del llamamiento de Kahled a los actores, en el sentido de que no se retiren, lo cual solía ser la respuesta común de *al-fannanat al-ta'ibat* (las artistas arrepentidas), sino que continúen trabajando en su área, a condición de que escojan muy cuidadosamente los papeles que aceptan.

Sin embargo, esta ola de religiosidad en el cine no es totalmente consistente con otras formas culturales. La creciente popularidad de Khaled se iguala al aumento de la popularidad de los videoclips de música árabe, en los que las jóvenes artistas pueden proyectar una imagen sensual y seductora que, muy a menudo, resulta subida de tono para los estándares egipcios.³² El video clip se ha convertido en un herramienta básica de mercadotecnia para llevar la música de un artista a una audiencia que abarca todo el mundo árabe, y ya no resulta inusual para ellos mostrar cantantes femeninas ligeras de ropas que bailan provocativamente en una variedad de insinuaciones sexuales. Estos videoclips, transmisión de 24/7 en *Melody* y *Mazzika*, dos canales de televisión satélites, personifican “las otras formas de producción cultural”, que no exhiben las mismas tendencias moralizadoras y el guión religioso que guían al “cine limpio” (Tartoussieh, 2006). A medida que Khaled dicta sus sermones, los video clips hechos especialmente para y dirigidos a los jóvenes, son producidos como pan caliente cada hora diariamente.

³² Es importante poder calificar esta declaración, ya que existe una gran variedad en video clips. Armbrust (2005) ha señalado que la fijación más común de la mayoría de los analistas es con el aspecto sexual de ciertos videoclips, pero argumenta que hay mucho más en los videoclips árabes que sólo mujeres y sexo. Muchos videos proyectan valores patriarcales y religiosos; una madre y su hijo, criando a una familia, y la deferencia hacia uno de los padres son tan sólo algunos de los temas de los videoclips. Ver: www.tbsjournal.com/Archives/Spring05/armbrust.html; www.tbsjournal.com/Archives/Spring05/kubala.html.

Aparte de los videoclips musicales, otros programas de televisión de los del tipo “*reality*” han seguido atrayendo muchas repulsas de parte de los conservadores. Uno de estos programas tipo *reality*, con gran cantidad de seguidores en Egipto es *Star Academy*, en el que los concursantes, procedentes de todo el mundo árabe, cantan y bailan luchando por la obtención de un contrato de alguna disquera. Resulta significativo que los participantes se alojen juntos, como en los *reality shows* televisivos del estilo Big Brother,³³ aunque los hombres y las mujeres duermen en habitaciones separadas, comparten los mismos espacios comunes y los televidentes pueden observar sus actividades diarias (comer, limpiar e interactuar) y las sesiones de entrenamiento. En los últimos dos concursos, un egipcio (una mujer en 2005 y un hombre en 2006) llegó a los tres finalistas, lo cual hizo que se generara un enorme interés en Egipto.

En Egipto, los videoclips musicales y los programas televisivos basados en la realidad, han provocado una gran condena por parte de los islámicos conservadores y el público en general, quienes se hallan preocupados de que estas importaciones occidentales estén “corrompiendo la moral” y conduciendo a una mayor “perversidad sexual” entre los jóvenes. Amr Khaled (2005) teme que los videoclips no solamente aumenten el deseo, sino que también puedan “pervertir el sentido estético” y advierte que están “llevando a la sociedad hacia la laxitud y el letargo”. Un analista sugiere que lo que ha atraído a estas premoniciones catastróficas y alimentado tanto miedo entre los grupos conservadores, es la inmensa popularidad que tienen estos programas entre la juventud. Este miedo, añade el analista, surge del desafío a un “patriarcado cultural” planteado por valores tales como: “relaciones de

³³ En 2004, una versión árabe de “Big Brother”, originada en Bahrein y emitida por MBC, un canal satélite árabe, fue suspendida tan solo días después de las protestas en Bahrein. Muchos vieron a esta serie como una afrenta a los valores islámicos, por poner a hombres y mujeres juntos en la misma casa. Obtenido en mayo de 2006, de: http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/3522897.stm

Por otro lado, Academia de Estrellas está basada en Beirut, que es considerada como una de las ciudades árabes más liberales y como tal no provocó muchas protestas. La popularidad de estos programas de televisión basados en la realidad, ha inspirado a los conservadores a crear sus propios programas basados en la realidad en un Nuevo canal islámico, Al Risella (que aún no ha sido lanzado al aire), en un esfuerzo por combinar una programación “ética” con entretenimiento. Ver: “*Whose Reality is Real? Ethical Reality TV trend offers ‘culturally authentic’ alternative to Western formats,*” por Lindsay Wise www.tbsjournal.com/Wise.html.

género relajadas, una meritocracia personal, música infecciosamente alegre”, expresados en estos programas (Lynch, 2006).

De hecho, mientras que sería ilógico anunciar que los videoclips son un síntoma de que los valores y las normas de los jóvenes se están volviendo más liberales y seculares, estos videoclips sí representan “una parte de las antiguas tensiones acerca del estado de la juventud dentro de la cultural patriarcal” y proporcionan una “poderosa gama para dibujar ideas acerca de la sexualidad y el cuerpo” (Armbrust, 2005). Es probable que el miedo que tienen los guardianes de la moral se intensifique por el hecho de que los jóvenes pueden participar activamente en lo que ven y en lo que escuchan, al enviar solicitudes de canciones a *Melody* y *Mazzika*, al comprar tonos de música para sus celulares y por su capacidad para enviar mensajes anónimos de texto a amigos o novias/novios, a través de las reprobables líneas de *Melody* y *Mazzika*.

Lo que confunde más las cosas, es el hecho de que es muy probable que los seguidores y espectadores de Amr Khaled y del “cine limpio”, y los admiradores de los videoclips musicales y de Star Academy, sean los mismos. Como lo señala Tartoussieh (2006), tanto el “cine limpio” como los sexualizados videoclips “ocupan el mismo espacio cultural y ambos son dirigidos principalmente hacia la juventud”. Además, Arvizu (2004, p. 31) sugiere que, “la yuxtaposición de estos temas es el reflejo de las diferentes presiones que sienten los jóvenes. Por una parte, hay un deseo de adherirse a las normas socio-religiosas, pero también disfrutan liberarse de esas normas. Existen diferencias claras entre la conducta de los jóvenes con orientación religiosa y los que son de mente liberal, pero la mayoría de los jóvenes demuestran acciones que indican ambas, dependiendo del contexto.”

De hecho, una joven mujer egipcia, con velo y con inclinación religiosa, que es una fiel seguidora de Amr Khaled, batalla por explicar cómo sigue fanáticamente cada uno de los episodios de Star Academy, aún cuando lo que sucede en ese programa va en contra de sus principios religiosos. Simplemente la joven acepta que “Sí, [Star Academy] es indecente, pero aún así me gusta verlo”. Como señala Armbrust (2005) esta joven es “por momentos una admiradora; al momento siguiente, una opositora”. Otros exhiben estos conflictivos valores de una forma mucho más cínica. Una joven entrevistada en la revista *Campus* explica cómo lleva a cabo el ‘*omrah*’ (una peregrinación religiosa a la Meca, muy parecida a la Hajj anual, pero menos importante) en Ramadán todos los años, pero regresa a “la misma vida” en Egipto, la cual comprende, beber, usar drogas y muchas otras actividades

que “probablemente enojen a Dios de un millón de formas”, (citado en Arvizu, 2001, p. 31).

Estas tensiones y contradicciones han sido el tema de un cortometraje de Ahmed Khaled, un joven director egipcio lleno de ambiciones. La cinta de 14 minutos de Khaled Al-Gueneih al-Khamis (*La Quinta Libra*), producida en 2005, gira acerca de la intimidad sexual entre la juventud egipcia. Khaled explica que la cinta trata de abordar “el problema de la privación sexual entre la juventud egipcia”, y “la actitud de doble moral entre la comunidad”. (Sitio web de Khaled). El filme explora cómo una joven pareja encuentra cierto grado de privacidad e intimidad sentada en la parte trasera de uno de los autobuses con aire acondicionado de El Cairo. Cuando el autobús llega finalmente a su destino y la pareja se baja, el joven regresa los dos boletos [con un valor de £E2 (dos libras) cada uno] y coloca un billete de una libra en la mano del conductor del bus (quien podía ver todo desde su espejo retrovisor) en reconocimiento a su complicidad, al dejar que la pareja buscara un poco de satisfacción sexual, en la parte trasera del autobús). Uno de los aspectos controvertidos del filme fue la unión de los símbolos religiosos con los actos ilícitos que tenían lugar en el autobús. La chica que sube al bus lleva velo, lo que normalmente es visto como un signo de mayor religiosidad y sometimiento a los principios religiosos.³⁴ Además, el chofer escucha el Corán en el autobús, y sin embargo, al mismo tiempo lanza miradas furtivas a la pareja a través del espejo retrovisor, y fantasea con estar en el lugar del joven en los brazos de su amante y acepta del joven la libra extra que le entrega.

Al-Gueneih al-Khamis, se comprende mejor en el contexto más amplio de las conflictivas y contradictorias orientaciones entre los jóvenes. Como lo observa Bayat (2003) los jóvenes en Egipto oscilan entre Amar Diab (uno de los cantantes masculinos más populares de Egipto) y Amr Khaled, entre las fiestas y las oraciones”. Las prácticas diarias de los jóvenes revelan “un relajamiento de las normas dentro de los límites de islamización de la sociedad” tales como: la omnipresente visión de jóvenes enamorados (incluyendo chicas con velo) paseando por los puentes o por las orillas del Nilo, tomados de las manos y hasta besándose (Abaza, 2001, p.102). Dicho sea de paso, un video musical muy popular mostraba eso precisamente: un joven cantante susurrando melodías a su novia con velo (el primer video musical en

³⁴ Sin embargo, el velo es también una forma de protegerse contra el chismorre de los demás. La religiosidad manifiesta de la portadora del velo le permite “salirse con la suya” sin levantar sospechas.

el que la mujer lleva un velo), en el puente Qasr El Aini en El Cairo, un sitio de moda para jóvenes parejas. El video refleja fielmente la realidad de muchos en El Cairo, en especial de aquéllos de las clases económicas más bajas, para los que la orilla del Nilo proporciona un lugar tanto romántico como barato, y afirma que las nuevas formas culturales están proporcionando un espacio para que los jóvenes proyecten sus propios valores y las realidades de sus vidas. Estas nuevas formas también demuestran cómo las jóvenes se abren camino a través de los conflictivos discursos islámicos y liberales, al crear sus propias identidades híbridas, por ejemplo bailando mientras llevan puesto el velo.

Las secciones siguientes exploran en mayor detalle los valores y conductas cambiantes de los jóvenes, sus propias percepciones de estos cambios, y la forma en la que el discurso islámico conservador intenta refrenar cualquier desafío a las normas patriarcales profundamente arraigadas.

SEXO PREMATRIMONIAL ENTRE LA JUVENTUD EGIPCIA

Walter Armbrust (2005) sugiere que la hostilidad dirigida hacia los videos musicales “sexy” se debe en parte al hecho de que “la sociedad árabe casi no sanciona socialmente al sexo en el caso de los jóvenes solteros,” por lo tanto el video club “restriega sal exactamente en la herida”. En Egipto esto sigue siendo profunda herida, como el tabú contra el sexo prematrimonial, especialmente para las chicas, sigue estando firmemente establecido. No obstante, los egipcios expresan un interés extremadamente grande en el sexo. De acuerdo con el sitio web Google Trends,³⁵ El Cairo es la ciudad número uno en buscar sexo y Egipto se encuentra en el segundo lugar entre los países que más buscan sexo. Con un interés tan activo en el sexo en el Internet, resulta inevitable que las relaciones sexuales prematrimoniales existan a pesar de los tabúes. La dificultad radica en determinar la duración de esas relaciones, ya que los informes y los estudios muy a menudo entran en conflicto entre sí o se basan en evidencias anecdóticas, que resultan muy difíciles de corroborar.

En un estudio de patrones de matrimonio y formación de familias en Egipto, llevado a cabo en 2004, se les preguntó a hombres y mujeres jóvenes si conocían a alguien de su entorno más cercano que hubiera tenido alguna relación sexual. Aproximadamente el 13 por ciento de los jóvenes solteros

³⁵ Obtenido en Junio de 2006, de: <http://www.google.com/trends?q=sex>.

respondieron de forma afirmativa, comparado con tan sólo el 3.4 por ciento de las mujeres solteras. El número ascendió a 22 por ciento cuando la pregunta se le hizo a hombres jóvenes comprometidos, pero siguió siendo el mismo en las mujeres jóvenes comprometidas. Los hombres casados, reportaron el menor número entre los hombres, con tan sólo el nueve por ciento, mientras que las mujeres casadas, con el tres por ciento, estaban al mismo nivel que las mujeres solteras (El Tawila & Khadr, 2004, p. 64). Este estudio reveló asimismo que la actividad sexual era mucho más frecuente en áreas urbanas que en las rurales, tanto los hombres solteros, comprometidos o casados, como las mujeres solteras y las comprometidas, reportaron que la mayoría de los casos que conocían eran en gubernaturas urbanas o en áreas urbanas del bajo y del alto Egipto; la única discrepancia surgía con las mujeres casadas, quienes informaron incidencias ligeramente más altas en el bajo Egipto rural (El Tawila & Khadr, 2004, p. 66). Cuando se les preguntó a los mismos entrevistados respecto a sus propias experiencias, los números se redujeron de manera considerable (pero esto es más probable que se subestime, ya que poner al descubierto la propia historia sexual es un asunto muy sensible); solamente un 1.4 por ciento de los hombres informaron experiencias de este tipo, en comparación con el 1 por ciento de las mujeres (El Tawila & Khadr, 2004, p. 65).

En 1996, en otro estudio llevado a cabo entre estudiantes universitarios de cuatro universidades de Egipto, aproximadamente el 26 por ciento de los hombres y el tres por ciento de las mujeres, reportaron haber tenido relaciones sexuales al menos una vez, lo cual, al menos para los hombres, es mucho más alto que lo reportado en los estudios de El Tawila y Khadr (El-Zanaty & El-Daw, 1996). El número de mujeres que tienen relaciones sexuales prematrimoniales resulta engañoso también, porque la mayoría de las contrapartes mujeres de los hombres entrevistados, eran más jóvenes y menos educadas (no eran estudiantes universitarias), así que no formaban parte de la encuesta (El-Zanaty & El-Daw, 1996). La mayoría de los investigadores admite que la exactitud de las encuestas que investigan a fondo la conducta sexual resulta difícil de determinar, debido a la incertidumbre de los entrevistados en cuanto a informar de forma honesta acerca de un tema tan sensible, y sugieren que la frecuencia de las relaciones sexuales podría no ser la reflejada (Rashad & Osman, 2003, p. 18). Pero esta evidencia esporádica implica que las relaciones sexuales prematrimoniales no son tan raras como se cree comúnmente. La percepción entre una gran cantidad de jóvenes con respecto a las relaciones sexuales prematrimoniales, indica también

que los jóvenes creen que estas prácticas van en aumento; el estudio de Arvizu (2004, p.79) encontró que casi un 40 por ciento de los jóvenes estuvieron de acuerdo con la afirmación de que “Más parejas jóvenes tienen relaciones sexuales/íntimas antes del matrimonio”, aún cuando indican que los que practican este tipo de relaciones constituyen una minoría.

Otros indicadores reflejan también la existencia de relaciones sexuales pre-matrimoniales, aún cuando las estadísticas para éstas son difíciles de obtener y se basan en gran medida en observaciones y evidencia anecdótica. La cirugía de reconstrucción del himen es uno de esos indicadores. Ahdy Wahid Rizk, un ginecólogo radicado en El Cairo, reveló que semanalmente dos o tres mujeres jóvenes visitan su clínica de El Cairo para pedir una cirugía de reconstrucción del himen (Sharp, 2005).³⁶

La demanda de reparación del himen no está reducida solamente a las áreas urbanas. De acuerdo a Samia Talaas, una médico general en El Mansoura, una gubernatura mayormente rural en el Bajo Egipto, las mujeres en las áreas rurales buscan también cirugías de reconstrucción del himen y dió el ejemplo de una mujer que había tenido que ahorrar durante cuatro meses para poder costear el procedimiento, y durante ese tiempo pretendió estar perturbada mentalmente, para evitar las relaciones sexuales con su esposo (Kadela, 1996).

Otra ginecóloga, Rima Khofash, afirma que en su clínica recibe aproximadamente una mujer al mes que sufre de complicaciones como resultado de abortos clandestinos, lo cual atribuye a embarazos fuera del matrimonio. Khofash estima que alrededor de un 50 por ciento de jóvenes practican relaciones sexuales prematrimoniales, una cifra mucho más elevada que cualquiera que hayan sugerido los estudios o los analistas. Asimismo dice que “Hay una revolución sexual entre los jóvenes, lo practican al azar, a menudo en relaciones de corto plazo”, (citado en Sharp, 2005). Sin embargo, Sahar El Tawila cree que los medios de comunicación egipcios han exagerado dramáticamente la frecuencia de las relaciones sexuales prematrimoniales: “No están tan difundidas. Las relaciones sexuales sí existen, pero deben ser vistas en su justa medida. (citado en Sharp, 2005).

Otros analistas han sugerido que las relaciones sexuales sin penetración se practican ampliamente, al menos en las áreas urbanas (Sholkamy, 2005). Mientras que no existen estadísticas que apoyen esta afirmación, algunas

³⁶ De acuerdo con Majdi Mousa, un ginecólogo de El Cairo, Egipto “se está convirtiendo en un centro árabe para realizar operaciones clandestinas de reconstrucción del himen”. (Citado en Kandela 1996: 1615).

entrevistas con hombres y mujeres que han contraído matrimonios *'urfi* (ver más adelante) revelaron que, antes del matrimonio, todos habían tenido diferentes grados de intimidad sexual con sus parejas, aunque sin llegar al coito. Esto sustenta la suposición de que las relaciones sexuales sin penetración es la segunda mejor opción para aquellos que no quieren romper completamente los tabúes religiosos y culturales contra las relaciones sexuales prematrimoniales (El Tawila & Khadr, p. 83). El estudio de Arvizu (2004, p. 79) establece también cómo, las parejas de jóvenes solteros, “informaron haber utilizado una variedad de métodos para evitar el coito mientras [tenían] intimidad, con el fin de preservar la virginidad”. Una joven afirmó que ella y su pareja “no tenían relaciones sexuales totales. No teníamos un lugar para hacerlo. Si hubiera sido más fácil, sí, creo que me hubiera gustado hacerlo” (citado en Sharp, 2005).

En los pocos estudios realizados, no se ha tratado sustancialmente de qué manera, los jóvenes que practican actividades sexuales antes del matrimonio, evalúan estas relaciones sexuales, pero la evidencia disponible subraya, por un lado, la tensión entre la obligación de adaptarse a las normas y prácticas egipcias y los deseos y prácticas propios de los jóvenes, por el otro. La joven que comentó la dificultad para encontrar un lugar adecuado donde tener relaciones sexuales, dijo asimismo que “Fueron también nuestras tradiciones lo que me detuvo. Me sentía culpable de lo que hicimos”, lo cual demuestra que existe una ansiedad en cuanto a transgredir las costumbres sociales y religiosas (citado en Sharp, 2005). Además, existe una fuerte doble moral que hace más aceptable que los hombres tengan más relaciones sexuales prematrimoniales que las mujeres. Esto puede ser la causa de la discrepancia entre los hombres y las mujeres que informan acerca de actividades sexuales en los estudios que hemos mencionado anteriormente. Un hombre joven describió cómo trató de presionar a su novia para tener una mayor intimidad como una “prueba” de sus valores: “Tengo que detenerme en el punto en el que ya estoy seguro de que ella rechazará acostarse conmigo, eso significa que ella es una muchacha buena” (citado en Sharp, 2005). El enorme valor que se le otorga a la virginidad dentro de la sociedad egipcia, actúa también como un elemento disuasivo. Como lo planteó un joven “Aún si no te importa si tu futura esposa es o no virgen, sigues estando dentro de una comunidad a la que sí le importa, así que debes pensar dos veces [acerca de esto]” (citado en Arvizu, 2004, p. 79).

A pesar de las presiones para adecuarse a las tradiciones y a las expectativas egipcias, lo cual convierte a las relaciones sexuales prematrimoniales

en una actividad tan confusa y culposa, la juventud egipcia busca relaciones románticas no sexuales con mucha mayor frecuencia. Aún cuando estas relaciones son aún mal vistas por la sociedad, no conllevan el mismo estigma que las relaciones sexuales prematrimoniales. En el estudio de El Tawila y Khadr de 2004 (p. 58), aproximadamente el 70 por ciento de los hombres solteros y 59 por ciento de las mujeres solteras encuestados reportaron que las relaciones románticas entre la juventud son muy comunes. De estos encuestados, 27 por ciento de los hombres y 24 por ciento de las mujeres admitieron que habían estado involucrados en una relación y estos porcentajes subieron ligeramente en los encuestados comprometidos o nunca casados (El Tawila & Khadr, 2004, p. 59). Debido a la sensibilidad del tema, los investigadores creen que el número de aquéllos que han tenido realmente una relación, no refleja la realidad y que la cantidad es “mucho mayor” (El Tawila & Khadr, 2004, p. 60). Los solteros y solteras encuestados tendían más a creer en la existencia diseminada de relaciones románticas que sus homólogos rurales, pero el número de aquéllos que reconocieron un involucramiento personal en una relación era casi el mismo, tanto para los entrevistados urbanos como para los rurales, y lo mismo sucedía con los entrevistados comprometidos y los nunca casados (El Tawila & Khadr, 2004, p. 60).

Cuando se les preguntó acerca de las desventajas que significaba para los hombres involucrarse en una relación, aproximadamente el 31.5 por ciento de todos los jóvenes no veía ninguna, comparado con sólo un 5 por ciento de las mujeres. Cuando se les preguntó a las mujeres la misma pregunta, aproximadamente el 53.5 por ciento dijo que no existían desventajas para los hombres, pero sólo el 6.5 por ciento no percibió desventajas para las mujeres. De hecho, 57 por ciento de los hombres y 61 por ciento de las mujeres pensaban que una relación dañaría la reputación de una mujer, pero solamente un 10 por ciento y un 6.5 por ciento respectivamente, pensaban lo mismo de los hombres (El Tawila & Khadr, 2004, p. 63). Tanto los hombres como las mujeres identificaron como las desventajas principales de las relaciones: el daño causado a la reputación de las jóvenes involucradas, el daño a sus probabilidades futuras de matrimonio, y la posibilidad de la que relación evolucionara hacia una relación sexual (y por consiguiente causara mayor daño a su reputación y posibilidades de matrimonio). Estas respuestas revelan las presiones sobre los jóvenes, en especial sobre las mujeres jóvenes, para que se atengan a los dictados de la tradición o arriesguen perder su reputación.

Por otro lado, cuando se les preguntó a los entrevistados acerca de las ventajas de tales relaciones, la mayoría enumeró varios aspectos positivos.

Más del 66 por ciento de los hombres y el 50 por ciento de las mujeres creían que estas relaciones aumentaban el mutuo entendimiento entre ambos miembros de la pareja y aproximadamente el 14 por ciento de los hombres y el 21 por ciento de las mujeres creían posible que estas relaciones pudieran conducir al matrimonio. Estas respuestas indican que, aunque los jóvenes están preocupados acerca de perder su prestigio y su reputación a causa de estas relaciones, ven también los beneficios personales de practicarlas. El hecho de que la mayoría pusiera en primer lugar la mutua comprensión antes de la posibilidad de matrimonio, indica que, no necesariamente perciben la relación como algo que culmine en una relación permanente, sino como un medio de encontrar compañía y comprensión.

MATRIMONIOS ‘*Urfi*

El matrimonio ‘*urfi* de Hind el-Hinnawy con el actor Ahmed el-Fishawy, puso esta práctica bajo la luz pública, pero resulta importante recalcar que aún antes de este caso, este tipo de matrimonios había sido escudriñado, diseccionado y denunciado en los periódicos, los programas televisivos de entrevistas, y hasta en las telenovelas, y casi todos los analistas lamentaban este fenómeno creciente entre la juventud egipcia. Hania Sholkamy (2005) ha descrito esta forma de matrimonio como esencialmente “una forma de legitimizar las relaciones sexuales sin los obstáculos financieros y de los padres, que se presentan en un matrimonio egipcio tradicional.” La capacidad para involucrarse en relaciones sexuales “semi-legítimas” ha sido una fuerza impulsora para que los jóvenes practiquen estos matrimonios y una de las principales razones que inducen a los analistas a condenar la práctica de manera tan enérgica. Resulta asimismo muy importante poder comprender a los matrimonios ‘*urfi* dentro del contexto egipcio, en el cual la familia nuclear constituye la unidad central de la sociedad, de la cual “los individuos obtienen una buena parte de su identidad y prestigio”, y dónde los jóvenes están ligados por “normas de control social”, (Al-Tawila, 2003, p. 215). Por definición propia, los matrimonios ‘*Urfi* desafían estas normas y creencias tan profundamente arraigadas, en la medida en que los jóvenes los utilizan para escapar al control y a la autoridad de los padres y practicar relaciones sexuales consensuales que solo conoce un círculo cercano (si acaso) de amigos.

Cuando se preguntó cuales eran las principales razones para realizar un matrimonio ‘*urfi*, las respuestas más comunes dadas por la juventud egipcia

fueron: el deseo de iniciar una relación sexual dentro de un marco de legitimidad; el deseo de legitimar una relación sexual ya establecida, la desaprobación familiar a una propuesta matrimonial formal; y la falta de recursos financieros para casarse oficialmente (El Tawila & Khadr, 2004, p. 75). Las entrevistas a profundidad con individuos que habían estado involucrados en un matrimonio *'urfi* revelaron que todos habían tenido diferentes grados de intimidad sexual con sus parejas, aún cuando nunca llegaron al coito, pero que “la necesidad sexual fue la principal causa detonante para realizar un matrimonio *'urfi*” secreto (El Tawila & Khadr, 2004, p. 83). Aún cuando la mayoría de los jóvenes admitió que los matrimonios *'urfi* no son realmente aceptables religiosamente, o al menos tenían dudas acerca de su legitimidad, creían no obstante que cualquier tipo de marco para establecer una relación sexual era mejor que no tener ninguno, lo cual era un punto de vista al cual se adherían particularmente los hombres jóvenes: “Expresaban el convencimiento de que con todo y lo frágil que es, el contrato del matrimonio *'urfi* resulta útil a la hora de defenderse de una acusación de adulterio si los descubría la policía en el momento de tener relaciones sexuales” (El Tawila & Khadr, 2004, p. 76).³⁷

La necesidad de mantener los matrimonios *'urfi* lo más discretos posible, fue primordial entre todos los involucrados, y la mayoría expresó su temor a las reacciones de sus familias si se llegaran a enterar. La necesidad de evitar los embarazos era por lo tanto, una prioridad obvia. Las entrevistas a fondo revelaron cómo las parejas usaban al menos un método anticonceptivo para prevenir el embarazo, por lo general la píldora, condones o el *coitus interruptus*. Sin embargo, los investigadores subrayaron que no quedaba claro si los anticonceptivos eran utilizados en forma correcta, y en algunos casos, encontraron “indicadores de uso incorrecto, tales como no utilizar correctamente la píldora” (El Tawila & Khadr, 2004, p. 85).

Los embarazos no deseados podrían justificar el gran número de casos de paternidad que existen actualmente en las cortes egipcias. Fue sólo hasta

³⁷ A pesar del hecho de que la mayoría de los encuestados desconfiaba del dudoso estatus religioso de los matrimonios *'urfi*, cuando se les preguntaba a los hombres jóvenes las razones por las que se sentían atraídos a sus parejas, la mayoría hizo referencia a características tales como: la buena educación, el recato y la obediencia y al hecho de que sus parejas “usaban trajes islámicos recatados” (El Tawila & Khadr, 2004, p. 84). Nuevamente, la unión de conductas y sentimientos contradictorios (involucrarse en un matrimonio *'urfi*, pero elegir a la pareja basándose en parte en los valores islámicos) refleja como los jóvenes aceptan y a la vez rechazan las normas socioreligiosas.

hace poco que el asunto de la paternidad de niños ilegítimos se convirtió en un tema candente en Egipto, provocado por la batalla legal entre el-Hinnawy y el-Fishawy, durante la cual los periódicos informaron acerca de entre 14 000 y 21 000 casos similares de paternidad ante las cortes egipcias.

Pero los analistas han sugerido que esos números sólo representan la punta del iceberg, ya que muchas mujeres pueden elegir no ir a la corte por el miedo al escándalo (Lutfi, 2005). Además, estas cantidades sólo indican los casos de paternidad en las cortes; podría haber miles de matrimonios *'urfi* que no han terminado en embarazos y que, por lo tanto, se mantienen invisibles.³⁸

Cuando se les pidió una evaluación de los matrimonios *'urfi*, la mayoría de los jóvenes, incluyendo aquéllos que habían experimentado personalmente un matrimonio *'urfi*, creía que las desventajas sobrepasaban con creces a las ventajas y que no lo recomendarían a un amigo (El Tawila & Khadr, 2004, p. 85). Algunos de estos jóvenes expresaron su recelo acerca del estatus religioso del matrimonio, y otros se sentían intranquilos por la posibilidad de que sus padres supieran de su matrimonio, o preocupados por la eventualidad de un embarazo que suscitara un escándalo. Esto tiene que ver con algo que puntualizamos anteriormente acerca de las diferentes presiones que sienten los jóvenes. Existen presiones para mantenerse fiel a las normas socio-religiosas, lo cual comprende obedecer a los padres y a sus expectativas, pero existe también el deseo de disfrutar liberarse de esas normas. La capacidad de disfrutar de esas libertades, sin embargo, se ve obstaculizada por la culpa que experimentan los jóvenes cuando transgreden las costumbres sociales. Puede que conscientemente decidan involucrarse en un matrimonio *'urfi*, pero aún así, no sentirse totalmente cómodos con la decisión y con sus actos.

Las mujeres jóvenes expresaron una razón más para involucrarse en un matrimonio *'urfi*, que los hombres jóvenes no expresaron, y ésta fue “lograr

³⁸ Por otra parte, El Tawila y Khadr refutan la creencia de que los matrimonios *'urfi* están generalizados, argumentando que “muy a menudo esta convicción se basa solamente en una interpretación equivocada de las relaciones informales de las parejas jóvenes en lugares públicos” (2004: 78). Sugieren que las declaraciones no sustentadas acerca de la naturaleza generalizada de estos matrimonios, pueden haber abierto “ventanas de oportunidades para algunos jóvenes vulnerables”, alentándolos a “aventurarse en esa dirección, en base a una división existente entre oponentes, principalmente los padres y la población de más edad, y una amplia base de partidarios, jóvenes como ellos que . Deben haber tenido una razón fundamental fuerte para adoptar un patrón que desafía las normas establecidas y la autoridad de los padres”, (2004, p. 90).

sus sueños... de poder tomar sus propias decisiones y elecciones con respecto a la persona con quien se casan y poder vivir la ilusión de escapar de los planes que tienen sus padres para ellas, sin necesidad de tener un enfrentamiento serio” (El Tawila& Khadr, 2004, p. 89). Estas jóvenes expresaron su exasperación por las contradicciones existentes entre su movilidad mientras completaban una educación universitaria, una movilidad que les proporcionaba la oportunidad de interactuar con los hombres y tomar sus propias decisiones, y las restricciones a su movilidad fuera de esa esfera, las cuales básicamente las obligaba a llevar una doble vida.

Los investigadores subrayaron que estas mujeres desafiaban las ideas vigentes de docilidad y bondad que la mayoría de los hombres utilizaba al describir a sus parejas femeninas, aún cuando la mayoría de las encuestas que analizan los conceptos de identidad de género muestran de qué forma continúan estas percepciones siendo fuertemente patriarcales. Por ejemplo, la encuesta nacional 2000 Transición a la Edad Adulta del Consejo de Población, reveló cómo el 91.1 por ciento de los chicos y 88.5 de las chicas pensaban que la esposa debía pedir permiso al esposo para todo, y 74.5 por ciento de los chicos y 59.7 por ciento de las chicas creían que si una esposa difiere de su marido, deberá aceptar la opinión de éste (Consejo de Población, p. 166). Sin embargo, los investigadores observan que en las declaraciones de los jóvenes acerca de sus puntos de vista sobre el género, surgían contradicciones y que se “necesita una investigación más a fondo para explorar la relación entre sus expresiones verbales y otras manifestaciones de creencias de género” (Mensch *et al*, 2000, p. 31). La sensación de frustración expresada más arriba por las mujeres jóvenes, parece ciertamente apoyar esta aseveración.

Una observación que necesitaría ser analizada más a profundidad, es que los jóvenes, en especial las chicas, no son educadas para desafiar a las normas de género fuertemente arraigadas, a pesar de las amplias oportunidades de educación y de las cambiantes realidades tanto económicas como sociales. Existen varias razones posibles para esto. En primer lugar, la educación en Egipto “no siempre desafía la expresión de las posturas tradicionales de ambos sexos, ni necesariamente alienta horizontes más amplios para las chicas,” y en segundo, un medio ambiente económico restringido, aunado a la discriminación contra las mujeres jóvenes en el mercado laboral, proporciona muy pocas oportunidades para que las mujeres puedan desafiar las normas de género. En última instancia esto significa que “...es poco probable que, durante algún tiempo, el pacto de género tradicional sea desafiado seriamente (Mensch *et al*, 2000, p. 17). Los puntos de vista expresados más

arriba por algunas jóvenes que forman parte de matrimonios ‘*urfi*, indican que sienten una dicotomía en sus vidas personales, entre el hogar y el ámbito educativo, pero puede que no necesariamente sean capaces de articular esos sentimientos.

EL RETRASO CADA VEZ MAYOR EN LA EDAD DE MATRIMONIO Y LAS CRECIENTES TASAS DE DIVORCIO: ¿UNA OBSESIÓN NACIONAL?

Los matrimonios ‘*Urfi* no son el único problema que desafía a la institución del matrimonio nuclear en Egipto. Muchos analistas sociales deploran el creciente número de individuos en edad matrimonial que no se casan nunca, la mayoría de los cuales culpa de ello a la alta tasa de desempleo, la escasez de viviendas, las rentas cada vez más elevadas y otras dificultades y presiones económicas. En Egipto, actualmente 37 por ciento de los hombres y 18 por ciento de las mujeres, tienen más de 30 años cuando contraen matrimonio (El Tawila & Khadr, 2004, p. 49). Además, el número de mujeres solteras se elevó de 2.8 millones en 1986 a 3.7 millones en 1996 (El Tawila & Khadr, 2004, p. 362). Otras razones que se plantean para explicar por qué cada vez menos hombres y mujeres se casan son: la aparente reticencia de los jóvenes a planear su futuro, elegir una pareja para toda la vida o tomar la decisión de establecerse; las expectativas nada realistas por parte de las mujeres que buscan su príncipe azul y el deseo de algunos jóvenes de permanecer solteros y libres con la capacidad de establecer múltiples relaciones sin responsabilidad alguna.

La profunda preocupación por el retraso cada vez mayor en la edad de matrimonio y el número creciente de personas solteras, se vincula directamente con el miedo de que la frustración sexual experimentada por estos solteros pueda, en última instancia, conducir a una desviación sexual. Esto está claramente articulado en el Informe de 2002/2003 del Consejo Nacional de Servicios y Desarrollo Social, que establece que el retraso en la edad de matrimonio en Egipto conduce a desviaciones, las cuales “amenazan la seguridad y la estabilidad de la sociedad” (Informe del Consejo Nacional de Servicios y Desarrollo Social, 2003, pp. 363-364. Nadia Haleem, profesora de sociología del Centro Nacional de Investigaciones Sociales y Criminológicas, hace eco de estos sentimientos argumentando que “la desviación” entre los jóvenes va en aumento como resultado directo del retraso en la edad de matrimonio. Y Fawziya Abdel Sattar, Profesor de Derecho en la Uni-

versidad de El Cairo y vicepresidente del Parlamento, cree que dado que el matrimonio proporciona la “avenida legítima a través de la cual podemos satisfacer nuestros deseos sexuales, que comienzan a una edad temprana, retrasar el matrimonio es antinatural y tendrá efectos psicológicos peligrosos”. Estos “efectos” se refieren normalmente a una conducta sexual “desviada”, pero un analista ha argumentado que además de la tensión sexual ocasionada por este gran grupo de personas solteras, existe también el peligro de extremismo religioso, en la medida en que los académicos religiosos tiendan a “encarcelar a las mujeres tras las paredes o la ropa” con el fin de prevenir de la tentación a los hombres “fácilmente excitables”. (Amr, 2002).

Como si no fuera suficiente el retraso en la edad del matrimonio para causar alarma, otra crisis que surge amenazadora en el horizonte, es el número creciente de divorcios entre los recién casados. De acuerdo al Estudio Hakim Youth (2006), la tasa de divorcios entre los jóvenes es más alta que la de la población en general. En 2003, 7.9 por ciento de las mujeres y 14.6 por ciento de los hombres entre los 15 y los 29 años se divorciaron, comparado con el 5.2 por ciento de las mujeres y el 5.5 por ciento de los hombres de la población en general. Sin embargo, en conjunto, pareciera ser que la tasa de divorcio está realmente decreciendo; en 1986, 14.4 por ciento de las mujeres y 19.3 de los hombres entre los 15 y los 29 años se divorciaron. Actualmente hay cerca de 2.5 millones de mujeres divorciadas en Egipto. De éstas 43.5 por ciento se divorciaron durante el primer año de matrimonio y 12 por ciento durante el segundo año. Cuarenta por ciento tienen más de 30 años.

La ansiedad en torno a la “crisis del matrimonio” en Egipto no es nada nuevo. En 1933, el libro *Azmat al-Zawaj fi Misr* (la crisis del matrimonio en Egipto) planteó preocupaciones similares acerca de la institución del matrimonio en Egipto y las posibles futuras consecuencias, incluyendo un deterioro de la moral y la ética y la propagación de enfermedades de transmisión sexual (ETS). Al igual que en la década de los treinta, los escritores actuales, preocupados por la “crisis del matrimonio” se sienten inquietos por lo que ellos ven como un declive en la conducta moral de los egipcios. Asimismo temen que sin matrimonio muchos recurrirán a las relaciones ilícitas, lo cual es visto como una amenaza a una sociedad estable. Como lo expresó un analista: “¿Cómo es posible que estos [hombres y mujeres] lleven a la práctica sus deseos sexuales naturales, particularmente en una sociedad tan conservadora como la egipcia, que no acepta las relaciones sexuales fuera de la institución del matrimonio? Frente a nosotros se encuentra una sociedad que habita en la cima de un volcán, y que se ve atrapada entre tradiciones

y valores heredados que se mantienen fuera, al menos entre generaciones, y nuevas tendencias que se oponen a estas tradiciones”.

El retraso en la edad del matrimonio, la percepción del aumento en las tasas de divorcio, y la aparente proliferación de los matrimonios *‘urfi*, alimentan la creencia de que los jóvenes están, en el mejor de los casos, prefiriendo medios no convencionales para involucrarse en relaciones con el sexo opuesto, y en el peor de los casos, estableciendo relaciones ilícitas.

SEXUALIDAD Y REPRODUCCIÓN: ¿PRÁCTICAS CONTRA PERCEPCIONES?

La evidencia de una mayor actividad sexual entre los jóvenes y el aparente deseo de éstos de elegir matrimonios *‘urfi* en vez de matrimonios tradicionales, además de la percepción entre los analistas sociales de un aumento en la desviación e indulgencia en las relaciones sexuales prematrimoniales, indican que el estricto código ético difundido por un discurso religioso conservador no es la única influencia que se ejerce sobre la juventud egipcia. No obstante, este discurso conservador evidencia, en gran medida, cómo se enfrentan los asuntos relativos a la sexualidad y a la reproducción en el terreno público, especialmente en escuelas donde la educación sexual sigue siendo un tema controvertido.

El resultado de este monopolio indudablemente va en detrimento de los jóvenes en un sinnúmero de maneras: se les mantiene ignorantes de los cambios biológicos durante la pubertad y por lo tanto, es mucho más probable que no tengan conciencia de las implicaciones sexuales y reproductivas de sus acciones; es probable que experimenten confusión y culpa acerca de los sentimientos sexuales y probablemente sufran un mayor remordimiento por transgredir intencionalmente las costumbres sociales; y carecen de las herramientas necesarias para enfrentarse emocionalmente con una relación sexual.

Muchas familias no se esfuerzan por educar a sus hijos con respecto a la pubertad, la sexualidad y la reproducción, en la creencia que esta falta de información “protegerá la inocencia del niño y lo desalentará a tener una conducta inapropiada”, (Consejo de Población, p. 143). Este enfoque mantiene ignorante a la mayor parte de los jóvenes hasta de los temas sexuales más básicos. De Acuerdo a la Encuesta de la Transición a la Edad Adulta, cerca del 70 por ciento de las chicas, y solo el 45 por ciento de los chicos pueden describir cualquiera de los cambios que les ocurren durante la pubertad, y la mayoría de aquéllos que pueden describir estos cambios, lo apren-

den por sí mismos. Muy poca información, si acaso la hay, se difunde en las escuelas egipcias acerca de temas tales como cambios sexuales durante la pubertad, reproducción o ETS; tan sólo seis por ciento de los chicos y siete por ciento de las chicas informaron que aprendieron acerca de la pubertad a través de libros escolares (Consejo de Población, 2000, p. 144) En la mayoría de los salones de clase egipcios el tema de la sexualidad y la reproducción se toca, si acaso, en libros de texto de biología, pero en la mayoría de los casos “los maestros evitan analizar el tema, y cuando lo hacen, explican tan sólo algunos hechos biológicos”, (Khattab, 2005, p.18).

El conocimiento de los adolescentes acerca de la planificación familiar fue más alentador, con un 99 por ciento de chicas y 97 por ciento de chicos que habían escuchado hablar de la planificación familiar. Los dos métodos más identificados fueron la píldora (92 por ciento de las chicas y 85 por ciento de los chicos) y el DIU (dispositivo intrauterino) (90 por ciento de las chicas y 77 por ciento de los chicos). Sin embargo, tan sólo el cinco por ciento de las niñas y 14 por ciento de los niños pudieron identificar el condón como un método anticonceptivo. Este hallazgo resulta significativo, ya que el uso del condón es el único método que protege contra las ETS. Sin embargo, los investigadores han señalado que, debido a que en Egipto los condones se asocian muy a menudo con relaciones ilícitas, resulta probable que el conocimiento acerca de los condones haya sido insuficientemente informado, especialmente por las niñas que pudieron haber sentido que era poco apropiado admitir que lo conocían (Consejo de Población, 2000, pp. 148-151).

El conocimiento general de las ETS es bastante bajo, 30.2 por ciento de las chicas y 19.7 de los chicos fueron incapaces de identificar ETS: tan sólo 3.4 por ciento de las chicas y 11 por ciento de los chicos pudieron identificar la gonorrea, y sólo el cinco por ciento de las chicas y el 3.5 por ciento de los chicos pudieron hacerlo con la sífilis. Por otra parte, aproximadamente el 66 por ciento de las chicas y el 76 por ciento de los chicos fueron capaces de identificar el VIH/SIDA (Consejo de Población 2000, p. 151-152). Sin embargo, de acuerdo a la encuesta a jóvenes del Centro Demográfico de El Cairo, el 99 por ciento de hombres y mujeres de entre 15 y 24 años pudo identificar el VIH/SIDA como una ETS. La encuesta del CDC (Centro Demográfico de El Cairo) también le preguntó a los jóvenes acerca de métodos de protección contra el VIH/SIDA: 95 por ciento identificó la abstinencia de relaciones sexuales ilícitas; 57.3 por ciento identificó el cuidado al hacerse exámenes de sangre o cuando se hicieran transfusiones de sangre. 38.2 por ciento dijo evitar utilizar agujas no esterilizadas o usadas; 27.8 por ciento dijo que no to-

maba drogas; y 4.8 por ciento dio otros métodos (sin especificar) No se hizo mención alguna a los condones, lo cual sugiere que los encuestados no tienen información acerca del uso del condón como método preventivo de la transmisión del VIH/SIDA.

La ignorancia acerca de la sexualidad y la reproducción en Egipto, tiene implicaciones directas para estos hombres y mujeres jóvenes. La primera preocupación es que aquéllos que se involucran en sexo prematrimonial no toman las precauciones necesarias para prevenir la transmisión de ETS ya que la conciencia del condón parece ser muy baja. Además, mientras que pueden tener conocimiento de la planificación familiar, no resulta claro si saben cómo utilizar correctamente los diferentes métodos de planificación familiar. El Tawila y Khadr (2004) apuntaron que existían indicaciones entre las parejas involucradas en matrimonios *'urfi* de que la anticoncepción era incorrectamente utilizada. Investigadores tales como Hind Khattab (2006) y Ahmed Ragab (1996) han señalado que la ignorancia acerca del sistema reproductivo pudiera explicar por qué fallan los métodos anticonceptivos; si las mujeres no comprenden como funciona la anticoncepción y cómo afecta a su sistema reproductivo, hay muchas más posibilidades de que no la usarán correctamente.

BIBLIOGRAFÍA

- Abaza, M. (2001). *Shopping malls, consumer culture and the reshaping of public space in Egypt. Theory, Culture and Society*, 18, pp. 97-122.
- Abdallah, Z. (Noviembre 12, 2005). Muhawala Gedida li-Isdaar Kanoon li-Mana' *Khitan Al-Inath* (Nuevo Intento por Emitir una Ley Prohibiendo la Circuncisión Femenina). *MisrEl-Arabiya*. <http://www.misralarabia.com/article.asp?article=8834>.
- Abdel-Hadi, A. (1996). Islamic politics in Beijing: Change of tactics but not substance. *Reproductive Health Matters*, 4, pp. 47-54.
- Abu Bakr, K. (Octubre 20 de 2005). Murashahat Al-Ikhwan Al-Muslimeen Tudafi' *'an Huqooq Al-Qibtiyaat* (El candidato de la Hermandad Musulmana defiende los derechos De las mujeres coptas). *IslamOnline*. <http://www.islamonline.net/arabic/adam/2005/10/article05.shtml>.
- Al-Tawila, S., Ibrahim, B., & Wassef, H. (2003). Social change and adolescent/parent dynamics in Egypt. En N. Hopkins (ed.) *The new Arab family*, pp. 214-239. El Cairo: The American University en Prensa de El Cairo.

- Amr, N. (agosto 12 de 2002). Al-Misriyoon... Umma min Al-Muhbateen 'Atifiyan! (Los Egipcios... un pueblo emocionalmente reprimido). Sawt el-Umma.
- Arvizu, S. (2004). El-Shabab El Masry: Coming of age in contemporary Cairo. Tesis de Licenciatura: The American University en El Cairo.
- Armbrust, W. (2005). What would Sayyid Qutb Say? Some Reflections on Video Clips. Estudios de emisiones transnacionales de programas de televisión: Emisión de programas de televisión por satélite en el mundo árabe e islámico 14 (primavera de 2005). <http://www.tbsjournal.com/Archives/Spring05/armbrust.html>.
- Bayat, A. (Mayo 22-28 de 2003). From Amr Diab to Amr Khaled. Semanario Al-Ahram en internet <http://weekly.ahram.org.eg/2003/639/fe1.htm>.
- El Tawila, S., & Khadr, Z. (2004). Patterns of marriage and family formation among youth in Egypt. El Cairo: Consejo Nacional de Población.
- El-Zanaty, F., & El-Daw, A. (1996). Investigación de la Conducta entre estudiantes universitarios egipcios. Informe no publicado, International Medical Technology Egypt (MEDTRIC), Family Health International, Unidad de Estudios de la Conducta.
- Hakim Youth Study. (2006). Youth in Egypt: A statistical overview. Departamento de Políticas Migratorias y Migración, Liga de Estados Árabes. (Sin publicar).
- Kandela, P. (1996). Egypt's trade in hymen repair. *Lancet* 347: 1615.
- Khaled, A. www.ahmedkhaled.com/fifthpound.
- Khaled, A. (2005). Culture: The distinguishing feature of a people. Estudios de emisiones transnacionales de programas de televisión: Emisión de programas de televisión por satélite en el mundo árabe e islámico 14 (Primavera). <http://www.tbsjournal.com/Lynch.html>.
- Khatab, H. (Febrero 1 de 2006). Entrevista personal.
- Khatab, H. (2005). Educación sexual: un punto de vista del Medio Oriente: Artículo presentado en la Conferencia Internacional sobre Derechos Sexuales y Pánico Moral, San Francisco, 2005.
- Lynch, M. (2006). La Realidad no es suficiente: Las políticas en torno a la Televisión Árabe de Realidad : Estudios de emisiones transnacionales de programas de televisión: Emisión de programas de televisión por satélite en el mundo árabe e islámico, 15 (enero). <http://www.tbsjournal.com/Lynch.html>.
- Lutfi, L. (Diciembre de 2005). Atfaal bila Wujood... wa-Nisaa Yahmilna al-Sakhr (Niños sin presencia alguna... y mujeres que llevan cargas pesadas) New Woman Publication. No. 16, pp. 18-19.
- MacFarquhar, N. (Enero 26 de 2005). Demanda de Paternidad contra estrella de la televisión escandaliza a la sociedad egipcia.
- Megahed, M. (Junio 7 de 2004). Al-Azhar Yanthur Tahafuz Misr ala CEDAW (Al-Azhar observa las reservas de Egipto respecto a CEDAW). Islam Online. <http://www.islamonline.net/Arabic/news/2004-06/07/article19.shtml>

- Mensch, B. S., Ibrahim, B. L., Lee, S. M., & El-Gibaly, O. (2003). Gender-role attitudes among Egyptian adolescents. *Studies in Family Planning* 4, pp. 8-18.
- Consejo de Población. (2000). *Transitions to adulthood: A national survey of Egyptian adolescents*. 2da. ed.
- Ragab, A. R. (1996, March 27-29). Abortion decision-making in an illegal context: A case study from rural Egypt. En E. Ketting & J. Smith (eds.) *Abortion Matters: Proceedings of the International Conference on reducing the need and improving the quality of abortion services*, Marzo 27-29, pp. 101-111. Utrecht: Stimezo Holanda. Informe del Consejo Nacional de Servicios Sociales y de Desarrollo. Septiembre de 2002-junio de 2003. El Cairo, Egipto.
- Shahine, G. (Febrero 18-24 de 1999). Ilegítimo, ilegal ó sólo mal aconsejado? *Al-Ahram Weekly*. <http://weekly.ahram.org.eg/1999/417/li1.htm>.
- Sharp, H. (Diciembre 25 de 2005). La juventud de El Cairo rompe los tabúes sexuales. http://news.bbc.co.uk/1/hi/world/middle_east/4708461.stm.
- Sholkamy, H. (Septiembre 6 de 2005). Entrevista Personal.
- Tartoussieh, K. (2006). "Cine Limpio" y el espectáculo de la devoción ambiental en Egipto: Estrellas, espectadores y tipificación. Artículo sin publicar.
- Whitaker, B. (Enero 25 de 2005). Unión Fundamental. *The Guardian*. <http://www.guardian.co.uk/elsewhere/journalist/story/0,7792,1398055,00.html>.
- Wise, L. (2006). ¿La realidad de quién es real? La moda de la televisión real ética ofrece "una alternativa culturalmente auténtica frente a los formatos occidentales. Estudios de emisiones transnacionales de programas de televisión: emisión de programas de televisión por satélite en el mundo árabe e islámico; 15 (enero). <http://www.tbsjournal.com/Wise.html>. *Al-Shabaab fi Misr: Sura Ihsa'iya* (La juventud egipcia: Un panorama estadístico). Estudio sin publicar. Centro Nacional de Estudios Sociales y Criminológicos (próximo a aparecer).

