

# Figuras femeninas en dos leyendas de Punjab (Pakistán)<sup>1</sup>

*Female characters in two folk tales from Punjab (Pakistan)*

Olaya FERNÁNDEZ GUERRERO

Universidad de La Rioja

[olayafg@yahoo.es](mailto:olayafg@yahoo.es)

BIBLID [ISSN 2174-6753, nº5, 66-76]

Artículo ubicado en: [www.encrucijadas.org](http://www.encrucijadas.org)

Fecha de recepción: febrero del 2013 || Fecha de aceptación: junio del 2013

**RESUMEN:** Este artículo analiza los personajes femeninos de dos leyendas tradicionales de la región pakistaní de Punjab: la historia de Mirza y Sahiban y la historia de Hir y Ranjha. El estudio, realizado desde una perspectiva feminista, permite descubrir los roles de género presentes en estos relatos e iniciar un acercamiento al contexto cultural en el que se configura la identidad de las mujeres pakistaníes. Además, se recogen algunas versiones contemporáneas de estas leyendas que refuerzan una lectura más positiva de las protagonistas femeninas y que ofrecen un modelo de empoderamiento que puede resultar valioso para la construcción de un feminismo más plural y multicultural.

**Palabras clave:** mujer, islam, Pakistán, leyenda, estereotipos femeninos

**ABSTRACT:** This paper analyzes the female characters belonging to two traditional folk tales from the Pakistani region of Punjab: the story of Mirza and Sahiban, and the story of Hir and Ranjha. This research, from a feminist perspective, enables an identification of the gender roles which lay in these tales, and it attempts an approach to the cultural context within which Pakistani Women's identities are framed. Moreover, we show a review on some contemporary versions of these folk tales that reinforce a more positive interpretation of female characters, and that provide a model of empowerment that might be useful in order to achieve a more plural and multicultural feminism.

**Keywords:** women, islam, Pakistan, folk tale, Female stereotypes

---

<sup>1</sup> Este estudio forma parte del proyecto de investigación 'La identidad de las mujeres pakistaníes y sus condiciones en la sociedad de acogida', desarrollado por el grupo de investigación Igualdad y Género de la Universidad de La Rioja en el periodo 2012-2013. Más información en: [www.unirioja.es/genero](http://www.unirioja.es/genero)

## 1. Marco teórico: feminismo, multiculturalismo y mujeres pakistaníes

Uno de los grandes temas que ha llamado la atención de la teoría feminista más reciente es la reflexión sobre los procesos discursivos, culturales y simbólicos que intervienen en la construcción de las identidades de género. Desde que Simone de Beauvoir afirmó que 'no se nace mujer, se llega a serlo' (1949), muchas investigaciones han indagado en las particularidades y entresijos de ese 'llegar a ser mujer', intentando desvelar cuáles son los mecanismos materiales e ideológicos que contribuyen a institucionalizar y perpetuar las desigualdades de género en sus múltiples manifestaciones.

Precisamente ese interés por conocer las raíces simbólicas de la desigualdad, unido al compromiso de afrontar los retos que la sociedad globalizada y multicultural del siglo XXI nos plantea y "fundamentar un universalismo aglutinador y articulador de diferencias" (Aguirre, 2004: 96), son los puntos de partida del trabajo de investigación que el grupo Igualdad y Género, de la Universidad de La Rioja, viene desarrollando desde el año 2009, y que se ha centrado en las mujeres pakistaníes, uno de los colectivos de inmigrantes más numerosos y más desconocidos de la comunidad riojana. Según datos oficiales de 2011, 3.184 personas de nacionalidad pakistaní residen en La Rioja, una cifra elevada si se tiene en cuenta que la población total de esta Comunidad Autónoma ronda los 321.000 habitantes. Así, el colectivo pakistaní residente en La Rioja es uno de los grupos de población extranjera más numerosos, sólo superado por quienes proceden de Rumanía, Marruecos y Portugal.

La amplia presencia de mujeres de origen pakistaní (más de un millar) en la comunidad riojana contrasta con la invisibilidad social y política de este colectivo femenino, que en general tiene difícil acceso a los canales de participación e integración que facilitarían su incorporación a la sociedad española como miembros de pleno derecho. Además de conocer los procesos de integración de estas mujeres inmigrantes en la sociedad de acogida -un trabajo desarrollado en fases anteriores de la investigación (Goicoechea y Clavo, 2012; Suberviola et al., 2013)-, es interesante estudiar su cultura de origen, ya que solo desde un acercamiento a los elementos religiosos, jurídicos, históricos o literarios que configuran el contexto pakistaní se podrá entender mejor cómo son los procesos de subjetivación y cuáles son las posibilidades de empoderamiento de estas mujeres. El objetivo último de investigaciones como la que aquí se presenta es avanzar en la construcción de ese "canon feminista multicultural" al que se ha referido, entre otras, Celia Amorós (2009: 199).

Los presupuestos teóricos de los que parte este artículo están relacionados con el feminismo y el multiculturalismo, cuyas posturas se han enriquecido notablemente a lo largo de las últimas décadas. Así, la crítica postmoderna deconstructiva mantiene una visión no esencialista de la cultura y considera que las identidades individuales y colectivas son construcciones sociales: el resultado de procesos de lucha social, cultural y política, conflictos de poder y enfrentamientos para imponer ciertas definiciones de identidad sobre otras. El género, la sexualidad y la raza son socialmente construidos, surgen como resultado de prácticas discursivas que se inscriben en los cuerpos y en las psiques de los individuos. Desde este enfoque se plantea que las identidades culturales y sexuales no son algo esencial ni objetivo, y que por tanto es posible modificarlas y deshacerlas (Butler, 1990).

Las mujeres pakistaníes pertenecen mayoritariamente a la cultura musulmana y muchos de los códigos sociales que regulan sus vidas, tanto en Pakistán como en España, tienen que ver con las prescripciones concretas que el Corán establece con respecto a las mujeres y el matrimonio, y donde se incluyen numerosas pautas de control de la conducta social y sexual femenina -y también de la vida sexual masculina,

aunque en mucha menor medida- (Fernández, 2011). Además, una gran parte del sistema judicial de Pakistán se encuentra en manos de tribunales islámicos, y esa ausencia de separación entre religión y Estado hace que las mujeres sean más vulnerables ante determinadas leyes que se arraigan en la tradición islámica y que son claramente discriminatorias hacia ellas.

En el marco de esa sociedad patriarcal, lo más frecuente es que las mujeres se encuentren tuteladas por un hombre: el padre, el hermano mayor o el marido, y esa situación de subordinación y dependencia se acentúa aún más en las zonas rurales. En Pakistán hay unas elevadas tasas de analfabetismo femenino, las niñas son educadas únicamente para la realización de las tareas domésticas y el desempeño de los roles de esposa y madre, la violencia de género no está tipificada como delito y las mujeres sufren habitualmente todo tipo de violencia ejercida sobre ellas por los hombres de su entorno (Suberviola *et al.* 2013). Teniendo en consideración todos estos elementos que contribuyen a perpetuar la discriminación femenina en Pakistán, es pertinente analizar su tradición literaria para buscar en ella las raíces de esa construcción marcadamente patriarcal de las identidades de género. Un estudio exhaustivo de esa tradición trascendería los límites de este trabajo, por lo que este artículo se centrará en las dos leyendas medievales más importantes de Pakistán, para examinar críticamente los roles de feminidad y las consideraciones sobre las mujeres, la familia y el matrimonio que se reflejan en esas leyendas y que forman parte del imaginario colectivo de la sociedad pakistaní actual.

## **2. La leyenda como ámbito de configuración de identidades**

Hace varias décadas que Foucault (1966) se percató de que el lenguaje ha cristalizado en el espacio y el tiempo para formar el pedestal positivo de los conocimientos. La teoría feminista contemporánea comparte esta perspectiva foucaultiana y la aplica al análisis de la construcción discursiva de las identidades de género, y resalta que "el orden patriarcal se ha servido del poder normativo de la palabra para constituir a las mujeres como 'diferencia' y legitimar así su subordinación" (Fernández, 2012: 142). Una de las mayores dificultades que surgen cada vez que se intenta desactivar los discursos de la inferioridad femenina es que estos han llegado a institucionalizarse hasta tal punto que han acabado por ser vistos como algo 'natural', incurriendo así en una falacia naturalista que sostiene que la subordinación de las mujeres con respecto a los hombres se apoya en una presunta inferioridad biológica que, según desvela el feminismo, es una producción cultural. Autoras como Judith Butler (1990) o Luisa Muraro (1994) han puesto de relieve que la identidad de género es algo creado discursivamente, y por tanto promueven un análisis del lenguaje y de las prácticas comunicativas que han contribuido a legitimar y perpetuar la inferioridad de las mujeres. Ahora bien, en ese proceso de construcción simbólica de la desigualdad de género uno de los referentes más potentes, y más inconscientes, tiene que ver con los elementos transmitidos a través de los mitos y leyendas, en los que se crean y perviven estereotipos sexuales y prejuicios muy anclados en el imaginario colectivo y, por ello, muy difíciles de erradicar.

Los relatos míticos intentan dar respuesta a cuestiones que han inquietado desde siempre a los seres humanos, forman parte de la tradición y, en mayor o menor medida, codifican nuestros modos de ser y percibir la realidad, "aún nos dicen algo profundo y enigmático sobre nosotros mismos" (García, 1997: 12) y todavía tienen mucho que enseñarnos porque su significado es inagotable. El mito nunca es apresaible en su pureza originaria (Gadamer, 1997), su sentido no está dado por completo sino que siempre es susceptible de nuevas reinterpretaciones; es por ello que podemos volver sobre él y seguir aprendiendo -y aprehendiendo- en cada nueva lectura. Si se asume, como plantea Detienne (1985), que la imagen

mítica produce la realidad y fabrica un universo de sentido, el estudio de las leyendas pakistaníes permitirá adentrarse en el núcleo de esa cultura e identificar los significados de lo femenino que han surgido y que perviven con fuerza en ese contexto particular.

Desde esta doble perspectiva feminista y hermenéutica este estudio se acerca a dos de las leyendas medievales más importantes y con mayor arraigo cultural de la región del Punjab, en el actual Pakistán, que narran respectivamente las historias amorosas entre Mirza y Sahiban, y Ranjha e Hir. Este análisis se detendrá particularmente en las protagonistas femeninas de estas dos leyendas, Hir y Sahiban, para identificar los roles de género y los distintos significados que se asocian a la mujer en la cultura pakistaní. Asimismo, se explorarán las lecturas alternativas de estos mitos que han surgido en el contexto contemporáneo, y que permiten avanzar en la propuesta de modelos de emancipación femenina que surgen del diálogo con las tradiciones de ese país islámico.

### **3. La leyenda de Sahiban: el destino trágico de lo femenino**

Según la versión clásica de esta leyenda recopilada por Richard Temple (1884), la historia de amor entre Sahiban y Mirza comienza en la infancia, cuando ambos acuden juntos a la escuela coránica y allí se enamoran. Pero Sahiban, ya desde su nacimiento, está prometida a otro hombre, Chandar, al que no ama pero con el que su familia quiere obligarla a casarse. Con la ayuda de Karmû, un brahmán, Sahiban consigue que Mirza conozca la noticia de la inminente boda entre la joven y su prometido y acuda para impedir que se celebre el enlace. Mirza se cuela en el palacio de Sahiban y los dos amantes huyen juntos, pero la familia de ella los persigue. En mitad de la huida, Mirza decide detenerse a descansar un rato. Sahiban le advierte de que sus hermanos están a punto de darles alcance, y que si lo encuentran lo matarán. Pero Mirza desoye los consejos de su amada y decide igualmente parar a descansar a la sombra de una acacia. Mientras Mirza duerme, la joven ve a uno de sus hermanos, Shumer, acercándose armado con su arco y sus flechas. Ella teme que Mirza se despierte y mate a su hermano, y para evitarlo cuelga del árbol el arco y las flechas de Mirza. Indefenso, Mirza muere atravesado por las flechas que le lanza el hermano de Sahiban.

En este relato aparecen varios elementos que reflejan los mecanismos de control que se aplican a las mujeres en la sociedad pakistaní, no sólo en los tiempos medievales de los que data esta historia sino también en épocas más recientes. A través del análisis y el comentario de esos elementos puede llevarse a cabo una caracterización bastante completa de los roles de género tradicionales asignados a las mujeres en ese contexto.

Una de las referencias culturales presentes en esta leyenda que más llama la atención al público occidental es el matrimonio concertado, práctica habitual en muchos países de tradición islámica desde tiempos muy remotos y que se sigue aplicando actualmente. En estos contextos es el hombre –o la familia de éste– el que elige esposa, y el matrimonio se asimila a “un contrato civil de compraventa en el que la mujer recibe una dote ‘*mahr*’ y el derecho a ser atendida en sus necesidades a cambio del uso que de ella hace el marido” (Bramon, 2002: 114). Esta visión del matrimonio se explicita en la leyenda de Mirza y Sahiban, ya que la joven no tiene absolutamente ninguna capacidad de elegir a su esposo sino que ha de aceptar al hombre que su familia ha elegido para ella. Pero Sahiban se rebela contra ese orden establecido y se resiste a acatar la norma que la somete a un esposo con el que no quiere casarse, intenta huir con el hombre al que ama y entonces se desencadena la tragedia; Mirza muere y, aunque el relato termina ahí, se puede suponer que Sahiban es obligada por sus hermanos a regresar a su hogar y casarse fi-

nalmente con el hombre al que estaba prometida desde niña. Según otras versiones posteriores de la leyenda, Sahiban es estrangulada por sus hermanos (Singh, 2000).

En todo caso la leyenda tiene carácter ejemplarizante, y la muerte de Mirza es el castigo por haber intentado eludir el cumplimiento de las férreas normas sociales que establecen que las mujeres deben aceptar sin resistencia las imposiciones de los hombres de su familia. Desde esta perspectiva se advierte que “los mitos y leyendas por un lado contribuyen a la continuidad de la cultura, y por otro se convierten en instrumentos de control al promover la conformidad con las normas sociales aceptadas y desaconsejar el desvío de la norma social” (Singh, 2000: 4). La historia de Sahiban muestra las terribles consecuencias de transgredir el orden establecido en lo que respecta al matrimonio. Se podría establecer un paralelismo entre esta historia de Mirza y Sahiban y la de Romeo y Julieta, de Shakespeare, donde sucede también que la oposición de las familias a la relación amorosa entre una joven pareja acaba desembocando en un trágico final.

En el relato punjabí aparecen asimismo varias alusiones a la cuestión del honor, algo que en los códigos culturales de tradición islámica tiene habitualmente mucho peso. En sociedades con un fuerte sesgo patriarcal es frecuente “que las pautas de comportamiento que garantizan el honor del grupo dependan casi exclusivamente de la conducta sexual de las mujeres” (Fernández, 2011: 273), y esto es lo que sucede en el relato de Sahiban. La joven desobedece el mandato de los hombres de su familia, a cuyos criterios está sometida, y al huir con su amante pone en riesgo no sólo su propio honor como mujer, sino el de toda su familia y de su clan, así como el de su futura familia política. Esta visión del honor, entendido en estos términos, se utiliza como argumento para legitimar la persecución de la joven por parte de sus propios hermanos, el asesinato del amante que ha intentado secuestrarla (contraviniendo así las reglas del intercambio de mujeres basadas en matrimonios concertados y pre-pactados entre las familias) y, en las versiones más dramáticas de la leyenda, el estrangulamiento de Sahiban a manos de un miembro de su propia familia. En definitiva, acontece que si las mujeres no respetan los códigos de conducta sexual “la familia entera queda deshonrada y sólo puede recuperar su honor si mata a la mujer que no ha respetado las normas” (Clavo, 2011: 301). Argumentos de este tipo sirven para justificar el asesinato de mujeres como método para ‘restablecer’ el honor de la familia o clan. De hecho, y según datos oficiales del Gobierno pakistaní, en 2008 se registraron en este país cerca de 8.000 crímenes cometidos contra mujeres, entre los que se incluyen asesinatos, agresiones sexuales, violencia física y ataques con ácido. En la región de Punjab se registraron en ese año más de 6.000 crímenes contra mujeres, 218 de ellos fueron tipificados como asesinatos por cuestión de honor (Pakistani government, 2008).

Otra dimensión del código de honor aparece en el pasaje donde el padre de Mirza, al conocer el propósito de su hijo de secuestrar a la muchacha, le dice: “trae a Sahiban contigo para que nuestro honor no sea destruido” (Temple, 1998: 14). Queda así de manifiesto que, mientras que el honor femenino depende de que las mujeres acaten las órdenes de sus padres y hermanos, el honor masculino se asocia al uso de la violencia, y esto incluye la violencia ejercida sobre las mujeres. Un hombre no debe fracasar nunca en lo que se propone, y esta idea forma parte de un estereotipo masculino muy arraigado en la cultura patriarcal y que resulta tremendamente frustrante para muchos hombres, ya que no siempre es posible que los proyectos salgan adelante con éxito y el hecho de ser incapaces de aceptar el fracaso puede generar gran infelicidad.

En las versiones clásicas de la historia de Mirza y Sahiban también se detectan otros elementos misóginos que están presentes en la tradición cultural de la que esos relatos surgen. En la leyenda se trasluce

que "las hijas no son individuos con derechos propios sino meras piezas en el juego masculino de consolidación del poder" (Singh, 2000: 49). En varios pasajes del texto se aprecia una visión muy negativa y peyorativa de las mujeres. Por ejemplo, cuando Mirza acude a hablar con su padre y le cuenta que irá al palacio de Sahiban para intentar impedir la boda, el padre le responde que el amor por las mujeres sólo trae desgracias, porque ellas se sirven de su sonrisa y de sus lágrimas para engañar a los hombres y hacerles perder el honor (Temple, 1998). En otra parte del relato, Mirza acude a consultar a un adivino sobre la suerte que correrá en su aventura, y el adivino le responde en la misma línea y le dice que los hombres que aman a las mujeres siempre acaban metiéndose en problemas (Temple, 1998). La misma misoginia es la que lleva a Mirza a desoír los consejos de Sahiban y decidir descansar a pesar de que ella le advierte del grave peligro que sus vidas corren si los hermanos de ella les dan alcance. El prejuicio de que las mujeres no son de fiar y nunca hay que hacer caso a sus palabras hace que Mirza cometa la imprudencia de pararse a descansar en mitad de la huida, y esto desencadena el trágico desenlace.

El personaje de Sahiban recuerda a otra figura mitológica de la tradición grecolatina: Casandra, profetisa hija de Hécuba y Príamo, reyes de Troya. Cuenta la leyenda que Apolo amaba a Casandra y que, cuando ella no le correspondió, él la maldijo: su don se convertiría en una fuente continua de dolor y frustración, porque nadie creería nunca las profecías que ella hiciera. Así, aunque Casandra previó la destrucción de Troya, la muerte de Agamenón y su propia desgracia, fue incapaz de evitar estas tragedias porque sus advertencias fueron desoídas incluso por su propia familia, que consideraba que ella estaba loca. La maldición que Apolo lanza sobre Casandra, y que provoca que nadie tome en cuenta lo que ella dice, puede interpretarse en clave feminista como una manifestación del orden patriarcal que priva a las mujeres del uso público de la palabra y las condena a la invisibilidad y al silencio. Y esto mismo es lo que le sucede a Sahiban en esta leyenda punjabí. Sus palabras son sensatas y vaticinan un destino trágico que podría haberse evitado si Mirza hubiese sido capaz de vencer sus prejuicios de género y hubiese reconocido que Sahiban tenía razón. Pero Mirza sigue los preceptos del patriarcado y "obedece al código social que establece que las mujeres no son fiables, que la sabiduría es cosa de hombres" (Singh, 2000: 81). Este prejuicio está muy arraigado en la cultura pakistaní, pero también en otras muchas tradiciones, incluida la occidental, según ha puesto de relieve la crítica feminista (Tomassi, 2002; Adán, 2006). A modo de ejemplo, recordemos que, según Platón ([1992]), la mujer es extraña al logos, o las restricciones a la educación femenina que Rousseau planteaba en su *Emilio*.

Sahiban se debate entre el respeto al vínculo de sangre que la une a sus hermanos y su vínculo amoroso con Mirza. Al igual que Antígona, figura de la mitología griega con la que también hallamos paralelismos, Sahiban elige ser fiel a su familia y proteger la vida de su hermano aun sabiendo que al hacerlo pone en riesgo la vida de su amado. Según la célebre tragedia de Sófocles ([1981]), Antígona decide dar sepultura al cuerpo de su hermano Polinices, muerto en el campo de batalla, aunque con ello transgrede las normas de Tebas, ciudad gobernada por su suegro, Creonte. Como castigo Antígona es encerrada en una cueva, donde muere de inanición. De estos mitos se sigue que los lazos de sangre son más fuertes que otros vínculos establecidos posteriormente, y es por ello que en caso de dilema, tanto Antígona como Sahiban optan por hacer prevalecer el compromiso moral con sus respectivas familias, aunque con ello pongan en riesgo sus vidas, como en ambos casos sucede.

Volviendo al contexto pakistaní, se aprecia que la desigualdad de género está muy presente e interiorizada en muchas de las capas de esa sociedad, hasta el extremo de que incluso las propias mujeres jóvenes la legitiman: "El Corán ha dado los mismos derechos al hombre que a la mujer, solo que el hombre se ha adjudicado un poco más de poder y dominio sobre la mujer debido a su fuerza física" (Bibi y Rafiq,

2012: 39). El análisis de dos de las leyendas más conocidas de la región del Punjab permite ver que esa justificación de la superioridad masculina está presente de un modo muy intenso en la tradición oral y cultural de esta región asiática, y ayuda a entender los procesos por los que el imaginario colectivo compartido por mujeres y hombres pakistaníes incluye una fuerte división de roles de género y legitima el uso de la violencia para castigar a quien transgreda esos roles, particularmente si quien los transgrede es una mujer.

#### **4. La historia de Hir y Ranjha: crónica de un amor prohibido**

Según la versión de la leyenda recogida por Pankaj Singh (2000), Hir es hija de Chuchak, un rico terrateniente, y se enamora de Ranjha, un joven que trabaja como mozo de cuadra para la familia de ella. Como él es de casta inferior, los padres de Hir se oponen a la relación entre ambos y deciden casar a la muchacha con otro hombre. Ella le pide a Ranjha que huyan juntos, pero él no se atreve a dar el paso y ella acaba casándose con el hombre que su familia le impone, aunque el matrimonio no llega a consumarse. Ranjha vaga durante un tiempo de un lado para otro pero no consigue olvidar a Hir, y finalmente regresa a buscarla y los dos huyen juntos. En la huida se refugian en la casa de unos familiares de Hir. Estos, al conocer el propósito de la joven de casarse con Ranjha, deciden envenenarla y matarla para evitar el deshonor que esa boda supondría para toda la familia. Cuando Ranjha descubre que su amada ha sido asesinada, muere de pena.

En esta leyenda se aprecia nuevamente cómo “la mujer es construida dentro del modelo patriarcal, particularmente en lo que respecta al amor, la sexualidad y el matrimonio” (Singh, 2000: ix). La voluntad de Hir no cuenta en absoluto, sino que ha de atenerse a los dictados que su estatus social y su familia le marcan. En lo relativo al matrimonio, se ve claramente que “muchas familias han considerado que las bodas de sus hijos son un asunto más familiar, social y comunitario que individual” (Bramon, 2012: 29). El rígido sistema de castas, vigente en Pakistán y en otros países de ese entorno asiático, hace que la familia de Hir se oponga frontalmente al enlace entre la muchacha y un joven de casta inferior. La joven se muestra dispuesta a transgredir esa norma social, pero él siente miedo y decide acatar sumisamente la posición de inferioridad que la sociedad le asigna y que le impide tener acceso a la mujer que ama.

Sin embargo, los sentimientos de amor entre la pareja son lo bastante intensos como para que ninguno de los dos logre olvidar al otro, de modo que pasado un tiempo Hir y Ranjha se reencuentran y, ya con las ideas más claras, deciden apostar por la relación y huir juntos. Hir es duramente castigada por su atrevimiento a actuar en contra del orden establecido y muere envenenada por su propia familia, que prefiere asesinarla antes que permitir que la joven deshonre a todo su clan casándose con un hombre de inferior categoría social. La presión social para salvaguardar el honor es tan fuerte que acaba por legitimar incluso el asesinato de una mujer a manos de miembros de su propia familia. Vuelve a aparecer aquí la cuestión del crimen de honor que se veía también en la leyenda de Sahiban.

En muchas culturas de carácter conservador, y en particular en aquellas que tienen un componente islámico más fuerte, como es el caso de Pakistán, a las mujeres se les asigna el papel de depositarias y transmisoras de la tradición y se ejerce un férreo control sobre ellas para que cumplan con ese cometido. Sucede así que las mujeres asumen “el deber de la identidad, el ser las depositarias de los bagajes simbólicos de las tradiciones” (Amorós, 2009: 78), con todo lo que ello conlleva. La leyenda de Hir muestra que la mujer “recibe la norma, que la acata e inscribe en su propio cuerpo, y que cuando se ha rebelado contra esa norma ha sufrido graves consecuencias” (Fernández, 2012: 144). Esta circunstancia marca

una importante restricción con respecto a la libertad de las mujeres, que ven recortada su autonomía y sus opciones de elegir porque han de mantenerse dentro de los límites de lo socialmente aceptado, que ha sido fijado desde el punto de vista masculino y que, en el caso pakistaní, se ciñe casi exclusivamente al matrimonio y la maternidad. Se percibe así que la conceptualización tradicional del género y la identidad sexual constriñe las posibilidades de vida y perpetúa la desigualdad de género (Fausto-Sterling, 2006). El desenlace de la historia de amor de Hir y Ranjha no podía ser más trágico: Hir es asesinada por su familia, y Ranjha muere de tristeza ante el cadáver de su amada.

Otra de las lecturas posibles de esta leyenda, también extensible a la historia de Sahiban, permite entender ambos relatos en clave de traición: tanto a Sahiban como a Hir "sus amantes las traicionan en momentos cruciales" (Singh, 2000: 47), ya que ambos se dejan llevar por los prejuicios sociales y por los prejuicios de género y, al hacerlo, desoyen las peticiones y advertencias que las mujeres les plantean.

## 5. Versiones/relecturas contemporáneas de estas leyendas

Según la revisión de las leyendas tradicionales del Punjab llevada a cabo por Pankaj Singh (2000), en épocas recientes se han escrito nuevas versiones de las dos historias aquí analizadas en las que se presenta a las protagonistas femeninas "como personas complejas que son desoídas/traicionadas por sus amantes y por sus familias" (Singh, 2000: 51). Por ejemplo, en la versión de la leyenda de Hir y Ranjha recreada por Waris Shah, un autor tradicionalista del siglo XVIII, Ranjha es definido como un loco del que Hir se encapricha; esta interpretación hace que Ranjha quede eximido de toda obligación de mantener un comportamiento responsable (Shah, 1976). Singh lleva a cabo una relectura en clave feminista de este relato, e indica que "Ranjha no se enfrenta a los problemas de la vida" (2000: 56) y que "su comportamiento es errático y contradictorio, primero no quiere raptar a Hir, después cambia de parecer" (2000: 57). Harsaran Singh, un dramaturgo pakistaní del siglo XX, ha creado una versión teatral más realista de esta leyenda donde se muestra que "Ranjha es más responsable de sus actos y Hir no lo ama ciegamente, sino que se molesta cuando él la traiciona" (Singh, 2000: 67).

Las historias de Sahiban y de Hir pueden ser entendidas como un intento de cuestionamiento del orden establecido, ya que ambas se rebelan contra el orden social y cultural que las oprime y que les impide elegir esposo libremente. Desde la perspectiva occidental puede parecer que esa rebelión tiene poco alcance, ya que ninguna de las dos protagonistas de estos relatos llega a cuestionar la idea de matrimonio ni el modelo de pareja heterosexual que el contexto cultural impone a las mujeres. Sin embargo, y valorando estas dos leyendas a la luz del ámbito medieval pakistaní en el que surgen, el hecho de que haya mujeres que se resistan a acatar la elección de esposo realizada por sus familias resulta un hecho novedoso y, en cierta medida, transgresor.

Recordemos que, como afirmó Sartre, la libertad consiste en "elegirse en el mundo, cualquiera que éste sea" ([1943], 1984: 545). Cada individuo despliega su propio proyecto de existencia en un contexto concreto, sujeto a unas coordenadas espaciotemporales específicas. En el caso de las mujeres, la crítica feminista ha indicado que ese contexto establece pautas y restricciones que lastran el acceso femenino a ciertos proyectos vitales si se considera que estos no se ajustan a los estereotipos de género convencionalmente asignados. En la tradición pakistaní los estereotipos de feminidad se han construido en torno a la sumisión y el total sometimiento a los dictados masculinos, se educa a las niñas para que cumplan con los roles asociados al matrimonio y la maternidad, y todo el entorno social y cultural que las rodea reafirma ese condicionamiento. En ese contexto se entiende que cualquier conducta femenina que no se ajuste



a ese paradigma pone en peligro la pervivencia de todo el sistema cultural. Es por ello que la rebeldía de Hir y de Sahiban es duramente reprimida; el orden establecido debe perpetuarse, aunque para ello haya que recurrir a la violencia para castigar a quienes se atrevan a subvertir ese orden. De este modo, la valentía de estas mujeres choca frontalmente con el contexto que las envuelve, y que es incapaz de tolerar la transgresión de los códigos de conducta femenina que ellas llevan a cabo.

No obstante, y dejando a un lado el trágico final de estas dos leyendas, Sahiban y Hir son dos personajes femeninos que traslucen una gran decisión y fortaleza de ánimo, y en este sentido pueden ser interpretadas como modelo de empoderamiento: toman conciencia de sus propias capacidades y reivindican su derecho a elegir y desarrollar autónomamente su proyecto de vida, aun cuando el ejercicio de esa libertad sea contrario al orden establecido. La fuerza de estas dos figuras femeninas contrasta con la pusilanimidad de sus respectivos amantes, incapaces de confiar en ellas y de responder a las peticiones que ellas les plantean en momentos cruciales. La fanfarronería de Mirza en un caso, y la cobardía de Ranjha en el otro, sumadas a la presión social y el hostigamiento ejercidos por el entorno familiar de las mujeres, impiden que la relación amorosa pueda llegar a buen puerto. De hecho, en ambos casos la muerte trunca el proyecto de vida en común de las parejas.

Las revisiones contemporáneas de estas historias "superan la versión medieval del mito que culpa a las mujeres de todos los males, y desarrollan una actitud más empática y humanista hacia las mujeres" (Singh, 2000: 103). Así, desde una relectura de estos textos en clave feminista se abre la posibilidad de una identificación con Sahiban y con Hir, en tanto que representan una confrontación con el orden patriarcal que impone rígidas medidas de control sobre las mujeres y su sexualidad. Frente a la norma social inscrita en los cuerpos, estas dos figuras femeninas reivindican la libertad de elegir compañero, esto es, su libertad sexual. Y esto es, todavía hoy, muy revolucionario, tanto en el contexto islámico como en el occidental.

## **6. Conclusiones: la revisión de tradiciones como parte del proyecto feminista**

A lo largo de estas páginas se han analizado las figuras femeninas de dos leyendas de la tradición pakistaní y se han señalado algunas posibles lecturas y relecturas feministas a las que estos relatos se prestan. La finalidad de esta propuesta es acercarse al imaginario cultural de este país islámico y, desde ahí, lograr entender mejor los procesos de construcción de la identidad femenina y los códigos de articulación de la subjetividad que se han desarrollado en ese contexto. Se trata aquí de asumir el reto de desplegar un feminismo multicultural que dé cabida a todas las diferencias individuales y colectivas de todas las mujeres, y que preste atención a los procesos de identificación cultural que las afectan en mayor o menor medida. Se ha buscado además que esa revisión de la literatura tradicional sirva como inspiración para idear nuevos paradigmas de autonomía de las mujeres que no surjan como una imposición desde Occidente sino que afloren desde dentro, en diálogo con la propia tradición pakistaní.

Reflexionar sobre las historias de Hir y de Sahiban ayuda a entender mejor cuáles son los fundamentos de lo que se entiende por 'feminidad' en los contextos islámicos, y permite ver cómo los contenidos que tradicionalmente han definido la identidad de esas mujeres forman parte de su cultura desde hace mucho tiempo. Paralelamente, llamar la atención sobre aspectos positivos de estas figuras femeninas, como la rebeldía de Sahiban o la ausencia de prejuicios sociales de Hir, que habían permanecido en un plano secundario dentro de las interpretaciones canónicas de estas leyendas, complementa el análisis y contribu-

ye a identificar qué elementos de la identidad femenina son cuestionables, cuáles se basan en prejuicios patriarcales y cuáles merecerían mayor valoración y visibilidad.

No se trata, por tanto, de romper con la tradición de la que cada cual proviene y cuya presencia resulta ineludible, sino de establecer un diálogo con la propia cultura y con otras culturas, buscar sus referentes básicos y releerlos desde otros puntos de vista más atentos a las cuestiones de género, en un intento de encontrar nuevas coordenadas desde las que cartografiar lo femenino y lo masculino y trazar mapas alternativos de las relaciones de género. Desde la perspectiva occidental de la que parte esta investigación, acercarse a las mujeres musulmanas en general y a las pakistaníes en particular no es tarea sencilla, ya que sobre estas mujeres pesan muchos prejuicios y estereotipos que arraigan en el profundo desconocimiento de su cultura, costumbres y tradiciones. Asimismo, "la noción de feminismo islámico no es de las fáciles. Su constitución y práctica están cargadas de conflictos de poder, autoridad y legitimidad" (Badran, 2012: 339). Sin embargo, reflexiones como la que aquí se propone pueden contribuir a que el feminismo avance en su dimensión multicultural y logre acercar posiciones entre mujeres y hombres procedentes de contextos culturales muy diferentes. En décadas recientes el feminismo islámico ha iniciado un proceso de cuestionamiento del orden patriarcal y ha comenzado a señalar y criticar los contenidos sexistas desde dentro de la tradición. Esas corrientes críticas están permitiendo dar más visibilidad a las mujeres y hombres musulmanes que reivindican cambios políticos, ideológicos, sociales e institucionales que lleven al establecimiento de relaciones más igualitarias entre hombres y mujeres.

Con ese afán crítico y transformador, releer las leyendas y dialogar con ellas hace tomar conciencia de la propia cultura y de sus similitudes y diferencias con otras culturas, ayuda a ampliar horizontes y permite desarrollar la capacidad de empatía, tan importante para que el feminismo alcance su objetivo de acabar con la desigualdad sexual en todas sus manifestaciones, en todos los países del mundo.

## 7. Bibliografía

- ADÁN, Carme. 2006. *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al ciborg*. A Coruña: Espiral Maior.
- AGUIRRE, José María. 2004. "Democracia, tolerancia y fundamentalismo". Pp. 77-101 en *Pluralismo y tolerancia. La sociedad liberal en la encrucijada*, coordinado por J. M. Aguirre y J. M. Martínez de Pisón. Madrid: Perla.
- AMORÓS, Celia. 2009. *Vetas de Ilustración. Reflexiones sobre feminismo e Islam*. Madrid: Cátedra.
- BADRAN, Margot. 2012. *Feminismo en el Islam. Convergencias laicas y religiosas*. Madrid: Cátedra.
- BEAUVOIR, Simone de. [1949], 2002. *El segundo sexo. Vol. I. Los hechos y los mitos*. Madrid: Cátedra.
- BIBI, Ayesha y RAFIQ, Sidra. 2012. "El Islam desde la perspectiva de dos mujeres pakistaníes". Pp. 37-43 en *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*, compilado por M. A. Goicoechea y M. J. Clavo. Logroño: Universidad de La Rioja.
- BRAMON, Dolores. 2002. *Una introducción al Islam: religión, historia y cultura*. Barcelona: Crítica.
- BRAMON, Dolores. 2012. "La condición de la mujer en el Islam: del texto del Corán a su interpretación". Pp. 25-36 en *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*, compilado por M. A. Goicoechea y M. J. Clavo. Logroño: Universidad de La Rioja.
- BUTLER, Judith. 1990. *Gender trouble. Feminism and the subversion of identity*. Nueva York: Routledge.
- CLAVO, María José. 2011. "Las mujeres en Pakistán o el poder del patriarcado" *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, nº 35, pp. 287-302.

- DETIENNE, Marcel. 1985. *La invención de la mitología*. Barcelona: Península.
- FAUSTO-STERLING, Anne. 2006. *Cuerpos sexuados*. Madrid: Melusina.
- FERNÁNDEZ, Olaya. 2011. "Las mujeres en el Islam: una aproximación" *Brocar. Cuadernos de investigación histórica*, nº 35, pp. 267-286.
- FERNÁNDEZ, Olaya. 2012. *Eva en el laberinto. Una reflexión sobre el cuerpo femenino*. Málaga: Universidad de Málaga.
- FOUCAULT, Michel. [1966] 2002. *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- GADAMER, Hans-Georg. 1997. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA, Carlos. 1997. *Diccionario de mitos*. Barcelona: Planeta.
- GOICOECHEA, M<sup>a</sup> Ángeles y M<sup>a</sup> Josefina CLAVO. 2012. *Mujeres que miran a mujeres: la comunidad pakistaní*. Logroño: Universidad de La Rioja.
- MURARO, Luisa. 1994. *El orden simbólico de la madre*. Madrid: Horas y horas.
- PAKISTANI GOVERNMENT. 2008. *Gender crime centre report*. Obtenido el 15 de febrero de 2013 ([link](#)).
- PLATÓN. [1992]. *Diálogos IV: República*. Madrid: Gredos.
- SARTRE, Jean-Paul. [1943] 1984. *El ser y la nada*. Madrid: Alianza.
- SHAH, Waris. 1976. *Hir Ranjha*, editado por Hasan Mumtaz. New Delhi: Orient Paperbacks.
- SINGH, Pankaj. 2000. *Re-presenting Woman. Tradition, legend and Panjabi drama*. Delhi: Indian Institute of Advanced Study.
- SÓFOCLES. [1981]. *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- SUBERVIOLA, Iratxe; FERNÁNDEZ, Olaya y Remedios ÁLVAREZ. 2013. *Vivir entre dos mundos. Mujeres pakistaníes en La Rioja*. Logroño: Instituto de Estudios Riojanos.
- TEMPLE, Richards. [1884] 1998. *The legends of the Punjab, vol. 3*. New Delhi: Nirwal Publishers and Distributors.
- TOMASSI, Wanda. 2002. *Filósofos y mujeres*. Madrid: Narcea.